

K 622  
2004

XXVI



ქართული  
ლიბრეოთეკა

# მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

თბილისი  
2004

## მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

### XXVI

ედღვნება ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის თინათინ ოჩიაურის  
დაბადებიდან 80 წლისთავს





კრებულში შესულია სტატიები ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის თინათინ ზონიასის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ, ქართველი ხალხის სულიერი და მატერიალური კულტურის, სამეურნეო და სოციალური ყოფის სხვადასხვა საკითხზე.

კრებული განკუთვნილია როგორც საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგების სპეციალისტების, ისე ქართველთა ტრადიციული კულტურით დაინტერესებულ პირთათვის.

**რედაქტორი:** ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **† ირაკლი სურგულაძე**  
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **ნუნუ მინდაძე**

**რეცენზენტები:** ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი **ჟუჟუნა ერიაშვილი**  
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი **დალი გიორგაძე**

**გარეკანის დიზაინი გიორგი ბაგრატიონ-დავითაშვილისა**

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

მთ. რედაქტორი: **თამაზ ჭყონია**

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: **ანა რუაძე**  
**მარიამ ბუტიკაშვილი**



ა. მხივილი



### მოს მემატანე



წელს ცნობილი ქართველი ეთნოგრაფის, თინათინ ოჩიაურის საიუბილეო კრებულში მისი თანამშრომლები და მეგობრები ათეული წლების მანძილზე შევქმენით ჩვენს ღვაწლს ქალისას, რომელმაც უშურველად გაიღო ყველაფერი, რაც კი საუკეთესო პიროვნებას საზოგადოებისაგან შეიძლება მოეთხოვროს. კარგი მეცნიერი, მეგობარი, მეუღლე, დედა, და მოქალაქე... აი, არასრული სია „იპოსტაშებისა“, რომლითაც საზოგადოება და ახლობლები იცნობენ თინა ოჩიაურს. ხეგასურებს უთქვამთ, კაცობა ოცდასამაიაო და თუ ყველას ვერ გავზვიადი და ვერ ჩამოვთვალე, ეს არ ნიშნავს, რომ არ ვაღიარებ ქალბატონი თინას ღირსებათა მთელ სიმრავლეს...

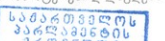
თინათინ ოჩიაური ქართველ ეთნოგრაფთა იმ თაობას ეკუთვნის, რომელიც სამეცნიერო ასპარეზზე ამ დარგის დამფუძნებლების, გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძის გვერდით იღვწოდნენ. 30-40-იან წლებში ამ დარგის განვითარების ერთუზიანტური პერიოდი იდგა და მაშინ ყველა, უმცროსი თუ უფროსი, ვატყავებთ ემსახურებოდა საქმეს. ქალბატონმა თინამ თავისი სამეცნიერო საქმიანობის საწყისი პერიოდი ომის მერმინდელი წლების დაძაბულ საველე თუ კაბინეტური შრომის გარემოში გაატარა, რამაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მის ცხოვრებაში. მან ძალიან კარგი სამეცნიერო სკოლა გაიარა და სწორედ ამ წლებში მიეცა სათანადო მიმართულება მის განსაკუთრებულ ნიჭთვლიანებას და მონადეობას. ალბათ, არ გადავჭარბებ თუ ვიტყვი, რომ იგი თითქოს საგანგებოდ გაჩნდა ამ ქვეყნად მეცნიერების ამ დარგისთვის. მისი მშობლები ალექსი ოჩიაური და ნათელა ბალიაური, ხეგასურების ღვაწლშობის შეიძლება, მთელი სიცოცხლის მანძილზე ჯერ ივანე ჯავახიშვილის, შემდეგ გ.ჩიტაიასა და ვ. ბარდაველიძის ხელმძღვანელობით, ბოლოს კი დამოუკიდებლად აგრძელებდნენ ხალხურ მასალას, ინტერვიუებს როგორც სხვის, ისე საკუთარ ინფორმაციას. რა თქმა უნდა, ასეთი მცოდნე და ქვეყნის მოყვარული ხალხის ნახე-ლაღვი მტკიცედ დაფუძნდა ჩვენი კულტურის ოქროს ფონდში. მათი საქმიანობის შედეგი ჯერ შინამრეწველობის მსხველემში დაიბეჭდა, ხოლო ნაწილი, მოგვიანებით, ქალბატონი თინას მუშაოებში ცალკე ნივ-ნებად დაიხატა.

თინათინ ოჩიაურის შემოქმედება ერთი და ორი თემით არ იზღუდება. იგი ეთნოგრაფთა იმ ტიპს გა-ნეკუთვნება, რომელსაც შეუძლია თანაბარი წარმატებით იკვლიოს კულტურის სხვადასხვა, ერთმანეთს მნიშვნელოვნად დაშორებული საფეხრი. სხვადასხვა დროს ის სწავლობდა საქართველოს კუთხეების საც-ხოვრებელ ნაგებობათა ძველ და ახალ ფორმებს, მოიძებნა აქვს მათ შორის გარდამავალი ტიპები, იკ-ვლევდა წყლის ნისქელებს, ქალაქის დემოგრაფიულ პრობლემებს, თბილისის პოლიეთნიკური კულტურის გენეზისის საკითხებს, დაკრძალვის წესების ძველსა და ახალ ვარიანტებს და ბევრ სხვა რამეს, რაც თით-ქოს დაშორებულია მის ძირითად სამეცნიერო ინტერესებს, მაგრამ თინათინ ოჩიაურის, როგორც მეცნიე-რის გულწრფელი მეტ-ნაქვები ოდენობით, კულტურის ყველა სფეროს წედება, რამდენადაც იქ იზოლირე-ბული საკითხები არ არსებობს. სწორედ ასეთი მრავალფეროვნების საფუძველზე იგი საბოლოოდ ჩამოყა-ლინდა, როგორც ქართველთა სულიერი კულტურის მკვლევარი, რომლის შრომებში ყოველთვის არის რა-იმე აღმოჩენა, ახალი და ნოვატორული. მისი ნაშრომების საშუალებით სპეციალისტები ყოველთვის იღებდნენ რაღაც ისეთს, რომლის შესაქმნევად და შესავსებლად სწორედ ქალბატონი თინას თვალთა ცოდნა არის საჭირო.

საკმარისია გავისხენით ერთი პრობლემა, კერძოდ საქართველოს მთიან ზოლში გავრცელებული, თიბვის დროს „ცულის ტარზე“ ნათქვამი სიმღერების საკითხი, რომელთა შესწავლაში თ. ოჩიაურმა აქტი-ური მონაწილეობა მიიღო. ამ სიმღერებში აღმოსავლეთ საქართველოში ტექსტად იყენებდნენ მიცვალე-ბულის დატორებისა ნათქვამ ე. წ. „ნმით ნატირლებს“, რომელსაც სავანეებში დამასოვრებდნენ. ამავე დროს ამ „მითბლურებს“, თავისი მუსიკალური ფორმით, სიმღერა პირობითად თუ შეიძლება ეწოდის და საშუალო ადგილი უჭირავს დეკლამაციას და მაღალგანვითარებულ ხალხურ სიმღერებს შორის. იგი უფ-როს ნმით ტირილი უჭირ ამუყოფილებს მიდრეკილებას და არ ემორჩილება ჩვენი ხალხური მუსიკალური ტექს-ტის განვითარება-ჩამოყალიბების პროცესს უბრალოდ იმის გამო, რომ მას ასეთი დანიშნულება აქვს და ამიტომ ასეთი უნდა იყოს. იგი გარკვეული მიზნისათვის შექმნილი კულტურული ფენომენია და თავისი ფორმით უზუსტად აკმაყოფილებს საზოგადოების ინტერესს. თ. ოჩიაურმა იმთავითვე სწორად განსაზღ-რა მოვლენის ბუნება და განსხვავებით მაშინ მიღებულ ტენდენციებისა, „მითბლურები“ და „ნმით ნატირ-ლები“ ერთმანეთთან კავშირში განიხილა და მათი გენეტიკური სიახლოვე დაამტკიცა. ამ მოსაზრებამ შემდეგი უფრო ფართო მტკიცებულებით ბაზა მოიპოვა, როცა გამოვლინდა, რომ საქმე გვექონდა მოკლ-ედი და დადგენილი ღვთაების ვარშემო არსებულ ფართოდ გავრცელებულ რწმენებთან. ამ თაობა კულ-ტურულ-ისტორიული მოვლენის მრავალი ასპექტი დღესაც არ არის სათანადოდ შესწავლილი, მაგრამ თინათინ ოჩიაურის ნაშრომებმა ამ საკითხზე იმთავითვე სწორი მიმართულება მისცა მომავალ კვლევებს.

ქალბატონი თინა დაინტერესებული იყო ნადირთა მფარველების, პატრონებისა და ნადირთა მწყემ-სის საინტერესო მითოსური სახეებით. მან აშკარად შეამჩნია და ხაზი გაუსვა სხვაობას „ნადირთ პატრო-ნებსა“ და „ნადირ მწყემსებს“ შორის, რითაც პერსპექტივაში დაისვა საკითხი სამურწნეო და სოციალურ-ისტორიული მიმართულებით, რადგან მონადირე და მწყემსი, როგორც სოციალური და სამეურნეო ტიპე-ბი, მონადირეობა-მესაქონლეობის ურთიერთდაპირისპირებას და შეგუებას წარმოუსახვევ. თინა ოჩიაურ-მა შეისწავლა ცნობილი ლეგენდა მონადირისა და ნადირთ პატრონების ურთიერთობის შესახებ, სადაც მონადირე მოკლული ნადირის ბეჭის ძვალს ხის ნაჭრით ცვლის. ეს ლეგენდა გამოყენებული აქვს ვაჟა-ფშაველას თავის პოემაში „მოხადირე“. ლეგენდის მრავალფეროვანი ვარიანტები საინტერესოდ აღვადგა

23328



კულტურის ისტორიის ევრტიკალზე და სოციალურ სმბოლოთა დინამიკის საინტერესო პანორამის იძლევა. იგი აქვე შევხვებით ქალბატონებს დალოთან და „ადგილის დედებთან“ დაკავშირებულ რწმუნა-წარმადგენებს და რიტუალებს. ამ საკითხის კვლევა შემდგომში საინტერესოდ გავაგრძელებ ქალბატონთა თანადროლიზმში, ნათია ჯალაბაძემ.

იმიტომაც ინტერესა ნივინ, რომლის მნიშვნელობა დროის სვლასთან ერთად იზრდება ქალბატონების თანადროლიზმში მათი მნიშვნელობა. ასეთ ნაშრომთა რიცხვს განეკუთვნება 1954 წელს გამოქვეყნებული მელიც ქალბატონმა თინამ ქადაგობის ინსტიტუტის შესწავლას მიუძღვნა. იმისათვის, რომ ახლა სათანადოდ შევფასოთ ამ გამოკვლევის მნიშვნელობა, უნდა გავიხსენოთ თუ რა იყო ამ დროისათვის გამოქვეყნებული ქართული მითოსის, რელიგიისა და რიტუალების შესწავლის სფეროში. დაინახათ, რომ რიგი ფუნდამენტური ნაშრომებისა, რომელიც საფუძვლად დაედო ჩვენს ცოდნას ამ დარგში, ჯერ კიდევ არ იყო შექმნილი. თინა ოჩიაურმა, ვ. ბარდაველიძის მოხაფემ, პრაქტიკულად შეძლო მასწავლებლის მხარდაჭერით დაემუშავებინა ისეთივე წლივლიანი სამეცნიერო პრობლემა, როგორც თვით ვ. ბარდაველიძემ (შედეგობაში მამქვს მისი ერთი ნოთი ადრე გამოხული კლასიკური ნაშრომი ქართული სანესო გრადიკული ხელვინების შესახებ). ნაშრომი მიძღვნა ქადაგობის, როგორც რელიგიური მოვლების შესწავლას, რომელიც გაიშალა ღვთაებათა და მიცვალბუთა სამყაროს და ადამიანთა რეალურ ყოფას შორის დამყარებული საკომუნიკაციო არქაული შექანბნის გამოვლენის ფონზე. ქადაგობა აქამდე მხოლოდ აღწერილობათა სახით იყო ცნობილი, მაგრამ მისი სამეცნიერო ანალიზი ქართულ მეცნიერებაში თ. ოჩიაურს ეკუთვნის. მისი განსაკუთრებული დამსახურებაა მანამდე აულ შეუსწავლელი კულტურის შემოტანა სამეცნიერო მიმოკვლევაში, საქვე ენება ხახმატის ჯვრის, კორგი ნაღვარმეცნიერისა და მისი დობილი ქალღვთაება სამშობარის ორმაგ კულტს. ეს ღვთაებები თავიანთი ფუნქციით, ურთიერთკავშირის ფორმებით, მითოსური სიუჟეტებით, რიტუალით, იმდენად საინტერესო მოვლენაა, რომ მამინვე მიაქციეს ყურადღება როგორც ადგილობრივმა, ისე უცხოელმა მეცნიერებმა. ხეცსურთა აფრადივ, სამშობარ დღეს ყველამ იცის, მაგრამ ცოტას თუ ხმენია და ნაუკითხავს, რომ ამ მითოსური პერსონაჟის ეროვნული კულტურის საგანბურის კუთვნილებად ქვეყნა თინათი ოჩიაურის სამეცნიერო დამსახურება. ამ ნაშრომში მან დაასაბუთა ქადაგისა და მეცხე კამირი ღვთაებასა და მიცვალბუთთან, გამთავლინა კომუნიკაციის საიდუმლო კოდი, ორივე შემთხვევისათვის დამახასიათებელი ერთი და იგივე ტექნოლოგია, აღწერა „ჯვართ ენა“- პირობითი, საგანგებო შემთხვევისათვის გამიზნული სიტყვა, რომელსაც კულტქმასხურების იყენებდნენ. ასეთივე განსაკუთრებული ყურადღების ღირსაა თინათი ოჩიაურის მერე, 1967 წელს გამოქვეყნებული მონოგრაფია, რომელიც მიძღვნა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მითოსური გადმოცემების კვლევას. ამ ნაშრომის შედგენა ერთ პატარა ნგრლიმ ძნელი საქმა, მით უფრო, რომ წრელი სხვა მიზნას ემსახურება, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ იგი ერთ-ერთი პირველია და საუკეთესო ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, სადაც მითოლოგიური მასალა გარკვეული ისტორიული კონცეფციით არის შესწავლილი. ნაშრომში ნაშრომილი პრობლემები დაფუძნებულია შესანიშნავ საველე მასალაზე და ნათლს ჰვენს ქართველთა ეთნო-კულტურული ისტორიის უაღრესად მნიშვნელოვან და საკანბო საკითხებს. თინათი ოჩიაურმა სრულიად ახლებურად გაიაზრა ჯვარ-ხატთა მერე დევე-კერპთა განადგურების მითოსური ციკლი, ქაჯეთთან დაკავშირებული გადმოცემები, ჯვარ-ხატთა ლამქრობები ქაჯეთს, იქიდან გამოტრეცებული ქაქისა და განბის ისტორულ-სოციალური სიმბოლიკა, ანატორელთა ნარბომვლობის პრობლემა და სხვა და ნამთავნა რიგი მითოსურ-რელიგიური და ისტორიული დებულებებისა, რომელთაც სამომავლო კვლევის დიდი და მნიშვნელოვანი პერსპექტივა გააწინათ. მათი სათანადოდ შესწავლა დიდ სარგებლობას მოუტანს კავკასიის ძველი, ადგილობრივი მოსახლეობის და მათი მეზობლების კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობების შესწავლის საქმეს. ნივინამ გამოქვეყნებული პირველხარისხოვანი მითოლოგიური მასალა, რომელიც კიდევ უფრო ზრდის მის სამეცნიერო ღირებულებას.

ქალბატონმა თინათი ოჩიაურმა ათეულობით წლები მოანდომა საქართველოს მატერიალური და სულიერი კულტურის მრავალი საკითხის შესწავლას, რომელთა შეფასება საგანგებო შრომას მოითხოვს. ზოგადად კი, შეიძლება ითქვას, რომ ყველა მთავანი ემყარება ავტორის დიდ ცოდნას და გამოცდილებას, ხოლო დიფერენცირებული მრავალი კვლევის ობიექტებისადმი მასშტაბის აძლევს მას გამოცდილების შუალედური ფორმები და სინკრეტული პროცესები. ეს ქალბატონი თინათინს შრომების საერთო დამახასიათებელი ნიშანია, რაც კარგად ჩანს არა მხოლოდ მონოგრაფიებში, არამედ ცალკეული საკითხებისადმი მიძღვნილი წერილების მაგალითზედაც. მისი საქმიანობის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს სამეცნიერო-პოპულარული ნაშრომები. თინა ოჩიაური ძალზე ნიჭიერი მწერალია და მისი ეს თვისება დასაკუთრებით იგრძნობა სწორად სამეცნიერო-პოპულარულ ნაწარმოებებში. ნივინამ „სტუმრად თუქეთში“, „ხეცსურეთში“, „ხეცსურები და ხეცსურეთი“ საწიშეშოა, სამეცნიერო ინფორმაციის მხატვრულად გადმოცემის თვალსაზრსით. წერა და მხატვრული გემოვნება საგვარეულო ნიჭთა ოჩიაურებისა და ქალბატონი თინაც ამ ნიჭის ერთ-ერთი საუკეთესო სორცხესმია.

თინათი ოჩიაურის შემოკრებულმა განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მის სარედაქტორო საქმიანობას. რა თქმა უნდა, ვერ ჩამოვთვლით ყველა ნივინს, რომელიც თ. ოჩიაურის რედაქტორობით გამოქვეყნდა, მაგრამ ორიოდე სიტყვა უნდა ითქვას იმ წერილობითი მემკვიდრეობის გამოქვეყნებაზე, რომელიც თინას თავისი ოჯახიდან უნდა. მან მოახერხა გამოეცა ალექსი ოჩიაურის „სტუმარმასპინძლობა ხეცსურეთში“ და „ქართული ხალხური დიდიხარის კალენდარი. ხეცსურეთი (არხოვის თემი)“, მისი თავდაგურბითა და წ. კიკნაძის რედაქტორობით გამოვიდა ნათელა ბალიაურის „სწორფრობა ხეცსურეთში“. ეს ნივინები ქართული ეთნოგრაფიული ლიტერატურის ოქროს ფონდის კუთვნილებად იქცა.

არ შემოილია საგანგებოდ არ შევხვო ბ. ბალიაურის უკანასკნელ ნაშრომს, „ხეცსურული ქრონიკე-

ბი", რომლის რედაქტორია თ. ოჩიაური, მხატვრობა გოგი ოჩიაურს ეკუთვნის, ხოლო შესანიშნავი შესავალი წერილი ანა კალანდაძეს. ამ პატარა ნიჟნაკის მნიშვნელობა, ჩემი აზრით, შორს სცილდება ჩანძი დაცული ინფორმაციის ნომინალურ ღირებულებას. იგი შექმნილია ისტორიული ქრონიკის, მხატვრული პროზისა და მითოსის ჟანრულ გზავასაყარზე და ჩემთვის ნაცნობ ძეგლთა შორის ყველაზე უფრო სკანდინავურ და ისლანდიურ საგას უახლოვდება. თბრობა, ისევე, როგორც საგამი, ექვს თანამასაძის მოიცავს, მისი გმირები რეალურად არსებული ადამიანები არიან, სიუჟეტი თავგადასახვევით შექმნილია, ხოლო ზეპირად დახსომებული დიალოგები მთლად ზუსტი თუ არა, ზუსტად ტიპიური თარვისაა. ამგვარი ნაშრომების მნიშვნელობა მეტად ძნელია გადაჭარბებით შეფასდეს. ის ჩვენი ყოფისა და სულიერების ცოცხალ სურათთა კრებულია, აადაც ყველაფერს თავისი ადგილი აქვს მიჩენილი და კენჭიც კი არ შეიძლება გადაადგილდეს. დგას ეს პატარა ნიჟნი ჩამორღვეულ ხევსურულ ციხესავით და ახალ თაობებს აგონებს ვისი გორისანი არიან (თუ მოიგონეს).

ვინ იცის, კიდევ რამდენი დამრჩა სათქმელი თინას ღვანლზე, მის დიდ ოჯახზე, მეუღლეზე - ან განსვენებულ გიორგი ჯალაბაძეზე, ცნობილ ქართველ მეცნიერ-ეთნოგრაფზე, მის შვილებზე შინდიასა და ნათიაზე, რომლებიც წინაპართა და მშობლების გეზით მიუყვებიან ცხოვრებას, მაგრამ ამას ერთი წერილი რას აუვა. მოვა დრო და ესეც დაინერება და ხალხი დამსახურებულ მადლობას ეტყვის ამაგდარ ქალს, მეცნიერსა და მესიტყვეს, თინათინ ოჩიაურს, მის ღვანლმოსილ ოჯახს. ახლა, ალბათ დროა ჩვენც, მისმა მეგობრებმა მოვახსენოთ მას ჩვენი წილი მადლი და მრავალი ათეული წლის ჯანმრთელი და ბედნიერი სიცოცხლე ვუსურვოთ.

ღმერთი იყოს მისი მფარველი.

## შესაშური ერთგულება



როდესაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიაზე - მის სულიერ კულტურაზე ვფიქრობთ, ვერ ავიცილებთ ფიქრს თინათინ ოჩიაურზე, რომელიც თითქმის ნახევარი საუკუნის განმავლობაში ნაყოფიერ სფეროში. ეს მისი პროგრესული მოწოდებაც არის და პირადი ვალიც თავისი კუთხის - ხევსურეთისა და მშობელთა წინაშე, რომელთა უნიკალურმა ჩანაწერებმა მყარი და საიმედო ბაზისი შეუქმნა ეთნოგრაფიის განვითარებას ამ უბანზე. ქ-ნი თინა, როგორც ეთნოგრაფი, ერთგვარად პრივილეგირებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდა. ერთი მხრივ, ოჯახური გარემო, ფესვმავარი მშობლები, რომლებიც ცოცხლად ფლობდნენ, აქტუალურად ინახავდნენ ხევსურეთისა თუ ფშავის ყოფით თუ სულიერი კულტურის ღირებულებებს და ამ ღირებულებებით განსაზღვრავდნენ ცხოვრების წესს. ქ-ნი თინათინის ადგილებზე არბოტის თემი, რომლის ცხოველყოფილ ხატებას ბოლომდე ინახავდა მისი დედა ნათელა ოჩიაური (უნგრულიმანეს დეტალებამდე), თუმცა წარსული იყო, მაგრამ ცოცხალი, საოჯახო ისტორიის, შეიძლება ითქვას, ფუნქციონირებდა, არქეტიპული წარსული. ქ-ნი თინას ხსოვნაშიც ცოცხალი იგი, ინახავს მის, როგორც ეთნოგრაფი კვლევის მასალად, და, რაც მთავარია, როგორც ადამიანი, რომელსაც შეუძლია განეყენოს პროფესიას, რათა იგი ახალ სიძაღლებზე აიყვანოს. ზოგჯერ, და ეს სამაგალითოა, იმდენად ზღვარი ძვირფასი ხსოვნით დაფარულ ადამიანსა და იმ ადამიანს შორის, რომელსაც ვეალებთ ცივი გონებით განჭვრიტოს საგანი. მაგრამ რამდენადაც ეთნოგრაფია, ზოგადად ალებული, ანთროპოლოგიის ერთი ნაწილია, აქ ადამიანურ მომენტს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. ამას ადასტურებენ დიდი ეთნოგრაფები, ამას ადასტურებს თავისი მოღვაწეობით ქ-ნი თინა.

მეორე მხრივ, ვერა ბარდაველიძე და გიორგი ჩიტაია - დამფუძნებელი, ასევე ერთი ოჯახი, ერთი დისციპლინის ქვეშ, დამყარებული ხალხის ნივთიერ-სულიერი კულტურისადმი დრმა ინტერესზე, წყვილი, რომელთა დაუცხრობელი ძიებანი უმუხად სამავალითა და გზამკვლევი იქნება ამ საზოგადოებას სწავლად გამოსოსლათათვის. ვითარება იმე მოგბანა, რომ ხსენებულ პირთა გვგამების განხორციელება დაუკავშირდა ოჩიაურ-ბალიაურთა სახელოვან ოჯახს. მათგან ნაშოსულმა იმპულსმა აღძრა ისინი იმ ხანად ქრონოდ და დღეს უკვე გამქრალ ყოფაცხოვრებით თუ სულიერ რეალითა აღსაწერად. ამგვარად შეიკანსრე - კვლავ ოჯახი, ახალ საფეხურზე აყვანილი. ეს ის საფუძვრია, რომელსაც სკოლა უწოდებენ. ქ-ნ თინას წილად ზედა, დამფუძნებელთა შორის, მათი ზრუნვის ქვეშ ჩამოყალიბებულიყო მისი ინტერესები, რაც მის პირველ ნაშრომშივე გამოჩნდა („ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან“ 1954). ნაშრომი წარმოაჩენს, როგორც სკოლის საერთო მიმართულებას, ასევე (და განსაკუთრებით) ახალგაზრდა ავტორის საკუთარ ინტერესებს. მასში ჩანს ის მარცვლი, რომელიც სამოხალეოდ ინტენსიური კვლევის პროცესში უნდა გაღივებულიყო. ამ პირველ ნიგში, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, გამოჩნდა ის სახალე, რამაც განვითარება მძივა არა მხოლო ავტორის, არამედ მის მომავალ მოწაფეთა შრომებში. აქ სიახლეს, პირველ ყოვლისა, თავად მასალა წარმოადგენდა, რომელსაც სათანადო გააზრება ესაჭიროებოდა. მასალა - სულიერი რივის დოკუმენტები იმგვარი იყო (და არის), რომ მისი შესწავლა აუცილებლობით მოითხოვდა სუბეტიური ფარგლებიდან გასვლას და მასში მის სპეციფიკასთან ერთად უნივერსალურობის დანახვას. ნაშრომში პირველი ნაბიჯები იქნა გადადგმული.

იმ ხანის სტუდენტს, ეთნოზიასტს თუ დილტანტს, როგორც არ უნდა მოეხსენიოთ იგი, ცოდნის სრულიად განსხვავებული სფეროს დასუფლების მოიმედეს, კარგად ახსოვს ის შთაბეჭდილება, რომელიც მან განიცადა ამ მონოგრაფიის გაცნობისას. შესაძლოა, კოტა ვაგხსენებინა მას სამეცნიერო წიგნი, რომელიც ასე დაკვირვებით ჰქონდა ნაკითხული, მასში ყველაფერი პირველ აღმოჩენის ნიშნით იყო ალებედილი, მანამდე ნაკლებად ხელმისაწვდომი პუბლიკაციები გაფანტულ-მიჩქარული ტექსტები, საქადაგრებად წოდებული, ამ ნიგში ერთად ყირის თავს, რათა მკითხველის წინაშე წარმოდგენს თავიანთი იდუმალებით, რაც დღემდე არ გაფანტულა, ისეც ისე მკვირვად არის დარჩენილი. მათ კვლავ და კვლავ არაერთი მკვლევარი მიუბრუნდება. მათი მიქსონსაწილა სამძიარი, ქაჯავეთიდან მოტაცებული, ამ აახმატის მკვიდრი, ისეთივე „ეზობტური“ თავისი იდუმალებით, როგორც მეტყველება, რომლითაც ის გამოთქვამს თავის საკვირველ თავგადასავალს. ჩვენს წინაშე ამ ნიგში პირველად წარმოჩნდა სამძიარი - მითიური პოეტი, რომელიც ვეზბლავს მიუხედავად იმისა ან სწორედ იმის გამო, რომ მისი ულაკონიურეს მითბლურების საზრისი ბოლომდე მიუნდომელი რჩება. აი, ერთ-ერთი მათგანი, მრავალთვანი, რომლებიც ახალგაზრდა ავტორის ხევსურეთის სხვადასხვა თემში ჩაუწერია:

მაში ძლივ მქონდა შაძლებაიო,  
ქაჯავეთ ვიარებოდიო,  
მემრა ქალადა მივიქციდიო,  
საცერსა, ვარცლსა ჩაუჯდოდიო.  
ფარაულიძეს ფშაველასაო,  
საცოლედ ეწონებოდიო,  
გოგოთურაის მწუნობარიო  
შუათ ელენე ვეგონიდიო.

ამ უცნაური გაღეჟილი ნოველების გვერდით ნიგში მკითხველის ყურადღებას იპყრობდა გასაოცარი, თუნდაც თავისი ფრაგმენტულობით, ჩანაწერები, რომლებიც ზუციუსისა თუ ქადაგის შინაგან გამოცდილებას ეხება. და რაც უფრო ფრაგმენტული თუ ეპიზოდური არიან ისინი, მით უფრო შთამბეჭდავნი არიან, გამოთქმული ნაქედი ხევსურეთის, რომლებიც უფრენ, როგორც უცილობელი ჭკმარი-



ტბანი. მათი უმეტესობა ქ-ნ თინას მოპოვებულია. ჩანანერებში უხილავად ქვივის ინფორმაციისადმი დასმული კითხვაც, რაზეც ლაკონური და შინაგანად ამომწურავი პასუხია ვაცემული.

ვაცემულია ზუსტი პასუხი მკვლევრის ინტერესზე. ვისაც შეონია გამოცდილება ე.წ. ველზე მუშაობისა, ის მიხედვება, რომ მასალის მოპოვება, გარკვეული აზრით, შემოქმედებაა, შეიძლება ითქვას, სოკრატისეული მივიტეკული (ბებიაქალური) ხელოვნება, როცა გამოკითხველი სწორედ დასტურდება დასმული კითხვით აღვიძებს ინფორმაციის მენსიერებას. ამ ხელოვნებას ფლობს ქ-ნი ტანაშვილი მკვლევარ კლასიკური სისადავის ფრაგმენტები, რომლებიც ამომწურავად ამხელენ საზრისს - გადმოცემულია ობიექტური ფაქტი და შეფასება ამ ფაქტისა: „მამაჩემ იყვ ქადაგი. იმან იამბის: ყმანიღღვარად ვიყვიდივინინინავ წყლისკე წამიყვანებას. წყლისკე გავიქვიდივ, გაგიქება გავებდიდივ. რაც უნდა ყინულიან წყალყოფილიყვავ, გავიქვიდი, შგ უნდა ვხვცემულიყვივ. შემქ ქადაგობა დავინყვი. - აოდ გავუხედივ (შენიმნავს მთხრობელი ზ. კ.) ალბათ ახყვანდ, იყრედ ჯვარი. სინრფელე უნდოდ, სინმიდეი. წყლისკე რო ზიდულას, ალბათ სინმიდე უნდოდ“.

ეს დასანყისი იყო და შემდეგ წლების მანძილზე ქ-ნ თინას უხდებოდა ახლო ურთიერთობა იმ ადამიანებთან, რომლებიც ფლობდნენ ტრადიციულ საკრალურ ცოდნას. ასეთ პირებთან ურთიერთობებში, სრულიად არატრადიციულად ჩვენს ეთნოგრაფიულ ე.წ. „ანთროპოლოგიურ ველზე“ (ბ. მალინოვსკი), ვადამყვეტი იყო არა მხოლოდ ეს, თავისთავად ღირებული, უნიკალური ინფორმაცია, როგორც რომელიმე თემისა თუ პრობლემის საკვლევია მასალა, არამედ თავად მთხრობლის პირივნება, როგორც თემა და პრობლემა, რამდენადაც ზუცესის (ჯვარის მკადრის) სტატუსს სრულიად არაორდინალურ რანგში აჰყავს ადამიანი. ქ-ნ თინას დაუსრულებლად შეუძლია ფმავისა თუ ხევსურეთის ზუცეს-დეკანოზებზე საუბარი ადამიანურ ასპექტში. დასანაია მხოლოდ, რომ ამას ბექტური სახე არ მიუღია. ესეც სხვა გამოკვლევებთან ერთად, ყოფითი და სულიერი კულტურის ერთი შემადგენელი ნაწილი იქნებოდა.

კიდევ შეიძლება საუბარი იმ სიახლეებზე, რომლებიც ქ-ნმა თინამ შემოიტანა ჩვენს ეთნოლოგიურ თვალსაწიერში. რად ღირს ქაჯავეთის მონუმენტური მითოსი ან ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა ბრძოლების ეპოპეა, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ძირითადი, ფუძემდებლური მითოსი, რომლის მისეული ინტერპრეტაცია, ამხელს რა ისტორიკოსის დაკვირვებულ თვალს, შორს მიმავალი დასკვნების გამოტანის საშუალებას იძლევა. პირველად ეს გადმოცემები ფართო მკითხველისათვის მისი წყალობით გახდა ხელმისაწვდომი. ისინი ქ-ნ თინას მეორე მონოგრაფიაშია დაბეჭდილი („მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“, 1967).

ვასრულებ ამ ნაწერს იმის აღნიშვნით, რო ქ-ნი თინათინ ოწიაური, როგორც მეცნიერი, შესაშურად ერთგულია თავისი მასწავლებლების ტრადიციის მიმართ, რაც არცთუ იშვიათია ჩვენს სინამდვილეში, მაგრამ რაც ნამდვილად იშვიათია, ეს არის ის მიმტეველობა, გაკების უნარი, რასაც ის იჩენს თავისი უმცროსი კოლეგების ხშირად არცთუ გასაზიარებელი შეხედულებების მიმართ. მისი დამოკიდებულება ადამიანებთან არასოდეს არ არის განპირობებული აკადემიური თანხმობა-უთანხმობების ნიშნით. ეს ამშვენებს მას, როგორც სწავლულს და როგორც ადამიანს.

## სულიერ საუნჯეთა შემკრები



ჩვენს მეცნიერებაში არიან ისეთი მოღვაწეები, რომელთა შემოქმედება არასოდეს შეწყვეტილა ერთ შორისაა ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთი საუკეთესო წარმომადგენელი, ქვეყნის თინათინ ოჩიაური. ქალბატონ თინათინს გასულ წელს საიუბილეო, მრავალი თარიღი შეუსრულდა. მისი ხანგრძლივად და შესანიშნავი სამეცნიერო მოღვაწეობის გახსენება ჩვენ დღევანდელ ქართველებს გვჭირდება, სპეციალისტებსაც და არასპეციალისტებსაც.

ქალბატონი თინათინი პირიქითი ხეესურების სოფელ ახიელში დაიბადა ცნობილი ქართველი ეთნოგრაფის ალექსი ოჩიაურის ოჯახში. თბილისში საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ, 1937 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტი ხდება, რომელსაც წარმეტებით ამთავრებს 1941 წელს. 1942 წელს თ. ოჩიაური საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის ასპირანტურაში შედის ეთნოგრაფიის სპეციალობით. მას შემდეგ ის მხოლოდ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში მოღვაწეობს და დღესაც საქართველოს სულიერი კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილების გამგეა. ასპირანტურაში ქალბატონმა თ. ოჩიაურმა წრთობა გაიარა ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ფუნდამენტის აკად. გიორგი ჩიტაიას და პროფ. ვერა ბარდაველიძის ხელმძღვანელობით. ქალბატონი თინათინის კვლევის ძირითადი სფეროა საქართველოს ეთნოგრაფია და კერძოდ ქართველ მთიელთა უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენება. ქართული ეთნოლოგიის ამ სფეროში თინათინ ოჩიაურმა რამდენიმე ათეული ნაშრომი გამოაქვეყნა, რომელთაგან განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ მონოგრაფია „ქართველთა უძველესი წარწერების ისტორიიდან (ქალბატონი ხეესურები)“, რომელმაც მას 1950 წელს ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი მოუპოვა. ამ ნაშრომში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალების საფუძველზე ეთნიკური და სოციალური ისტორიის პრობლემებია შესწავლილი. თუმცა არსებული ხეესურული ჯგერ-ბატების საფუძველზე თ. ოჩიაურმა დაადგინა საქართველოს მთის რეგიონებს შორის მოსახლეობის მიგრაციული მიმართულებანი, რომელიც არაფერ საუკუნეებში განხორციელდა.

ქალბატონი თინათინი ოჩიაური არა მარტო ქართველ მთიელთა რელიგიურ და მითოლოგიურ ინსტიტუტებს იკვლევს, მისი ნაშრომები ეთნოლოგიის აზრით სხვა საკუთრივ საკითხს ეხება, რომელთაგან აქ მხოლოდ ნაწილი შეიძლება დავასახელოთ, ესენია: მთიელთა შრომის სიმღერები, მზით ნატირლები, დაკრძალვისა და გლოვის წესები, ქართულთა მატერიალური კულტურის ისეთი ძეგლები, როგორიცაა საცხოველებელი ნაგებობანი და ქართული ხალხური კოსტუმები, მინიატურის ანუ ხეესურებისა და მეცხოველეობის საკითხები, სამონადირეო წეს-ჩვეულებები, ეთნიკური პროცესები თბილისში...

ქალბატონი თინათინი ოჩიაურის კალამს ეკუთვნის არაერთი საენციკლოპედიო სტატია ქართული ეთნოლოგიის სხვადასხვა პრობლემაზე. რამდენიმე წელი ამოძღვან მან ქართული ეთნოგრაფიული ატლასის თმბატიკას. იგი შესანიშნავი მოქართველია. მისი ლექსიკით მდიდარი, სხარტი და კარგი ენა ერთი ამოსუთქვით გვაკოთხებს იმ ნაშრომებს, რომლებიც მას შეუქმნია. ამ მხრივ არ შეიძლება არ გავისინოთ პოპულარული სამეცნიერო ნივთები „სტუმრად თუმცა“ და „ახეესურები“ და ხეესურები“. ისინი სრულ წარმოდგენას გვქმნიან საქართველოს მთიანეთის დასახლებულ ეთნოლოგიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების შესახებ. ეკითხულობთ ამ ნივთებს და ვგრძნობთ, რომ ავტორთან ერთად საქართველოს აღნიშნული კუთხეების სტუმარი ვართ, ვეცნობთ მის საუკუნოვან ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებს, ფოლკლორის შესანიშნავ ნიმუშებს. აქვე ბარემ იმასაც ვიტყვი, რომ ქალბატონი თინათინი არა მარტო შესანიშნავი ეთნოგრაფი, არამედ შესანიშნავი ფოლკლორისტიცაა. მან ზეპირად იცის თითქმის მთელი ქართული ხალხური შემოქმედება. ის ბრწყინვალე კაფიების შემქმნელიცაა.

ქალბატონმა თინათინი ოჩიაურმა დიდი ამაგი დასდო მამამისის, ბატონ ალექსი ოჩიაურის მდიდარი მემკვიდრეობის - ქართველ მთიელთა ყოფისა და ტრადიციების შესახებ წლების განმავლობაში დანერგული ნივთების გამოცემაში. სამწუხაროდ, მხოლოდ სამმა ასეთმა ნივთმა ნახა დღის სინათლე, სხვა ტომების გამოცემა კი უკანასკნელი წლების დუხტორი ცხოვრების გამო შეწყდა.

წლების განმავლობაში ქალბატონი თინათინი არის აკადემიისკაციო სამეცნიერო საბჭოს წევრი, ის რამდენიმე დიდერტიკის ოპონენტი, დისერტატის მეცნიერი ხელმძღვანელი გახლდათ. პირადად ამ სტრუქტურების ავტორი დიდად დავალებულია ქალბატონ თინათინსავე, რადგან მას თავის ერთ-ერთ მასწავლებლად თვლის. მისი უკომპრომისობა ხელნაწერი თუ დაბეჭდილი ნაშრომების მიმართ გვაიძულებდა სრულ მობილობებით გვემუშავა. გამოთქმული შენიშვნები ხომ უმეტეს შემთხვევაში მისაღები და გასაზიარებელია. ახლანაჲ ეთნოგრაფთა ჯგუფმა დამამთავრა მუშაობა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნივთზე „ქართველები“, რომელშიც რამდენიმე წარკვევი თინათინ ოჩიაურს ეკუთვნის. ამასთანავე, საჯარო განხილვის დროს მის მიერ გამოთქმული შენიშვნები და სურნალები ყველა ავტორისათვის ფასეული და გასათვალისწინებელი იყო.

ვინც ქალბატონ თინათინ ოჩიაურთან ერთად ყოფილა ეთნოგრაფიული ექსპედიციაში, არასოდეს დაავიწყდება მასთან ვატარებული დღეები. სანიშნავა მისი მთხრობლობითან დამოკიდებულება, ველზე მუშაობა, კოლეგებთან დამოკიდებულება. ქალბატონ თინათინზე, როგორც ქართული ეთნოგრაფიის შესანიშნავ წარმომადგენელზე, კიდევ ბევრი შეიძლება ითქვას. დასასრულ არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ,

რომ მის ოჯახში ეთნოგრაფიული ყოფის, ქართული ნეს-ჩვეულებების და ტრადიციების დიდი სიყვარული სუფევდა. ზემოთ მამამისის, ალექსი ოჩიაურის დამსახურებაზე ვთქვით ორიოდ სიტყვა. მკითხველებში ალტაცებას იწვევს დედის, ნათელა ბალიაურის წიგნი „ხევსურული ქრონიკები“. მისი შეუღლის, ბატონ გიორგი ჯალაბაძის ლეანლი კი მუდამ დარჩება ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში.

ქალბატონ თინათინ ოჩიაურს დიდხანს სიცოცხლეს, ჯანმრთელობას, გამოუქვეყნებელი ნაშრომების დასტამბვას, ახალი ნაშრომების შექმნას ვუსურვებთ. რაც მთავარია მას აქვს დიდი ჯილდო, რომელიც კოლეგების დიდი სიყვარული შქვია.

## თინა და გოგი



ორმოც ნელზე მეტია, რაც ვიცნობ ქ-ნ თინა ოჩიაურს და ბ-ნ გოგი ჯალაბაძეს. მათი შექმნის შემდეგ მათი ფაქტებით ვერ ვადმოიციებ.

1950-იანი წლები ეთნოგრაფიული ექსპედიცია ქართლში.

**თინაიან ოჩიაური** - ფილოლოგი, მიმზიდველი, ლამაზი გოგი. „ხალხური“ პოეზიის ნაღდი სალარო. მოსწრებულად და ზუსტად იცის უზნობაში სტროფების ჩართვა. საინტერესო, ენაწყლიანი მოსაუბრე, სიცოცხლით სავსე;

**გოგი ჯალაბაძე** - ისტორიკოსი, დინჯი, ნაკლებმოუბარი, კეთილი, დამთმობი, მრავლისმცოდნე, თვინიერი, ყურადღებიანი, გულუბრყვილო, თავდადებულ.

1954 წელს ისინი შეუღლდნენ.

მათი სახასიათო ნიშნების ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს, მთავარი არ ვაგვისხლტეს ხელიდან. ბუნებას უყვარს ერთი შეხედვით განსხვავებულ პიროვნებათა დაკავშირება, ზოგის აზრით ეს არის ნაწილები-საგანს მთელის გამოკვეთა, რომ საპირისპირო მხარეები ერთმანეთს ავსებდნენ. შეიძლება ასეც იყოს, მაგრამ მე მაინც სხვაგვარად ვფიქრობ, ამ შემთხვევაში თავიდათავი სულ სხვა რამ არის, კერძოდ, ძირითადი ძარღვი, რომელიც ხშირად მიმაღულია.

თინასა და გოგისთვის ეს მთავარი ძარღვი ეთნოგრაფიის და მამულის სიყვარულია. ამ მხრივ ტოლს არ უდებენ ურთიერთს და არა განცალკევებით, არამედ ერთად უტყვენ ქვეყნისათვის სასარგებლო საქმეს.

ქ-ნ თინას წიგნში „სტუმრად თუშეთში“ მესამე გვერდზე ასეთი ფრაზაა: „არამდენ სიამეს მიიღებდით, თანდათანობით რომ შეგეღოთ თუშეთის კარი, საკუთარ თავზე გამოგეცადათ ამ გრძელი გზის სიძნელე და მომზივლელობა“. დაუკვირდით, იქნებ ქალბატონ თინას სულისაგან მამაკვლი ბილიკი სწორედ აქ იღანდებო.

ჩემთვის ქ-ნ თინას ნაშრომები ძვირფასია. შეიძლება იმიტომაც, რომ ძარღვეში იქაური სისხლი მიჩქქვს. მთავარი მაინც ისაა - წიგნებში მოვლენები, ფაქტები ნაღდი პოეტის თვალთაა დანახული.

გოგის უფრო ადრე ვიცნობდი, ეს მძალავს მასზე მეტი ვისაუბრო. ბ-ნ გოგის გამთფვრა იოლი როლი - და მაინც ერთი ფაქტის გაცხადების სურვილი მაქვს.

მეორე მსოფლიო ომის დროს უნივერსიტეტში „შევიცვლით“ ჯგუფი შეიქმნა (სუკმა კარვად იცის ეს). მიზანი? გერმანელები თუ საქართველოს დაიპყრობდნენ და რუსები დაიხვედნენ, ამ უკანასკნელთათვის არ გაეტანებინათ საქართველოს ეროვნული განძი და ამავე დროს გადაერჩინათ ჩვენი ახალგაზრდობა.

ქ-ნ თინას ბიძა უბრწყინვალესი ვაჟაკი ლალო ბალიაური ამ საქმის თავკაცი გახლდათ, შეიპყრეს და ყარაგანდაში გადაასახლეს. 10 წელი დაჟყო იქ. 1952 წელს გარდაიცვალა. ნათესავებმა - გოგი ოჩიაურმა და სხვებმა, გადანყიტეს ლალოს ნეშტი საქართველოში გადმოსვენებინათ. ერთ-ერთ საიდუმლო თათბირზე გოგი ჯალაბაძე ესწრებოდა (მაშინ ოჩიაურების სიძე არ გახლდათ) და განუცხადებია: მე თქვენთან ერთად გამოვემგზავრებიო. მართლაც გაჰყოლია გ. ჯალაბაძე გ. ოჩიაურს მოსკოვს.

აღსანიშნავია, რომ ლ. ბალიაური რეაბილიტირებული არ იყო და თუ საქმე გამჟღავნდებოდა, ოჩიაურ-ჯალაბაძეს სასტიკი სასჯელი ელოდათ. გ. ჯალაბაძემ კარვად იცოდა ეს და უკან არ დაუხევია. კარგმა ყამამ ნამდვილად იცის კარგი ყმის ფასი.

გ. ჯალაბაძე ახალგაზრდა მეცნიერების მიმართ მკაცრი, მომთხოვნი იყო: ნაკითხა ჩემი ნაშრომი და მიიხრა: - ეს რა დაგინერია, წუთუ შენს ოჯახში გაზრდილს მეტი არ შეგიძლია. ცივი წყალი გადამესხა, ნამიერად იაიცი გავიფიქრე - თავი დავანებო კვლევას. მიმიხვდა, მოღბა - შო, აი ეს მომონს, თუ ამ დეტალს გააღრმავებ ურიგო არ იქნება...

თანდათან მალდებოდა, მტერი კი არა მოყვარე კითხულობდა შენს ნაშრომს, მოსწონს, მაგრამ არ ვათამაშებს, უკეთესობისკენ გიბიძგებს. ეს გოგის სტილი იყო.

ქ-ნ თინა მჩქვარე, ფიცი, მისთვის უცხო როდია აფეთქებები, პირში თქმა უყვარს, ახლაც ამბობს: არ მომწონდა გოგის ლექსები, ისინი ფაქტობრივად იუმორესკაა და არა ძარღვიანი ლირიკაო, გოგის კი ყოველთვის აღაფრთოვანებდა თინას ხალხური და არა მარტო ხალხური პოეზიისადმი ლტოლვა.

ქართულ ეთნოგრაფიას უთუოდ დააკლდებოდა კოლორიტი, რომ არა თინა და გოგი. ორივემ ერთნაირად იტვართა უდიდესი მოვალეობა ქვეყნისა და ხალხის წინაშე და პირნათლად შეასრულეს იგი.

უცნაურია ადამიანის ბუნება. ზოგჯერ რეალობის დაჯერება არ გინდა. მეჩვენება, რომ გოგი თინასთან ერთად კვლავ ენვეა ცხოვრების ტაპანს, მე კი ვერ შევლევვივარ ამ ნარმოსასვას.

ჩემთვის თინა და გოგი განუყრელი არიან.

ბულს ზევსურეთის საზოგადოებების ცოცხალი ყოფიდან, მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ ეთნოგრაფიული, არამედ უფრო ფართო კუთხითაც. ბევრი რამ ხდება ჩვენთვის საცნაური ხალხის ფსიქოლოგის "ხე-ერთი ნორმების, ურთიერთობის სიმბოლიკის, ხალხური ეტიკეტის, საკულტო და საერო ყოფის ერთი-ერთადმოკიდებულების სფეროში. განუზომელია ამ მხრივ ამ მასალის ზოგადეთნოლოგიური მნიშვნელობა".

სრულიად ორიგინალურია ნ. ბალიაურის ჩანაწერები, რომელიც «ხევსურული ქრონიკის» სახელწოდებით გამოქვეყნდა. მასში მოთხრობილ ამბებს, იგი თავისი ვაჟის - ვგვი ოჩიაურისათვის სურდა და არც უფიქრია, რომ ისინი შეიძლება სხვისი საკითხავიც გამბადარყო. «წერდა იმაზე, რაც მის მესსიერებში აღიბეჭდა თავისი სიმბადრით, სხვისგან გამორჩეულობით. ენაბეჭდა დაკარგულიყო ის წიგობრივი თავისთავადობა, ადამიანთა ურთიერთობის განუშეორებელი ხასიათი და ქვევის ნორმები, რომლითაც მისი დროის ხევსურეთი ცხოვრობდა. ცდილობდა დაენერა, ის, რაც მას არ დავიწყების ღირსად მიანდა. სურდა მის შთაბეჭდილობას სცოდნოდა საკუთარი ფსევების შესახებ» («ხე. ქრონიკ»). ამ პატარა წიგნში თავმოყრილია სხვადასხვა ხასიათის ამბები. სამხიარულოც და ტრაგიკულიც, ამაღლებულიც და ყოველ-დღიურიც. გადაჭარბებული არ იქნება თუ ეტყვი, რომ ეს წიგნი თავის ჯადოში ახვევს მკითხველს და სრულიად ახალ სამყაროში შექყავს იგი.

ნ. ბალიაური არა მხოლოდ კრებდა მასალას, არამედ თვითონაც კარგი მოთხრობელი იყო, რომელიც ცდილობდა ახალი, საინტერესო და ამოუხრავი მასალა მიეზოდენია ჩამწერისათვის.

მელანია ბალიაური პირველი განათლებამიღებული ხევსურთა ქალი იყო. მან ჯერ საფეიქრო-საქარხნო სასწავლებელი დაამთავრა ხალიჩების სპეციალობით, ხოლო მოგვიანებით სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიური ფაკულტეტის დაუსწრებელი განყოფილება. იგი მონადობებით ჩაება შემკრებლობით მუშაობაში და თავის მუღლესთან - ნიკო მაკალათიასთან ერთად, შესძლო ღირებული მასალის მოპოვება.

ბუნებრივ მენტად ხალისიანი, ცოცხალი და იუმორის გრძნობით თვისად დაჯილდოვებული, თავისკენ იზიდავდა ადამიანებს, რომელიც ახილად მოუთბობდნენ მისთვის საინტერესო საკითხებზე. მის გვერდზე ყოფნას ჩვენთვის დიდი სიამოვნება და სიხარული მოჰქონდა. შუაფხოს დაუფიქარი დღეები, როდესაც ზაფხულობით ჩენის სტუმრებთანად ყველანი ერთად ვიკრებებოდით, ჩემი ცხოვრების ყველაზე ბედნიერი დღეები იყო. სულის ჩამდგმული ამ უჩვეულო ხალისიანი განწყობის, მელანია გახლდათ. იმ-ტაციის იმეათია უნარი ჰქონდა. ნუთმი იჭერდა ადამიანის რაიმე ნიშნით გამორჩეულ თვისებას თუ იერს და მარჯის პერსონაჟთა თანდასწრებით, სახელდახელო სცენები იმართებდა.

ნათელა და მელანია ბალიაურებს შეხმატკობილებული დობა ჰქონდათ. შემართებითა და ენთუზიაზმით უტყდნენ ყოველგვარ საქმეს. ერთმანეთს გვერდში უდგნენ და იმ მიძიდ დროში. როდესაც უკაცოდ დარჩნენ ლაღო ბალიაურისა და ნიკო მაკალათიას ოჯახები, თავისი გარჯით, კაცმრავალ მეკომურებს ცალს არ უდგდნენ. საოჯახო თუ საველე ფიზიკურ შრომას შემკრებლობით საქმიანობასაც უთავსებდნენ და საკუთარი ინიციატივით მასალას წერდნენ იმაზე, რაც თავისი მხარის კულტურის წარმოსაჩენად ყურადღების ღირსად მიანდათ. ინტერესი და სიყვარული ხალხის ყოფის, მისი ცხოვრების წესისა თუ წარსულის მიმართ, უბიძგებდა მათ ამ საქმიანობასკენ.

თავისებური კაცი იყო ნიკო მაკალათია. უაღრესად იდეური და საკუთარი მრწამსის ერთგული. კომუნისტური რეჟიმის ღრმად მოჭულე, რომელიც დღენიდაც სამშობლოს კეთილდღეობაზე ფიქრობდა. ამის გამო იყო იგი ჯერ სიკვდილმისჯილი, ხოლო ამ კანონის გაუქმების შემდეგ, 10 წლით გადასახლებული შორეულ ჩრდილოეთში.

ნ. მაკალათიას მ. ბალიაურთან ერთად შეკრებილი აქვს მასალები ხევსურთა სარწმუნოების შესახებ, მესაქონლობასა და ნადრობისაზე (გამოიცა სათაურით: «მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სამურწნო ყოფის ისტორიისათვის», 1989 წ.).

ნ. მაკალათიას დიდი დვანალი მოუძღვის მთიელი ახალგაზრდობის განათლების საქმეში (სვანები, ფშაველები, ხევსურები), პირადად ჩემი და ჩემი და-ძმების ყურისმგდებელი და წარმმართველი, ყოველთვის ისიც იყო.

გადასახლებიდან დაბრუნების შემდეგ, მას თბილისში ცხოვრების ნება არ მისცეს და სამუდამოდ სამეგრელოში, თავის სოფელ სეფითში დასახლდა.

ალექსი ოჩიაური ბუნებით ინტელიგენტი, წყნარი და მორიდებული, სხვისი დამხარებისათვის მუდამ მზად მყოფი, უანგაროდ ემხატრებოდა თავისი მხარის კულტურულად წინსვლის საქმეს. დაიბადა 1892 წ. არზოტის თემის ს. აზივლიში, ხევსურეთში ცნობილი დასტაქრის ალექო ოჩიაურის ოჯახში. ალექო საკუთარი ხელთ დამზადებული ნამბლებითა და იარაღებით ძირითადად ქორუგიულ ოპორაციებს აკეთებდა. მის შესახებ ვრცელად მოგვითხრობს ექვმი ვიორგი თედორაძე წიგნში: «ხუთი წელი ფშა-ხევსურეთში». 1980 წელს გამოშვებულ პლაკატზე - «ძველი ქართული სამედიცინო იარაღები» - ზაზა ფანასკერტლის ვერტიდ, მისი სურათიც არის დაბეჭდილი წარწერით: «ფშა-ხევსურეთის ხალხური მკურნალი ალექო ოჩიაური». მკურნალობისადმი ინტერესი მისი შვილებთან მიზა და ნანუკა ოჩიაურებს დაჰყვია, ხოლო შვილიშვილებთან ხალხური მკურნალობის დიდ ცოდნას ფლობს მიზას ქალიშვილი ლილია.

ალექსი ოჩიაური მიდგრეობდა ჰუმანიტარული საქმიანობისაკენ ჰქონდა. იგი იზრდებოდა და ცხოვრობდა, როგორც მისი თაობის ყოველი ახალგაზრდა.

1912 წელს ჯარში გაინივს. მაშინ პირველად დატოვა მთებში მომწყვედელი თავისი სოფელი და ახალ, უცხო გარემოში მოხვდა. ამ პერიოდს ეკუთვნის საღმთობასა და ომზე გამოთქმული მისი ლექსები, რომლებიც ა. შანიძემ თავის პუბლიკის პოეზიის I ტომში დაბეჭდა. მელექსებთან და პოეზიის სიყვარულში აქ შემდგები იგი მიყვანა ხალხური სიტყვიერების შემკრებლობაზე. ოციანი წლების დასაწყისში

არბოტში შეხვდა ა. შანიძეს, რომელიც მაშინ ფშავ-ხევსურეთში მოგზაურობდა ენობრივი და ფოლკლორული მასალის შეკრების მიზნით. ამ შეხვედრას გადაწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ალ. ოჩიაურის მომავალი მუშაობისათვის. ოცდაათიანი წლებიდან დაწყებული მთელი სიცოცხლის მანძილზე კრებდა მასალებს ხალხური სიტყვიერებისა და ყოფის შესახებ, შეიძლება ითქვას, რომ იგი ამ საქმისთვის იყო მონოდებული. საკუთარი ცოდნისა და დაულალავე შრომის საფუძველზე, მან დიდალი მასალები შეკრიბა „სტუმარ-მასპინძლებზე“ (ქართული ხალხური დღესასწაულები) (ხევსურეთი, არბოტის თემი), „ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ფშავი)“, დანარჩენი მასალა: ანდრეზები, ლაშქრობები, „ხალხური დღესასწაულები პირაქეთ ხევსურეთში“, „ხალხური დღესასწაულები პირიქით ხევსურეთში“, (მატილ-მიღმახევი)“, ჭრა-ჭრილობა და თავმეთავეობა, მითოლოგია ხევსურეთში, ამონყვეტილი გვარები ხევსურეთში და სხვ. ინახება ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში. თუ რა ხარისხისაა ეს მასალა, მოვიშველიებ ზ. კიკნაძის თვალსაზრისს: მონოგრაფიაში „ჯვარი და საყმო“, სადაც იგი ალ. ოჩიაურის შეკრებილ მასალებზე წერს: „ეს ჩანაწერები თავისი მნიშვნელობით, მიუხედავად შეუნონადობისა, მსოფლიო მასშტაბით შეიძლება შევადაროთ ბერძენი მოგზაურის პავსანიას (მეორე საუკუნის ქრისტემდე) მოწმენტილ ნაშრომს „ელადის აღწერა“, სადაც ძველმა ავტორმა დოკუმენტურად წარმოსახა გადაშენებამდე მისული თავისი მშობლიური კულტურის სურათი. ალ. ოჩიაურის ჩანაწერების გარეშე შეუძლებელია რაიმე გარკვეული და სწორი წარმოდგენის შექმნა ფშავ-ხევსურეთის საზოგადოებრივ-საკულტო ყოფაზე. ბევრი მოგვცა და რეალია, როგორც ყოფა-ცხოვრების ფაქტი, ისე ანდრეზული ტრადიცია, რაც გადმოცემული აქვს ალ. ოჩიაურს, საყმოთა ცოცხალი ტრადიციული სინამდვილის მომსწრესა და მონაწილეს, დღესდღეობით ან სრულიად გამქრალა „ჯამთა ვითარებით“, ან დაკნინებული და მწირი სახით არის წარმოდგენილი“. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სოციალური თუ სულიერი კულტურის საკითხების ყოველი მკვლევარი ალ. ოჩიაურის მასალებს გვერდს ვერ აუვლის. მრავალი გამოკვლევა დაინერა და გამოიცა, რომელთა ძირითადი წყარო ალ. ოჩიაურის მასალებია.

ჩემი ოჯახის ტრადიცია - ეთნოგრაფიის დარგში მუშაობისა, მე ვავაგრძელებ. სტუდენტობის წლებში, მასალების გადათეთრებას მანდობდნენ. ჩემი ხელით არის გადაწერილი ნ. ბალიაურის „სწორფრობა (ხელნაწერი ვარიანტი), მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათიას მასალები ხევსურთა სარწმუნოებაზე. უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ გ. ჩიტაიას ასპირანტი ვაგხდი და დღემდე ეთნოგრაფიის დარგში მუშაობ. ეთნოგრაფი იყო ჩემი მეუღლე გიორგი ჯალაბაძე, ეთნოგრაფები არიან ქალიშვილი ნათია და დეიდაშვილი შვია მაკალათია.

## შერეული ქორწინებანი ქალაქ ფოთში



საქართველოს ქალაქები (თბილისი, გორი, თელავი, ახალციხე, ქუთაისი, ზუგდიდი, სამტრედიე, ზესტაფონი და სხვ.) წარმოადგენდა ხალხების, ენების და რელიგიების ნამდვილ კონგლომერატს. ეს ქალაქები ისტორიული ტრადიცია. მათ შორის ქ. ფოთის, საქართველოს ერთ-ერთ უძველეს საპორტო ქალაქს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება დღეს თავისი წარსულით, აწმყოთი და მომავლით. ქ. ფაზისი ფოთად ისტორიულ წყაროებში პირველად იხსენიება სომეხ მწერალ ლეონიდის მიერ VIII ს. ხოლო ძველი ფაზისი უკვე ძვ. წ. III ს-ში ცნობილი ხდება იმ დიდი ტრანსპორტის გზის საშუალებით, რომელიც აბრეშუმის დიდ გზას<sup>1</sup> უნდებენ. სწორედ ამ დიდი, მსოფლიო მნიშვნელობის გზის უკანასკნელ მოხავეჭვთა წარმოადგენდა საქართველოზე გამავალი, კარვად ცნობილი ქ. ფაზის-პირკაინის<sup>2</sup> გზა. ეს სავაჭრო-სატრანსპორტო გზა იწყებოდა ჩინეთში და ფოთთან შუგულგანად გამოდიოდა. ეს უკანასკნელი ზემოაღნიშნული აბრეშუმის ჩრდილოეთის გზის<sup>3</sup> იმ მოხავეჭვთა შეადგენდა, რომელიც შორეულ ჩინეთში იწყებოდა, კასპიური სომხეთის გზას იერთებდა და მიემართებოდა ქ. ბალაშმდე<sup>4</sup>.

ახ. წ. I-IV სს. მახლობელ და შუა აღმოსავლეთში აბრეშუმით ვაჭრობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ამ ცხოველ საქმიანობის განმარტებებს უნდა წარმოადგენდეს იმ დროისათვის შედგენილი წიგნიდა სავაჭრო და ეკონომიკური ხასიათის ლიტერატურა, რომელიც შორის აღსანიშნავია IV ს. რომაელი გეოგრაფის - კასტორიუსის რუკა - „ტაბულა პეინგერაიანა“ (Tabula Peutingeria)<sup>5</sup>.

ამ რუკაზე ასახულია იმდროინდელი მსოფლიოს სამომსვლო გზები. განსაკუთრებით საყურადღებოა ამ რუკის ის მონაკვეთი, რომელიც უშუალოდ ამიერკავკასიის ქალაქებზე გამავალ გზებს შეეხება.

აკად. ი. მანანდიას გამოკვლევებით, გზა ქ. არტამატიდან გადმოვიდა ახალციხის სამხრეთით მდინარე მტკვრის მახლობლად, აქედან ეს გზა აწინდელ აბასთუმანზე გავლით ზეკარის გადასასვლელით დასავლეთ საქართველოში შედიოდა და ხანისწყლის ხეობით მდინარე რიონზე გამოვიდა, შემდეგ სებასტოპოლის - დიოსკურიას ვიადუკა და აქედან სკვიეთით გადავიდოდა. დიოსკურია-სებასტოპოლისში მთავრდებოდა ის შტოც, რომელიც სადგურ სინორიდან ხოტენზე გავლით მდინარე აფხარ-ჭორიანზე გადავიდა და შემდეგ დღევანდელი ართვინ-ბათუმის გზით დიოსკურია-სებასტოპოლისამდე აღწევდა.

ს. ერემიანის დაკვირვებით, ქ. არტამატიდან (არტაქსატა) გზა საქართველოსკენ ორი მიმართულებით მიდიოდა: ერთი ქ. არტამატიდან ქ. არმასტიკამდე (არმაზი), აქედან გზა აღმოსავლეთისკენ უზგევად, მეორე გზა არტამატიდან შავი ზღვის სანაპიროსკენ მიდიოდა. სამხრეთიდან ის ჯავახეთზე გადმოვიდა, აქედან რიონის დაბლობში გადავიდოდა და მდინარე რიონის ჩაყვლით ქ. სებასტოპოლისამდე აღწევდა. ერემიანის განმარტებით, „პეინგერაიანას“ რუკის სებასტოპოლისის ქვეშ ფაზისი იგულისხმება და არა დიოსკურია. ავტორი ამ შემთხვევაში ეყრდნობა იმ მოსაზრებას, რომ ტრაიანეს დროიდან (98-117 წწ.) ფაზისის სებასტოპოლისის უწოდებდნენ. ამის გამო რუკის ავტორიც რიონს უკავშირებს არა ქ. ფაზისს, არამედ დიოსკურიას<sup>6</sup>.

აკად. ს. ჯანაშიაძე „პეინგერაიანას რუკით“ ორ გზას ეხება: ერთი ტრაპეზუნტიდან ფაზის - სებასტოპოლისამდე აღწევს, მეორე იმავე სებასტოპოლისიდან იწყება და სომხეთის დედაქალაქ არტაშატისკენ მიემართება<sup>7</sup>.

ფოთის დღესაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია აბრეშუმის დიდი გზის<sup>8</sup> განახლების საქმეში, რადგან ის უმნიშვნელოვანესი პუნქტია, რომელიც კასპიის ზღვიდან წამოსულ ნავთობს დასავლეთის სამყაროს გადასცემს. ამით მოიხდა მისი უძველესი სატრანსპორტო მნიშვნელობის აღდგენა.

წერილობითი წყაროები და არქეოლოგიური მასალა იმაზე მოწმობს, რომ ფაზისი კოლხეთის ერთ-ერთი უძველესი ქალაქია, აღმოსავლეთით ადგილობრივ, ქართულ ნიადგზე. ელიზური ეპიგრაფიკა იმ ხანაშიაც არ ყოფილა ფაზისში წარმეხნი, როცა ბერძნების სავაჭრო ფაქტორიის დაარსებას, იქ მათი სამოსახლოების გაჩენა მოჰყვა<sup>9</sup>. ფაზისს გარდა იმისა, რომ უცხოეთთან ურთიერთობის დასამყარებლად ზღვის სანაპიროზე მოხერხებული ადგილი ეკავა, ქვეყნის სიღრმესში სამდინარო მიმოსვლის (ფაზისი, მტკვარი და ა. შ.) უპირატესობას ინარჩუნებდა. ამიტომაც დასავლეთში და აღმოსავლეთის შორის მთავარი სავაჭრო გზა ფაზისის ნავადგურზე გადიოდა<sup>10</sup>.

ფაზისი მარტო სავაჭრო-ეკონომიკური მნიშვნელობის სანაცვადგურო ქალაქი როდი იყო. მისი მემკვიდრეობით მქონდა კულტურული ურთიერთობანი მყარდებოდა უცხოეთის მონიხვე ქვეყნებთან. ამას ნათლად მოწმობს ახ. წ. IV ს. ფაზისის მახლობლად არსებული რიტორიკულ-ფილოსოფიური სკოლა-კოლხეთის აკადემია, სადაც ადგილობრივ მკვიდრთა გარდა, მრავალ უცხოელ პირსაც მიუღია სწავლა-განათლება. შემდეგმაც, შუა საუკუნეებიდან დაწყებული, ფოთს ორ და უკარგავს საქართველოს „სახლვაო-ჭიმ-

<sup>1</sup> მ. ბერძინივილი, ლეონიდის ცნობა ფოთის შესახებ, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XXVI, თბ., 1947, გვ. 4.

<sup>2</sup> მ. აბესაძე, მებარეშუმეობა საქართველოში (ეკონომიკური მასალების მიხედვით), თბილისი, 1957 წ. გვ. 122.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 129.

<sup>4</sup> იხ. ნ. აბესაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 129-131.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> მ. პაჭკორია, ფურცლები კოლხეთის ისტორიიდან, თბ., 1974, გვ. 15; ნ. ნაჭყებია, ქ. ფოთი (ეკონომიკურ-გეოგრაფიული ნარკვევი), თბ., 1957, გვ. 8.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 28; ნ. ნაჭყებია, ქ. ფოთი (ეკონომიკურ-გეოგრაფიული ნარკვევი), თბ., 1957, გვ. 8.

კრისა" და საეკონომიკო ნავსადგურის მნიშვნელობა<sup>9</sup>.

XVI ს. ფოთის ოსმალები დაეპატრონენ. აქედან დაწყებული მის დაკნინებაზე მოგუთობისთვის; კონტარინი, ბარბარო, ტაყერნიე, ლამბერტი, შარდენი და სხვანი.

მხოლოდ 1828 წ. მიხერხდა ქართველთა მიერ, რუსეთის არმიის დახმარებით, ფოთის საბოლოოდ განთავისუფლება. 1852 წ. გაიხსნა ფოთის ნავსადგური, შემდეგ კი იგი ქალაქად დაამტკიცეს<sup>10</sup>.

1863 წლიდან, ფოთი ამიერკავკასიის პორტად იქნა გამოცხადებული რედუტ-კაფუზნიეცხევეს 1894 წ. კი ნ. ნიკოლაძე ჩაუდგა სათავეები ქალაქის თვითმმართველობას. იგი პირადად ხელმძღვანელობდა ნავსადგურის მშენებლობას, უზრუნველყოფდა მის დაფინანსებას<sup>11</sup>.

ფოთის ნავსადგურის მწყობრში ჩაყენება ნ. ნიკოლაძის საქართველოს ეკონომიკური მოღონიერების ერთ-ერთ საშუალებად მიჩნდა ნ. ნიკოლაძის მოღვაწეობის პერიოდში ფოთის ნავსადგურის წარმატებისათვის დიდი შრომა გახსნიეს ი. მუხარბიანი, ი. ფანცხვანი, კ. შიქავერდიანი და სხვები.

ფოთის ნავსადგურის გახსნამ მკვეთრად გააძლიერა ამიერკავკასიის მხარის ტვირთბრუნვა, როგორც რუსეთის ნავსადგურებთან, ასევე უცხოეთთან. განსაკუთრებით გაფართოვდა ქიათურის მარგანეცის ექსპორტი<sup>12</sup>.

რევოლუციის შემდეგ ფოთის ნავსადგურის სრულყოფისათვის, მისი გაფართოების, ტექნიკური შეიარაღება-მექანიზაციისა და კეთილმოწყობის ხაზით მრავალი რადიკალური ღონისძიება გატარდა. დღეს მას ბაგი ზღვის ნავსადგურებს შორის ერთ-ერთი მონიხავე და საპატიო ადგილი აქვს დამკვიდრებული, ხოლო 1999 წ. VI. VII ფოთის მიწიჭა უფლება თვითონ გააკონტროლოს თავისი წყლების უსაფრთხოება.

მშაჩის ბიუროს რესპუბლიკური არქივის მასალებით საძიებლო ქორნიკების აქტიური დასავლეთ საქართველოს ქალაქების მიმართ 1988 წლიდან არის დაცული. მათი დინამიკაში შესწავლის შედეგად დგინდა ფოთის მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობა: ქართველები, რუსები და უკრაინელები. ამას ადგატურებს ანზორ თოთაძე მის მიერ შედგენილ საქართველოს ქალაქების ეროვნული შემადგენლობის რუკაზე (1979 წ. და 1989 წ. აღწერის მასალებზე) საფუძველზე, სადაც აღნიშნულია, რომ მთელი მოსახლეობა 1979 წ. აღწერით შეადგენდა 48877-ს ხოლო 1989 წ. - 505569-ს, აქედან ქართველი 1979 წ. იყო 33440, 1989 წ. კი - 37122, ანუ ქართველი შეადგენდა 1979 წ. მთელი მოსახლეობის 61,1%-ს, 1989 წ. კი - 73,4%-ს, რუსები 1979 წ. შეადგენდნენ 114488-ს, 1989 წ. - 10,098-ს, რუსები 1979 წ. შეადგენდა 23,7%-ს, ხოლო 1989 წელს - 20%-ს; უკრაინელები 1979 წ. - 1709-ს, 1989 წ. - 1705-ს, პროცენტულად 1979 წ. - 3,590-ს, 1989 წ. - 3,4% (ვახუცი „ერო“, 1990 წ., 10. IV).

ქ. ფოთში ცხოვრობდნენ აგრეთვე: ბელორუსები, სომხები, აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ლატვიელები, ესტონელები, ოსები, თათრები, ებრაელები, როგორც ქართველი, ასევე რუსი და ევროპელი ებრაელები, რომელთა შორის ხშირია ქორინების ფაქტები.

საარქივო მონაცემებით საქორინი ურთიერთობაში მონაწილეობდნენ ევროპელები: პოლონელები, ბულგარელები, გერმანელები, უნგრელები, რუმინელები, პოლანდიელები და ჩეხები, აგრეთვე, კანადელები, ჩინელები და კორეელები; ხოლო კავკასიის სამყაროდან: აფხაზი, აბაზინი, ადიგელები, ინგუში, ოსი, ნოღაელი, ყაბარდოელი, ჩერქეზი, ავარელი, ლეკი და ლაკი; ხშირად იხსენიებიან ასირიელები. ამას ემატება რუსეთიდან: ჩუვაში, მორდოველი, უდმურტი, ყაზანელი თათარი, მარეელი.

გვიქობოთ, ზემოაღნიშნული მონაცემები მეტად საყურადღებოა ქ. ფოთის პოლიეთნიკური რუკის წარმოსაადგენად. მართალია, ისინი ისეთ ერთეულ წყვილებს ქმნიან, სადაც მათი საქორინი პარტნიორები ძირითადად რუსი ქალები არიან, მაგრამ საკმაო მყარი საბუთია ქ. ფოთის სხვადასხვა ეროვნების მკვიდრა ურთიერთობების ხასიათისა და ბუნების ასახსნელად, ქ. ფოთის, როგორც საპორტო ქალაქის ეთნიკური სიჭრელის წარმოსაადგენად. ამ ეროვნებების წარმომადგენლები მართალია მხოლოდ სამხედრო ვალდებულების იხილდნენ ფოთში, მაგრამ მაინც აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ ქალაქის სოციალურ ურთიერთობებში.

ფოთში ზემოაღნიშნული საარქივო მასალების საფუძველზე 120-ზე მეტი შერეული წყვილი დასტურდება, რაც შემდეგი ცხრილების მიხედვით შეიძლება წარმოვიდგინოთ. ეს ცხრილები, რასაკვირველია, პირობითია, მაგრამ ვფიქრობთ, გაგვიადვილებს ამ მრავალრიცხოვანი შერეული ოჯახების ტიპების გარკვევას.

### I. ქართველის 17 ეროვნების წარმომადგენელთან დაწყვილების ვარიანტები

- |              |              |
|--------------|--------------|
| 1. რუსი      | 10. აფხაზი   |
| 2. უკრაინელი | 11. ოსი      |
| 3. ბელორუსი  | 12. ასირიელი |
| 4. სომეხი    | 13. გაგაუზი  |
| 5. ბერძენი   | 14. თათარი   |
| 6. პოლონელი  | 15. ბოშა     |
| 7. ბულგარელი | 16. ჩუვაში   |
| 8. ჩეხი      | 17. ებრაელი  |
| 9. გერმანელი |              |

<sup>9</sup> მ. პაჭკორია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 15, 28.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 28-30.

<sup>11</sup> ნ. ნიკოლაძე, რეული ნაწერები, ტ. I, თბ., 1930 წ., გვ. 343.

<sup>12</sup> მ. პაჭკორია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 38.



## II. რუსის საქორწინო წყვილი

- |                   |                      |
|-------------------|----------------------|
| 1. ველიკორუსი (2) | 9. ლატვიელი          |
| 2. ქართველი       | 10. ესტონელი         |
| 3. უკრაინელი      | 11. ევროპელი ებრაელი |
| 4. ბელორუსი       | 12. თათარი           |
| 5. სომეხი         | 13. მორდოველი        |
| 6. აზერბაიჯანელი  | 14. ჩუვაში           |
| 7. ბერძენი        | 15. გაგაუზი          |
| 8. პოლონელი       | 16. ბულგარელი        |



## III. უკრაინელის საქორწინო წყვილი

- |             |              |
|-------------|--------------|
| 1. ქართველი | 8. ესტონელი  |
| 2. რუსი     | 9. ბულგარელი |
| 3. ბელორუსი | 10. ჩუვაში   |
| 4. ებრაელი  | 11. თათარი   |
| 5. ბერძენი  | 12. უღმურტი  |
| 6. პოლონელი | 13. გაგაუზი  |
| 7. ლატვიელი |              |

## IV ბელორუსის საქორწინო წყვილი

- |              |              |
|--------------|--------------|
| 1. რუსი      | 3. გერმანელი |
| 2. უკრაინელი | 4. ბულგარელი |

## V. ებარელთა საქორწინო წყვილი

- ქართველი ებრაელისა და რუსი ებრაელის
- რუს ებრაელთა წყვილები
- რუსი ებრაელისა და რუსის
- რუსი ებრაელისა და უკრაინელის
- რუსი ებრაელისა და სომხის
- ევროპელი ებრაელისა და ბერძნის
- ებრაელისა და ლატვიელის

## VI. ოსის საქორწინო წყვილი

- |             |              |
|-------------|--------------|
| 1. ქართველი | 3. უკრაინელი |
| 2. რუსი     |              |

## VII. სომხის საქორწინო წყვილი

- |                  |              |
|------------------|--------------|
| 1. ქართველი      | 5. ბერძენი   |
| 2. რუსი          | 6. პოლონელი  |
| 3. უკრაინელი     | 7. გერმანელი |
| 4. აზერბაიჯანელი |              |

## VIII. აზერბაიჯანელის საქორწინო წყვილი

- |             |              |
|-------------|--------------|
| 1. ქართველი | 3. უკრაინელი |
| 2. რუსი     |              |

## IX. ბერძნის საქორწინო წყვილი

- |             |           |
|-------------|-----------|
| 1. ქართველი | 3. სომეხი |
| 2. რუსი     |           |

## X. ლატვიელის საქორწინო წყვილი

- |             |              |
|-------------|--------------|
| 1. ქართველი | 3. უკრაინელი |
| 2. რუსი     |              |

XI. თათრის საქორწინო წვეილი

- |                  |              |
|------------------|--------------|
| 1. უკრაინელი     | 3. გერმანელი |
| 2. აზერბაიჯანელი |              |



XII. ლეკის საქორწინო წვეილი

- |             |              |
|-------------|--------------|
| 1. ქართველი | 3. უკრაინელი |
| 2. რუსი     |              |

XIII. მოლდაველის საქორწინო წვეილი

- |              |             |
|--------------|-------------|
| 1. რუსი      | 3. ბელორუსი |
| 2. უკრაინელი |             |

XIV. გაგაუზის საქორწინო წვეილი

- |             |              |
|-------------|--------------|
| 1. ქართველი | 3. მოლდაველი |
| 2. ოსი      |              |

XV. რუმინელის საქორწინო წვეილი

- |         |              |
|---------|--------------|
| 1. რუსი | 2. გერმანელი |
|---------|--------------|

XVI. პოლონელის საქორწინო წვეილი

- |             |              |
|-------------|--------------|
| 1. ქართველი | 3. უკრაინელი |
| 2. რუსი     |              |

XVII. ბულგარელის საქორწინო წვეილი

- |              |                   |
|--------------|-------------------|
| 1. რუსი      | 3. მადიარ-უნგრელი |
| 2. უკრაინელი |                   |

XVIII. გერმანელის საქორწინო წვეილი

- |              |                     |
|--------------|---------------------|
| 1. ქართველი  | 3. ბერძენი          |
| 2. რუსი      | 5. ევროპელი ებრაელი |
| 3. უკრაინელი |                     |

XIX. ერთეული წვეილები

- |                        |                                       |
|------------------------|---------------------------------------|
| 1. ჩეხი-რუსი           | 11. ინგუში-რუსი                       |
| 2. პოლანდიელი-ქართველი | 12. ინგუში-უკრაინელი                  |
| 3. კანადელი-ქართველი   | 13. ნოღაელი-რუსი                      |
| 4. თურქი-ქართველი      | 14. ჩუვაში-რუსი                       |
| 5. ჩინელი-რუსი         | 15. ბამკირი-რუსი                      |
| 6. უკრაინელი-რუსი      | 16. ბამკირი-უკრაინელი                 |
| 7. ჩერქეზი-აბაზინი     | 17. ავარიელი-რუსი                     |
| 8. აფხაზი-რუსი         | 18. ყაზარდოელი-რუსი                   |
| 9. ადიღელი-რუსი        | 19. ყაზარდოელი-უკრაინელი              |
| 10. ჩერქეზი-რუსი       | 20. ყაზანის თათრის ერთეულოვანი წვეილი |

ასეთია მამაჩის ბიუროს რესპუბლიკურ არქივებში მოძიებული საქორწინო წვეილთა ტიპები. უნდა აღინიშნოს, ისიც, რომ ქართველები, რუსები და უკრაინელები ზემოაღნიშნულ საქორწინო აქტებში წარმოდგენილი არიან ერთეულოვანი წვეილებითაც. მათი რიცხვიც, რასაკვირველია, მრავალია. მაშასადამე, აქ წარმოდგენილია ეროვნებათა დიდი მრავალფეროვნება. ის პოლიეთნიურობა, რაც საქართველოს ქალაქებს ძველთაგანვე ახასიათებდა, კი არ ქრება რევოლუციის შემდეგ, არამედ მოსახლეობა კიდევ უფრო ქრელი ხდება, მას ემატება ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე თუ ავტონომიური რესპუბლიკების, აგრეთვე ავტონომიური ოლქების წარმომადგენლებიც. არ არის დავიწყებული არც ევროპული და არც აზიური ნაწილი. ამ მხრივ ფოთი თითქმის თბილისს უახლოვდება, ზოგიერთ შემთხვევაში კიდევ უსწრებს მას, ეს არც არის გასაკვირი, რადგან იგი საპორტო ქალაქია და თანაც მსოფლიო მნიშვნელობის სატრანზიტო გზების საყურადღებო მონაწილე უძველესი დროიდან, რომლის დანიშნულებამ ახალი სიცოცხლე შეიძინა

2328



„აბრეშუმის დიდი გზის“ განახლებით, რაც, თავის მხრივ, მნიშვნელოვანი საფუძველია საქართველოს ეკონომიკის აღორძინებისათვის.

ეროვნებათა სიჭრელე ფოთში, ერთი მხრივ, რა თქმა უნდა, უკავშირდება მის, როგორც საქართველო ქალაქის მნიშვნელობას უძველესი დროიდან, რასაც თან ერთვის საქართველოში XX ს-ის 30-იან წლებიდან დიდი სამრევლო ცენტრების (ქუთაისის საავტომობილო და ზესტაფონის ფეროვანი ქუჩები, ჭყვიშაძის ქუჩის) მშენებლობა, ტყიბულის ქვანახშირის და ჭიათურის მარგანეის წარმოებას (საქართველოში უკვე მოზიდვა. ამიტომ ვხვდებით ფოთში ასეთ ეთნიკურ სიჭრელეს, შერეულ წყვილთა ასეთ მრავალფეროვნებას, რასაც ხელს უწყობდა ის გარემოებაც, რომ საქართველოში ადგილი არ ჰქონია ეროვნულ და რელიგიურ შეზღუდვებს. ამით აიხსნება აგრეთვე სრულიად განსხვავებული კონფესიის წარმომადგენელთა შეზღუდვის ფაქტებიც და ეროვნულ უმცირესობათა (ჩეჩენი, ინგუში, ყაბარდოელი, ადიღელი, ნოღაელი, ლეკი, ლაკი, ავარელი, ბაშკირი, უდმურტი, ჩუვაში, მარიელი, მორდველი) და სხვ.) წარმომადგენელთა ქორწინებანი როგორც ქართველებთან, ასევე რუსებთან და უკრაინელებთან.

მშაჩის ბიუროს ზემოაღნიშნულ არქივში დასავლეთ საქართველოს ქალაქებში საქორწინო ურთიერთობების ამსახველ მასალას 1928 წლიდან ვხვდებით. ამ მასალის მიხედვით, როგორც აღვნიშნეთ, ფოთში ჭარბად არიან წარმოდგენილნი ქართველები, რუსები, უკრაინელები, რომლებიც ქორწინდებიან როგორც თავიანთი ეროვნების, ასევე სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლებზე, რომლებიც საკმაო რაოდენობით ჩნდებიან დიდი მასშტაბის მშენებლობასთან დაკავშირებით, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებში შერეული ქორწინება დასტურდება ძირითადად ქართველებს, სომხებს (ძირითადად უკვე გაქართველებული) და რუსებს შორის. არ უნდა დაგვაინყდეს აგრეთვე დასავლეთ საქართველოს ქალაქებში მცხოვრებ ქართველ ებრაელთა საკმაო რაოდენობა, რომლებიც ქართველ ებრაელზე ქორწინდებოდა, მიუხედავად ამისა ეთნოგრაფიული მონაცემების თუ საარქივო მასალის მიხედვით ჩანს, რომ არის ცალკეული შემთხვევები (თბილისი, თელავი...) როდესაც ქართველი ებრაელები ქორწინდებიან რუს და ევროპელ ებრაელებზე, თუმცა მოხრობელთა ახსნით, ისინი მაინც ამჯობინებენ ქართველ ებრაელზე დაქორწინებას.

## თიკვი და ნაფთული ქართულ ხალხურ ქსოვილებსა და შესამოსელზე



მხატვრული ქსოვილები აკმაყოფილებს ადამიანის არა მარტო პრაქტიკულ, არამედ სწრაფად უსთე-  
ტიკურ მოთხოვნილებასაც. ქსოვილის შექმნისას თუ სამოსის კერვისას ოსტატმა ცდილობს, რომ შექმ-  
ნილი ნაწარმი იყოს პრაქტიკულიც და მხატვრულადაც ლამაზი, რადგან მისი ნახელავი მას საზოგადოე-  
ბაში წარმოაჩენს. ოსტატის ნახელავში წარმოჩინდება ხოლმე მისი გარემომცველი ბუნებაც და სულიერი  
სამყაროც, მის მოქმედებაში კარგად ჩანს, თუ როგორია მის მიერ დანახული სამყარო და კონკრეტულად  
ისი გარემო, სადაც ცხოვრობს. მის მხატვრულ შემოქმედებაში აისახება მისი გარემოცვა, მისი ემოციები,  
მისი განცდები. მისი ქმნილებები მისი ცხოვრების და სულიერი მდგომარეობის ორგანული ნაწილია. ოს-  
ტატის ცდილობს, ეს სამყარო რაც შეიძლება ლამაზად და მრავალფეროვნად წარმოაჩინოს. შედეგად  
გვაქვს მხატვრულ ქსოვილებზე ნაწარმადგენელი მოტივთა მრავალფეროვნება, ფერთა არაჩვეულებრივი  
სპექტრი და თავისი სპეციფიკური სილამაზე... ამ სილამაზის წარმოჩენას ოსტატი სხვადასხვა გზით აღწევს.

ქსოვილისა და შესამოსლის შემოქმედებადგენილ ნესი არსებობს - ორნამენტული მოტივებითა თუ  
სხვადასხვა ფერის ზოლების და ურთიერთგადამკვეთი ხაზების ჩაქსოვა, ხაოთი ხაზების გამოყვანა, მო-  
ქარება, ნარაფერი ქსოვილის ნაჭრებისა და ასევე სხვადასხვა ფერის ღილ-მიწეების, მონტაჟების, ლითო-  
ნის ფორტივების - კლიტების დაკრება, ერთი ან ერთდროულად რამდენიმე ფერით შეღებვა, ლიანდა-  
გურა და კვერ-კვერადღებვა და სხვა.

ამდგომად არ შეგუბებით ზოგადად ქსოვილის ორნამენტულ თუ სხვა სახის შემკულობას, არც სხვა-  
დასხვა ხერხით მის შეღებვას. წინამდებარე წერილი მიზნად ისახავს წარმოაჩინოს ქართულ ყოფაში თით-  
ქმის მივიწებულობა, ქსოვილისა და შესამოსელის შემკობის, ორი ხალხური ტრადიცია. ესაა ფერადი ქსო-  
ვილის ნაკუნებითა და ზონრებით სავსე ფონის შემკობა ან ნაკუნებისაგან საფენის (სალამური და კვდელი  
სამშვენი) შექმნის ტექნიკა. პირველ შემთხვევაში ფონი ერთი რომელიმე ფერია, მეორეხარის ტექნიკის  
დროს კი საფენს ქმნის ერთმანეთზე აბმული, ფაბრიკული ქსოვილის ფერადი ნაკუნები. ამ ორივე ფაქტი-  
ურად მსგავსი, ტექნიკის აღსანიშნავი ტერმინები (ზიკი, ნაფთულა (ხევსურეთი), თიკვი (თუშეთი)... ) ქარ-  
თულმა ენობრივმა ტრადიციამ დღემდე შემოგვინახა.

ამრიგად, ქსოვილის შემკობა-შეღებვის ერთ-ერთი ნესია ნაფთულებით მისი განყობა. ნაფთუ-  
ლი ესაა სხვადასხვა ფორმისა და ფერის ნაკუნები სკვალატისა, ანუ მაუთისა და ფერადი ფართისა, ანუ  
ფაბრიკული ქსოვილისა, რომელთაც იყენებდნენ ხევსურული ტალავრის შესამკობად. ასევე ნაფთული,  
ანუ სათიკვი (იგივე თიკვი) ჰქვია იმ ნაჭრებსაც, რომელსაც იყენებდნენ საფენების შესამკნელად, შესამ-  
კობად და გასალამაზებლად.

თიკვი ზოგადად ქსოვილის ნაკუნია: ერთ-ოთხანეთშიც თიკვს ფართოლულს ეძახიან. მისგან კაცე-  
ბისათვის საშუალებს ამზადებდნენ; იგი შუბლთან ბრტყელი იყო, გარშემო - წერილი. საშუალო თვალის  
ოვლისაგან იცავდა<sup>1</sup>. თიკვი ან სათიკვი თუშეთში მდარე ხარისის მატყლისაგან დამზადებული ქსოვილი-  
ცაა, რომელსაც ჩითების კერვისას იყენებენ<sup>2</sup>. ფაშაში ფაფანავის სახელობის გაუკვრავ ნაბარბებს დარაი-  
ის მწვანე ან წითელი ფერის თიკვით გადაბარბებდნენ, ფაფანავს ილიაშიც თხელ თიკვს შუყუნებდ-  
ნენ<sup>3</sup>. აქვე თიკვი არის ნაკერის დასაფარც<sup>4</sup>. ხევსურეთში თიკვი კალთა-შაკერული სადაიცოც გასაწყობი  
3-4 სმ სიფართის ფერადოვანი ტოლია, რომელიც სამოსად ცალკე იქსოვება<sup>5</sup>.

ტერმინი ნაფთული ხევსურულია და თვით ტექნიკაც უფრო მეტად ხევსურეთმა შემოინახა; იგი უზ-  
ვად გვხვდება ხევსურულ შესამოსელზე, როგორც ქალისა და ბავშვის, ისე მამაკაცისა, ასევე გვხვდება  
ფეხსაცმელ-ფეხსამოსზეც. ტერმინით განსხვავებულია, ოღონდ შინაარსით იგივეა თუშური სათიკვა ანუ  
თიკვი ან ზიკი, რომლითაც განყობილია ქალის ტრადიციული სამოსის მაჯები, ანუ „საჯელ-ქური“ და  
თიკვისადაც იქმნება საფენ-სალამურებიც. ე. ი. იმის მიხედვით, თუ რა დანიშნულება აქვს ქსოვილის ნა-  
კუნს - ნაფთული, მას სხვადასხვა სახელი ჰქვია: ესაა თიკვი - სალამურებისა და საფენებისათვის; ნაფ-  
თული, შილა, მწკერა, დაკბილული და ზიკი - ტანსაცმლისათვის.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ფართოდ იყო გავრცელებული თიკვით, ანუ სხვადასხვა ფერის  
ქსოვილის ნაკუნებით სხვადასხვა ზომის ნაკუნების ასიმეტრიული დაკავშირება. ძირითადი აქცენტები გა-  
ნარმის ნიშნები აქა-იქა შემორჩა ყოფას.

როგორია თიკვით შექმნილი ტრადიციული სალამურები? - ესაა არასიმეტრიული და არარეტგვარი  
ხარისის, ქსოვილის სხვადასხვა ზომის ნაკუნების ასიმეტრიული დაკავშირება. ძირითადი აქცენტები გა-  
დატანილია ნაკერის მთლიანობასა და სიმეტრიოვზე, ასევე ზომასა და ფორმაზე, თუმცა არ არის უგულ-  
ვებდნელოფილი ფერთა შენაგებაც. ზოგ ნაწარმზე აშკარად შეინიშნება ცენტრში ან კიდებში სიმეტრიუ-  
ლად განლაგებული ძირითადი მოტივის შექმნის ტენდენცია, მოტივებს შორის ორიგინალადაც დაცული -  
ფერები შეხამებულია. მიუხედავად ნაკუნების ასიმეტრიულობისა, მთლიანობაში თვალისთვის მეტად სა-  
ამო ეფექტი მიიღება და ასეთი სახეები თუ საფენები (გადასაფარებლები) ძალიან ლამაზია, განსაკუთრე-  
ბით მაშინ თუ იგი ძველი სახლის აივანზეა გასამზუურებლად გადმოფენილი. ასეთი სახლის გულეში საკმა-  
ოდაა შემორჩენილი თუშეთში. ამასთან გვხვდება ისეთი სახის გულეები, რომელზეც სხვადასხვა ფერის

<sup>1</sup> ლ. ბოქორიშვილი, ხევსურული ჯვარი // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, V, თბ., 1951, გვ. 60.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 97.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 132.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 110.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 132.

და სიჭრელის თიკვები სიმეტრიულადაა განლაგებული.

ზემოთაღწერილი საფენების გარდა, გვაქვს ნიშნუები, სადაც სრული კომპოზიციური ვარიანტი და თიკვების ურთიერთმიმართება სუფთა პრაქტიკული დანიშნულებისაა და მხოლოდ ერთ ნიშანს ექსპლურება - დაფარის, შეავსოს, ანდა შექმნას სიერცე. აქ არც ქსოვილის ხარისხსა აქვს ყურადღება მიქცეული. ისე რომ შეიძლება თხელ აბრეშუმზე აკერებული იყოს ანაწილის ქსოვილი (ასეთი ნიშნებიც ნიშნუებში). ამ ტექნიკით ამზადდებდნენ ძირითადად საღამურებს - „სახის გულებს“ ან საფენებზე უფრო ყველაზე ტყუბტებზე და ლოგინებზე გადასაფარებლებს. ამგვარ საფენებს ფონის ქსოვილი არა აქვს, ნაკუნები თვითონ ქმნიან ორნამენტულ მოტივებსაც და ფონსაც. ცხადია, ასეთი საფენების გამრავლება საქართველოს მთიანეთში ფაბრიკული ქსოვილის შესვლასთანადა დაკავშირებულია.

სალამურის გარდა, თიკვი გამოიყენებოდა ცხენის აღკაზმულობის ერთ-ერთ დეტალზე - თიქალთორზე, ანუ ნაბდის საფენზე. ამგვარი საფენები ამჟამადაც გვხვდება. თიქალთორი განაყოფილია სხვადასხვა ფერის ქსოვილის ზიკით - წერილი და გრძელი ერთი ფერის ფაბრიკული ქსოვილია ზედ დაკერულია. აქვეა სხვადასხვა ფორმის - მრგვალი, ოვალური, კუთხოვანი თიკვებიც. ზიკი თიქალთორს გარს ეკვება ოთხკუთხა, სწორწიკოვანი ან ზიგზაგური კონტურებით. ადრე ფაბრიკულ ქსოვილს ცვლიდა შალის ძაფისაგან ხელით ნაქსოვი ან წნული წერილი ზონრები, ან ბამბის ძაფისაგან ხელით ნაქსოვი და სასურველი ფერით შეღებილი ნაჭრები.

თიკვების კედლის სამშვენ საფენებზე გამოყენების შემთხვევაში ფონად ზოგჯერ ვერტიკალურ დაზგაზე ნაქსოვი თხელი ერთფეროვანი (თეთრი, ლევა, ირმისფერი...) ქსოვილი იხმარებოდა, ზოგჯერ კი - თხელი, საბამისოდ საფარგებოდ მოთვლილი და შავად შეღებილი ნაბადი. კედლის სამშვენ საფენებზე თიკვები იკერებოდა პირდაპირ ფონზეც და იმავდროულად გამოიყენებოდა მუყაოზე ან რაიმე ფირფიტაზე (ხის, რკინის) გადაკრული ფერადი თიკვებიც. ცხადია, ამ ფირფიტებს სხვადასხვა მოტივის, ძირითადად ყვავილის ფურცლებისა და ფოთლების ფორმა ჰქონდა მიკრული. ასეთ დეტალებს ნინასწარ გაამზადებდნენ - გადააკრავდნენ სათანადო ფერის ქსოვილს და შემდეგ აკერებდნენ ფონზე რაიმე მოტივური განლაგებით. გვილინის ფურცლები მრგვალი მოყვანილობის იყო, ღილილის ფურცლებზე კი დაბოლოებული ორი სიმრგვალო უკეთდებოდა... ამ სახის შედარებით მცირე ზომის საფენებზე, ფართოდ იყო გავრცელებული ქოთნის ყვავილების გამობატვა - იგულისხმება რომ ამ შემთხვევაში ცოცხალ ყვავილებს წარმოადგენდნენ, არ შემეფარება არც ერთი ნიშნუი ღარნაკში ყვავილების გამოსახვისა. შედარებით დიდი ზომის კედლის სამშვენ საფენებზე ხშირად ერთდროულად წარმოდგენილია რამდენიმე ფიგურა (ქალის, ბავშვის, კაცის). ერთი ამგვარი საფენი თუშეთიდან ინახება მხატვარ თენგიზ მირზაშვილის ოჯახში. მას წარწერაც ამშვენებს, საიდანაც ჩანს, რომ შეკერილია 1925 წელს, სიღო ჭაბუკაიძის მიერ. ფონად გამოყენებულია შინდისფერი სატინი. წარწერა და ფიგურების თვალ-წარბი ამოქარგულია კუდიცეულად ტექნიკით. ფიგურები კი სხვადასხვა ფერის თიკვებითაა წარმოდგენილი. უფორ ფერადოვანია ქალის და შვიდრების თუშეთა მამაკაცის სამოსი.

საფარგები, აფთარაულები ოჯახში შემორჩენილია პატარა ზომის კედლის სამშვენი - შვი ფერის ნაბდის ფონზე დაკერებულია ჩივისა და სატინის ნაკუნებისაგან გაკეთებული ყვავილები. ყვავილები-სათვის მუყაოს შაბლონი გამოყენებულია. აქვეა მიკერებული, შუაზე გადაჭრილი, აბრეშუმის ტიის ყვითელი და თეთრი ფერის პარკები. ყვავილების ღეროები ამოქარგულია მწვანე ფერის ძაფით კუდიცეულად ტექნიკით. ამ სახის საფენებში უნდა განვასხვავოთ ორი ფენა: ერთია ტრადიციული მასალით შექმნილი (ფონი ან ნაბადი ან ხელით ნაქსოვი შალი), მეორე უკვე ფაბრიკული ქსოვილითაა შემკობილი. შესაბამისად ერთი ფენა უფორ ძველია, მეორე კი XIX ს-ის ბოლო და XX ს-ის დასაწყისისა, როცა საქართველოს მთიანეთში ფაბრიკული ქსოვილი უკვე ხელმისაწვდომი ხდება. ტრადიციულ საფენებსა და შესამოსელზე იყენებდნენ ნითლად შეღებილ ტილოს, ე. წ. შილას, ან ბამბის ნართისაგან ხელით ნაქსოვ თეთრი ფერის ქსოვილს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნაფთულის ტექნიკა უხვად შემოგვინახა ხევესურულმა ტრადიციულმა შესამოსელმა და მის შესახებ ცნობებს ეთნოგრაფიულ ნაშრომებში ვხვდებით. ხევესურული ტანსაცმელი ძირითადად ნაქარგებითაა წარმოდგენილი. „ქარგვამი დიდი გამოყენება აქვს მაუღის ფერად ქსოვილს, სკლატს, რომლისგანაც ზიკებს და ნაფთულებს ამზადებენ“. ხევესურულ ტალავარს შიბით ან სკლატისა და „მიტკალას“ ნაფთულით ამშვენებდნენ. ნაფთული სამოსზე წარმოდგენილია ბრტყელ და გრძელ ზოლებად, აგრეთვე ოთხკუთხა ნაჭრებად. სკლატის ერთი ნაჭერი თუ ზოლად მიჰყვება ქსოვილს, მეორე აუცილებლად დაბოლოვია და მას ასე ეძახიან - „მწკერა-დაკბილული“. შერანგის სახელოს თავზე დააყოლებდნენ კუთხად დაჭრილ სკლატს ან წითელი ფერის შილას (ტილოს) ნაფთულს, ზედ „პბილს დააღლევენ“ ან „შიბით დაეკარავენ“, შენდევ კი სამკაულებით შეამკებენ. ასევე არის შემკული საბჭურთი, გულისპირი, საჯის წვერნიცა და პერანგის ბოლონიც. ბოლოს კი გაიწყობა ყვითელი ან სისვი ფერის შილიფით (ბანრისგან ნაწნავი ზონრებით)“. მწკერა-დაკბილულით არის განაყოფიერ პერანგის კალთებიცა და ამოყოლებულია სამხედროებსა (შეხსნილი კალთები) და ზატანარტულდებლებზეც (ბეჭეფის სამშვენიისებზე).

ნაფთულით არის განაყოფიერ ქალის სამოსიც, როგორც სადიაცო, ისე ფაფანავი, ჩიჭა, ქათბი, ქოქლო და სამოსის სხვა ატრიბუტებიც - ქოქა, ჯეღისაჯოცები, მანდილი-სათურანი...

ჩიჭას სისვე-წითელ სკლატის ნაფთულით ან ნაჭრელაით დაკერულ ნაფთულს დააკერებენ<sup>6</sup>.

სადიაციოსთვის იყენებენ ლურჯ, წითელ, სისვე და ყვითელი ფერის სკლატის ნაფთულს<sup>7</sup>. სადიაცოს

<sup>6</sup> აღ. ჭინჭარაული, ხევესურულის თავისებურებანი, თბ., 1960, გვ. 263.

<sup>7</sup> მასალები საქართველოს მინამრეწველობისა და ხელისნობის ისტორიისთვის, ტ. III, ნაწ. II, თბ., 1983, გვ. 114.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 118, 119.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 127.

ფარავნის ნაფთულეებს შიბითა დაკერავენ, ზედ დაკავკაულს ან რქას დაუხურაინ. საბლიცოს ფარავნს „სამში ფარავნი“ ვადუკერდებინან ან სრუ სკლატისანი, ან ორნი სკლატისანი, შუაზე ნაჭრელით დაკერული<sup>10</sup>. ფარავნი ვაწყობისას ფერების თანმიმდევრობის გარკვეულ ნებს იცავენ: ვულისპირის ტრისის მარცხენა გვერდზე ლურჯი შილის ნაფთულს მიაკერებენ, შემდეგ - ნითელ - ნაფთულს, შემდეგ - სისხ და ჯილის - ვითოს. ნაფთულზე კი მატყლისაგან დამზადებული სხვადასხვა ფერის ბანრით მოქარავენ მატით, კუდიქვეულით, კბილით, ციკავკავით, მხვევრით, შიბისგვერდით და სხვ.<sup>11</sup>

ყელზე სახვევ ქოქასაც ნაფთულს აკერებენ და ზედ „შიბის დაკავკაულს დააუბრუნებენ“<sup>12</sup>.

„არაღივად სამბელ ველისაჯოცას“ მოქარაველ ნაფთულს აკერებენ<sup>13</sup>.

თათების წვერი და კოჭი მოქარაველი შილას ან სკლატის კვერავების ნათფულეებითა დამძვენებულ-ლი. თათების ნაფთულეზე ღილ-შივივხასაც აკერებენ<sup>14</sup>.

ნაქარავი ნაფთულეებით ამკობენ ფაფანავასაც<sup>15</sup>, ქოქოსაც<sup>16</sup>, ქათობსაც და მანდილის ძირს ნასაკ-რავ ჯელსაჯოცასაც<sup>17</sup>.

ასევე „ტყავთ ზურგზე“ აკერებდნენ ნაფთულებს<sup>18</sup>.

სანვივ და სამულე ბეჭიჭბისაც ნაფთულეებით შემოქობავენ<sup>19</sup>.

ნაქარავობებზე ნარმოდგენილი ნაფთული გასანყოფ ფონს ზოლებად და ოთხკუთხა ნაჭრებად ეკერებოდა. ნითელი ფერის მათუდისაგან კი ორნამენტები გამოჭრილიც იყო<sup>20</sup>. ამგვარი ადგილები იყო „სკლატით დაკერული“<sup>21</sup>. ნაფთულები ზოგ შემთხვევაში დამოხუთია, ზოგჯერ ნაქარავითაა ნარმოდგენილი, ზოგჯერ კი (უფრო გვიანდელ ნიმუშებზე) საქარავი მანქანით სხვადასხვა ფერის ძაფებითაა სასურველ ფორმებად დალიანდაგებული.

ნაფთულეზე ნაქარავის სახეებია: აკუშურანი, პეპელანი, ციცისფეაი, კვერანი, ჩამოკოჭვილანი, ისრისკილანი, ყანამბურანი<sup>22</sup>.

როცა დანაფთულეებას, მოქარავასა და დამივას მორჩებოდნენ, ტანსაცმელსა და ფეხსამოს-ფეხსაცმელსაც ამკობდნენ ვერცხლის სხვადასხვაგვარი სამკაულებით - ყანინით, მყვრისთვალათი, ცვარათი, კუბატათი, ჩაფურასტით, საულრიალათი და სხვ.

ნაფთულის ტექნიკას იყენებდნენ ტრადიციულიდან ვიდრე საყოველთაო ჩაცმულობისაკენ გარდამავალ პერიოდშიც, XX ს-ის 40-50-იან წლებში<sup>23</sup>.

როგორც ნარმოდგენილი მასალიდან ჩანს, ტანსაცმლის ძირითად ფონზე - ტოლზე მიკერებულია სხვადასხვა ფერის მათუდი და შილა. მათუდი ძირითადად დამოხუთია, შილა კი ნაქარავია - „ნაჭრელითა დაკერული“. სკლატის ნაფთული ფონზე მიკერების შემდეგ იმიბება, შილას ნაფთულს წინასწარ ქარგავდნენ და ისე აკერებდნენ, ზოგჯერ კი - ფონზე სასურველი ზომისა და ფორმის ნაჭრებად დაკერების შემდეგ. ეს თვით ოსტატზე იყო დამოკიდებული. მატყლისაგან დამზადებული სხვადასხვა ფერის ძაფით - „ნაჭრით“ ნაფთულის მიკერების შემდეგ, უმეტესად კი უშუალოდ ფონზე იქარავებოდა.

ზემოაღწერილ ტექნიკას ამჟამად ხალხური ოსტატები იყენებენ, როცა ამზადებენ საგანგებოდ შეკვეთილ ხევისურულ ტრადიციულ სამოსს.

მხატვრული სოკოილების მრავალფეროვან შემკულობას შორის, შეიძლება ვთქვათ, რომ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ზემოთ აღწერილ თიკვისა და ნაფთულის ტექნიკასაც, რომელიც ცალკე შესწავლას საჭიროებს. ეს არის ქართველი ხალხის მხატვრული აზროვნების კიდევ ერთი საინტერესო მხარე, რომელიც კარგად ნარმოაჩენს შემოქმედის მხატვრულ გემოვნებასა და შესაძლებლობებს.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 129.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 129.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 120.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 121.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 124, ც. ბეზარაშვილი, ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1974.

<sup>15</sup> მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ..., გვ. 134.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 125; ც. ბეზარაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 56.

<sup>17</sup> მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ..., გვ. 136, 140.

<sup>18</sup> აღ. ჭინჭარაული, დასახ. ნაშრომი, გვ. 250; ც. ბეზარაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57.

<sup>19</sup> მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ..., ტ. III, გვ. 124, 142.

<sup>20</sup> ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 74, 75; მისივე ხევისურული ტალავარი // მსე, VIII, თბ., 1959, გვ. 125-126; ც.

ბეზარაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 59.

<sup>21</sup> ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 103.

<sup>22</sup> მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. II, ნაწ. II, თბ., 1982., გვ. 99.

<sup>23</sup> თ. ოჩიაური, ხევისურული ქალის თანამედროვე ჩაცმულობა, მსე VI, თბ., 1953, გვ. 40.

## ცენტრის სიმბოლიკისათვის ქართულ სანესო ფერხულებში (კომპი)

ცმკეის სიმბოლოური და რიტუალური ფუნქციები მეტად მრავალფეროვანია. იგი გარკვეულ რიტმს ემორჩილება და ხელს უწყობს სამყაროს ორგანიზაციას, ციკლურ მოწესრიგებას, დატვირთვას, შეწყვეტას და ა.შ. განსაკუთრებით დიდია საფერხულ ცეკვებისა და სიმღერების მნიშვნელობა. [ქეთევან ალავერდაშვილი]

ქართული ნოეული სანესო ფერხულების შესწავლისას მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ წრის სახით ერთმანეთზე მხარი მხარს გადაამტკიცებენ მოცეკვავები ტრიალებენ წრის ცენტრში მაგისი ზევისბერის გარშემო, რომელსაც ხელში დროშა უჭირავს. წრის შუაგულში მძიმდება იდეას ან ზევისბერი დროშით ხელში, ან დასტური, რომელიც ხატის ლუდს ასმევს მოცეკვავებს; მეფერხულენი გარს უვლიან ხეს, სალოცავს, კოშკს (სვანეთში თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ვოხი აქვს დატანებული, თავზე კი დროშა ან ვეჯარი აქვს დამაგრებული), ზოგჯერ კომპეჯ ხატია მოთავსებული. როგორც ცნობილია, ხეც, დროშაც, ციხეც, კოშკიც, მთაც, სხვა ანალოგიურ სიმბოლოებთან ერთად (მაგ. კვერთხი, შუბი, ვოხი და ა.შ.) სამყაროს ცენტრის, მასზე გამავალი ღერძის სიმბოლოებს წარმოადგენენ<sup>1</sup>.

ხე და კომპი ურთიერთმონაცვლე, იდენტური სიმბოლოებია, რომლებიც ცასთან შიბით არიან შეერთებული. ეს უკანასკნელი მომენტო კი ხისა და კომპის სიმბოლიკის კომპოციური განკუთვნილებაზე მიუთითებს. დედბობს, კოშკს, რქებს, ხის ძენკვს (ჯაჭვს), შიბს ვერტიკალზე სამყაროთა შორის გადაწყვენი საკომუნიკაციო საშუალებების ფუნქცია ვაჩანია<sup>2</sup>.

მეფერხულთა წრის ცენტრში ხშირად ფიგურირებს კომპი, რეალურად არსებული ან თოვლისგან სპეციალურად აშენებული. თვით მეფერხულთა წრეც, როდესაც ერთმანეთის მხრებზე შემდგარი ადამიანები ფერხულს ცეკვავენ, ვანიხილება, როგორც სართულიანია ნაგებობა, ერთგვარი კომპი თუ ციხე. სვანეთში დღესასწაულს „კომპიპას“ (მურყვამობას) უწოდებდნენ, თუმცაში ცენტრში მდგარ მუსიკოსს „მეციხოვნეს“ ეძახდნენ. საყურადღებოა ფერხულთა სახელწოდებანიც - „კორბელეა“, „ციხე-ბუნა“ და ა.შ. კომპი, ციხე ცენტრში და მასზე გამავალი ღერძის ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს, ხის, დროშის, სალოცავის და სხვა სიმბოლოთა მსგავსად<sup>3</sup>.

I-II საუკუნეების ასეტიკის, წმ. ერმის „მწყემსო“ სიმბოლოურად კომპის სახით წარმოდგენილია ეკლესია, რომლის გარშემოც ქალწულები სიმღერით ფერხულს უვლიან. „მწყემსო“ მთლიანად ასეკურულ-ეტიკოლოგიურ ტრენებშია დახვეწილი. წმ. ერმის ჰქონდა ხილვა, სადაც მას ეყვანა, როგორც რომაელის წინასწარჭერეტა, კომპი-ეკლესია, ვერ მშენებარე, შემდეგ კი დასრულებული სახით. მწყემსს, რომელსაც ერმი დაჰყავს და აჩვენებს ღვთაებრივ მტრობას, ნასულა უნდა, ერმი კი აჩერებს მას და სთხოვს, აუხსნას ნანახი. იგი დეობით მიიწვ მიდის და მსოფვის ყველა ქალწულსთან, რომლებიც მხიარულნი და აღუერსიანნი იყვნენ, განსაკუთრებით კი ოთხი მათგანი, ყვლავ მეტად პატივცემული. ისინი ამშვიდდებდნენ, კომპის გარშემო ატარებდნენ, ფერხულს უვლიდნენ და მღეროდნენ. მე კი, - წერს ერმი, - თითქმის გავახლავარ-დავდივ და მათთან ერთად ავთამამდი. დამე ქალწულმა თავიანთი ხიტონები მიწაზე დააგეს, ერმი შუაში დაანვიწეს, თვითონ კი მხურვალედ ლოცულობდნენ მთელი დამე. ერმიც ლოცულობდა ქალწულებთან ერთად (რომლებიც აქ სულწინდლის ნიჭთა განმსახიერებელი არიან). „მწყემსო“ ქალიწულთა ეკლესიას კომპის სახით, რომელიც შენდება ნათლობის წყლებზე და გარშემორტყმულია ქალებით, რომლებიც მას განამტკიცებენ. ეს უკანასკნელი სიმბოლოურ ხილვად გამოხატავს ქრისტიანობის ძირითად სათნოებებს. შენობის ქვეშ კი ქრისტიანული წარმოდგენენ. ახლა ისმინე განმარტებისათვის კომპისა - უბნება ერმს ეკლესია მცოვანი ქალის სახით. ამგვარად, კომპი, რომელსაც შენ ხედავდი მშენებარეს, ეს მე ვარ - ეკლესია, წარმოდგენილი ახლა და დრე<sup>4</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ კომპი, ციხე არა მარტო საქრალური ცენტრის სიმბოლოდ გვევლინება, არა-

<sup>1</sup> ბარდაველიძე ვ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, თბ., მეცნ. აკად. გამომც., 1939, გვ. 10; Гварамате Л., Грузинский танцевальный фольклор, Тб., «Хеловნება», 1987, გვ. 200; Гатис Б., Сувереия и прел-рассудки у осетин, «Периодическая печать Кавказа от Осетии и осетинца», III, Цхинвали, «Ирыстон», 1987, გვ. 191; ითონიშვილი ვ., ქართული მითოლოგია საოცარო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., მეც. აკად. გამომც., 1960, გვ. 269; მაკა-ლოაია ხ., ფშავი, თბ., „ნაკადული“, 1985 (II გამოც.), გვ. 210; მახარაძე, ვ., ვეჯარ-ხატის სადღეებელი, შესავალი (შენ-დგენილები ზ. კიკნაძე, ნ. მაისნიმედიშვილი, ტ. მახარაძე), თბ., „ნეკერი“, 1998, გვ. 11; ოჩიაური ალ., ქართული ხალ-ხურ დღეობათა კალენდარი (ხეცსურთი. არხოტის თემი), თბ., „მეცნიერება“, 1988, გვ. 78, 124; ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მიიანეთში (ფშავი), თბ., „მეცნიერება“, 1991, გვ. 176-177, 182-184, 195, 243-247, 265-266; რუსხაძე ვ., ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული სა-ქართველოში, თბ., „მეცნიერება“, 1999, გვ. 64, 131, 133, 182; ჯანელიძე დ., ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, ნ. I, თბ., სახელგამი, 1978, გვ. 107 და სხვ.

<sup>2</sup> Elhad M. - Le sacré et le profane. Paris, Gallimard, 1965; Chevalier, Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, t. I, Paris, Seghers, 1973; Мифы народов мира. Энциклопедия, В 2-х т., М., Сов. Энци., 1992.

<sup>3</sup> სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., „მეცნიერება“, 1986, გვ. 155, 192.

<sup>4</sup> კომპის შესახებ იხილი: Elhad M., Traité d'histoire des religions, Paris, 1948; Chevalier, Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, t. I, Paris, Seghers, 1973; Керлот Х. Э., Словари символы, Москва, Refi-book, 1994; Флоренский П.А., Столп и утверждение истины. т. I (1), Москва, «Правда», 1990; ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზო-გადოებრივ-საპულტო ძეგლები, ტ. I, ფშავი, თბ., „მეცნიერება“, 1974; სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენ-ტის სიმბოლიკა, თბ., „მეცნიერება“, 1986; ხიდაშელი შ., სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ., „ნეკერი“, 2001; კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგიურ გამოცემათა სისტემა, თბ., იოს. გამომც., 1985 და სხვ.

<sup>5</sup> Флоренский П.А., Столп и утверждение истины. т. I (1), Москва, «Правда», 1990, გვ. 306-309, 337-338.

მედ ისტორიულადაც ქვეყნის ცენტრის ფუნქციას ასრულებდა. ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავდა, რომ „ქვეყანა“ ისტორიულ-გეოგრაფიულად არის საზოგადოებრივი ერთეული საცხოვრისი გარემოება, რომელსაც თავისი „ცენტრი“ აქვს. უძველესი დასახლებები უმეტესად გორზე მდებარეობდა. სპეციფიკური მოსაზრება გამოთქმულია იქვე დ.მუსხელიშვილს, რომელიც ასკვნიდა, რომ ენეოლითისა და ადრებრინჯაოს ხანაში მოსახლეობა საქართველოს ტერიტორიაზე ცხოვრობდა „გორებად“, რამდენადაც ცხელი და ცხელი თავის საგვარეულო ტერიტორიებს. ისტორიული გეოგრაფიის თვალსაზრისით, ქვეყნის ცენტრულ ნაწილს ვფიქრობთ „გორების ხაზი“. იგი, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ენეოლით-ადრებრინჯაოს პერიოდს კი არ მოიცავს, არამედ უფრო ადრეულ კულტურულ-ქრონოლოგიურ პერიოდებსაც.<sup>6</sup>

ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავდა, რომ თავდაპირველად საცხოვრებელი და თავდასაცავი ერთი იყო (ადამიანი ცხოვრობდა სახლად, ციხედ, გორად...); საზოგადოების განვითარებასთან ერთად ადამიანი ციხიდან დაბად ჩამოვიდა, მრავლდებოდა, უკეთ შეიარაღდებოდა ტექნიკურად, სოციალურადაც თანდათან სახეს იცვლიდა... ჩნდებოდა ციხე, რომელსაც გარკვეულს დამოკიდებულებაში აღმოჩნდებოდა გარემო დაბეჭდვით. დიდხანს ციხე მხოლოდ თავდასაცავი პუნქტია და საკულტო ადგილი, სადაც თავს იჩენს საერთო ამ თავისუფალი დაბების სალოცავი. ის გარემოება რომ სოციალური ტერმინი ადამიანთა საზოგადოების ერთობლიობის აღსანიშნავად გორი (- ქორი) და სახლი (- ციხე) ვგაქვს, იმის ნიშნობაა, რომ ეს ერთობლიობა იმ პირობებში შემუშავდა, როცა ადამიანი... გორზე ბინადრობდა, მის მიერვე შექმნილ მუხობაში, სულ ერთია, ეს მუხობა მთლიანად („ჩიხი“) იქნებოდა, თუ მთლიანი ხეებისაგან შექმნილი (ჯიხა, ციხე, ჯიხური). ასეთი სოციალური გვერთხანება უფუჭვლად გორზე (ქორად, სახლად) დაბინავების შემდეგ მოხდა. ამის შედეგია და ამისვე მიზნობაა, რომ ქორი (გორი, გვარი) მუხობასაც ნიშნავს და სოციალურ ერთეულს, გვარს. ასეთივე მიზანსახა სახლი (= ციხე) მუხობაც და სოციალური ერთეულიც... გორის მნიშვნელობის სხვადასხვაობა ქორი - (გორი) სოციალური ერთეული, მუხობა-სახლი, გოჯი, ქუჯი-ციხე, ჯიხა, ჩიხი, ჩიხე იმის სიმომბაა, თუ რა იყო მთავარი მომენტები გორის ცხოვრებაში:

1. სოციალური ერთეული (გვარი, გორი, ქორი, სახლი), რომელიც ამ მალობზე ბინადრობდა და მტკიცე (სოციალურ) ორგანიზაციის წარმოადგენდა, 2. მუხობა-ნაგებობა, რომელშიც ეს ერთეული ბინადრობდა (თავდაპირველად ეს ერთეული, როგორც წესი, ერთ ქვეყნზე უნდა მოთავსებულიყო. ამის ნიშნობაა, რომ ქორი, როგორც მუხობა, მაღალ სახლს ნიშნავს სახლზე ამგებულს, სახლი კი ასეთი მუხობის არ შეიცავს...), 3. ციხე-სიმაგრე (ციხე, ჯიხა, ჯიხური), როგორცაც ეს დაფლავებული ადგილი წარმოადგენდა, და 4. სადგური საერთოებისათვის (ჩიხე, ჩიხი).

გაძლიერებული და გამარჯვებული გვარის ადგილსამყოფელი ხეცია ან ხეცთა კავშირი, „ბედნიერი ხეცი“, რომელიც რელიგიურად დაკავშირებულია იმ ძველ გორასთან... თავდაპირველად ხეცთა დიდ უმრავლესობა უნდა თავისი ციხე - „ცენტრი“ ჰქონოდა... უფრო გვიან ხეცები ადმინისტრაციულად გაერთიანებული ჩანან: ციხე და ხეცისუფალი რამდენიმე ძველ ხეცს აერთიანებს...

ქვეყანა უცენტროდ არ წარმოადგინებოდა. სხვადასხვა დროს დამოკიდებულება ცენტრსა და ქვეყანას შორის სხვადასხვა ხასიათისა და ხარისხისაა, მაგრამ ის ყოველთვისაა.

ქვეყნის ცენტრს წარმოადგენს ციხე. ციხეს ახლავს ქვეყანა, ამ ციხის შემავალი ქვეყანა... ციხე ქვეყნის პოლიტიკური ბუდის გადამწყვეტი და ეს იმიტომ, რომ სწორედ ეს ციხეა ქვეყნის სოციალური განვითარების შედეგი. ვინც ციხეს ფლობს, ის ფლობს ხეცსაც (ქვეყანასაც). ციხის უფალნი კაცნი არიან ისინი, ვის ხელშიც არის ქვეყნის ავ-კარგი.<sup>7</sup>

ციხე განიხილებოდა როგორც ცენტრი. იგი ბატონობდა გარკვეულ მიწებზე (ხეცი, ქვეყანა), რაც გამოხატული იყო ისეთ ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ ერთეულში, როგორიცაა „საციხისთავი“. დროთა განმავლობაში უპირატესობას იძენდნენ უფრო ძლიერი ციხეები. მათი მფლობელები უძლიერესნი იყვნენ და სხვა ციხეთა მფლობელებზე ბატონობდნენ. „დედა-ციხე“, „უფლის-ციხე“, „თავადი-ციხე“ ის გამოთქმებია, რომლებსაც ზუსტად ხასიათდებიან მათ შორის უმნიშვნელოვანესი ციხეები“. ასე არც ციხე არა მარტო საკრალური ცენტრის სიმბოლოა, არამედ ისტორიულადაც ქვეყნის ცენტრს წარმოადგენდა.

ნ. ბერძენიშვილის ნაშრომებში მოხილული ვრცელი ფრაგმენტი იმითაც ხაინტრეგია, რომ საშუალება გვაქვს გორის, ქორის, ციხის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებები დავუკავშიროთ ფერულის სახელწოდებას „ქორბეღელს“. ეს ფერული შეიძლება განვიხილოთ როგორც სართლებიანი, მაღალი მუხობა (შეად. სულხან-საბა: „ქორი - სახლი სახლზე აგებული; ქორედ-ქორედი - თობი, ხუთი სახლი სახლზე შენებული“). „ქორბეღელად დანსობა“, „დაბეღელა“ საკულტო ბეღლის გადახურვის სტრუქტურასთან დაკავშირებული ტექნიკური ხერხის აღნიშვნელია და გარდობადობა დანსობის ნიშნაც.<sup>8</sup>

ცნობილია ფართოდ გავრცელებული, დამკვიდრებული მოტივი ქართულ ფოლკლორში, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებს ციხის დახურევა-ნაქცევას და ადამიანის სიკვდილს (მაგ.: „ბაკურ-ხეცს ციხე დაიქცა ნაგები ბასრის ქვისაო, /ჯაბანას ებრძვის სიკვდილი, ქუხვა დგა, ელვა ცისაო“; „აღვანში კოპკი ნაიქცა, ნაგები აგურისია, / მოგვიკლეს გორგაისძე, მოკლეს შემრტყმელი ხმლისია“<sup>9</sup>); „ქალაქით აშბავ წამო-

<sup>6</sup> მუსხელიშვილი დ., საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, I, თბ., „მეცნიერება“, 1977, გვ. 19-20.

<sup>7</sup> ბერძენიშვილი ნ., მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII ტ., II გამოც., თბ., „მეცნიერება“, 1990.

<sup>8</sup> ბერძენიშვილი დ., ციხეთა შესწავლის ზოგიერთი საკითხი (დეკ-ციხე, ოფრეთი, ლოქი, ჭაპლა), „ძველის მეგობარი“, №14, 1968 წ.

<sup>9</sup> ბარდაველიძე ვ., ამოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, ფშავე, თბ., „მეცნიერება“, 1974, გვ. 18.

<sup>10</sup> მანიძე ა., ქართული კილოები მთაში, თხზ. 12 ტომად, ტ. I, თბ., 1984, გვ. 167, 257.



ვა, სიკვდილი ტუხალისაო, / მეგვსურეთს შემოუბრუნდა, იძახდა მალისს ხმითაო.../ ჩამეძვალა კახეი, ნა-  
გები ბასრის ქვისაო. / ქვე მივარსა იღბათ ღუმანისა და მტრისაო<sup>11</sup>.

ა. შანიძის ჩანაწერის მიხედვით, ციხის შენების დროს ძმებს ჩხუბი მოსვლიათ, ნუ სარქულენო. ციხეს  
დიდახს ვერ გაუძლია და დანგრეულა<sup>12</sup>. ავის მომასწავებელია დღეობის დროს ფერხულის მტრულები-  
სა არეუ-დარევა და მოცეკვავეთა შენობის დაშლაც. ერთი გადმოცემის მიხედვით, საქართველოში კოსკის  
გადაქანებისას, მისი განსრობა მის გარშემო ფერხულის მტრულებით ხდება<sup>13</sup>.

კოშკი ეწოდებოდა აგრეთვე ზოდიკალურ თანავარსკვლავედს, ბურჯს<sup>14</sup>. თავის მხრივ ბურჯი  
(კოშკი, გოდოლი) საბურჯის, საყრდენის, მზიდ კონსტრუქციას (მაგ. მასიურ ბოძს) აღნიშნავს<sup>15</sup>.

ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ ცენტრის და ღერძის სახეები, სიმბოლოთა დინამიკაში, კორელა-  
ტურადა და განსვავდება ერთმანეთისაგან მხოლოდ ხედვის კუთხით. კოლონა, სვეტი, დანახული თავისი  
ივეროდან, წარმოადგენს ცენტრალურ წერტილს; პორიზონტიდან დანახული, პერპენდიკულურულად კი  
იგი ღერძს წარმოადგენს. ამგვარად ერთი და იგივე საკრალური ადგილი, რომელიც ყოველთვის სიმალ-  
ლისაყენ ისწრაფვის, ერთდროულად არის ცენტრიც და სამყაროს ღერძიც. ამგვარად, იგი წარმოადგენს  
თეოფანის პრივილეგირებულ ადგილს. როგორც ცნობილია, ცენტრი ხშირად გამოხატულია შემადლე-  
ვის საშუალებით: მთა, ბორცვი, ხე, კოშკი, ციხე, ომფალილი, ქვა და სხვ. ცენტრის ცნება მჭიდროდ უკავ-  
შირდება კოშკი-კოშკიური არხის ცნებას. ცენტრს გააჩნია როგორც სპირიტუალური, ისე მატერიალური  
მნიშვნელობა. მისტიკური საკვეთი იღვრება ცენტრიდან ისევე, როგორც ბიოლოგიური - დედის სისხლი-  
დან. ცენტრის შეიძლება განხილულ იქნას, თავის პორიზონტალურ განფენილობაში, როგორც სამყაროს  
სურათი, როგორც მიკროკოსმი, რომელიც თავის თავში შეიცავს სამყაროს ყველა ვირტუალობას, ხოლო  
თავის ვერტიკალურ განფენილობაში - როგორც გადასვლის, მიჯნის ადგილი სამყაროს ზეციურ, მიწიურ  
და ინფერნალურ დონეთა შორის. ეს არის ყველაზე ძლიერი ინტენსივობის მატარებელი წერტილი<sup>16</sup>.

წრიული ფერხულები გამოხატავს სამყაროს წრებრიუების იდეას სამყაროს ღერძის გარშემო, ცისა  
და მიწის კავშირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას, რაც ბუნებრივია, უკავშირდება  
ნესრიგს, ნაყოფიერებას, კეთილდღეობას და ა.შ.

გასაგებია ხდება დღეობებზე ფერხულის ცეკვის აუცილებლობა: „ფერხული აუცილებლად უნდა  
მეცეკვათ. მგლოვიარე თუ იყო ვინმე, ფეხს მაინც გაუსვამდა - აუცილებელი იყო“. „მგლოვიარე ხშირად  
დაძინაბია მოფერებულში ფეხს რომ მაინც გაუსვას. არ შეიძლება აქიდან დაძინაბი უტეკველად ნამოვი-  
დეს“<sup>17</sup>. „ხატში მხეველარა უნდა იტყვიოს, რომ ხატი ნყალბედსო, რომელი წლოვანების გახურჩელება აქ  
ყველანი თამაშობდნენ“<sup>18</sup>. „ქალები უფრო სუფრის ბოლო მხარზე იხსდნენ. აქვე იმართებოდა თამაშობა.  
ხნიერი დედაკაცებიც კი თამაშობდნენ, რადგან სავალდებულო იყო ხატში მხიარულობა. რაც უნდა და-  
რდანი ყოფილიყო, ხატშიც მაინც არ შეიძლებოდა არ ემხიარულა“<sup>19</sup>. „ფერხისას“ ჩამამამის ჯარიდან წასე-  
ლის უფლება არავის ჰქონდა<sup>20</sup>.

თუ შევაჯამებთ, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი: ყოველგვარი წრე აუცილებლობის ძა-  
ლით გაულისხმობს ცენტრის არსებობას. როგორც კი მოცეკვავენი წრეს შეკრავენ, წრის შიგნით წარმოიქ-  
მნება საკრალური სივრცე თავისი ცენტრით. ფერხულებში ეს ადგილი შეიძლება ეჭიროს ხატის მსახურს  
ხატის დროშით ხელში, დასტურს საკრალური ლუდით, მეჩონგურს (რომელსაც „მეციხოვნეს“ ეძახიან),  
მოცეკვავეთა წრის შუაგულში შეიძლება აღმოჩნდეს ხე, სალოცავი, ციხე, კოშკი (სვანეთში თოვლის კოშ-  
კი შუაგულში ჩატანებული ჯოხით) და ა.შ., რომელსაც უფერხულები ვარს უწლიან. შეიძლება ითქვას,  
რომ აბ სახით ცენტრი ერთგვარად მატერიალიზებულია. როგორც ცნობილია ხეც, ხატის დროშაც, ცი-  
ხეც, კოშკიც, სალოცავიც საკრალურ ცენტრზე გამავალი სამყაროს ღერძის სიმბოლოებს წარმოადგენენ,  
ასე რომ საქმე სამყაროს ღერძის გარშემო წრებრიუებასთან გვაქვს. გასაგებია ხდება ფერხულის შესრულებ-  
ის მიხედვით წინასწარმეტყველების შესაძლებლობაც. ფერხულისა და მისი თანმხლები სიმღერის არა-  
ზუსტ, არარიტმულ, ცუდ შესრულებას, ნევეტილ მოძრაობებს და არეუ-დარევას სამყაროში ქაოსი, არეუ-  
ლობა შეაქვს და შედეგად სიკვდილიანობა, უნაყოფობა და სხვა უხედეობებიანი მოჰყვება. და პირიქით,  
ფერხულის სწორი, რიტმული, კარგი შესრულება სამყაროში ნესრიგის, მშვიდობისა და ნაყოფიერების გა-  
რანტია (აქვე გავისენოთ დაყირავებული კოშკის წინანდებურ მგლომარებობაში დაბრუნება ანუ ნესრიგის  
ადგენა და დარტყმებისაგან საზოგადოების დაცვა ფერხულის შესრულების საშუალებით).

<sup>11</sup> დოლიძე გ., ხევისრული ტექსტები (ლექსიკონითურთ), თბ., თსუ გამომც., 1975, გვ. 78.  
<sup>12</sup> შანიძე ა., ქართული კოლოები მთაში, თბ., 12 ტომად, ტ. I, თბ., 1984, გვ. 209.  
<sup>13</sup> Гатиев Б., Суевырия и предрасудки у Осетин, «Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах», III. Цхинвали, «Ирыстон», 1987.  
<sup>14</sup> სულბან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ნიგნი I, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1966; აბულაძე ი., ძველი  
ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., „მეცნიერება“, 1973.  
<sup>15</sup> კვიციანილი თ., ზურთთომბოვური განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., „განათლება“, 1971.  
<sup>16</sup> Эпиале, Космос и история. Москва, «Прогресс», 1987; Eliade M., Le mythe de l' éternel retour, Paris, 1949; Eliade M., Le  
sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965; Chevalier, Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, t. I, Paris, Seghers, 1973, I.  
<sup>17</sup> ალავერდშვილი ქ., ქვემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპლენციის მასალები, 1985.  
<sup>18</sup> საკალათია ნ., ფშავი, თბ., „ნაკადული“, 1985 (II გამომც.), გვ. 13, 209.  
<sup>19</sup> ოიალიური ა., ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი), თბ., „მეცნიერ-  
ება“, 1991, გვ. 80, 267.  
<sup>20</sup> ცოცანიძე გ., გიორგობიდან გიორგობამდე (ეთნოგრაფიული ექსპლენციის თეშუთის ახლო წარსულში), II გამომც.,  
თბ., „მეცნიერება“, 1990, გვ. 95.

კახეთის საცხოვრებელ ნაგებობათა კლასიფიკაციისათვის



მასალის კლასიფიკაციისათვის მთავარ ამოცანას წარმოადგენს აღნიშნულ რეგიონში საცხოვრებელის ძირითად სახეობებში გარკვევა. ლიტერატურული წყაროები, რომლებიც კახეთის საცხოვრებელ სახლებს ეხება მრავალგვარია, მაგრამ როგორც ნუსი ფრანკმენტურია. საცხოვრებელ ნაგებობათა კლასიფიკაცია სრულად არსად არ ვხვდებოდა. აღწერილობითი ხასიათის ცნობები მოეპოვებათ მთელ რიგ ავტორებს (გიულდენშტედტი, კლაპროტი, შაქსტაუზენი, პეტცჰოლტი, მიჰანი, ნოშპა, ჩურსინი, პანტიუხოვი, ვერმიშევი, ზიინი და სხვ.)

კახეთის საცხოვრებელ ნაგებობათა კლასიფიკაციის პირველი ცდა მოცემულია ფრ. ბაუმშაუერის<sup>1</sup> ნიშნში, რომელიც აღწერილი ნაგებობები განხილულია საქართველოს სხვა რეგიონებში არსებულ საცხოვრებელთან ერთად. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი იძლევა ცალკეულ სახეობების გავრცელების არეებს, იხილავს კონსტრუქციულ, ტექნოლოგიურ მხარეებს და აგრეთვე მშენებლობის ორგანიზაციის საკითხებს, ეს აღწერილობითი მასალა მაინც ზოგადი ხასიათისაა და მეცნიერულ სიზუსტეს მოკლებულია.

მნიშვნელოვანი მოსაზრებანი აქვს გამოთქმული აკად. გ. ჩუბინაშვილს<sup>2</sup> კაპიტალურ ნაშრომში კახეთის არქიტექტურის შესახებ, რომელიც იხილავს რა მონუმენტური არქიტექტურის საკითხებს, მკვეთრად გამოჰყოფს ამ რეგიონის ძეგლებს და მათ ფორმირებას უკავშირებს ხალხურ არქიტექტურულ ტრადიციას.

დიდი ავადი ეთმობა კახეთის საცხოვრებელ ნაგებობებს, ივ. ჯავახიშვილის ინიციატივით შეკრებილ მინამდვილობის მასალებში, სადაც ცალკეა გამოყოფილი ქიზიყი, შიგანი კახეთი, გარე კახეთი და ენო-თიანეთი. ამ მასალებში მოიპოვება ცნობები როგორც ტექნოლოგიისა და მშენებლობის ორგანიზაციის, აგრეთვე ინტერიერის ელემენტების, კერძოდ ავეჯის შესახებ.

კახეთის საცხოვრებელ ნაგებობებს 1959 წელს მიუძღვნა ნერილა ჯ. რუხაძემ<sup>3</sup>. ამ ნაშრომში თელავისა და ყვარლის რაიონების მავალითზე განხილულია საცხოვრებელი ძირითადი სახეობანი, მათი განვითარება, ტრანსფორმაცია და პროცესი ახალი ტიპის საცხოვრებელზე გადასვლისა. სპეციალური ნაწილი ნაგებობებს მიუძღვნა მან ნიგნში „სოფელი აკურა“, რომელიც დაიხერა ი. ჭყონიასთან და ა. ლეკიძის ვლითან თანაავტორობით.

მნიშვნელოვანი სამუშაო კახეთის საცხოვრებელ ნაგებობების შესწავლის საქმეში ჩაატარა გ. ჯავახიშვილმა<sup>4</sup>, რაც აისახა მისი 1974 წლის კახეთის ექსპედიციის ანგარიშში და შემდგომ გამოყენებულ იქნა ნ. ვოლკოვასთან ერთად გამოქვეყნებულ ნიშნში.

ჩვენ მნიშვნელოვანად მიგვაჩინა უკანასკნელი პერიოდის კახეთის არქეოლოგიური მასალის<sup>5</sup> გამოყენება. ჟ. ფიცხელაური აღნიშნავს, რომ „ბაკურციხეში გათხრილია დიდი ყორღანი, მინისზედა ხის ჯარგვალური ნაგებობებით, იგი სამარხის კონსტრუქციით თითქმის ზუსტად იმორებს მის ნინამორბედად მიჩნეულ ე. წ. მარტყოფული თუ სამგორული ტიპის ძეგლებს და განსხვავდება ალაზან-ბედენური კულტურისათვის ჩვეული სამარხების, ასევე ხის მორებისაგან ორმოში ნაგები დასაკრძალავი დარბაზებისაგან. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ერთდროულად ბაკურციხის სამარხთან აღმოჩენილია ტიპური ალაზან-ბედენური ინვენტარი, რომელიც მისი ნინამორბედიისაგან არსებითად განსხვავდება და უკერპლობით მეტად თავისებური იერი აქვს“, „მარტყოფის გუჯოვის ყორღანების სამარხული მასალა, ქრონოლოგიურად ძვ. წ. III ათასწლეულის შუა ხანებით თარიღდება“.

ჩვენი აზრით კახეთის ტრადიციულ საცხოვრებელ ნაგებობათა კლასიფიკაციისათვის აღნიშნული არქეოლოგიური მასალა გვეხმარება აღმოვაჩინოთ შედარებით უძველესი შრეები საცხოვრებელთა განვითარებაში.

მიუხედავად იმისა, რომ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მინისზედა ჯარგვალური ნაგებობანი კახეთში არ მოგვეპოვება, შესაძლებელია გამოითქვას მოსაზრება (ფიცრული სახლი, ბაუმშაუერის ორსართულიანი ხის სახლი) რომ ამ რეგიონში ხით ხურციოზის უძველესი ტრადიციები არსებობდა.

საინტერესოა, თვით მთხრობელთა<sup>6</sup> მიერ წარმოდგენილი საცხოვრებელი სახლების კლასიფიკაცია (გურჯაანის რ-ნი, ვანახიანი, ალექსანდრე დავითის ძე ოლიშვილი 88 წ.): „სახლები იყო მოწონული, გალესილი იყო საქონლის პატივით, იყო ფიცრისა და ბოლოს ქვითკირები. მოწონული სახლი ჩალით იხურებოდა, კარები ფიცრისა ჰქონდა, დასაწოლს ნაშუისას სწავდნენ ნეჭას ევახდნენ, შუთაქების მავერი ბარცაკალს ხმარობდნენ. ზოგს მარანი მოწონულ სახლი ჰქონდა, იყო სახლები სადაც დაბლა მინაში გომი და მალა ფიცრის სახლი ედგა“.

ამ შენიშვნაში მთხრობელი არ ახსენებს გომურ სახლს, თუმცა შემდეგ ამბობს, რომ მასზედ დგას ფიცრის სახლი. ასეთი სახლი მართალია ჩვენ არ შეგვხვედრია, მაგრამ ვარაუდით ასეთი სახლი კომბინირებულია, ტრანსფორმირებულია მაშინ, როდესაც თანარსებობს ერთდროულად რამოდენიმე სახეობა

<sup>1</sup> F. Baumhauer Forschungen über die Hausformen in Georgien, Hamburg, 1928.  
<sup>2</sup> Г. Н. Чубинашвили Архитектура Кახети, Тб., Изд-во АН ГССР, 1956.  
<sup>3</sup> ჯ. რუხაძე. საცხოვრებელი ნაგებობანი კახეთში, მცხ, X, თბ., 1959, გვ. 47.  
<sup>4</sup> გ. დავითაშვილი, გ. ჯავახიშვილი, საცხოვრებელი ნაგებობები კახეთში, მაცნე (ისტორიის სერია), თბ., 1975, №2.  
<sup>5</sup> ჟ. ფიცხელაური. კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის კვლევა-ძიების შედეგები 1980-1982 წწ. კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის ბროშეტი, ტ. VI, თბ., მეცნიერება, 1984, გვ. 7.  
<sup>6</sup> გ. დავითაშვილი, კახეთის 1974 წლის ექსპედიციის დღიურები.

სახელმწიფო.

ზოგიერთი მთხრობელი (ს. მაშხარი, სიღნაღის რაიონი, ნატო დათიკოს ას. ჩახნაშვილი 75 წ.) ახეთ-ნაირად აღწერს გომურ სახლს: „გამოთხრილი იყო მიწა, იმ მიწას თავსა და ბოლოს ერთ-ერთი იყო ერთი გამოსასვლელი, ერთიც უკან. ძალდა **სათავე** ჰქონდა. სათავეს **ხეები**, წინ კარები ჰქონდა. ბევრიდან ფიჩხს დავაწყობდით, თივას გავმშლიდით და დავაყრიდით მიწას ხევიდან. მიწას იქაც ვთხრიდით და ვაყრიდით (ქ. ი. ხანგებოძო არ მოჰქონდათ არსაიდან - გ.დ.) უკან საქონელი გვყავდა (ათ მეტრამდე) მისი ნაღები ცხოვრობდით. შუა ცეცხლი იყო, ქვები ჩამოკიდებული იყო ჯაჭვითა და იგრე იხარშებოდა. **ქაქაძე** **ქაქაძე** **ქაქაძე** იყო ქვერდით, მარანში არ იყო, ერთ-ერთი ქვეერი სახეიდან იყო.

ბან ბალახს ვაძლავდებოდა, ნაშრომებოდნენ. ლოგინი ასე იყო მოწყობილი - კაპიანი ჯოხები იყო გარ-დიგარდში, ფიცრები ჰქონდა დაბალზე. 1900-1915 წწ-მდე კიდევ იყო გომური სახლები. მაშინ ნურსიც იყო და გომურიც, რომელსაც **ბევრი** ფული და ძროხა ჰყავდა ჰქონდა **წური** სახლი.

წური სახლი დანსული იყო და ჩალით იყო დახურული, გარშემო ლაფით იყო გაღესილი, აქაც შუა ცეცხლი იყო.

**ფიცრულ** სახლს ასე აღწერს მთხრობელი (ენისელი, ყვარლის რ-ნი, ასანაშვილი იოსებ ოქრუას ძე 75 წ. 1902 წ.) „ეს იყო ბალკონიანი (აივანიანი) სახლი ბუხრით. ერთი კარები და ორი პატარა ფანჯარა ჰქონდა. სხენი არა ჰქონდა, ბოლი კრამიტებით გადიოდა. მონსული სახლი არ მახსოვს, ფიცრულს კრამი-ტი ეხურა. ავეჯიდან ჰქონდა კიდობანი, სკივრი, ფიცრული ტახტი, ფიცრული მარანი იყო ცალკე დაბა-ლოებით 10 მ“.

ერთ-ერთი მთხრობელი (ნითელი წყარო, ზემო მაჩხანი, ჯანაშვილი მიხეილ ილიას ძე, 74 წ.) ახეთ მოკლე კლასიფიკაციას გვაძლევს: „გომური, მონსული და ჩალით დახურული, ფიცრული, ჩალური და ჩი-ხიანი სახლი“.

მონსული სახლი/წური სახლი/წური სახლი ასეთი ვარიანტებით გვხვდება ტერმინოლოგიურად. „საქონლის გომი და საცხოვრებელი გომი ერთ ყაიდაზე იყო. ფიცრული სახლი იაფი იყო უფრო და მეტი იყო, წური ნაკლები, იყო ქვითკირიც“ (ოზახანი, მანგოშვილი ივანე).

სრულიად სხვაგვარად ახასიათებს გონებს მთხრობელი, ვადმოსახლებული მთიდან (ნღვარევიდან 1935 წელს, ტატიშვილი სვიმონ დავითის ძე, 72 წ., სოფელი არხილოს კალო): „**აქ გომები** იყო მეტი, მერე ნული სახლები, ქვითკირი სულ 4-5 იქნებოდა. ნული სახლები ცივი იყო, არ ვარჯოდა, გომებში საქონე-ლიც შიგა ჰყავდათ და საცხოვრებელიც იყო. უმეტესობა ცალკე ცხოვრობდა. 1950 წლის შემდეგ შენდება ქვითკირის სახლები. ნული სახლი ასეთნაირად შენდებოდა: ბოძები გახერხებული იყო ბურაოთი, შიგა გა-უყრიდნენ ხეებს-წნელებს. მონსულს **ლასტ** ვეცუკავდით“.

გომური სახლის კონსტრუქციული ელემენტები შემდეგნაირია: ბოძებზე ეწყობოდა თავხეები, ორი **ნაპირის თავზე** და ერთი **შუა თავზე**, სათავე, შემდეგ იდებოდა **ფარდი**, ფიჩხი, ნაშჯა და მიწა, მიწა იხეკე-ბოდა სახეპლეთი.

უნდა აღინიშნოს, რომ გომური სახლის კონსტრუქცია როგორც ბანიანი ტიპის ერთ-ერთ სახეობი-სა, ბევრი თავისი ელემენტით ემსგავსება მთური საცხოვრებლის კონსტრუქციას და ამიტომ არხილოს კალისა და ქვედების მხარეს ამ სახეობის სახლები უფრო იყო შენარჩუნებული.

სოფ. ოზახანის მასალიდან ირკვევა, რომ აქ იყო გომური სახლი და **დარბაზული სახლიც**. ბანი ჰქონდა, დადებოდა ბედაურებითა და შუა ცეცხლით, ნული სახლები ნაკლებად, იყო ფიცრული და ქვით-კირი.

შინამრეწველობის მასალებშიც ვკითხულობთ „უწინ ქიზიყში ბანიანი და **დარბაზული** სახლებით ყოფილა, რომლებიც ამჟამად აღარ არის. ბანიან სახლს „ზემოდან სახურავად მიწა ჰქონდა გავაკებული, გატყეული..., რადგან ბანიანი სახლი მიწაში იყო. ამიტომ მიწურ სახლსაც ეძახდნენ. ძალა სათავე ჰქონდა საიდანაც შუქი ჩამოდიოდა და ბოლი ადიოდა. ზედ ქვევრის პირს დაადგამდნენ ხოლმე, რომ შიგ არაეინ ჩავარდნილიყო და წყალი არ ჩამოსულიყო. ამ სახლს **გვირგვინი** ჰქონია, რომელიც 16 წყებისაგან შედგებოდა თურმე. გვირგვინი თანდათან ვინარევდებოდა და სათავეში ადიოდა, შუაში **დღაბოძი** ყო-ფილა ძალიან ჩაჩრელებული. დღეობოდათ მთელ ცოცხალ ხეს გათლიდნენ ხოლმე, ბოძებზე ბუღაურები ყოფილა სამაგროსათვის და ბუღაურებზე **ძელე** გადებული. ესენიც დაჭრელებული იყო“.

XIX საუკუნის შუა წლებიდან მოყოლებული და XX საუკუნის დასაწყისისათვის კახეთის სოფლები-სათვის შემდეგი სახის სახლებია დამახასიათებელი.

**სამშენველო მასალის მიხედვით:** მიწური, წური, ფიცრული, ქვითკირის, შერეული და ალიზის.

**სახურავის ფორმის მიხედვით:** ბრტყელი ოდნავი ქანობით, ორფერდა, ოთხფერდა.

**კონსტრუქციული სისტემის მიხედვით:** სვეტოვან-კოჭოვანი, კარკასული ხის შევსებით, ქვის შზი-დი კედლით, შერეული, გვირგვინისებური გადახურვით.

**გართობის მიხედვით:** ნახევრად მინისქვეშა, ერთსართულიანი, ორსართულიანი.

**გათბობის სისტემის მიხედვით:** შუაცეცხლით, ბუხრით, რკინის ლუმენტა.

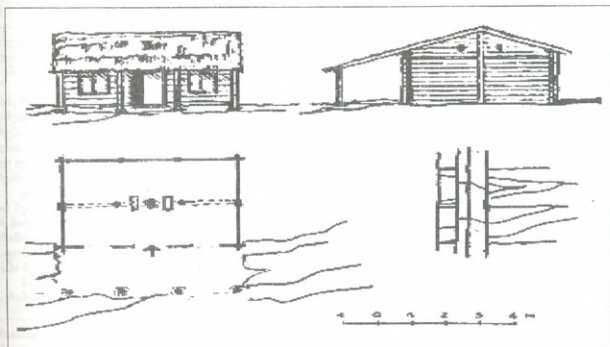
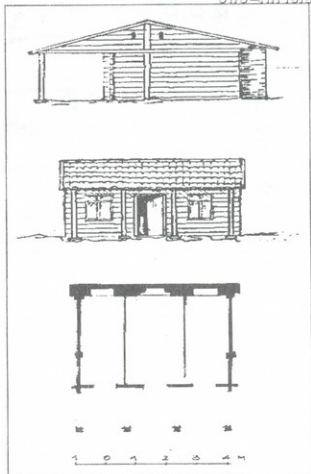
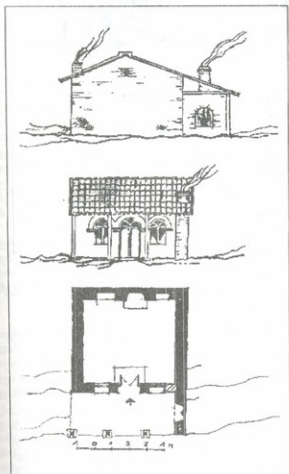
კლასიფიკაცია სხვადასხვა ნიშნის მიხედვით ჩვენ გვაძლევს საშუალებას წარმოვიდგინოთ რამო-დენიმე კანონიკური ტიპი, რომელიც ჩამოყალიბდა სხვადასხვა გარე და შიგა ფაქტორის მოქმედებით.

ეთნოგრაფიული მასალის თანამიმდევრული გაანალიზება გვაძლევს საშუალებას დავხაზოთ გზა საკითხის გადაწყვეტისა. ჩვენთვის გაკლებული მნიშვნელოვანია რეგიონში არსებული სტრუქტურების ზუსტი განსაზღვრა, სტერეოტიპებისა, რომლებიც დამახასიათებელია არსებული რეგიონისათვის:

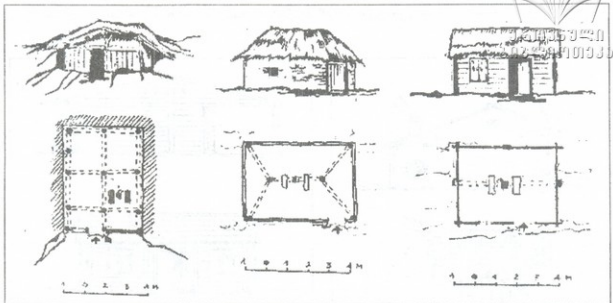
1) გომური/გომი;

<sup>7</sup> მასალები შინამრეწველობის ისტორიისათვის, თბ., მეცნიერება, ტ. 1, გვ. 34.

- 2) ბანიანი//დარბაზული;  
 3) წნული//წნორი//მონნული (ოთხკუთხა და მრგვალი);  
 4) ალიზის;  
 5) ფიცრული (ჩალური სახლი); კვიტკირი (საჩიხიანი//ჩიხიანი//საჩეხიანი) ორსართულიანი სახლი.



0133  
0133  
0133



## ეთნოგენეზის საკითხები აფხაზურ ეთნოგენეტურ და გენეალოგიურ თქმულებებში



ქართული

აფხაზურ ხალხურ შემოქმედებაში ისტორიულ ეთნოლოგიური რეალიების დასადასტურებლად შექმნილ თქმულებების ნიმუშებს, კერძოდ კი ეთნოგენეტურსა და გენეალოგიურ ლეგენდა-თქმულებებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ზემოთხსენებულების ამ ნიმუშებში ასახულია კულტურისა და ყოფის ისეთი მემკვიდრეობა, როგორცაა საკუთრივ აფხაზების წარმოშობის, ვინაობის და მირაკციული პროცესების დადგენა-სტრუქტურული მასალები, რომლებიც ხალხურ ცნობიერებაში თანდათანობით ილექებოდა. ხალხმა სიტყვიერი ნათქვამი შემოინახა, გადაამუშავა და სოციალურად ადაპტირებულ ფორმად ჩამოაყალიბა. ლეგენდების შემთხვევით ნაღვანს არ წარმოადგენს, არამედ იგი კანონზომიერი გამოხატობაა ხალხური შემოქმედების და ხალხში ასახული მსოფლმხედველობრივი წარმოდგენების. გარდა ამისა, ეს ნიმუშები მხოლოდ ისტორიული წარსულის კუთვნილება არ არის, იგი დღესაც ასაზრდოებს აფხაზების ცნობიერებას. ისტორიკოსებისა და ეთნოლოგების ინტერესი მათ მიმართ დღეადაც არ ნელდება. გაცივებას იწვევს ისიც, რომ დროთა ვითარებაში, სხვადასხვა პროცესების ცვალებადობის მიუხედავად ხალხის მთავარი განცდა, მათი ცხოვრების გარდამტეხი მომენტები თქმულებებსა და ლეგენდებს ბოლომდე შემორჩა, თუმცა შესაძლებელია დღეს თანამედროვე მოსახლეობა ამას გაუაზრებლად და უნებურად იმეორებს. ამიტომაც, ჩვენს ეთნოლოგიურ კვლევა-ძიებაში დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებთ ამ ლეგენდებსა თუ თქმულებებში შემორჩენილ აფხაზურ ეთნიკურ შინაგან თვალსაზრისსა და განცდებს.

აფხაზ ხალხის წარმოშობის შესახებ ჩანერგილი ეთნოგენეტური თქმულების პირველი ნიმუში მხოლოდ 1935 წელს იქნა გამოქვეყნებული<sup>1</sup>. აფხაზურ ზემოთხსენებულების მასალებზე ნაყოფიერად მუშაობდნენ - ნ. ჯანაშია, გ. ჩურსინი, შ. ინალ-იფა, შ. სალაყაია, ვ. აგრაბა, ს. ზუხბა, ა. ანშბა და სხვ., რომლებმაც არა მარტო ერთი და იგივე სიუჟეტების მრავალფეროვანი ვარიანტები, არამედ მრავალი ახალი ლეგენდა შეკრიბეს და გამოაქვეყნეს.

პირველი ნაბეჭდი ეთნოგენეტური თქმულების შინაარსი ასეთია:

ახისინილი ოთხი არაბული ტომი ცხოვრობდა, სამი შავკანიანი და ერთი თეთრკანიანი, რომელიც აფხაზების წინაპარი აბაას ტომი უნდა ყოფილიყო. არაბებიდან გამოქვეყნებული ჯერ ყუბანის ნაპირზე დასახლდნენ, შემდეგ უკეთესი ადგილების ძებნაში ქართველების ქვეყანაში. საქართველოში თბილი ჰავა იყო და დარჩენა გადაწყვიტეს. აბაას ტომის მეთაურს - აუბლას - ქალიშვილი ყვოლა. მცირეწლოვანი ქალი ნჩისს მიეცივით გააძიებდეს. იგი ლამაზ ქალად იქცა. არაკეთილსინდისიერმა მამამშუდმ გაზრდილის დამორჩილება განიზრახა, სახადელს რომ ვერ მიაღწია, ქალი ნავით შუა ზღვაში გაიყვანა და იქ დატოვა. ქალის მამას კი შეუთვალა, ქალი სადღაც გაიპარა. აუბლას ქალიშვილი ერთ უცხო ნაპირზე მოხვდა და გადარჩა. იქ ყმანილი მოგნა და დაქორწინდა. მამამთილმა გაიგო, რომ რძალი დიდგვარული იყო, მოინდომა მისახლად სტუმრობა. ქალი ურუმზე შემოსევს, გამყოლი მიუჩინებს, თითობს კი შორიახლო უკან მიჰყვებენ. ვახში აუბლას ქალიშვილის დამორჩილება ახლა გამყოლმა ვაჟმა განიზრახა. ქალმა გაქცევით უშუალო თავს.

აუბლას ქალიშვილის ძებნა არ შეუწყვეტია. მისი ამბის გაგების სურვილით მოგზაურობაც გადაწყვიტა ქალიშვილის მამამშუქსთან ერთად. მართლაც ერთ დიდებულთან ნაწყდა თავის ქალიშვილს, სადაც გაუერთდა გადაცემული წყევმად მსახურობდა. აუბლას ქალიშვილის ქმარიც ცოლის ძებნით დაღლილი, ამ დროს ამ კაცის სახლში მოხვდა. ჭეშმარიტება გამოიკვლია. დამნაშავეები იქვე დასაჯეს. აუბლამ სიმე-ქალიშვილი სახლში დამოიყვანა. მათ ვაჟი შეეძინათ, რომელსაც აფსაზ დაადარქვეს. იგი პირველი აფხაზ იყო აფხაზეთში დაბადებული. აფსაზ რომ გაიზარდა, იგი ქვეყნის მთავარი გახდა. ასე მოვიდა აბაას ტომი და დასახლდა შავი ზღვის სანაპიროზე. დროთა ვითარებაში აბაას ტომს აფსაზ ეწოდა<sup>2</sup>.

ამ ლეგენდის სხვა ვარიანტებში აბაას ტომი ხან გეგვიტიდან, ხან მცირე აზიიდან, ხან მესოპოტამიიდან, ზოგჯერ აფრიკიდანაც მოდის. მაგრამ უმეტესად თქმულებებში აფხაზები არა უცხო და შორეული, არამედ უფრო ახლო ქვეყნიდან „ერთი ერთმანეთის მიყოლებით, მთელი გვარები და ზოგჯერ ცალკეული პირები (Нхышынта - სიტყვა-სიტყვით = მთების იქეთა მხრიდან მოსულები) კავკასიის ქედის ჩრდილო მხრიდან გადმოდინდნენ“<sup>3</sup>. აფხაზების წარმოშობისა და მათი სადაურების თემა „აფსაზის“ შესახებ არსებულ ლეგენდებში პოულობს გაგრძელებას. აფსაზზე წარმოქმნილი ლეგენდების ქარგა თითქმის ერთგვაროვანია:

აფსაზ ბერძენი იყო. მის შვილი არა ჰყავდა. ურჩიეს საცხოვრებელი ადგილის გამოცვლა, იმ იმედით რომ შვილი შეიძენებოდა. ჩამოვიდა იმ ქვეყანაში, რომელსაც დღეს აფხაზეთი ჰქვია. იგი ქალაქ გაგარსთან მოვიდა დასახლდა. მისი ცოლი დაორსულდა. სწორედ ამ დროისთვის ჩრდილო კავკასიიდან ვინმე აჩბა ჩამოვიდა. მთის წვეროდან ზღვა დაინახა, გადაწყვიტა „წყლის დიდ აუზთან“ მისვლა და ფონის მოძებნა. ფონს ვერ მიაგნო, მაგრამ ხეტიალის დროს აფსაზს სახლს მიაგვდა. სტუმარი კარგად მიიღეს. იმ ღამეს აფსაზ მემკვიდრის დაბადებას ელოდა. აჩბა ტყეში დაიშალა. გამთენიისას ბავშვი გაიტაცა...

ბავშვის ვამზრდელეობა, აჩბამ და მისმა სამმა ძმამ, მოგვიანებით მოზრდილი ყმანილი კაცი აფსაზს ჩამოეყვანეს და გაუშვილეს რომ იგი მისი შვილი იყო. შვილის გაზრდის საფასურად მათ აფხაზეთის

<sup>1</sup> Абхазские сказки, Сухуми, 1935.

<sup>2</sup> Абхазские сказки, Сухуми, 1935, 165-173.

<sup>3</sup> Инал-Ипа Ш.-Д. Страницы исторической этнографии Абхазов Сухуми, 1971, 227.

მიწაზე დასახლება მოსთხოვეს. აფსა დიდხანს არ თანხმდებოდა, მაგრამ შეიღის სიყვარულმა დაემეცხვიდრიან გამოიწინაძე ქვედი მოახრევინა. მან ოთხივე ძმა აჩაპს სამოსახლეზე გამოიყვინა. ერთს აქსონი ახლომხალღო, მეორეს - აჭანდარის, მესამეს - სოფელ ლინხის და მეოთხეს - აბუთის აჩარქეთის (ჩხინჭაღეთში, სოფელი) ტერიტორიაზე. პირველი აფხაზები აფხაზეთის ტერიტორიაზე სწორედ მძებნი აჩაბები ძველები.<sup>4</sup>

როგორც დავინახეთ, ფაქტურად გადმოცემების მიხედვით, აფხაზები ადგილობრივი ტერიტორიაზე არ არიან. ისინი ან შორეული ქვეყნების შვილები, ან სხვა ქვეყნიდან ჩამოსახლებული კაცის შვილისშვილები არიან, რომელთა წინაპარი, ზოგჯერ მომთაბარე ცხოვრების წესის დაცვით, საცხოვრებლად ადგილი იცვლის, რადგან მემკვიდრე არ უნდადეს. მეორე გადმოცემაში - პირველი აფხაზები ძმები აჩაბები არიან, ე. ი. ორივე შემთხვევაში პირველი აფხაზები ადგილობრივი წარმოშობის არ ჩანან. „ძველად რომ აფხაზები არაბებიდნენ (ზოგ ვარიანტიმ ვეგვიტადნენ...) მოვიდნენ აფხაზეთში აფხაზი ხალხისთვის საყოველთაოდ ცნობილი და გავრცელებულია. მსგავსი გადმოცემები თურქეთში მცხოვრებმა აფხაზებმაც კარგად იციან“<sup>5</sup>. მიუხედავად ამისა, აფხაზი ისტორიკოსების და ეთნოლოგების აზრით, „აფსა“ და „აჩაბი“ ადგილობრივი წარმოშობის არიან. მათი წურადლება თავიდანვე აფსაპს პირიქედნად მიიყვინო, რომლის ხან-ნაობას და ტერმინის ეტიმოლოგიასაც ისინი თავისებურად ხსნიან. მათ „აფსა“ მხოლოდ „აფხაზეთის სა-მეფოს“ უნდადნენ საფეოდეო მყოფი პირის „ეროვნული“ ტიტულად მიიჩნეო. ა-ფს-ჰ-ა-ჰ-ი ა- ზოგადობის აფიქსია, -ფს- აფხილის, აფსუას ძირი“ (ტომის სახელწოდება), -ჰ-//--ბ-თავადი (ანუ მთავარი), რომლის თავდაპირველი ნიშნელობა პატრიარქალურ-გვარონული, ტომობრივი ბელადი იყო. ერთერთი ვერსიით ეს უძველესი წარმოშობის, „გვენტიკურად პირველყოფილ ნუბილებასთან“ დაკავშირებული ტერმინი, ფეოდალიზმის განვითარებასთან ერთად იღებს „ფეოდალურ ხასიათს“ და „ახალ სოციალურ ურთიერთობას“ გამოხატავს. ე. ი. იგი „სოციალურ-პოლიტიკურ“ ტერმინად იქცევა“. უნდა ვიფიქროთ, რომ თქმულება აფსაზე და მისი ვარიანტები, რომელიც სოფელური ქარავითაა გადმოცემული, აფხაზი ხალხის ისტორიის გარდამტეხ მომენტში წარმოიშვა. იგი დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო აფხაზი ხალხის პოლიტიკური ისტორიისა და ეთნიკური განვითარების მნიშვნელოვან ეტაპთან, ეკრძოდა, აფხაზური ძირითადი წინაპარი ტომების „შერწყმასა და კონსოლიდაციასთან“, ადრეფეოდალური აფხაზი ხალხისა და მისი „ეროვნული სახელმწიფოს - აფხაზეთის სამეფოს“ წარმოქმნა-ჩამოყალიბებასთან“. აფსა აქ გაიგივებულია აფხაზეთის სამეფოს დანაარსებელ ლეონ მეფესთან“<sup>6</sup>.

მეორე ვერსია ეკუთვნის რვა აფხაზ ავტორებს, რომელნიც თქმულებებს აფსაზე ანტიკურ ეპოქასა და „აფხაზურ ტომთა გაერთიანების შედეგად აფხაზური ეროვნული ფეოდალური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისთვის ბრძოლის კოლცისის რეჟიმისციკლებს“ უკავშირებენ. მათი აზრით აფსაპს მეფობის დრო ემთხვევადა ბერძნულ სოლონიზაციას, რომელმაც „გაახთავისულა“ ქვეყანა უცხოელი დამპყრობლებისაგან. აფხაზურ ნათესაურ ტომებს, რომლებსაც ძმები აჩაბები ანახიერებდნენ, „დამპყრობლებმა“ „სამშობლო“ წაართვეს და ისინი მშვიდობიანი გზით მის „განთავისუფლებას“ ცდილობდნენ. როდესაც, ძმები აჩაბებისთვის, „მინების დარიგების წინააღმდეგობა მოწინააღმდეგეა“, აფსაპს ამ ტერიტორიაზე ყოფნას „ეკონომიკური და პოლიტიკური საფუძველი ეცლება“, ამიტომ იგი იძულებულია ტერიტორია დატოვოს. მისი განთავისუფლება არა აშკარა ბრძოლის სახით, არამედ, „ეთნოყოფითი“ შინაარსით რეალიზდება. ამ ვერსიითაც აფსა აფხაზეთის მეფის სიმონიშია, თუმცა აფხაზურ ზემორსიტყვიერებას აფხაზური ეთნიკური დინასტიის მეფეთა სახელები არ შემორჩენია“<sup>7</sup>.

ზემოთჩამოთვლილ ავტორებს, ყურადღების მიღმა რჩებათ საკითხი, რომელიც წყაროებისციოდნეობის ბაზაზეა დამყარებული - არ არსებობს რაიმე პირდაპირი წერილობითი წყარო, რომლითაც აფხაზების წინაპარ ტომებად დიდი ხნის მანძილზე მიჩნეული - აფხილები და აბაზები შავი ზღვის ჩრდილოაღმოსავლეთ სანაპიროზე I-II საუკუნეებამდე მოიხსენიებოდნენ.

მნიშველოვანია ის ფაქტი, რომ ცნობილი ისტორიული წყაროების მსგავსად აფხაზურ ფოლკლორულ მონაცემებში „აფსა“ და „პირველი აფხაზები“ მიგრაციული გზით, ჩრდილო კავკასიიდან არიან კოლხეთის მიწაზე ჩამოსახლებულნი. არც ერთ თქმულებაში აფსაპს ეთნიკური წარმომავლობის შესახებ ცნობები არ არსებობს. ბუნდოვანია რომელიც კუთხის წარმომადგენელია იგი, მაგრამ რაც მთავარია, კარგად ჩანს, რომ საქარავლო მკვიდრი არ არის. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ აფსაპ თქმულებებში ტოვებს საბოლოოდ აფხაზეთის ტერიტორიას და მიდის, „ბრუნდება სამშობლოში“, რომელიც ასევე შესაბამისად სხვადასხვა ქვეყანაა.

ისტორიული წყაროების მტიკებით, აფხაზეთის სამეფომ უაღრესად დიდი წვლილი შეიტანა დასავლურ ქართული ფეოდალური სახელმწიფოებრიობის შექმნაში და არა „აფხაზური ეროვნული სახელმწიფოს“ წარმოქმნა-ჩამოყალიბებაში“. ამიტომ, უკვე ამ დროისთვის და მოგვიანებითაც ბუნებრივია,

<sup>4</sup> აფხაზისკი საკვი, სუხუმი, 1935, 170-173; ინალ-ინა III-დ. სტრანიცა 222 და შემდეგ.

<sup>5</sup> ს. ზუხბა, აფხაზური ზემორსიტყვიერება, თბ., 1988, გვ. 203.

<sup>6</sup> „აფხილ“//„აფხილის“ „აფსუასთან“ კავშირის უსაფუძვლობის თაობაზე არსებობს არგუმენტაცია, იხ.: დ. მუსხელიშვილი, აფხილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის, „არტანუჯი“, №10, თბ., 2000, გვ. 17-23.

<sup>7</sup> ინალ-ინა III-დ. სტრანიცა... 217.

<sup>8</sup> ინალ-ინა III-დ. სტრანიცა... 215.

<sup>9</sup> ინალ-ინა III-დ. სტრანიცა... 246-448; ინალ-ინა III-დ. О содержании термина «афсха», Труды АБИИ АН ГССР, II-XXXIV, Сухуმი, 1968.

<sup>10</sup> ინალ-ინა III-დ. სტრანიცა... 222.

<sup>11</sup> Салаха III X. Абхазский народный героический эпос, Тб. 1966, 124-126; ს. ზუხბა, აფხაზური ზემორსიტყვიერება, თბ., 1988, გვ. 201-203; ანშაბა А., Абхазский фольклор и действительность, Тб., 1982, 196-197.

„აფხაზეთი“ და „აფხაზი“ „საქართველოს“ და „ქართველის“ მნიშვნელობით მოიხსენიებოდა. ტომთა ეთნოკურთაობის კონსოლიდაციისათვის და ეროვნული სახელმწიფოს წარმოქმნისათვის საჭირო იყო ტომთა მნიშვნელოვანი ფაქტორი - „1. მოსახლეობის რიცხოვრივი გაზრდის შედეგად მიღებული ძლიერი ტერიტორიის კავშირი და 2. ნათესაურ ტომთა ბაზაზე უკვე არსებული ენისა და კულტურის სიახლოვეზე დამყარებული ადრეკლასობრივი სახელმწიფო, თავისი ენითა და დამწერლობით“ აფხაზურ ტომებს, კერძოდ, აღმოსავლური ეროვნების ჩამოყალიბებისთვის არც კლდური სახელმწიფოებრივი ტრადიცია და კულტურა დაეხმარებოდა.<sup>12</sup>

რაც შეეხება მტკიცებას - „აფხაზეთის ეროვნული სახელმწიფო სათავეში საკუთარი აფხაზი ფეოდალების წარმომადგენლების“ ყოფნისა და „ერთიანი აფხაზი ერის ფორმირების“ საკითხს, ამასთან დაკავშირებით გამოთქმული კომპეტენტური აზრი ასეთია: „VIII-IX საუკუნე ეს არის ეპოქა არა აფხაზი ეროვნების კონსოლიდირებისა ვერისის წყლის დასავლეთით, არამედ ეს იყო აფხაზეთის პროლოგი მედგამი ქარულ ფეოდალური ეროვნებაში „საკონსოლიდაციით...“ ქართული ფეოდალური ეროვნების დიდი კულტურული და პოლიტიკური გამარჯვების ნიშანი“<sup>13</sup>. აქედან გამომდინარე, არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ აფხაზურ ფოლკლორს კანონზომიერად საკუთრივ აფხაზური ეროვნული სახელმწიფოს“ მეფეების სახელების ნაცვლად მხოლოდ ქართველი მეფეების სახელები შემორჩა, რომლებიც აფხაზს შთამომავლებდაც კი არიან გამოცხადებულნი<sup>14</sup>. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ადრეულ პერიოდში ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებული მთელივე საქართველოს ტერიტორიაზე უკეთეს სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ვითარებასთან შეგულებას და სწრაფი ადაპტაციის წყალობით, VIII-X საუკუნეებისათვის ადგილობრივ მოსახლეობას იმდენად შეერწყნენ, რომ მათ საკუთარ ეთნოგენეტიკურ გადმოცემებში „წარმოშობით აფხაზ მეფეებად“ აღიქვამდნენ - გუბაძე, დავითს, თამარ დედოფალს, ლაშას და სხვ.

ასიმილაციის ამ პროცესს საბოლოოდ დასრულებდა არ ენაზა, რადგანაც ძნელდებოდა თამს, XV ს. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოსახლეობა კვლავ რამდენიმე ნაკადად ჩამოხდა. უკვე სამთავროებად დაშლილი ქვეყნისა და დასუსტებული ცენტრალური ხელისუფლების არსებობის პირობებში ჩამოსახლებული მივიღებთ ადვილად აღარ ერწყმოდნენ დამხვედურ საზოგადოებას. აგრესიული მიგრაციული ტალღები იძულებულს ხდოდა ადგილობრივ მოსახლეობას აყრილიყო და ქვეყნის შიდა რეგიონებში გადასახლებულიყო. ხოლო შემოსული ახალ-ახალი ნაკადები იმ წარჩენ (თუმცა ასიმილირებულ) ჩრდილო კავკასიელთა წინაპრებს აძლიერებდნენ, რომლებსაც „შინაური ენა ჯერ კიდევ შენარჩუნებული ჰქონდა“<sup>15</sup>. ამ ძლიერმა მიგრაციულმა პროცესებმა თანდათანობით დააზურუნა მკვირვარ ქართველურ მოსახლეობასთან შეერწყმისა და შედარებით პროგრესულ კულტურაზე „მორგების“ საჭიროება. მიგრანტებს მთის პრიმიტიულ ყოფასთან ერთად სოციალური თავისუფლებაც მოჰქონდათ, რომელიც ზოგიერთ შემთხვევაში მიმზიდველი აღმოჩნდა მოსახლეობის დაბალი ფენებისათვის. ამიტომ ისინი უფრო ადვილად ეგუებოდნენ მას. მიზეზიდან ხელახლა ჩამოსახილი ტრადიციების კონსერვატიული ხასიათმა, მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრების ელემენტებსა და წეს-ჩვეულებებს პრიმიტიული ხასიათი დაუბრუნა დიდი ხნის მანძილზე. ამას კომპონებს ვეძიებთ სათემო და პატრიონიმული ხასიათის სტრუქტურების შემონახულობა, რომელიც ჩრდილო კავკასიის ეთნიკური ჯგუფებისთვის უფრო იყო დამახასიათებელი.

ამრიგად, აფხაზური ეთნოგენეტიკური თქმულებები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან ორი დიდი ტალღის შემოჭრას ადასტურებენ, რომელიც ერთი - „აფსპას“ და მეორე - „აჩბებს“ უკავშირდება. მიგრირებული მოსახლეობის მიერ შექმნილ ეთნოგენეტიკურ გადმოცემებში ადრინდელი და გვიანი პერიოდის სიუჟეტების მკვეთრად გამიჯვება, უშეწრებლობა ენის არსებობის პირობებში ძნელია. ამიტომ მათში არქაული და გვიან ჩამოყალიბებული პლასტები ერთმანეთშია გადახლართული. თუმცა, ხალხის მიერ შექმნილ ნაწარმოებებს სიყალბე და თავს მოხვედრი ასებში ნაკლებ ახასიათებს. გადმოცემების ძირძველ შერეებს აფხაზეთის ვინაობის შესახებ სიმარაღე ისევე აქვთ შემონახული, როგორც ეს „ნართული ეპოსის“<sup>17</sup> თქმულებებშია დაცული. აქედან გამომდინარე, გადმოცემებში მოხსენიებული ქართველი მეფეების სახელებს, მიგრაციული მოსახლეობის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა ჰქონოდა, თორემ გვიან ჩამოსახლებული მოსახლეობა მას ძველი თქმულებებიდან არ შემოინახავდა.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ზემოთ მოყვანილი ეთნოგენეტიკური გადმოცემები, მართალია, გვერცხული იყო როგორც „ბზიფის“ ისე „აბუჟის“ აფხაზეთში, მაგრამ მათ შორის „აფსპას“ შესახებ არსებული ლეგენდები უმეტესად ჩანერგულია სწორედ „აბუჟის“ აფხაზეთში, სადაც მიგრაციული პროცესებთან დაკავშირებული მახასიათებელი უფრო ცოცხლად იყო შემორჩენილი. ცნობილია რომ აფხაზეთის ამ ნაწილში და კერძოდ, ოჩემირის რ-ში აფხაზეთი XVIII ს-ის მეორე ნახევრამდე არ სახლობდნენ<sup>18</sup>. საინტერესოა

<sup>12</sup> Бромлей Ю. В., Основные тенденции этнической истории, „Этнография“, М., 1982, 305.  
<sup>13</sup> აფხაზური ანბანი პირველად 1862 წ. რუსული გრაფიკისა და სპეციალური ბეჭდვებისათვის ლათინური და ქართული გრაფიკული ნიშნებით შექმნა პ. უსარამა; მას შემდეგ აფხაზურმა დამწერლობამ გრაფიკულად რამდენიმეჯერ განიცადა ცვლილება. 1962 წ. იგი ანალიტიკური ანბანით შეიცვალა (ავტორი ნ. მარი); 1928 წ. ლათინური გრაფიკა დაეკავსა ალფუბუდს; 1938 წ. - ქართული ანბანი, რომელიც აფხაზური ენის ბერაია სპეციალურ ხასიათს ყველაზე უკეთ გადმოცემდა; 1954 წ. იგი კვლავ შეიცვალა რუსული (სლავური) გრაფიკული ნიშნებით.  
<sup>14</sup> Аничавас З. С., Очерк этнической истории Абхазского народа, Сухуми, 1976, 48-56.  
<sup>15</sup> ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1990, გვ. 305, 550-592.  
<sup>16</sup> ბერძენიშვილი, დასახლებული ნაშრომი, გვ. 616.  
<sup>17</sup> ნ. ბაბია-ოქრუაშვილი, აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის საკითხები ჩართულ ეპოსში, „ანალები“ №2, თბ., 2001, გვ. 21-27.  
<sup>18</sup> ნ. ბარაეა, ოდიშ-აფხაზეთის ურბანიზაცია XV-XVIII სს., თბ., 1996, გვ. 121... 122.



ისიც, რომ თუ მანამდე, ე.ი. უფრო ადრეულ ხანაში შექმნილი ეთნოგენეტიკური თქმულებები მიგვჩვენებდნენ ქართულ კულტურასთან მერწყმა-ვათქვეფაზე, ცვალებადობამ მოიტანა ის, რომ ახალ მრავალ ეთნოგენეტიკურ გამყარდა აფხაზებსა და დასავლეთ კავკასიის (აბაზებთან, ჯიქებთან, ზოგიერთ ჩერქეზულ ტომებთან...) ტომთა ევლტურული ურთიერთობა.

გადმოცემების მიხედვით მიწების დასაკუთრების სურვილი მთებიდან ჩამოსახლებულმა ტალა მუსახლელმა მართლაც აფხაზს უკავშირდებოდა, მაგრამ მაინც ძნელია ამ ტალა ტომის დროის შესახებ ლაპარაკი. თუცა, ჩანს რომ პირველი ტალა ჩამოსახლების შემდგომ ადგილობრივი, მკვიდრი ქართველური ტომების გავლენის ქვეშ ექცეოდა და სოციალურად, ეკონომიკურად და კულტურულადაც თანდათანობით დანიანურებული ხდებოდა, ვიდრე მოგვიანებით ჩამოსახლებული „ძმები-აზნებნი“ ტალა. ამიტომ ვასაკვირი არაა, რომ გადმოცემებში ასახულ მთიდან ახალი ტალის ხელახალ ჩამოსახლებას თვით აფხაზ ენინააღმდეგება. მას არ ეთმობა მინები, მაგრამ ძმები აზნების მიერ გამოყენებული მოხერხებული მეთოდები და ძალადობის ფაქტები მას საბოლოოდ ატოვებინებს სამყოფელს, იგი დევნილი ხდება. „გაქცეული აფხაზი - ზოგიერთ გადმოცემაში ზღვის გადაღმა, შორეულ ქვეყანაში კი არ მიდის, არამედ მდინარე ენგურს გადაღმა, სამხრეთ-აღმოსავლეთში“<sup>19</sup>. ეს იმიტომ ხომ არ ხდებოდა, რომ ამ ადრეულ ტალას ახიმილაციის ეტაპი უკვე გავლილი ჰქონდა? ცხადია, ახლად ჩამოსახლებულ მთიელებსა და უკვე ასიმილირებულ ტალას შორის კონფლიქტები წარმოიქმნებოდა.

ჩრდილო კავკასიიდან მიგრაციულ პროცესებზე მიუთითებენ აფხაზეთში გავრცელებული გვარების გენეალოგიური თქმულებებიც. უმეტესი აფხაზური გვარები წარმოშობილი არიან ადიღური სამყაროდან. გადმოცემები გვარების შესახებ ტრადიციულია და ერთმანეთს შვავს. ზოგიერთი გვარის რესპოდენტობა მახსოვრობას პირვანდელი სამშობლოს სოფლის სახელებიც აქვთ შემორჩენილი. გვარების ჩამოსახლება ხდებოდა სხვადასხვა მიზეზებით, იგი დაკავშირებული იყო სისხლ-მესისხლეობასთან, სტუმარ-მასპინძლობასთან, ქორწინებასთან და ა.შ. მაგ. მარშანია<sup>20</sup>, ადიღეობა, ბაგაფშის, ამჭაბას<sup>21</sup>, აშუბას, კიანჩინას, ბენიას, სიმსიმის, არშაბასა და საძმა-ჩაჩასა და სხვ.<sup>22</sup> გვარები სხვადასხვა დროს არიან მიგრაციის გზით მოხვედრილი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის სხვადასხვა სოფლებიდან.

რაც შეეხება მარშანიას გვარს, რომელსაც აფხაზი მეცნიერები უსაფუძვლოდ საკუთრივ აფხაზურ გვარად მიიჩნევენ, მის შესახებ ვახსენებულა აზრი არსებობს - მას ნ. გერმენიძე სვანური წარმოშობისად თვლიდა. ფიქრობდა, რომ ეს გვარი ძირეულად დალი-ნებელდის სვანები უნდა ყოფილიყვნენ<sup>23</sup>, ხოლო გააფხაზებული მარშანიების სამკვიდროც მოგვიანებით იგივე მიდამოები უნდა გამხდარიყო. მარშანიის სახელების განმარტებული სვანურ ნიადაგზე მარშანს ფორმა. შემდეგ შეიქმნა მეგრული ნებელი მარშანია//მარშანია ფორმა უ-ხმოვნის დაკარგვით. აფხაზური ამარშან კი სწორედ მეგრულ-მარშანია-ფორმას იყენებს<sup>24</sup>. სახელები მარშუმი, მარშუმიანი, მარშუმიანი ძველ ქართულ საისტორიო წყაროებში მრავალგზის მოიხსენება<sup>25</sup>.

თუ გენეალოგიური თქმულებების ტრადიციული მონათხრობის მიგრაციული შინაარსიდან გამომდინარე - ნერს. ნ. ინალ-ოვა - მაშინ მრავალი აფხაზური გვარი ძირითადად ჩრდილო კავკასიის მთებიდან არის ჩამოსახლებული. მაგ.: აზბა, მარშან, კაპაბა, ადიღეობა, ინაფშაბა და სხვ. ზუზბის გვარს აფხაზეთი გენეტიკურად ჩრდილო კავკასიურ „ზახუს“ (ზიხი) უკავშირებენ. ისინი ოდესღაც გადმოსახლდნენ აფხაზეთში, ისევე როგორც სხვა ნათესაური ჯგუფები ან გვარის წინამძღოლები. ერთ-ერთი ბზიფური გვარის, აფშარის შესახებ გადმოცემა დაკავშირებულია ზღვასთან. თქმულების მიხედვით ისინი შავი ზღვის „მეორე“ ნაპირიდან არიან მოსულნი<sup>26</sup>. არისთა (არისთავა) გვარის შესახებ ხალხში გავრცელებულია თქმულება, რომლის მიხედვითაც წინამრები მარუხის მთებიდან არიან აფხაზეთში გადმოსული<sup>27</sup>. მსგავსი თქმულებების თანახმად, 1978 წლამდე სოფ. ჯგერდამში ცხოვრობდა ჩეგემ გვარის მოსახლეობა, რომელიც დღეს უკვე გამქრალა. ადიღი მისახვედრიია რომ ეს გვარი ყაბარდოში არსებული ტომონიმიდან უნდა მომდინარეობდეს და რომელიც სწორედ მიგრაციის გზით უნდა მოხვედრილიყო აფხაზეთში. ჩეგემ მიერ ველზე ჩანჩერი მასალებითაც აშუბასა და ახვბას გვარს ძველად ჩრდილო კავკასიაში, ყაბარდოში, ჩეგემები უნდა ეცხოვრა მდ. მცორე ალბიჯის გადასასვლელთან ახლოს. ჩეგემის ტერიტორიასთანა დაკავშირებული საბუას გვარიც. ასეთივე გადმოცემები არსებობს ჭიმ და კაპაბას, ავიძბას გვარების შესახებ, რომელთა წინამრები გადმოცემით დღევანდელი სტარო-კუენისკიდან არიან<sup>28</sup>. მსგავსი გადმოცემები არსებობს აზბას (ვადმოცემით აბაზური გვარის ლოუს განაყარის), ავიძბას, მარშაბას, ავიძინას, ალანიას და სხვა გვარების შესახებაც<sup>29</sup>. ზემოთჩამოთვლილი და სხვა მრავალი აფხაზური გვარი დაკავშირებულია წინაპრის

<sup>19</sup> ინალ-Ипа Ш-Д. Страницы... 254.  
<sup>20</sup> Джанашия Н. С., Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960, 43.  
<sup>21</sup> Ногмов Ш. Б., История адыгейского народа, Тифлис, 1861, 70-71.  
<sup>22</sup> Чурсин Г. Ф., материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957, 34, 35-36, 42.  
<sup>23</sup> ნ. გერმენიძე, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1990, 607.  
<sup>24</sup> ენათმეცნიერი თ. გვანცელაძის აზრი, ჩანერლია პირადი საუბრის დროს. ამავე აზრს იზიარებენ - იბ.: გ. ვასიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზეთი, თბ., 1998, გვ. 143; თ. მიზნუანი, აფხაზური სეპარატიზმის სისხლანა ნაკვეთები, თბ., 1994, გვ. 85.  
<sup>25</sup> ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 272; 3. ინვოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, II, ტექსტები, თბ., 1941, გვ. 128.  
<sup>26</sup> ინალ-Ипа Ш. Д., Вопросы этно-культурной истории Абхазов, Сухуми, 1976, 175.  
<sup>27</sup> Бжания В. Н., Из истории хозяйства и культуры Абхазов, Сухуми, 1973, 59.  
<sup>28</sup> იქვე, 62.  
<sup>29</sup> Очерки Карачаев-черкесии, Ставрополь, 1967, 136.

მთასთან, ფსპუს სალოცავთან<sup>30</sup>, რომელიც ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიისა და დღევანდელ საქართვე-  
ბელ ტერიტორიებს შორის ყოველთვის წარმოადგენდა ურთიერთობის საწყის პუნქტს, სამხრეთის ფერ-  
დობისკენ შემდგომი ნაბიჯის გადასადგმელად.

საინტერესოა მთხრობელის თომა ალექსანრეს-ძე აკობიას ცნობა სოფ. ფსხუს შესახებ, რომელიც  
ამავე სოფელშია ჩანერილი 1971 წელს: „სოფელ ფსხუში და სოფელ ავადახრაში ქედს იყვანის კვლევის-  
მება ჩრდილო კავკასია) გადმოსული ბევრი აბაზი და ჩერქეზი სახლობდა... ნიკოლოზის დროს ჩერქეზებ-  
სა და აბაზებს ქვემოთ, სოხუმისა და ოჩქმირის რ-ში ასახლებდნენ ძალით. ამიტომ ისინი სამხრეთში აზო-  
გატხილ მიწებს მოითხოვდნენ. „ნიკოლოზის ხალხი“ სოხუმის ახლო მცხოვრებ მეგრელებს მიწებს აჭ-  
რდნენ და ჩერქეზებსა და აბაზებს ასახლებდნენ. სოფ. ფსხუში ადვილი იყო ყუბანის ველიდან სოხუმისა  
და დოუს გადმოსასვლელით მოხვედრა. ცხენით იგი ფსხუდან ორი დღის სავალზე იყო. მეორე გადმოსას-  
ვლელი „სანჩარი“ იყო. აქედანაც კახაკებამდე ცხენით მხოლოდ ორი დღის სავალი იყო. გადასასვლელე-  
ბში ზაფხულში ფეხითაც გადაადიდოდნენ და ჩრდილო-დასავლეთით თავისუფლად. სოფ. ფსხუს ბევრი მაცხოვრე-  
ბელი შემდეგ სოფელ ქლოუსში (ოჩქმირის რ-ნი) გადასახლდა. აქ ჩამოსახლებულ ჩერქეზებსა და აბა-  
ზებს, კახაკები აწიოკებდნენ და საქონელს ართმევდნენ. ამიტომ 1933 წელს ნაწილი აფხაზების დაბლობ-  
ში ჩასახლდა და ნაწილი კვლავ ჩრდილო კავკასიაში დაბრუნდა. გადმოცემით ამიჭებების გვარი ძველად  
ჩრდილო კავკასიაში სახლობდა, სადაც ახლა აბაზები სახლობენ. აბაზეთიდან ოთხი ძმა- ასლანბე, ბესლა-  
ნი, ბათალი, ბათლუყვა ჩამოსახლდა სოფ. ფსხუში, აქედან ბათლუყვას ორი ვაჟი - მათაფე და მიდარი  
სოფ. ჯგერდაში (ოჩქმირის რ-ნი) გადასახლდა საქცხოვრებლად. სწორედ მათგან გამრავლდა ამიჭბა  
(ამინჩას) გვარი“.

ჩვენი საველე ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ჩრდილო კავკასიიდან სოფ. ფსხუში ჩასახლ-  
და: ადლიბა, ინფშა, აშხარუა, ანუა, არლან, კიუტ, ვოუბა, თარბა და ა.შ.

აფხაზური გვარ-სახელები უმეტესად პატრონიმიული წარმოშობისაა. ე.ი. მათი ამოსავალია პატ-  
რონიმიის ეპონიმი, უახლოეს სისხლთ ნათესავთა ჯგუფის, აღმავალი ხაზის IV-V თაობის მამის სახელი.  
ეტიმოლოგიური კვლევისას აღმოჩნდა რომ ამ საკუთარ სახელებს ადილეურ ენაზე მოეპოვება ახსნა. ასე  
რომ, ენობრივი თვალსაზრისითაც აფხაზური გენეალოგიური თქმულებების ტრადიციულ კონტექსტში  
მოხვედრილი გვარ-სახელები მათი დასავლურ კავკასიური წარმომავლობის საფუძვლიანობას ადასტუ-  
რებს. ასეთი გვარებია: მაგ., ბლაჭბა (ადილ. ბლაჭ-არნივი), აშხარუა (აშხა=მთა), საძბა (ჩერქეზული ტომი),  
ტამბა (ადილეური ტომი), ტრაფშ (ადილ. ტომი), უგბა (აბაზ. გვარი) და სხვ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ეთნოგენეტიური და გენეალოგიური თქმულებები უეჭ-  
ველია ძველ, რეალურ ცნობებს იყენებს და იმ სინამდვილეს, რომელიც, როგორც ქართულ ისე, უცხოურ  
ისტორიულ წყაროებში მოიხსენიებიან. როგორც აღმოჩნდა, აფხაზური ზეპირსიტყვიერება უძველესი  
დროიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართველური წარმოშობის მოსახლეობისა და მისი კულტურის გავ-  
რცელებას უჭერს მხარს. ამასთან ადასტურებს ჯერ „აფსპას“ და შემდგომში „ძმები არბების“ ე.ი. ორ  
სხვადასხვა დროში განსხვავებული მიგრაციული ტალღების შემოჭრას და დამკვიდრებას მკვიდრი მო-  
სახლეობის გვერდით. მიუხედავად ზოგიერთი აფხაზი მეცნიერის განსხვავებული მიდგომისა და ზეპირ-  
სიტყვიერების თავისებური ინტერპრირებისა, უნდა ითქვას, რომ მხოლოდ საბჭოთა წყობილების პირო-  
ბებში მოხდა აფხაზების სოციალური ერთობის ჩამოყალიბება. ადრე კი საქართველოს ტერიტორიაზე  
მრავალსაუკუნოვანი არსებობის მიუხედავად აფხაზებს რაიმე სახელმწიფოებრივი პოლიტიკური ერთეუ-  
ლი არ შეუქმნიათ.

ამრიგად, ეთნოგენეტიურ და გენეალოგიურ გადმოცემებში ასახულმა ხალხურმა ტრადიციამ შემო-  
ინახა ის პროცესები და წარმოდგენები, რომლებსაც რეალური სინამდვილე ედო საფუძვლად და რომელ-  
საც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საკუთრივ აფხაზების ისტორიული წარსულის წარმოჩენასა და ეთნოლო-  
გიურ შესწავლაში.

<sup>30</sup> იხ.: ბაზია-ოქრუაშვილი. აფხაზთა ეთნოგენეზის საკითხისათვის (საგვარეულო სალოცავები), საისტორიო აღმა-  
ნახი „კლო“, №7, თბ., 2000, გვ. 3-42.

## ხევსური ქალის ორი წამოსასხამი



აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ქსოვილების ფონდში დაცულია ორი, უჩვეულო ფორმის, ქალის წამოსასხამი (№59-26/108, №71) ქვეყნის პირველი სამინიშნო მემორიალი მორადადი, რადგან ამით აღრიცხული წამოსასხამი შეუძენია კავკასიის მუზეუმის დირექტორს გუსტავ რადეს (1831-1903 წწ.) ერთში მცხოვრებ ხევსურთაგან, 1876 წელს იქ მოგზაურობის დროს. მორადე წამოსასხამი მუზეუმის ეთნოგრაფიულ განყოფილებაში აღმოჩენილია 1933 წლის 10 აპრილით დათარიღებული აქტის საფუძველზე, 791 ნომრით, რომელიც დღემდე შეუცვლელია. ჩვენის ვარაუდით ეს ნივთი XIX ს-ში უნდა იყოს შექმნილი.

მითითებული მონგრავიის მიხედვით, გ. რადეს ინტერესთა სფეროშია მოქცეული ხევსურთა ყოფის არაერთი მნიშვნელოვანი მხარე, მათ შორის ჩაცმულობა და შეიარაღება. ავტორის სამართლიანი შენიშვნით, ხევსურული „ტალავარის“ შემომქმენდი ხევსური ქალები არიან, რომლებიც ძალად დონებდნენ ფლორენს სამოსის დამზადებისათვის საჭირო ყველა პირობას - მასალის დამზადების, დაჭრა-შეკერვის და მორთვა-მოკაშვების ხერხებს. თუმცა, იქვე შენიშნავს მისი მოგზაურობის პერიოდში, მორთვის საშუალებებისა თუ ხერხების გაუბრალობას, რაც ძველბუნური სიმკაულების შეცვლით და უბრალო დილ-მძივების ქარბი გამოყენებით ყოფილა შესაძლებელი. იგი დიდი სინაშულით აღნიშნავს ხევსურთა ყოფილად ევრცხლის სამკაულების ტრადიციული ფორმების გაქრობის ფაქტებს, რომელთაგან მხოლოდ დიდი ზომის საყურებელია შემორჩენილი. ამ მხრივ განსაკუთრებით მოსონის თუშების კონსერვატიულობა, რომელთაც თითქმის ყველა ძველი სამკაული შემოუნახავთ, რის მიზეზადაც მათი ეკონომიკური სიძლიერე აქვს დასახელებული<sup>1</sup>.

ქალის წამოსასხამების ეს ორი ნიმუში დამზადებულია ადგილობრივ მოქსოვილი ენდროსფერი შალისგან („ტოლი“). თარგით ისინი ჩოხას ემსგავსებიან, მორთვა-მოკაშმულობის მხრივ განსხვავებულნი არიან.

წამოსასხამი №59-26/108 (ზომები: სიგრძე-100 სმ; მხრების სიგანე-59 სმ; სახელოს სიგრძე -78 სმ; სახელოს სიგანე თვითან - 9,5 სმ, ბოლოში - 8 სმ.) შედგება ორი ძირითადი ნაწილისაგან - ბეჭებში აუჭრული ზედატანისა და ქვედატანისაგან, რომელთაგან პირველი მოიცავს წინა კალთებს (წინ ჩადგმულ პატარა კალთებთან ერთად), ზურგს და მას მოზმულ შუალა, გვერდების გამყოფ ირბ კალთას (აგვამის აზლოტი<sup>2</sup>), ცრუსახელოებს და ბეჭებში გადაფენილ დიდ ოთხკუთხა, ორმაგ საყლოს. ქვედატანი აერთიანებს არათანაბარ სიგანის კალთებს, რომელთა ტოლი რაოდენობა შუალა კალთის აქვე-იქითაა განლაგებული.

წამოსასხამის ამ ნიმუშის მოსარათავად გამოყენებულია მრავალი სამუალბა და ხერხი. მისი მოკაშვებით უხვად ხმარობს თეთრ ღილებს, ფერადი მინის მძივებს, მაულის ფერად ნაჭრებს, ასევე, ოქროსფერ ყაითას და სირმას. თეთრი და ბრტყელი ღილებით წამოსასხამის მხრებთან თითო ჯვარია გამოსახული. სირმის და ფერადი მაულის („სკლატი“) ნაჭრებით მოსასხამის ძირითად ნაწილებზე სამკუთხი, ან ოთხკუთხი დანაყოფებია შემქნილი, რომელთაგან ზოგში თეთრი ღილებია დაკერებული, ზოგში შავი მანადის ნაჭრები. ღილებზე გამოზომული ფერადი ძაფის ყაითისბუნური ზონრები ფოჩებთანაა ჩამომოლილი, ხშირად მორთული ფერადი მძივებითაც. თითქმის ყველა ნაჭერი, რომელიც ქალის ხელითაა შესრულებული, ზემოდან ოქროს ძაფის ყაითით ან ბრტყელი სირმითაა დაფარული, ნელის არე და ზურგის ქვემოთა ნაწილი კი, საგანგებოდ ფერადი ღილებითა და მძივებით არის მორთული. აქედან აღსანიშნავია ნელის გასწვრივ, აქა-იქ შემორჩენილი, მცირე ზომის შავი მძივების ასხმა, რომელიც დაბოლოებულია მხსლის ფორმის მსგავსი ლითონის სამკაულით. წამოსასხამის ქობად გამოყენებულია ცისფერი ბამბის ქსოვილი, რომელიც მცირე სიგანით საპირის უღლის ვარს, მის შემდეგაც ნითული დაკბილული სამკუთხედების მწკრივია მოცემული. 4 სმ. დავილებულ სირმის ზოლებში მონაცვლეობით დაკერებულია გულამოღებული სამკუთხედების, თუ მრგვალი ფერადი მაულის ნაჭრები, რომლებიც შემკულია ნაირფერი ნერლილი მძივებით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში<sup>3</sup> ეს წამოსასხამები „ფაფანავის“ და „ჩოხის“ სახელწოდებით მოიხსენიება. ისინი, მართლაც, ემსგავსებიან ჩოხას, რომ არა წამოსასხამის საყელო და ცრუსახელოები. ასეთ ცრუსახელოებს კი საინტერესო შეხედვრა აქვთ თუმი ქალის მიერ გამოყენებულ სახელჩაქნულა ტყავკაბის ძველბუნურ ნიმუშებთან<sup>4</sup>. თუმი ინფორმაცორთა ცნობებზე დაყრდნობით, ადრე, ტყავ-კაბებს ვინრო და გრძელი, დეკორატიული სახელოები ჰქონიათ, XX ს. დასაწყისში მათი შეცვლა მომხდარა და სახელოთა ნახევარი ილიის ძირიდან შუა მკლავის ზომამდე შეუქანათ, რითაც ქალების მისცემიათ შესაძლებლობა მკლავების სახელოებში გაყრისა. აქვე გვინდა ვთქვათ, რომ ამგვარ სახელოთა მომდევნო ფორმა, ბოლომდე შეხსნილი სახელოების სახით, საქართველოს სინამდვილეს XX ს-მდე შემორჩა საკაცო კაბისა და ქალის ქაბის სახელოთა სახით.

დეკორატიული სახელოებით შედგენილი ქურქები ივ. ჯავახიშვილისათვის დაღესტანშიაც იყო

<sup>1</sup> Г. Радде. Хевсурия и хевсуры (Опыт монографии), Тифли, 1881.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 40.

<sup>3</sup> დ. მორღინი, გ. ჩაჩაშვილი, ქართული კოსტუმის კატალოგი, I, ხევსურული, თბ., 1964, გვ. 57-60; Г. Радде, указ. соч., с. 117.

<sup>4</sup> ც. ბეზარაშვილი, თუმი ქალის ტალავარი, კრ. თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 178.

ცნობილი. ამგვარი ტიპის სამოსელი მას ძველი ტანსაცმლის ნაშთად მიაჩნდა, რადგან მსგავსი სამრეცხო მორისაც ვეულებოდა<sup>5</sup>. დაღესტანში არსებულ ცრუსახელოებში შედგენილი ქურქების შესახებ ჯანსიერი-ლიბეთი ცნობებს ზ. ედილი გვანველის: „მოიან ადგილებში ზამთარში ხალხი იცვაპს კარგად გამოსუროს და მოთეილიის ტყავისგან შეკერილ ქურქებს. ამ ტყავში ეწყობიან ხშირად ქალებიც. უფრო შეძლებულები იცვაპენ ზამთარში ბურუბა ქურქებს. ეს ცხვირის ტყავისგან შეკერილი ნამოსახმელი ქურქები უფრო უფრო უფრო ხშირად ითიქვის ძირამდე ჩამოსიარევის ადამიანს. ამ ბურუბა ქურქებს აქეთ-იქით ფრუფრუნიან და სახელოები აქვს გამოპმული შნოს გულისათვის, რადგან სიფინროვის გამო მივ ხელების გაყრა შეუძლებელია. ამ ბურუბა ქურქებს განსაკუთრებით ლეკები იცვაპენ მოის ცივ ადგილებში. ინგალოებში კი მას ვერ ნახავთ“<sup>6</sup>. სხვა ჩანაწერიდან სი ირკევეა, რომ ამგვარი ფორმის სახელოები შედგენილი სამოსელი, ძველად არც საქართველოს ბარისთვის ყოფილა უჩვეულო. არქ. ლამბერტის მონათხრობით: „ვარდა ამისა მეგრელები ნეულებსა და დღესასწაულებში იცვაპენ კიდევ ერთხელ ტანისამოსს, რომელიც ფხვებამდე გრძელია და ყურთმაჯები მიწამდის უნდებდა. ეს ტანისამოსი მეტიად მზებინარია, როგორც მოყვანისობით, აგრეთვე მდიდარი ქსოვილით, რომლისგანაც იკერება. ჰყარავენ ამ ტანისამოსს ქსოვილისა ან ხავერდისა ან ფარისხაგან. სარჩულად უდებენ სიასამურის ტყავს და მაღლიდან ექვედამდე შემკულია ოქროს ან მარგალიტის ღილებით. ყოველ თავად აზნაურს ამისთანა ტანისამოსი რამდენიმე აქვს სხვა-დასხვა ქსოვილისა, რომ ვარემოებისამებრ, ან ერთი ჩაიცვას ან მეორე. ეს ტანისამოსი საერთოა როგორც კაცებისათვის, ისე ქალებისათვის“<sup>7</sup>. აქვე უნდა აღინიშნოს იმის შესახებაც, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ასეთი ტიპის სახელოთა თავდაპირველი დანიშნულება ხელის მნიშვნელობისა და მისი მოქმედების გამოიყენებით არის ახსნილი<sup>8</sup>.

მოტიანილი ვრცელი ამონარიდები იმისათვის დაგვიტოვდა, რომ გვეჩვენებინა ამდაგვარი სახელოებით შედგენილი სხვადასხვა ფორმისა და დანიშნულების სამოსის განფხვილობა კავკასიის მასშტაბით, მათი სიძველე კი საქართველოში შემდეგი მონაცემების გათვალისწინებით ვაზბა შესაძლებელია. ჩვენის დაკვირვებით, ხევსური ქალის ნამოსახამები გენეტიკურ კავშირში უნდა იყვნენ VI-VIII სს. საქართველოში არსებულ ნამოსახამებთან, რომელთან სიახლოვეს, ასევე თურქული ტყავ-კაბა და რაჭველი ქალის კაბა-კაფთარაც ავლენენ. ლაპარაკია ჯერის მოხასტრის კედელზე არსებულ ვაპტოსთა ჩასატყვევებელ, შემდგომში, სამარის ლოდის საბურველზე გამოსახულ კაცია დადიანის თანამეცხედრის ელისაბედ დედოფლის ნამოსახამზე და ხობის ეკლესიის ფრესკაზე წარმოდგენილ ნათელა დადიანის სამოსზე, რომლის ორმაგი სახელოებიდან მხოლოდ ერთია პრაქტიკულად გამოსაყენებელი.

ყურადღებას იქცევს აღნიშნული სახელოთა მოხმარების ნესებზე. შ. ამირანაშვილი თვლიდა, რომ ჩაცმის დროს სახელოები უნდა გადაეკეცათ, მაგრამ ამ დროს აზრი ეკარგებოდა სახელოების ბოლოებზე მოციმულ არსიას. ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემებით მსგავსი ტიპის სახელოთა მოხმარების შემდეგი ნესებია ცნობილი: ნელიან დაკვირვული ღილებზე მათი ჩამაგრების ან სახელოთა ბეჭებში გადაწყობის შემდგომ მათი განასკებისა. ყოშით დაბოლოებული სახელოთა მოხმარების ნესებთან დაკავშირებით საქართველოში საინტერესო რიტუალიც ყოფილა შემუშავებული: „უმცროსი უფროსი რომ მიუახლოვდებოდა მორიდანვე მხარზე შეყირული კაბის (ჩოხის) სახლებს, ძირს ჩამოყრდა, ილიის ქვეშ ამოიდებდა, ყოშებს ხელით დაიჭერდა, ოდნავ ქუდს აიხიდა, თავს მოხრიდა ოდნავ, ხანჯლის ტარზე ორთავ ხელს დაიდებდა და თავმოხრიო, არა შეუპოვრად თვალი-თვალით გაყრილი, ფვი-ფვის გადადებული მდაბლად იდგა და მიწა უფროსი ხმას არ ვასცემდა, სალამს არ მისციმდა ხმას არ ამოვებდა, სალამს ვერ უძღვინოდა უკეთუ მაჯა კაბისა სახლებში ჰქონდა გაყრილი, ვერც ახალუნის, ვერც კაბის (ჩოხის) ყოშს ვერ გადაიდევდა“<sup>9</sup>.

ნამოსახამის ზემოთ წარმოდგენილი ნიმუშები სხვა მხრივაც იყვრებენ ყურადღებას. ეს შეეხება ზურგზე დაფენილ დიდი ზომის საყელოს, რომელთა მსგავსი ხევსურულ ტყავებზეც გვხვდება. მათი ნახვისაც რადგან „კაპიუშონი“ ახსენდება<sup>10</sup>. შთაბეჭდილება მართლაც ისეთია, რომ ერთ დროს ამით ადამიანის თავიც უნდა დაფარულიყო, რის საბუთსაც ხევსურული ტყავ-კაბის ის ნიმუშები ილევინან, რომელთაც მსგავსი საყელო გულისპირის კალთებიდან პირდაპირი გადასვლით უკეთდებოდა<sup>11</sup>. ჩვენ ვთვლით, რომ საყელოს ეს ფორმა უნდა მომდინარეობდეს ისეთი ანასტეზილიდან, როგორცაა სამეგრელოში მხეცხისთა შორის დაცული ნაბის „გვაბანაკი“<sup>12</sup>, რომლითაც ადამიანის სხეულის ზედა ნაწილთან ერთად თავიცა დაფარული, და რომელიც, სავარაუდოდ, სამოსის პირველად ფორმადამი მიჩნეული<sup>13</sup>. გამორიცხული არაა, აქედან იღებდეს სათავეს კავკასიაში გავრცელებული და საქმოდ ცნობილი ისეთი ელემენტები, როგორიცაა ორადექცული ნაბი და ყაბლახი. ამ კონტექსტში საინტერესოდ გვეჩვენება ზოგიერთი ქართული ტერმინის წარმოშობალობაც. როგორც უკვე აღინიშნა, ხევსურული კოსტუმის კატალოგში ნა-

<sup>5</sup> ივ. ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III-IV, თბ., 1962, გვ. 6.

<sup>6</sup> ზ. ედილი, საინტო, ფურნ., „მნათობი“, 1941, №10, გვ. 131.

<sup>7</sup> არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, მთარგმნელი აღ. ტყეშინია, თბ., 1938, გვ. 38, 41.

<sup>8</sup> Н. П. Гринкова, Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике, жур. „Советская Этнография“, 1985, №1, с. 76.

<sup>9</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1944, გვ. 169; გ. ჩიტაია, 1938 წლის ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია (მოკლე ანგარიში, 1941), შრომები, ტ. III, თბ., 2001, გვ. 385-386; ნ. ჩოიყაშვილი, ქართული კოსტუმი (VI-XIV სს.), თბ., 1964, გვ. 40.

<sup>10</sup> ნ. ი. აღეიქი-მესხივილი, ისტორიული პიესის წარმოდგენის გამო, ვაზ. „ივერია“, 1904, №53.

<sup>11</sup> Г. Рашде, указ. соч., с. 118.

<sup>12</sup> გ. ზეზარაშვილი, ტყავის სამოსელი, ფურნ., „მეგობარი“, თბ., 1974, №36, გვ. 43.

<sup>13</sup> Г. Чачавиши, народные истоки грузинского костюма середины XIX века, Тбилиси, 1964, с. 9.

მოსახლარების სახელწოდებად „ფაფანაკია“ მოხმობილი. შესაძლოა, კოსტუმის ამ ელემენტებისათვის ამ სახელწოდების მიკუთვნება არ იყოს საფუძვლად მოკლებული, თუ გავისტეხებით იმასაც, რომ ბაჭყალი გვაქვს დასავლეთ საქართველოში მამაკაცის თავის ზედა ნაწილის დამფარავი ნაჭრის, ქრდად გამოიყენებული „ფაფანაკის“ როგორც ფორმით, ასევე ტერიმინოლოგიურ თანხვედრასაც, რითაც წამოსასხამის ადრეული ფორმის შესახებ გამოთქმული ალბათობაც იზრდება. ისე, ძველ საქართველოში წამოსასხამის აღსანიშნავად მრავალი ტერმინი გამოიყენება: „მოსახლარდნელი“, „ხალენი“, „მაზარა“, „მარჯა“, „მარჯა“ და „მარჯა“.

ვრცელთა ამგვარი წამოსახლარების გავრცელების არეალიც კავკასიის გარდა მსგავსი ჩასაცმელი არც ევროპა-აზიის ქვეყნებისთვისაა უცხო, მაგრამ ჩვენი აზრით, ხევსურულ წამოსახლარებს მსგავსება უფრო შუა-აზიურ ფორმებთან, კერძოდ „ფარანჯის“ ტიპის წამოსახლარებთან აქვთ<sup>14</sup>. დოზის ცნობით, შუა აზიაში გავრცელებული ეს ტიპი ეგვიპტიდან უნდა იყოს შესული და ისიც არაუადრეს XIV ს-სა. და მართლაც, XIV ს. ბოლოსათვის შუააზიურ მინიატურებზე დაყრდნობით გ.ა. პუგაჩენკოვა ამ ტიპის სამოსელის ჩამოყალიბებულ ფორმებს ამონიშნავს ფერადი წამოსახლარებისა და დათბილული ტყავების სახით<sup>15</sup>, რომლებიც ფართო მოხმარებისა და სქესით შეუზღუდავ სამოსელად ქცეულან. მაგრამ მკვლევარი ამას არ სჯერდება და არქეოლოგიური მასალების მოშველიებით ამ სამოსელს ადგილობრივ უძებნის პროტოტიპებს. ლაპარაკია კუმანის პერიოდის (II ს. ძვ.წ. – IV ს. ახ. წ.) ტერაკოტული ფიგურების ჩაცმულობაზე, რომელთა ნაწილს ეარგად გაფორმებული ნაჭრის ან ტყავის მოსახლარები ამშვენებთ<sup>16</sup>. ქალთა სქესის წარმომადგენელი ეს ფიგურები დაკავშირებული ჩანან წყლისა და ბუნების გამანაყოფიერებელ ძალთა მფარველ ღვთაება-ანახიტასთან<sup>17</sup>. ნ.პ. ლობაჩევა ფიქრობს ასეთი ტიპის წამოსახლარების წარმოქმნაში რიტუალური ფაქტორის მონაწილეობას. იგი იმონიშნავს ძველინდურ გადმონაშთურ მასალას იმის შესახებ, რომ პატარძალი მიჩნეულია ნაყოფიერების ღვთაების ორეულად დედამინაზე<sup>18</sup>. ამ იდეას, რომელიც საბუნებრივად ადრეული პერიოდიდან იღებს, როგორც ჩანს არც შემდგომში დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. ანალოგიური მასალა შუააზიის გარდა სხვაგანაც არის დადასტურებული.

რაც შეეხება ხევსურულ წამოსახლარებს გ. რადე მათ არ მიიჩნევს ტიპურ ფორმად და მათ მოხმარებას მხოლოდ საზეიმო ვითარებასთან აკავშირებს. ერთ-ერთ მათგანს გარკვევით აწერია, რომ ის არის „საქორწინო ჯუბა“, რასაც ისტორიული მასალაც ეხმარება. კერძოდ, წამოსახლარის მსგავსი თარგის ტყავ-კაბა მეფე თეიმურაზის დამონებით („ტყავის სახელსა მოჰკიდებს ხელს მსფე, ნესად არის“), საცხენოსნო ჩაცმულობასთან ერთად, საქორწინო დანიშნულებითაც გამოიყენებიათ. იქნებ ისიცაა გასახსენებელი, რომ ძველ საქართველოში წამოსახლარ „ლაფჩას“ ქორწინის შესანიშნავი ტანსაცმელი რქმევია და მას „სანიჭარად“ მოიხსენიებდნენ<sup>19</sup>. ხევსურული წამოსახლარებისათვის შერჩეული ნითელი ფერიც არ უნდა იყოს შემთხვევითი. საქორწინო გვირგვინების ყვითელი ფერის მსგავსად, მზის ფერი უნდა იყოს განსახლებული და იმ მიზნით გამოყენებული, რომ მზის ცხოველმყოფელი ძალა ახლადდაქორწინებულებზე გადავიდეს<sup>20</sup>. ყოველივეს გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, არსებობს შესაძლებლობა ცრუსახელოებით შედგენილი ეს ორი წამოსახლარ მივიჩნიოთ სარიტუალო ჩაცმულობის ძველ ფორმად საქართველოში, რომელთაც ადგილობრივ მოყოლებით როგორც პროტოტიპები, ისე ის რელიგიური გარემოც, რითაც ხელი შეწყობს ამ სახის სამოსელის გახანგრძლივებულ შემორჩენას.

<sup>14</sup> Н. П. Лобачева, К истории среднеазиатского костюма, жур. "Советская Этнография," 1965, №6, с. 37, 38.

<sup>15</sup> Г. А. Пугаченкова, К истории «Паранджи», жур. "Советская Этнография," 1952, №3.

<sup>16</sup> В. А. Мешкарин, Теракоты самаркандского музея, Каталог. Л. 1962, таб. (III-IV), с. 24-84.

<sup>17</sup> К. В. Тревел, Памятники греко-бактрийского искусства, М., 1940, Л., с. 21

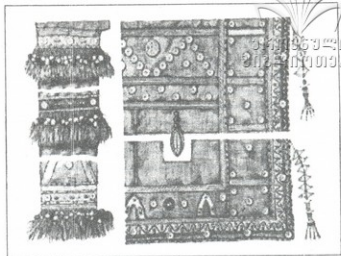
<sup>18</sup> იქვე, გვ. 74-77.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 73-74.

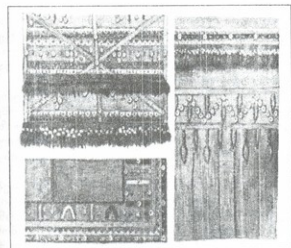
<sup>20</sup> გ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 76.



სურ. 1. წამოსასხამი  
(ვ. კანდელაკის ნახატი)



სურ. 2. წამოსასხამის მორთულობა  
(ვ. კანდელაკის ნახატი)



სურ. 3. წამოსასხამის მორთულობა  
(ვ. კანდელაკის ნახატი)



სურ. 4. ზევსური ქალი წამოსასხამით  
(მ. რადეს დასახ. წიგნიდან)



## ხევისურების ანთროპოლოგიური დახასიათება

კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის დერმატოგლიფიკური შესწავლისას აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობის დიფერენცირებულობა განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ ხევისურები, ჩაღმა და ნოვა თუშები, კახები და გულამაყრელები. დერმატოგლიფიკური მასალის ანალიზით მიღებულმა მონაცემებმა ჩვენი დიდი დაინტერესება გამოიწვია და ამიტომ მიზნად დავისახეთ თითოეული ეთნოგრაფიული ჯგუფის კომპლექსურად შესწავლა, მაქსიმალურად შესაძლო ნიშნათა სისტემების მიხედვით.

წინამდებარე ნაშრომი ხევისურებს მიეუძღვნით, რადგან ხევისურები კავკასიონის ვარიანტის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო დამახასიათებელ ჯგუფს წარმოადგენს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობა დასავლეთ საქართველოს მთიელებისაგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება ეთნოგრაფიული სიჭრელით. ამ ეთნოგრაფიულ მრავალფეროვან გარემოში ხევისურებს თავისი ყოფა-ცხოვრების ტრადიციულობით, ნივთიერი კულტურის არაქალი ფორმებით კავკასიისა და, კერძოდ, საქართველოს მთიელებში განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ. კავკასიის ქედი ხევისურებს პირიქით (არდოტის, შატილის და არხოტის ხეობები) და პირაქეთი (არაგვის ხეობა) ნაწილებად ყოფს. ხევისურეთი ესაზღვრება რამდენიმე ეთნიკური და ეთნოგრაფიული ჯგუფის ტერიტორიას. შესაძლო ურთიერთკავშირებისა თუ გაყვლების მიუხედავად, ხევისურებმა შეინარჩუნეს ძველი ტრადიციები, რომელიც ყოფილი რეალიებში აისახება.

ხევისურეთისთვის დამახასიათებელია განსხვავებული ჰიპსომეტრიული მდებარეობა, აქედან გამომდინარე, შავა და კლმაბატი ხეობებიან ერთგვარი არ არის. პირიქით, ხევისურეთი მიეკუთვნება ალპური ჰავის ზონს, სიმაღლე ზღვის დონიდან 2.800-4.500 მ აღწევს. მთელი წლის განმავლობაში ცივი ამინდი დომინირებს, წყლის საშუალო ტემპერატურა დაბალია (+5°C), იანვრის -12°-დან -18°-მდე აღწევს, ზაფხული საკმაოდ გრილია, მოკლე, ნესტიანი, ატმოსფეროს ნალექის წლიური რაოდენობა 1000 მმ აღწევს და ძირითადად თოვლის სახით მოდის. პირაქეთი ხევისურეთი მთის ტყის ჰავის ზონს მიეკუთვნება და ზღვის დონიდან 650-2000 მ მდებარეობს. ზაფხული აქ თბილია, შემოდგომა - მზიანი, ატმოსფეროს ნალექის წლიური რაოდენობა საშუალოდ 1000-1200 მმ. ერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფის ორ კლიმატურ ზონაში განსხვავება და ადაპტაციამ მკაცრ ეკოლოგიურ გარემოსთან სხვადასხვა დარგის მკვლევართა ყურადღება მიიქცია<sup>1</sup>.

ხევისურებისა და კავკასიის მაღალმთიანი მოსახლეობის ფიზიკური ტიპის თავისებურება პირველად შეინიშნული იყო ვ. ბუზაკის მიერ<sup>2</sup>. მისი აზრით ხევისურები, მოხევეები, სვანები და მთის რაჭველები განსხვავდებიან საშორეთ ქართველური ჯგუფებისაგან შედარებით ღია პიგმენტაციით, მესამეული თმოვანი საფარველის სუსტი განვითარებითა და თავის მაღალი მაჩვენებლით. ამ თავისებურებებზე დაყრდნობით იგი თვლიდა შესაძლებლად მაღალმთიანი ანთროპოლოგიური ვარიანტის გამოყოფას.

მთის ჯგუფების და, უპირველეს ყოვლისა, ხევისურების მორფოლოგიური შესწავლის საფუძველზე ა. ნათიშვილმა და მ. აბდუშელიშვილმა (1953) ეს მოსახლეობა მიაკუთვნეს კავკასიონურ ტიპს, რომელიც სხვა ქართველური ვარიანტებისაგან განსხვავდება ფართო, საშუალოზე მაღალი სახით, საშუალოზე გაანვირ და სწორი ცხვირით, ღია ფერის თვალების საშუალოზე მაღალი პროცენტით, თვალის ქუთუთოს ნაოჭის საშუალო რაოდენობით, ქვედა ყბის დიდი სიგანით, ფართო და გრძელი თავით და სხეულის დიდი სიმაღლით<sup>3</sup>.

ხევისურ მოზარდთა ფიზიკური განვითარების შესწავლა<sup>4</sup> განპირობებული იყო იმ განსხვავებული და თავისებური პრობლებით, რომლებშიც ხევისურებს უხდებათ ცხოვრება. ხევისურ ბავშვთა ფიზიკური განვითარება შედარებით იქნა ქალაქში მცხოვრებ სხვა მოზარდების ფიზიკურ განვითარებასთან. აღმონდა, რომ ხევისურ მოზარდებს, ქალაქის ბავშვებისაგან განსხვავებით, ახასიათებთ უფრო მეტი ნონა და სიმაღლე, გულმკერდის გარშემოწერილობა, ისინი აიან უფრო ბეჭვანიერი, აქვთ მოკლე ტანი და გრძელი სხეული.

<sup>1</sup> ლ. ზითაძე. კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის დერმატოგლიფიკა. ანალები. 2002, № 1 გვ. 64-71.

<sup>2</sup> ს. მაკალათია. ხევისურეთი. თბ., ნაკადული, 1984 წ., მეორე გამოცემა.

<sup>3</sup> რ. ერისთავი. О рудинно-пшаво-хевсурск. округе. ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები (მეორე გამოცემა). თბ., 1986 წ., გ. თვლიდა. ზუთი წელი ფშავ-ხევისურეთში. ტფ., 1930; ს. მაკალათია. ხევისურეთი. თბ., 1984 (მეორე გამოცემა); მ. აბდუშელიშვილი. ხევისურ მოზარდთა ფიზიკური განვითარების თავისებურებანი. საქ. მეცნ. აკადემიის ექსპერიმენტული მორფოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. VII, თბ., 1958, გვ. 209-242.

<sup>4</sup> В. В. Бузак. Антропологический состав населения Кавказа. Вестник государственного музея Грузии, т. XIII А. 1946, с. 89-108.

<sup>5</sup> А. Натишвили, М. Абдушелишвили. Об антропологическом составе современного населения Грузии. Тез. докл. XI научн. сессии отделения биологических и медицинских наук. Тб., 1953; М. Абдушелишвили, Антропология древнего и современного населения Грузии. Тб., 1964.

<sup>6</sup> მ. აბდუშელიშვილი. ხევისურ მოზარდთა ფიზიკური განვითარების თავისებურებანი. საქ. მეცნ. აკადემიის ექსპერიმენტული მორფოლოგიის ინსტიტუტის შრომები. ტ. VIII, 1958, გვ. 209-242.

კავკასიის მოსახლეობის (41 პოპულაციის) დერმატოგლიფიკის შესწავლისას მხოლოდ 6 ნიშნის მიხედვით აღინშნული იყო, რომ ხევისურებს, სვანებს, მოხევეებს, მთიულებს, მთის ებრაელებს, მეგრელებს, ქურთებს, გურულებს და ასირიელებს არა მყავთ ანალოგები. ყველა ჯგუფებისგან განსაზღვრებით განსხვავდებოდნენ ხევისურები, რომლებიც მსგავსების უფრო დაბალ დონეზე ერთიანდებიან ნახებისა და ფშავლების კლასტერში. მთლიანობაში ამ ნაშრომში მოყვანილი კავკასიის ეთნიკური ჯგუფების დერმატოგლიფიკის მონაცემები მომენტის გარდა, შეკვირვებას იწვევს. ლოგიკის მოკლებულია ჯგუფურად დაჯგუფებას სომხების, ყუმიხებისა და გურულების, მთიულებისა და ასირიელების, სვანებისა და ქურთების, ჩერქეზებისა და მეგრელების სუბკლასტერები, რომელთა ერთიანობა არ ემყარება არც ამ ჯგუფების შესახებ არსებულ ეთნოისტორიულ წყაროებს და არც მათ გეოგრაფიულ მდებარეობას, და რაც ყველაზე მთავარია, აბსოლუტურად სანინალმდგეგოა დღემდე არსებული წარმოდგენებისა კავკასიის ხალხთა მორფოლოგიური ცვალებადობისა და თავისებურებების შესახებ.

დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ხევისურების (22 მამაკაცი, 20 ქალი და 7 ბავშვი) კრანოლოგიური სერიის შესწავლას<sup>7</sup>, რადგან ამ მონაცემებით დადგინდა კავკასიონური ტიპის გავრცელების არეალი და კავკასიონური ტიპისთვის დამახასიათებელი ნაშნთა კომპლექსი. ოსების და დუშეთის მკვიდრთა აღნიშნული კრანოლოგიური სერიების შესწავლის შედეგია მათი მორფოლოგიური თავისებურება, რომელიც გამოიხატება შემდეგ ნიშნებში: ძალზე განიერი და ძალზე მაღალი ქალა-სარქველი, თავის ქალას შედარებით დაბალი მარჯვენელი, სახის გრძელი ფუძე, დიდი ყვრიმალთშუა დიამეტრი, განსაკუთრებული, სწორი ვერტიკალური სახე, ძალზე ფართო თვალბუდეები და განიერი, მკვეთრად წინ წამოწეული ცხვირი. ნიშანთა ეს კომპლექსი კარგადაა გამოხატული თანამედროვე ხევისურებში. უმნიშვნელოვანესი ფაქტია ყვრიმალთშორის დიამეტრის დიდი სიდიდე თავისი მაღალი ტაქსონომიური ლინეულებით, როგორც კავკასიის მოსახლეობის განსახსნავებელი ნიშანი. სერიაში დაფიქსირებული ნიშანთა კომპლექსი ადასტურებს, რომ „ჯერ კიდევ XVI-XVII საუკუნეებში საქართველოს ტერიტორიაზე უკვე ჩამოყალიბებული ყოფილა ის მკესნიშაღურად ფართოხასიათი ვეროპოიდული ელემენტი, რომელიც განცვიფრებას იწვევს დღეს“<sup>8</sup>.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ჩვენი მიზანია ხევისურების ანთროპოლოგიური თავისებურებების გარკვევა, რამდენად არის მათი თავისებურება განპირობებული გეოგრაფიული გარემოთი და რამდენად არის კავშირი გენეტიკო-ავტომატურ პროცესებთან. მაღალმთიანი რეგიონებისათვის დამახასიათებელია მცირერიცხოვანი პოპულაციური სტრუქტურა. რაფიელ ერისთავის მონაცემებით ფშავ-ხევისურებისა და თუშეთისათვის XIX ს. შუა წლებშიც დამახასიათებელი იყო მცირერიცხოვანი სოფლები<sup>9</sup>. მთიანი ხევისურების 37 სოფელში სულ 678 კომლი, 1512 კაცი და 1097 ქალი ცხოვრობდა. ამ მონაცემების საფუძველზე გამოვთვალეთ სქესთა შეფარდება ცალკეულ პოპულაციებში, პოპულაციის რიცხვი და ოჯახის საშუალო სიდიდე. გვივე პარამეტრები გამოვთვალეთ ზოგადად ხევისურებში. სოფლების მიხედვით კომლების რაოდენობა 5-43 ფარგლებში მერყეობს (საშუალო 18, 32), მამაკაცთა რაოდენობა პრაქტიკულად რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, როდესაც კაცთა და ქალთა რიცხვი პოპულაციამ ტოლია (ნიხბალო, ხორნაბუღე, არახი), მეტია, ვიდრე მდებარეობით სქესის წარმომადგენელთა რიცხვი. ამიტომ სქესთა შეფარდება მნიშვნელოვანად დარღვეულია 0.92-2.0 ( $X = 1,38$ ), რაც არასასურველი ფაქტორია გაფართოებული აღწარმოებისათვის. თუმცა მკაცრი ეკოლოგიური პირობები ზღუდავს გაფართოებულ აღწარმოებას და ამიტომ ხევისურებიდან XIX საუკუნის ოთხმოციანი წლებიდან აღინიშნება მოსახლეობის გადასახლება მოსაზღვრე რაიონებში, განსაკუთრებით კახეთის მხარეში<sup>10</sup>.

ამრიგად მოსახლეობა თვითონ არეგულირებს გარემოსთან, მის ტევადობასთან, ურთიერთკავშირს. კავკასიონის მთიანეთის მიღერ რიგ პოპულაციებში მცირე მანიალობა და მკაცრი ეკოლოგიური პირობები გარემოსთან ადაპტაციის ერთმანეთი ტიპითაა განპირობებული, მათ შორის არსებული მაღალი მორფოლოგიური მსგავსება სომატომეტრული და სომატოსკოპური ნიშნების მიხედვით<sup>11</sup> შენარჩუნებულია დღესაც, რადგან ფაქტორთა ის კომპლექსი, რომელმაც დასაბამი მისცა ასეთი სახით ტიპის ჩამოყალიბებას დღესაც მოქმედებს. მოქმედებს აგრეთვე ბუნებრივი გარემოთი განპირობებული მეზღუდეები, დაბალი შობადობა (ოჯახის საშუალო სიდიდე 3.94), მცირერიცხოვნობა. ამ შემთხვევებში პოპულაციებში მიმდინარე გენეტიკურ პროცესებს განაპირობებს გენთა დრეიფი, ანუ სხვა ტერმინოლოგიით გენეტიკო-ავტომატური პროცესები. ყოველივე ეს მნიშვნელოვანს ხდის გენეტიკური მარკერების ანალიზს.

დავინყოთ განხილვა სისხლის იზონტიგენური სისტემებით.

<sup>7</sup> Хитъ Г. Дерматоглифика народов Кавказа. Полевые исследования Института этнографии 1978, М., Наука, 1980, стр. 189-198. Хитъ Г. Дерматоглифика народов СССР, М., Наука, 1983 г.

<sup>8</sup> აბდუშელიშვილი მ. კრანოლოგიური სერია ხევისურებიდან. მასალები კავკასიის ანთროპოლოგიისათვის. 1971, გამოცემა 2, გვ. 65.

<sup>9</sup> აბდუშელიშვილი მ. კრანოლოგიური სერია ხევისურებიდან. მასალები კავკასიის ანთროპოლოგიისათვის. 1971, გამოცემა 2, გვ. 65.

<sup>10</sup> რ. ერისთავი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 64-67.

<sup>11</sup> ს. მაკალათი. აღნიშნული ნაწ. გვ. 17.

<sup>12</sup> М. Г. Абдушелишвили. Антропология древнего и современного населения Грузии. 1964.





№	სისტემები	n	ფენოტიპები	პროცენტი	გენები	
1.	AB0 (n=204)	77	O (I)	37.75	$r$	
			A (II)	45.10	$p$	0.3031
			B (III)	10.78	$q$	0.0897
			AB (IV)	6.37		
2.	Rhesus (n = 204)	182	Rh +	89.22	$Rr_0$	0.6721
			Rh-	10.78	$Hr_0$	0.3279
3.	MN (n = 101)	80	MM	79.21	$m$	0.8514
			MN	11.88	$n$	0.1486
			NN	8.91		
4.	P (n = 101)	30	P (+)	29.70	$P_1$	0.1616
			P (-)	70.30	$P_2$	0.8384
5.	Kell (n = 101)	25	K (+)	24.75	$K$	0.1326
			K (-)	75.25	$k$	0.8674

AB0. სისტემის ფენოტიპთა განაწილების მიხედვით ხევსურებს ახასიათებთ სისხლის ჯგუფების ისეთივე სიხშირე, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობას<sup>13</sup>. მათ ახასიათებთ  $A > O > B > AB$ , ე. ი. პოპულაცია ხასიათდება A(II) სისხლის ჯგუფის მატარებელ ინდივიდთა მაღალი შემცველობით, გენი  $r$  –ის საშუალო რაოდენობით და  $q$  გენის დაბალი სიხშირით. ამ სისტემის მიხედვით ხდება დასავლეთ და აღმოსავლეთ კავკასიონის პოპულაციების დიფერენციაცია. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გამოირჩევიან თიანეთის კახები, რომლებშიც O(I) და A(II) სისხლის ჯგუფების ფენოტიპების მატარებელ ინდივიდთა რაოდენობა თანაბარია, მაგრამ A(II) სისხლის ჯგუფის გეტეროზიგოტების ხარჯზე  $r$  გენის კონცენტრაცია მატულობს. ერთ ბუნებრივ გარემოში (ამ შემთხვევაში – თიანეთის რ-ნი) მცხოვრები ეთნოგრაფიული ჯგუფები: ხევსურები, ფშაველები და კახები AB0 სისტემის ფენოტიპთა და გენთა ახლო განაწილებით ხასიათდებიან. თითქოსდა გამოირჩევიან კახები, ოდნავ უფრო მაღალი O(I) ფენოტიპის და აქედან გამომდინარე  $r$  გენის შემცველობით, მაგრამ ეს სხვაობა უმნიშვნელოა და სტატისტიკურად არაა დამაჯერებელი ( $P > 0.05$ ). ანალოგიურ მსჯელობას სხვა სისხლის ჯგუფების ანალიზის მიყვავართ ერთ საინტერესო დასკვნამდე. 5 იზოანტიგენური სისტემების (AB0, Rhesus, MN, P, Kell) მიხედვით თიანეთის რაიონის სამ ეთნოგრაფიულ ჯგუფს შორის განმასხვავებელია გენი P, თუმცა ყოველ სისტემაში წარმოიქმნება ახლო განაწილება სხვადასხვა წყვილს შორის: AB0, MN, Kell – მიხედვით ხევსურებსა და ფშაველებს შორის ფენოტიპთა და გენთა განაწილება თითქმის იდენტურია, ხევსურებსა და კახებს შორის, ასევე ძალიან ახლოა მსგავსება Rhesus სისხლის D გენის სიხშირის მიხედვით. ჯამური მსგავსების კოეფიციენტი გამოთვლილი 5 სისხლის ჯგუფის მიხედვით ხევსურებსა და ფშაველებს შორის 0.994, ხოლო ხევსურებსა და კახებს შორის 0.984, ფშაველებსა და კახებს შორის 0.989 ტოლია, რაც ობიექტურად მიგვჩვენებს ნიხან ანალიზიდან გამომდინარე. რადგან აღმოსავლეთით ხევსურეთს საზღვრავს ჩაჩხეთი და თუშეთი, დასავლეთით ხევი და მთიულეთი – გუდამაყარი, ჩრდილოეთით ქისტეთი, ხოლო სამხრეთით ფშავი<sup>14</sup>, ჩვენი შემდგომი კვლევის ობიექტად იზოანტიგენური სისტემების მიხედვით შესწავლილი კავკასიონურ ანთროპოლოგიურ ტიპში შუამავალი ჯგუფები ავირჩიეთ, რადგან ამ მონაცემებზე დაყრდნობით ყოველ წყვილ პოპულაციას შორის გამოთვლილია ფიკოტოვსკის მიერ შემუშავებული მსგავსების კოეფიციენტები<sup>15</sup>. თვალსაჩინოებისთვის მოგვყავს ჩვენს მიერ შედგენილი ცხრილის<sup>16</sup> მხოლოდ ერთი ფრაგმენტი, რომელიც ასახავს ხევსურების მსგავსების დონეს სხვა კავკასიონელებთან.

ხევსურები: ჯავის ოსები – 0.9965, ცხინვალის ოსები – 0.9946, ფშაველები – 0.9942, ქვემო სვანები – 0.9929, მთის რაჭველები – 0.9907, მოხევეები – 0.9888, ბალსქე. სვანები – 0.9887, თიანეთის კახები – 0.9841, ბალსქე სვანები – 0.9800, შალის ჩერხები – 0.9702, ვედენოს ჩერხები – 0.9570, ინგულოები –

<sup>13</sup> ლ. ბითაძე. კავკასიონის ქედზე მცხოვრებ მოსახლეობის ცვალებადობა (სისხლის ჯგუფების AB0, Rhesus, MN, P, Kell, მიხედვით), ოჩაირი, 2002, გვ. 88-98.

<sup>14</sup> ს. შაკალათია, აღნიშნული ნაწ. გვ. 9.

<sup>15</sup> Л. А. Животовский. Показатели популяционной изменчивости по полиморфным признакам. Фенетика популяций. М., Наука. 1982, с. 103.

<sup>16</sup> ცხრილი მოცემულია ლ. ბითაძის 2001 წ. წიგნით ხევიანულ სტატიაში.

მოყვანილი ჯამური მსგავსების კოეფიციენტები ასახავს ხეცსურების თავისებურებას. მათ უახლოეს ჯგუფთა წრეს (მსგავსების კოეფიციენტი 0.99-ზე მაღლა) წარმოადგენს, როგორც ქართველები (ფშავლები, ქვემო სვანები, მთის რაჭველები), ასევე არაქართველები (ჯავისა და ცხინვალის ოსები). ამავე პირველ დონეზე გაერთიანებული არიან დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს მასშტაბით. რაც შეეხება უმაღლეს დონეზე შემავალ ჯგუფების ურთიერთმსგავსებას მათ შორის უმაღლესი მსგავსება აღინიშნება. განსხვავებაა მხოლოდ უახლოეს ჯგუფთა რაოდენობაში. აგრეთვე ვლინდება ზოგიერთი ახალი კავშირები. მაგალითად, ჯავის ოსები ამავე დონეზე უახლოვდებიან მოხვევებს, ბალსქვემო სვანებს; ცხინვალის ოსები და მთის რაჭველები - ბალსქვემო სვანებს, ფშავლები კახებს. ე. ი. საერთო ელემენტები სხვადასხვა კონცენტრაციითაა შესული ყოველ მათგანში და მთლიანად რეგიონის მოსახლეობაში. ეს აღბადა იმის გამოვლენაზე, რომ ხეცსურების არხოტის, შატკლის და პირიქითის თემების მოსახლეობა შეხებაში იყო ამავე ეკოლოგიურ გარემოში მცხოვრებ სხვადასხვა ტომებთან. თანაცხოვრება ხანგრძლივ დროის მანძილზე, საერთო სუბსტრატის არსებობა, ყოველ შემთხვევაში პრინციპის ხნიდან მიიღწევიან. არის მიზეზი იმისა, რომ კავკასიონური ტიპის მოსახლეობა ძალიან აბლო ურთიერთკავშირის ამაღლებულ ერთმანეთთან, სხვადასხვა გენეტიკური თუ მორფოლოგიური ნიშნის მიხედვით.

დერმატოლოგიკა ხელის გულის მორფოლოგიურ ნიშანთა კომპლექსია, ამავე დროს თანამედროვე ანთროპოლოგიაში იგი განიხილება, როგორც გენეტიკური მარკერების ანალოგი.

ხეცსურების დერმატოლოგიკური კომპლექსის განაწილება (ცხრ. 2) გვიჩვენებს მათ მორფოლოგიურ თავისებურებას, რომელიც გამოიხატება რამდენიმე ნიშნის მაქსიმალურ კონცენტრაციაში ქართველთა შორის<sup>18</sup> და კავკასიონურ ტიპში გაერთიანებულ ჯგუფების ფონზე<sup>19</sup>. ხეცსურებს ქართველთა სხვა პოპულაციისაგან განასხვავებს ნახატების მაღალი შემცველობა და დამატებითი ტრიხადიუსების რაოდენობა<sup>20</sup> II თითათორის ბალიზზე, მთავარი ხელის გულის ხაზი A-L 5 ტიპის, D-L 11 ტიპის მაქსიმალური კონცენტრაცია. გარდა ხეცსურებისა ნიშანთა განაწილების მაქსიმალურ და მინიმალურ ჯგუფებში ქართველთა შორის ხედვითან სოვა თუმბები, ვუდამარელები, კახები. ნიშანთა ასეთმა განაწილებამ თავის დროზე<sup>21</sup> მოგვცა საძუძველ ქართველებში გამოვეყო გენეტიკური მსგავსებით ერთმანეთთან დაკავშირებული რამდენიმე ლოკალური ვარიანტი. ერთ-ერთი ასეთი ვარიანტის არეალი აღნიშნული იყო კავკასიონის ქედის გასწვრივ, მაქსიმალურად გამოხატული ხეცსურებში. იმავე კომპლექსის განაწილას კავკასიონურებში ძალიან საინტერესო დასკვნამდე მივყავართ. მთლიანობაში მათთვის დამახასიათებელია იგივე ნიშანთა მაღალი კონცენტრაცია. ზოგიერთ ნიშანთა კონცენტრაცია მატულობს ქართველებთან შედარებით. ხეცსურები ნიშანთა მაღალი კონცენტრაციით გამოირჩევიან კავკასიონის ქედზე მცხოვრებ მოსახლეობის შორისაც, ხოლო მოგვჯერ ხეცსურებში ნიშანთა განაწილება მაქსიმალური რჩება. როგორც ქართველთა განსხვავებულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფების ფონზე, ასევე კავკასიონის ქედზე მცხოვრებ ქართველურ და არაქართველურ მოსახლეობას შორის. გარდა ამისა, ხეცსურებს ახასიათებთ ნახატების მაქსიმალური კონცენტრაცია „კავკასიონელებს“ შორის III თითათორის ბალიზზე, ხოლო ქართველთა ამ ნიშანთა მაღალი შემცველობით, მაგრამ არამაქსიმალური კონცენტრაციით გამოირჩევიან. ნიშანთა განაწილების ასეთმა ხასიათმა ხეცსურები საკმაოდ განსხვავებულნი გახადეს. ამიტომ ჩვენი წარმოდგენების ფორმალურებისათვის გაერთიანებულ იქნა მსგავსების ზოგადი კოეფიციენტები<sup>22</sup> და ჩატარებული იყო კლასტერული ანალიზი<sup>23</sup>. მსგავსების ჯამური კოეფიციენტების სრული სახით მოყვანა შეუძლებელია სტატისტიკის მოცულობის გამო, კლასტერულმა ანალიზმა ნათლად აჩვენა ხეცსურების თავისებურება როგორც ქართველებს, ასევე „კავკასიონელებს“ შორის. დერმატოლოგიკურ მასალაზე დაყრდნობით ჩვენ შევეცადეთ ვაგვეკეთებინა ანალიზი გვარების მიხედვით. შესწავლილია 26 გვარის 109 წარმომადგენლის ხელის ანბეჭდი. აქედან: არაბული (25), ჭინჭარაული (12), ზვიადაური (9), ნიკლაური (9), გოგოჭური (6), შეთაკური (7), მინდკაური (5). 109 ინდივიდის მხოლოდ 57 დედის გვარია ცნობილი, მაგრამ გვართა დისპერსია უფრო მაღალია (დაფიქტივებულია 32 დედის გვარი). საინტერესოა იზონიმური (ქორწინება ერთგვარ შორის) ქორწინებების რაოდენობა ასეთ პატარა პოპულაციაში. აღნიშნულია 6 ქორწინება არაბულ-არაბულის, ერთ-ერთი ნიკლაური - ნიკლაურის და ზვიადაური ზვიადაურის შორის. თუ ჩვენ დავუშვებთ, რომ გამოკვლეულთა თაობის დანარჩენი 52 უჯანში გვარისშეგნით ქორწინებები აღარ ფიქსირდება მაშინ ინბრინდინგის კოეფიციენტი გამოთვლილი იზონიმური მეთოდით უდრის 0.0183, ხოლო თუ 57 ოჯახიდან გამოთვლით მაშინ 0.0351-მდე გაიზარდება, რაც ფარულ აბლონათესაურ ქორწინებებს (ინბრინდინგს) გულისხმობს (დაახლოებით 5 თაობაში).

<sup>17</sup> М. Г. Абдушелишвили. Антропология древнего и современного населения Грузии. 1964.

<sup>18</sup> ლ. ზითაძე. კანის რელიეფის ნიშნების ცვალებადობა ქართველებში. ანალები, 2001, № 1, გვ. 72-81.

<sup>19</sup> ლ. ზითაძე. კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის დერმატოლოგიკა, ანალები, 2002, № 1, გვ. 64-71.

<sup>20</sup> იბ. ზითაძე, 2001, გვ. 75.

<sup>21</sup> Л. А. Животовский, 1982.

<sup>22</sup> С. Рао. Линейные статистические методы и их применение. М. Наука. 1968. с. 461-540.

ნიშნები		A	B	C
A	4.13	1	2.75	
R	4.8	2	0.46	
U	44.13	3	23.39	0.46
R+U	48.71	4	6.42	11.01
W	47.16	5'	58.26	20.18
De <sub>10</sub>	14.30	5''	8.26	7.34
W/L x 100	96.80	6	-	56.42
A/L x 100	8.47	7	0.46	3.67
A/W x 100	8.75	8		0.92
		9		5.05
		10		56.43
Hy	30.73	11		3.67
TH/	19.17	12		1.83
II	25.22	13		59.63
III	61.46	X		-
IV	39.91	0		0.46
				5.96
				6.88
II	25.22	Type line A		Type line D
III	0.92	1	3.21	7
IV	21.10	3	29.82	9
Σ	47.24	5	66.97	11
				5.51
				34.40
				60.09
t	61.01	Ind. Cum. 9.62		
t'	16.97	Type line C		Type line B
t''	1.83	ulnaris	20.18	61.01
tt'	13.30	radialis	61.93	38.99
tt''	5.05	prox.	11.01	-
t't''	0.46	absence	6.88	
tt't''	0.92			
0	0.46			

თავის ცნობილ ნაშრომში „ხევსურეთი“ ს. მალათია წერს „ხევსურეთში ერთი გვარისა და ხატის ქალ-ვაჟი ვერ დაქორწინდებიან, რადგანაც იაინი ერთი ხატის ყმბად და ერთივე გვარის სისხლით ნათესავენად ითვლებიან; ვინც ამას დაარღვევდა, მას ნინათ თეში მოიკეთდა. მხოლოდ ათიოდე წლის წინათ ეს წესი არაბულელებს დაურღვევიათ... არაბულელებს სხვა გვარში უძნელდებოდათ თურმე სარძლოს შოვნა და ამიტომ დაუდგენიათ, თავინთ გვარში არ შეერთოთ მხოლოდ ერთი სოფლისა და ხატის ქალები...“<sup>23</sup> ჩვენი მცირე მასალიდანაც ჩანს, რომ ასეთი დარღვევები სხვა გვარებშიც ხდებოდა. ეს კი ამცირებს გენეტიკური ცვალებადობის დონეს, და თუ რომელიმე ნიშნის კონცენტრაცია პოპულაციაში მკვეთრად იზრდება, ხშირად ინბრიდიგთან მიყვავართ (მით უმეტეს, თუ მოქმედებს „აქტექტ როდონაჩაღნიკა“). ყველაზე დამახასიათებელი ნიშანი ხევსურებში, როგორც აღვნიშნეთ არის დამატებითი ტრირადაიუსების მაღალი რაოდენობა. ჩვენ სპეციალურად გავაანალიზეთ ეს ნიშანი ერთი გვარის (ამ შემთხვევაში არაბულეების) წარმომადგენლებში. აღმოჩნდა, რომ დამატებითი ტრირადაიუსების სიხშირეს პოპულაციაში 50%-ს განაპირობებენ არაბულეები. არაბულის გვარის წარმომადგენლებს (25 ინდივიდი) 32.0% აქვთ დამატებითი ტრირადაიუსი II ბალიშზე, რაც მთლიან პოპულაციაში (N=109) 14.67%-ის ტოლია. 6 ინდივიდს პოპულაციაში დედაც არაბული ჰყავთ, მათ ნახევარს აღვნიშნებთ ეს იშვიათი ნიშანი. ხოლო როდესაც სხვა გვარის წარმომადგენლებს დედა ჰყავთ არაბული, ამ შემთხვევაში დამატებითი ტრირადაიუსი არ აღინიშნება არც მარცხენა და არც მარჯვენა ხელზე. გვარების ანალიზმა ამ შემთხვევაში და ზოგიერთი ნიშნის განაწილება პოპულაციაში გვიჩვენა რანდენად მნიშვნელოვანია დემოგრაფიული სტრუქტურის შესწავლა თანამედროვე პოპულაციებში, განსაკუთრებით ქორწინებითი მიგრაცია და გვართა სტრუქტურა, ასორტაციული შეუღლების განსაზღვრა და ა. შ. ყოველივე ეს კი, უფრო ნათლად გვიჩვენებს, თუ რამდენად არის დაკავშირებული გენეტიკური სისტემებით მიღებული მსგავსება საერთო წარმომავლობასთან და მასში მიმდინარე დემოგრაფიული პროცესებთან. ჩვენი აზრით ხევსურების თავისებურება მარტო დემოგრაფიული პროცესებით არ აიხსნება. საწყისი ფორმა, რა თქმა უნდა, ხასიათდებოდა განმასხვავებელი ნიშნების მაღალი კონცენტრაციით, რაც შემდგომ დემოგრაფიული და გენეტიკო-ავტომატური პროცესებით გამყარდა.

<sup>23</sup> ს. მალათია. ხევსურეთი. გვ. 167.



## მიმთვისებლობა თუ მომპოვებლობა? (საკითხის დასმის წესით)

მცენიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე აუცილებელია ზუსტი სამეცნიერო ტერმინოლოგიის გამომუშავება. ტერმინი ადეკვატურად უნდა ასახავდეს, ზუსტად შეესატყვისებოდეს მისგან სახელდებული საგნის, მოვლენისა თუ ფაქტის არსს.

ქვემოთ შევხებით დასმულ საკითხთან დაკავშირებულ ერთ ნიმუშს, რომლის მართებულობა არადა-მაჯერებელი ჩანს.

როგორც ცნობილია, კაცობრიობის ეკონომიკური ისტორიის გარიჟრაჟზე უმნიშვნელოვანესი მონაპოვრის, მწარმოებლური მეურნეობის - მონათმქმედების, მესაქონლეობისა და ხელოსნობის - წარმოშობას წინ უსწრებდა ეპოქა, როდესაც ადამიანი საკვებზე და იმ დროის მარტივ სანარმოო იარაღებზე მოთხოვნილებას იკმაყოფილებდა მონადირეობის, თევზჭერისა და ფაუნის სხვა წარმომადგენელთა (მწერები, ჭია-ღუა, მოლუსკები, ნიჭარები) თუ მცენარეთა შეგროვების მეშვეობით, რასაც ხელს უწყობდა მრავალფეროვანი, ყოველი რეგიონისათვის დამახასიათებელი ბიოგეოგრაფიკო. მწარმოებლური მეურნეობის ამ წინარე ხანაში ადამიანის საქმიანობის შესატყვისად სამეცნიერო ლიტერატურაში იხმარება გამოთქმა - „მიმთვისებლური მეურნეობა“ («присваивающее хозяйство»). მაგრამ ისმის კითხვა - რამდენად სწორია იგი, ანუ ზუსტად ასახავს თუ არა ფაქტობრივ ვითარებას, მისგან სახელდებული საქმიანობის არსს?

როგორც ითქვა, ე. წ. მიმთვისებლური მეურნეობა აღმოცენდა და განვითარდა შემგროვებლობისა და მონადირეობის ბაზაზე. მაგრამ ვიდრე შეგროვებდე რაიმეს, პირველ რიგში იგი უნდა მოიძიო, მოიპოვო. ეს ნათლად იკვეთება მონადირეობის მაგალითზეც - ნანადირევის მისათვისებელ-ასათვისებლად ხომ აუცილებელია თავდაპირველად მისი მოპოვება, მონადირება, რაც იმხანად ყოველთვის ადვილი არ იყო. ამიტომაც იმ შორეულ წარსულში ადამიანი ასე მარტივად და უბრალოდ მიმთვისებელ-მომხმარებლად არ უნდა წარმოვიდგინოთ; მისი გარჯა-შრომა უკავშირდებოდა იმ დროისათვის ძიება-მოპოვების არც თუ იოლ საქმიანობას. ამდენად, მწარმოებლურ მეურნეობამდელ ხანაში ადამიანის მოღვაწეობის ამ საფეხურს სახელად მომპოვებლობა და საქმიანობას კი, შესატყვისად, მომპოვებლური («добывающее») ან, თუნდაც, მომპოვებლურ-მიმთვისებლური მეურნეობა («добывающе-присваивающее хозяйство») უფრო შეფერება.

<sup>1</sup> რუსულ-ქართული არქეოლოგიური ლექსიკონი ა. აფაქიძის რედაქციით, თბ., 1980.

## ეპიდემიურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და ნეს-ჩვეულებები დასავლეთ საქართველოში

მედიკალი

ქართული ეთნოგრაფიული მასალა უხვ და საინტერესო ცნობებს შეიცავს ეპიდემიურ დაავადებებთან (შავი ჭირი, ქოლერა, ტიფი და სხვ.) გამომწვევი მიზეზებისა და მასთან დაკავშირებული ნეს-ჩვეულებების შესახებ. აღნიშნული მასალის მიხედვით ეპიდემიური დაავადებების კერები საქართველოში არიან, ისინი მეზობელი სახელმწიფოებიდან ვრცელდებოდნენ პერიოდულად და მიშის ზარს სცემდნენ მოსახლეობას. ვინაიდან აღნიშნულ დაავადებათა გამომწვევი რეალური მიზეზები ხალხისათვის ძირითადად უცნობი იყო, ისინი ზებუნებრივ ძალას დაუკავშირად, შესაბამისად წარმოიშვა უამრავი ნეს-ჩვეულება, რომელიც დაავადებათა თავიდან ასაცილებლად და „სამკურნალოდაც“ სრულდებოდა. ამ წარმოდგენათა მიხედვით ეპიდემიური დაავადებების მოვლინება დედამიწაზე ღმერთის ნებაა, ამით იგია ადამიანებს სჯის ჩადენილი ცოდვების გამო. ზემოთქმული დამადასტურებელი ეთნოგრაფიული მასალა ყველაზე უკეთ საქართველოშია შენახული, ხევესურეთი და სხვ.) შემოინახა ჩვენს დრომდე.

ბ. ნიკარაძის მიერ სვანეთში ჩანერილი თქმულების მიხედვით (XIX ს.), გზაბნეული ადამიანი „ზიგეთის“//ჭირის ქვეყანაში მოხვდა და დახმარება „ბატონების“ დედას სთხოვა, მან თბილისში მისივე შვილს - დაავალა ეს კაცი სახლში დაებრუნებინა. ყველიმა დედას უთხრა „... ეს-ეს არის ეხლა ღმერთთა ვიყავი, ხვალ ამ კაცის მეზობლისა ჟამსა ჰგზავნის და ამ კაცსაც იმის გავატან-ო. ამ კლდის თავზე ყველისა და ნითელს გარდა სხვა სხეულებითაც ჰჭონიათ ბინა... აჩვენა ჟამის ბინაც, ის ადგილი საიდანაც შავი კვამლი ამოდიოდა“<sup>1</sup>.

მგავის თქმულება ჩავენერთ 1981 წელს ქვემო სვანეთში, რომლის მიხედვითაც ასევე ზგაბნეული, „ზიგეთის“ ქვეყანაში მოხვედრილი ბიჭი დანიახავს სხვადასხვა ფერის სახლებს. მას აუხსნიან, რომ შავი სახლი - შავი ჭირის საცხოვრებელია, ნითელი - ნითელა ბატონებისა, თეთრი - ყველისა და ა. შ.<sup>2</sup>

ზემოთ განხილული თქმულებების მიხედვით შავი ფერი, ყველაზე სამომ უბედველი, შავ ჭირს უკავშირდება. ანალოგიური შეხედულებები დასტურდება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. ხევესურეთში, პრიფ. თ. ოჩიაურის მიერ დამონშებულ გადმოცემათა მიხედვით - „ჟამნი შანანისა, ადამიანის მსგავსი არსებანი ყოფილან... ჟამთ თან სახედრები მოუყვანიათ, რომლებზეც სამი ფერის ისრები ჰჭონიათ აკიდებლან: თეთრი, ნითელი და შავითანი. ვისაც შავითანი ისარს დაჰკრავდნენ, ის თურმე მაშინვე სტოვებდა სამზეოს, ვისაც ნითელს შედარებით დიდხანს ცოცხლობდა, მაკრამ მაინც იღუპებოდა, ათეთრი ფერის ისრით დაკლილი კი ინკურნებოდა...“<sup>3</sup>

ისარი მოჩვეულია ღმერთის, ღვთაების იარაღად, რომლის საშუალებითაც ჩნდებოდა სხვადასხვა ეპიდემია, უმეტესად კი შავი ჭირი<sup>4</sup>. შავი ჭირის სინონიმად ქვეული „სიტყვა ჟამი სომხობა და დროს აღნიშნავს. ავი ჟამი - სიტყვა სიტყვით ავი, ცუდი დროის აღნიშვნელია, ე. ი. შავი ჭირის ეპიდემიის დროის“<sup>5</sup>.

შემთხვევითი არ არის, რომ ქართულ ენაში სიტყვა ჟამი დროის აღნიშვნასთან ერთად გაიგივებულია კაცის ტყველთან. ჟამი - კაცის მკვლელობა. საინტერესოა, რომ ხალხში შავი ჭირის სინონიმად გვხვდება მკერძინი „შავი ჟამი“, ე. ი. შავი დრო, როცა აღნიშნული დაავადება იყო გავრცელებული.

ეპიდემიური დაავადებები ღვთის სასჯელად იყო მიჩნეული ევროპის ხალხებშიც<sup>6</sup>, კავკასიის სხვა ხალხებშიც, მავ: სომხები ეპიდემიური დაავადების გამოჩენას ღვთის სასჯელად თვლიან. მათი რწმენის მიხედვით ჭირი ეპიდემიის სახით მოველინება ხალხს, მას თან ორი მამაკაცი ახლავს - ერთი ნითელტანსაცმლიანი, ხელში ნითელი ზეფსახოცი, მეორე - შავტანსაცმლიანი, შავი ხელსახოცი. ვისაც ნითელი ხელსახოცი შეხებინან არ მოკვდება, ხოლო ვისაც შავ ხელსახოცს მოუსვამენ ის კდება<sup>7</sup>. ღმერთი თავისი ქვეყნდროშების მეშვეობით ავრცელებდა ეპიდემიურ დაავადებებს. სვანური ეთნოგრაფიული მასალით ღმერთი „სუნდუქ დეცეჟ“-ის (ზეცილი სუნდუქის) და წმინდა ბარბარეს საშუალებით მოუვლენდა ადამიანებს ზეციურ სასჯელს - ეპიდემიებს.

„სუნდუქ დეცეჟ“-ი ცის ღმერთია, რომლის ხელთ არის ეპიდემიური დაავადებების მოვლინება დედამიწაზე. სვანეთში მოჩვენებები ასე დასწყვილიდნენ ერთმანეთს - „სუნდუქ დეცეჟმა ისეთი ვადამყოფობა გაგვიჩინოთ. ოჯახში არავინ დარჩეთო“. აღნიშნულ ღვთაებას მუხსახელებდნენ მოზერს, რომელსაც „სუნდუქჟა“-ს ეძახდნენ და სიბერემდე ინახავდნენ, ბოლოს გაასუქებდნენ და შესწირავდნენ „სუნდუქს“, ევედრობდნენ - აუმრავლებინა მათი ოჯახის წევრებისათვის მის მიერ დამოშვებული ავადმყოფობა.

ეპიდემიური დაავადებებისაგან, - ცუდი ჭირის/ზოლა მანზგ-ისაგან დაცვას შესთხოვდნენ წმინდა ბარბარესაც (სე. ბარბარაში), რადგანაც ამ წმინდანის ფუნქცია ხალხის აზრით არის - „განსაკუთრებით

<sup>1</sup> ბ. ნიკარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1962, I, გვ. 147-148.

<sup>2</sup> ბ. ზურდული, სვანეთის 1981 წლის ეთნოგრაფიული მივლინების მასალები (ლენინტების რ-ნი), რეული №2.

<sup>3</sup> თ. ოჩიაური, ხევესურეთი და ხევესურები, თბ., 1977, გვ. 103-104.

<sup>4</sup> მ. მინდაძე, ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა, სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 2000, ხელნაწერი, არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის ბიბლიოთეკა, გვ. 158.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 159.

<sup>6</sup> ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1991; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1990.

<sup>7</sup> მ. მინდაძე, დასახ. დისერტაცია, გვ. 158.

<sup>8</sup> Г. Бунатова, Из поверий, предзвудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда: СМОМПК. 1893, в-17, отд. II, гв. 180-181.

გადამდებ სწულულებათა აცილებდა. თავისი ტკივილისაგან განკურნება და თავლის შუქის მინიჭება პარბ-  
ლაშის ლოცვის ტექსტების მთავარ მიზანს და ამ დღეობაზე შესანიშნავების მიზანის მთავარ მიზანს შე-  
ადგენდა. ამ დღეობის ძირითადი დანიშნულება მაინცდამაინც დაავადებული თავულებს განკურნება,  
თავლათ შუქის მინიჭება და აკვი ჭირისაგან<sup>9</sup> (ხოლა მაზიჯ) დაცვა იყო<sup>10</sup>. ცნობილია, რომ წმინდა პარბლერ  
ეპიდემიური დაავადებისაგან, მათ შორის შავი ჭირისაგან გამაგორებ ნიშნადან ითვლებოდა მრავალ  
ქრისტიანულ ქვეყანაში - უნგრეთში, ავსტრიაში, კიევის რუსეთში, რუმინეთში და ა. შ.<sup>10</sup> შენგელია

თ. ოჩიაური რელიგიური ხასიათის ზემოქმედებების ანალიზის შემდეგ წერს: „სწულულებანი მტ-  
ლიგიური შეხედულებების თანახმად, ჟამნი, ღვთისმშობლთა სამახაროო სხვა წერილთა დასავალი ძალების  
(მეგობრული, მეყურადენი და ა. შ.) მსგავსად, ღვთაებათა მიერ უკვე ყმათა დასასჯელად მოვლენად  
არსებობდა და მამოიფიცებოდა. ღვთაებათა მათ საჭიროების შემთხვევაში ურჩ ყმათ მიუხედავად განაგდებ-  
რეს“<sup>11</sup>.

ხალხური შეხედულებით ღმერთი შავი ჭირის მოვლენებს რაიმე ნიშნის მიხედვით აგვბინავდა ადა-  
მიანებს. მაგ: სვანური მასალით - „სვანეთის ჟამობის დროს (ჩემს მამას მისი მამისაგან ვაუცხონია), იგი  
სვანეთის დასავლეთით დაწყებულია. ორი თეთრი, წითელთავანი ძაღლი დადიოდა თურმე ერთად ხეც-  
სულელებში. მოსახლის კარზე მისვლისას ამ ოჯახში ორი ან სამი კვდებოდა, შიგნით სახლში თუ შევიდოდ-  
ნენ ძაღლები - ოჯახი მთლიანად იღუპებოდა. ერთ-ერთ მოსახლესთან რომ მისულან და დილით ცდობი-  
ოჯახის უფროსს ეს ძაღლები თავის ეზოში დაუნახავს, ხშირამოუღლებო შეტრუნებულა სახლში, დრო-  
სათვის ერთი საცერი სალოცავი პურები დაუცხობინებია, გამოუტანა და ძაღლებს ჩაუდგა თურმე შუაში.  
ძაღლებს პურები შეუჭამიათ ამდგარან და მთაზე ასულან, იქიდან ზემო სვანეთში წასულან და ჟამობაც  
იქ დაწყებულა“<sup>12</sup>.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეპიდემიური დაავადებების, მათ შორის შავი ჭირი საქართველოში კე-  
რა არ ყოფილა. ეთნოგრაფიულ მასალასთან შეუსაბამო ზოგიერთი უცხოელი მოგზაურის ცნობები. მაგ:  
ჯან შარდენი აღწერს რა საქართველოს გეოკლიმატურ გარემოს, ეპიდემიურ დაავადებებს, მათ შორის შა-  
ვი ჭირის ვავრცელების მას უკავშირებს - „აქ შავი ძლიერ ნოტიოა (დასავლეთ საქართველოში მ. შ.),  
წვიმს თითქმის გადაუღებლად. ზაფხულში ნესტიანი მინა, გაზურბული მწვავე მზით, წაძლავს პაერს და  
იხვევს მრავალ დაავადებას - ხშირად შავ ჭირსაც. უცხოელები ამ პაერს ვერ იტანენ. ისინი უძლურდები-  
ან, სუსტდებიან, ყვეთიანი ფერი ეღებათ და ჩაჩანაკდებიან. ადგილობრივი მცხოვრებნი უფრო იტანენ ამ  
პაერს, მაგრამ მათ შორის ძალიან მცირეა ისეთები, რომლებიც სამოც წელს აღწევენ“<sup>13</sup>.

შავი ჭირის - ეპიდემიათა შორის ყველაზე საშიშელი დაავადებასაც თავის დროის რაიმე ენთაქტუ-  
რი საშუალებად XIV ს-მდე არათა არ არსებობდა, ვიდრე არ შემოიღეს კარანტინის სისტემა. ხალხთა მოძ-  
რაობის ზეგზე - როგორც ხმელეთზე ისე ზღვაზე - შექმნეს ბარიერები<sup>14</sup>.

საქართველოში კარანტინის სისტემა არ მოქმედებდა რუსეთთან შეერთებამდე, მაგრამ ხალხი  
თვით ახდენდა დაავადებულის იზოლაციას იცდდა რა დაავადების ხასიათი - გადავადების ვავრცელების  
უნარი - ერთდებოდნენ ავადყოფილთა კონტაქტს. მაგ: რაჭაში, მოსახლეობა რომ გაიგებდა ტიფის ან სხვა  
რაიმე ეპიდემიური დაავადების შემთხვევის შესახებ, მთელი სოფელი ტყეში იხიზნებოდა.

აღნიშნულ პროფილაქტიკურ ღონისძიებებს საქართველოში ყველაზე მიმართავდნენ<sup>15</sup>, მაგრამ ზო-  
გიერთი კუთხე დამატებით საშუალებასაც იყენებდა ეპიდემიის თავიდან ასაცილებლად - სათემო გა-  
დანყვეტილებით ცდილობდნენ აეძლებინათ თემის წევრები მტეი სიფხიზე გამოეჩინათ. სვანეთში  
ვინც გადამდებ დაავადებას „ჩაიტანდა“ ადგილობრივი ადამიანთა გადანყვეტილი სასჯელი ელოდა. მთხრო-  
ბელთა გადმოცემით - მუცელი, შავი ჭირი, ყვევლი და სხვა გადამდები სწულულებანი სვანეთში კი არ  
ჩნდებოდა, არამედ შემოჰქინდათ მიმოსვლის დროს იმერეთიდან და ჩრდილო კავკასიიდან. ზემოაღნიშ-  
ნულს სანარტიყო ახასტურებს - „ამბობენ, უძველეს დროში, ერთობილსა ზეცსა სვანეთისაჲს, გადანყვეტი-  
ლებსა პქორდა გამოტანდით. ამ გადანყვეტილებით დაწყებული იყო ის სვანი, რომელიც შემოიტანდა ყვა-  
ვილს და სხვა მისთანა გადამდებ მძიმე დაავადებას, რომელსაც ადგილობრივად ეძახიან სენს თუ სენტრს,  
ჟმს (შავი ჭირი) - ქველულებს (ქველუნი) და სხვ. წყველის გარდა ჭირის შემომტანს აჯარიმდნენ და  
ზოგიერთ შემთხვევაში აყრამდეც კი მიიყვანდნენ საქმეს“<sup>16</sup>.

ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს რომ ეპიდემიური დაავადებებიდან საქართველოში ყველაზე ხში-  
რი მოვლენა ტიფი ყოფილა. იმერეთში ტიფის სისიონიად გვგვდობდა ტრემინი „ხურევაბა“, რაჭაში - სენ-  
ეპ/სახადი. ტიფს „სნების“ სახელით იცნობდნენ ლეჩხუმშიც. ს.-ს. ორბელიანი სნებას განმარტავს, რო-  
გორც სწულულებს, სწულულებს - სენთ დართვა<sup>17</sup>, სწულულებს - ავადყოფობა მძიმე, გადამდები<sup>18</sup>.

<sup>9</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიები (ღვთაებათა პარბლ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 45.  
<sup>10</sup> ნ. მინდაძე, დასახ. დისკრტაცია, გვ. 255.  
<sup>11</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 110.  
<sup>12</sup> ა. დავითიანი, გადამდები დაავადებები, სვანეთის ჟამობა, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, M<sup>2</sup>, №3, გვ. 30.  
<sup>13</sup> ჯან შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), თბ., 1975, გვ. 100.  
<sup>14</sup> ვ. კიტილიძე, დ. სვანიძე - მწვავე ინფექციური სწულულებანი, თბ., 1969, გვ. 40.  
<sup>15</sup> XIX ს-ში საქართველოში რამდენჯერმე იცვტა შავი ჭირის ეპიდემია - 1803-07; 1811-12; 1838-43; 1855; 1857 - როდესაც არმოქმდდა კარანტინის სისტემა - იმ. შენგელია, ქართული მედიცინის ისტორია, თბ., 1970, გვ. 230, 234.  
<sup>16</sup> ნ. მინდაძე, დასახ. დისკრტაცია, გვ. 76.  
<sup>17</sup> ა. დავითიანი, ყვევლი და წითელა<sup>17</sup>, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, M<sup>1</sup> 35.  
<sup>18</sup> ს.-ს. ორბელიანი, დასახ. ნაშრომი.  
<sup>19</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.

ეპიდემიური დაავადებებიდან დიზენტერია ერთადერთია, რომლის გამომწვევ მიზეზად სტრუბენბრიგ ძალასთან ერთად სახელდება - არაჯანსაღი კვება, შემოუსვლელი ხილის ქაშა და სხვ.

დიზენტერია, როგორც ეპიდემიური დაავადება ძველი დროიდანვე ცნობილი. საკმარის დიდ მსხვერპლს იწვევდა. იგი თან ახლდა ომიანობასა და შიმშილობას.

საქართველოში აღნიშნული დაავადება სხვადასხვა სახელთაა ცნობილი, - **ერყატი, ერყველა, ლენუხუმი - ტფოს, მუცელსას; სვანეთში - მუცლის ჭირს/წავი მაზიგ-ს, სისხას; აღმოსავლეთ საქართველოში შიანეთში - სისხას უნოდენი.**

როგორც მისობრივად გამოგვეცემენ დიზენტერია/მუცელა//სისხა მეტად საშიში და ვადამდები დაავადება იყო. - „იგი რომ გამოჩნდებოდა სოფლებს შორის მიმოსვლა წყდებოდა“. დიზენტერიის დროს (სხვა ეპიდემიებისაგან განსხვავებით) გარკვეულ სამკურნალო დიეტასა და ხალხურ სამკურნალო საშუალებებსაც მიმართავდნენ, რომელიც ვარკვეულ შედეგათს აძლევდა ავადმყოფს, მაგრამ ვინაიდან წინამდებარე ნაშრომის მიზანი ეპიდემიურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებია, მათზე აქ არ შევიჩრვებთ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეპიდემიური დაავადებების გამომწვევი რეალური მიზეზები ხალხისათვის უცნობი იყო, აქედან გამომდინარე გარდა პროფილაქტიკური ღონისძიებებისა (მორიდება, ვაზიზუნა, დავადაბულო კურის იზოლაცია და სხვ.) არ არსებობდა ფეფტიური ხალხური სამკურნალო საშუალებები. ზემოაღნიშნული განაპირობებდა რელიგიური რიტუალების სიმრავლეს, რომლებიც ეპიდემიური დაავადებების თავიდან ასაცილებლად ავრთვე „ვანსაკურნებლად“ იყო გამოყენებული საქართველოში. სვანეთში, რაჭა-ლეჩხუმში და სხვ. ამ მიზნისთვის ჭკინდათ მშენიარული დღეები, რომლის დროსაც სალოცავი რიტუალები ეკლესიაში ან სახლში ტარდებოდა. ან კიდევ მამულო, რომელიმე მსხმოიარე ხის ქვეშ, უღლი ჯვარედინად გადაზობადნენ მიწას, რომლის დამოქცევა ოჯახს შემდგომში აღარ შეეძლო და შინი-რავდნენ - დაავადების გამომწვევ<sup>19</sup> ღვთაებას. ნელინადმი ერთხელ ამ ადგილზე ტარდებოდა რიტუალი, რომელსაც სვანეთში „ლიდაში ლიშირი“ - „ყანაში ლოცვა“ ჰქვია, რიტუალი ხუთშაბათ დღეს (ვის დღე) ტარდებოდა. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეს ნეს-ჩეულები ყველაზე უკეთ და სრულფასოვნად სვანეთში დავამოწმეთ, ამიტომ მათ ძირითადად ამ კუთხის მაგალითზე განვიხილავთ.

სვანეთში „შავი ჭირის/ყამის სახელზედაც მრავალი უქმე დღე ავეთ შენირული სადღესასწაულოდ და მრავალი სახის ადათ-ნესები, რომ ზიგისაგან დაფარონ თავი“<sup>19</sup>, - გამოგვეცემს არსენ ონიანი. რიტუალები იყო როგორც საოჯახო, ისე საგვარეულო. მაგ: „ონიანთა გვარს აქეს ზიგის დღეობისათვის ერთი ადგილი მენირული, რომელიც ეხლაც საგვარეულოდაა დარჩენილი და სრულდება იმ ადგილზე ლიშირი დიდის ამბით მიეული გვარის მიერ და ადგილიც დაცულია ამჟამად“<sup>20</sup>.

საერთოდ სხვადასხვა რიტუალი სრულდებოდა - ისეთი როგორსაც შეუთქვამდნენ. მაგ: შეუთქვამდნენ, რომ წარიაშობის თვეში (აგვისტო) ფეხშიშველი ივლიდნენ, ან ფეხშიშველი მივიდოდნენ ეკლესიაში და მიიტანდნენ სალოცავ პურებს.

იმ დღეს, როცა სახლში ან სალოცავში მუცლის ტკივილის თავიდან ასაცილებელი ლოცვები სრულდებოდა წაღობას (წად-მუცელი) ეძახდნენ. სალოცავი რიტუალი ივნისში, ხუთშაბათ დღეს - წადა ცააშს - ძირითადად ოჯახში სრულდებოდა. ოჯახის თითოეულ ნევრს თითო ყველისფულიან სალოცავ პურს გამოსცობდნენ და დალოცავოდნენ: „დღედა მოგსვლოდეს, მადლი მოგსვლოდეს მუცლის ტკივილის გამომწვევი ღმერთო, შენი გამომწვეული ავადმყოფობა არ მოგვაკარო, მუცლის ტკივილი აგვაშორე“.

ზოგიერთ თემში სალოცავი რიტუალი ეკლესიებში ტარდებოდა: მაგ: ცხუმარში - მაცხოვრის ეკლესიაში. ამ დღეს ცხუმარელები ხილს და მწვანილს არ ჭამდნენ.

სოფელ ზეგანში (ზემო სვანეთი, იფარის თემი) დაავადებების „გამომწვევი“ ღმერთის, ქვეყნის ბატონის, დამადელის<sup>21</sup> - „ფუნსა ბუასდომ“ -ის სახელზე ტარდებოდა სალოცავი რიტუალები. ამ სოფელში წმინდა მარიამის სახელობის ეკლესიის მახლობლად არის ამაღლებული ბორცვი, სადაც აღნიშნული ლოცვა სრულდებოდა. გადმოგვეცემენ ამ ნეს-ჩეულების ყოფამი დამკვიდრების ისტორიას - „ძველად თორმე მთელ საოფელში გავრცელდა მუცლის ტკივილი (ტფო, დიზენტერია) და ბევრი ადამიანი იმსხვერპლა, ამიტომ დაუარსებიათ ეს დღეობა“-ო. ავადმყოფის სახელზე ხმის წირავდნენ, ხოლო თუ სალოცავი რიტუალი პროფილაქტიკის მიზნით - დაავადების თავიდან ასაცილებლად ტარდებოდა, მაშინ მხოლოდ სალოცავი პურივითა და ზედაშით მიდიოდნენ. აღნიშნული რიტუალი წინათ ყოველ ნელს, ზაფხულობით იმართებოდა, ეხლა კი თანდათან მივიწყებას ეძლევა, მაღიანი იმიჯითადა ტარდება. ეპიდემიური დაავადებების საშიშროების გაქრობასთან ერთად, ფეფტირობთ აღნიშნული პროცესი კანონზომიერი მოვლენაა. ლოცვის ტექსტი ასეთია: „დღედა მოგსვლოდეს ქვეყნის დამბადებელი, კარგად გვაყოფე, შენი გამომწვეული ავადმყოფობა არ მოგვაკარო მე, ჩემს ქმარსა და შვილებს, შეისმინე ლოცვა და ზეენა“.

საინტერესო ცნობას გვასწავდის დ. მარგიანი „ყველიერის ხუთშაბათს და წამარების ხუთშაბათს სვანები უქმობენ და აქეთ ეს ორი დღე მენირული ჭუთაისის ღვთისმშობლის ეკლესიის სახელზე - სენ (მუცელსას) თაობაზე. თორმე ძველად, ერთ ნელისადს გაჩნდა საშინელი სენი სვანეთში „მუცელა“, რომელსაც ბევრი ადამიანი იმსხვერპლა. მაშინ მისცეს ჭუთაისის ღვთისმშობლის ეკლესიას ადეთმა: ნელინადმი ერთხელ მსხვერპლს სწირავდნენ და სთხოვდნენ, რომ ეს სენი არ შეეშვა სვანეთში. ოსმალების მიერ ამ ტაძრის დაზარევის შემდეგ, ამ აღთქმას სვანები ასრულებენ იმით, რომ უქმობენ. ქალები ქმას სთმობენ დილიდან-საღამომდე, რასაც წავი მაზიგან ღმრემეს (მუცელკეთილის სახელზე თმობას) უწოდებენ. საღამოს აცობენ შესანიარ პურებს და ევედრებოდნენ ჭუთაისის ღვთისმშობელს, დაეცვა ისინი

<sup>19</sup> არს. ონიანი, თქმულებები ღვთაებათა შესახებ ქვეთმო სვანეთში. ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, M'21. რე. XI, გვ. 136.

<sup>20</sup> იქვე.

სენისაგან. მუცელა, ყვავილი, შავი ქირი და სხვა გადამდები სნეულებანი სვანეთში არ ჩნდებოდა. არამედ გადმოჰქონდათ ხოლმე მიმოსვლისას იმერეთიდან და ჩრდილო კავკასიიდან. სხენებულ ნულს „მუცელა“ იმერეთიდან გავრცელებულა და ამიტომ თავი ქუთაისის ღვთისმშობლის ტაძარს შეავედრეს. აქნავე მოტანილი მასალა გვაფიქრებინებს, რომ აღნიშნული რიტუალები ყოფაში საჭიროების შემთხვევაში მკვიდრდებოდა. საქართველოში სხვადასხვა ეპიდემიების დროს არა მარტო სალოცავი რიტუალები დაამკვიდრების, არამედ ეკლესიების აგების ფაქტებიც დასტურდება. მაგ: შავი ქირის ეკლესიის აშენების მიზნით XVIII ს-ში თბილისში (ნავთლული) წმინდა ბარბარეს ეკლესია აშენებულა<sup>22</sup>. ქართლის, სოფელ ბერუეთშიც არის დამონმებული „ქირის ნიმი“, წმინდა ბარბარეს ნიმი, როგორც ჩანს, ეპიდემიის შეჩერების მიზნით<sup>23</sup>.

როგორც ნ. მინდაძე აღნიშნავს, ეპიდემიების დროს მცირე ზომის ტაძრების მშენებლობის ტრადიცია უძველესი დროიდან მომდინარეობს<sup>24</sup>.

ეპიდემიების თავიდან ასაცილებლად საქართველოში სასოფლო დღეობებსაც (საღვთოს) იხდიდნენ. სვანეთში ეს დღეობა აგვისტოს თვეში ტარდებოდა - „მუცლის ქირის“-აგან დასაცავად.

სასოფლო საღვთოს „მუცელას“ სახელზე იხდიდნენ რაჭაშიც.

გარდა შეწირული დღეებისა ზოგიერთი საკვების მიღებისაგან თავის შეკავებას შეუთქვამდნენ ღმერთს. ეს აღკვეთები ძირითადად ხილს ეხებოდა.

მაგ: ქვემო სვანეთში მარიამობამდე (28 აგვისტო) თხილს არ ჭამდნენ: - „მუცლის ტიფი ყოფილა ძველად და იქიდანაა შეწირული, რომ არ ვჭამოთ“ - გადმოგვცემდნენ მთხრობლები. მარიამობას გამოაცხოზდნენ თხილის გულიანებს და ამის შემდეგ შექძლით უკვე თხილის ჭამა.

ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, შევეცადეთ გვეჩვენებინა ის რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები, რომლებიც საქართველოში ეპიდემიურ დაავადებებთან დაკავშირებით დასტურდება. როგორც დაეინახეთ აღნიშნულ დაავადებათა გამომწვევ მიზეზად „დაავადებათა გამომწვევად“ - ზეციური ძალა - „სამყაროს შემოქმედი ღმერთი“ სახელდება, რომელიც თავისი ქვეშევრდომების მემულობით მოქმედებს. შესაძლებელია ამიტომაც სალოცავი რიტუალების უმრავლესობა სვანეთში ხუთშაბათ დღეს (სვ. ცის დღე), ტარდებოდა. აღნიშნული რიტუალები წარმოიშვა იმ დროს, როცა ხალხს ეპიდემიებისაგან თავდაცვის სხვა საშუალება არ გააჩნდა. როცა შემუშავდა თავდაცვის ეფექტური (მეცნიერული) საშუალებები და ეპიდემიური დაავადებები საშიშროებას აღარ წარმოადგენდა, აღნიშნული რიტუალების უმრავლესობა დაეწყებას მიეცა.

<sup>21</sup> დ. მარგარი, მასალები სვანური (ნულაბის საზოგადოება) და სხვ. რელიგიური წესების შესახებ, ისტორიკა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, M<sup>9</sup>, 1935, გვ. 58-59.

<sup>22</sup> Историческая заметка о Навтлугской Церкви//Кавказ, 1884, №273.

<sup>23</sup> თ. ოშიაური, ქართლის ეთნოგრაფიული დღეობები, (ხელნაწერი)//პირადი არქივი, 1949, ნ. მინდაძე დასახ. დისერტაცია, გვ. 259.

<sup>24</sup> ნ. მინდაძე, დასახ. დისერტაცია, გვ. 260.



**ღვინის წნეხის დამზადების ხალხური წესები  
(იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)**

ეროვნული

გიგლიძის

ღვინის წნეხი – მექანიკური ხელსაწყო, რომელიც ჭაჭის დასაწნეხად არის განკუთვნილი, იმერეთში საქაჩავის სახელითაა ცნობილი.

ლიტერატურის მონაცემებისა და ველზე შეკრებილი მასალების მიხედვით დგინდება, რომ იმერეთში გასულ საუკუნეში ღვინის წნეხის ორი ძირითადი სახეობა იყო გავრცელებული: ხრახინან-ტვირთიანი და ონინარიან-ტვირთიანი საქაჩავი<sup>1</sup>. პირველი ხალხში ცნობილია ჭახრაკის საქაჩავის, ხოლო მეორე – დათვის საქაჩავის სახელით<sup>2</sup>. სპეციალურ ლიტერატურაში ხრახინან-ტვირთიანი საქაჩავი ხშირად ბერკეტთან-ხრახინანი წნეხის ზოგადი ტერმინით (русско-виношто) იხსენიება.

ცნობილია, რომ ბერკეტთან-ხრახინანი წნეხი წარმოადგენს ცალმხრიანი ბერკეტის პრინციპზე მოქმედ მანქანას, რომელშიც ბერკეტის თავისუფალ ბოლოზე ძალის მოდება ხორციელდება ტვირთის საშუალებით, ხოლო ტვირთის ამწევი მექანიზმის დანიშნულებას ასრულებს ხის გრძელი ხრახნი. ეს უკანასკნელი იმერეთში ცნობილია რამდენიმე სახელით: ჭახრაკი, ისარი, ამრიელი. ხრახნი გაყრილია ხის ლატანში (ქანჩში). ქანჩი ხრახნის ჭრილზეა მორგებული ისე, რომ წნეხის ამუშავებისას ხრახნმა მასში იტრიალოს (აიხრახნოს და ჩამოიხრახნოს). ბერკეტის დანიშნულებას ასრულებს ხის მასივური ძელი-დირე, რომლის ერთი ბოლო მინაში დასბობილი ზომში ან ცოცხალ ხეშია გამაგრებული.

გასული საუკუნის სამოცდაათიანი წლების დასაწყისში ღვინის ბერკეტთან-ხრახინანი წნეხის რამდენიმე მოქმედი ნიმუში დავაიმწეთ ოკრიბის სოფლებში: ნაბოსლევი, ახალდაბა, სოჩხეთი, გურნა. ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა რაიონებში, წნეხები აქაც გამართული იყო მარნება და ეზოებში და გამოიყენებოდა ახალდაწურული და მაჭრანი ჭაჭის დასაწნეხად. ჭაჭის დაწნეხის პროცესს იმერეთში უწოდებენ გამოქაჩევას, დაქაჩევას, ჭაჭის დაბარზინებას.

ძველად ღვინის წნეხები იმერეთში ადგილობრივი ოსტატები აკეთებდნენ: ქვის ნაწილებს--მერეტაფებს--ქვის ოსტატები, ხოლო ხის ნაწილებს - დურგლები. საქაჩავის ზოგიერთი ნაწილებისათვის საგანგებოდ არჩევენ ხის ჯოხებს. მასივური დირე ხშირად მუხისგან კეთდებოდა, ქანჩი – გლუვი უკოფრი ვაშლისაგან ან კაკლისაგან, ხოლო ჭახრაკი – ისეთი მაგარი ჯიშებისაგან, როგორიცაა ძელქვა, ბზა, მსხალი. ზოგიერთი ინფორმატორის მტკიცებით, ჭახრაკი მორის ნაოთხალიდან უნდა გამოეყვანათ; რომ არ დამსკდარიყო და არ გახრბოლიყო, საქაჩრაკე ხეს ხანგრძლივი დროის მანძილზე (1/2-1 წელი) ჩეროში ახმობდნენ „თავისუფალ კანში“.

წნეხის კეთებისას ყველაზე ძნელ საქმედ ქანჩის დამუშავება – მასში „ენის“ დაჭრა და მისი ხრახნის ჭრილზე მორგება ითვლება. ამ სამუშაოს შესრულება მხოლოდ სათანადო ცოდნა-გამოცდილების და უნარის მქონე ხელოსანს შეუძლია.

ჩვენებურ ბერკეტთან-ხრახინან ღვინის წნეხებში ხრახნის ჭრილზე ქანჩის მორგების თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ქანჩი შიგნიდან დახრახნილი არ არის, ქანჩის და ხრახნის ჩახნეტილი და ამოხნეტილი ნაწილები მთელ სიგრძეზე არ ახვებიან ერთმანეთს. ქანჩის მორგება ხრახნის ჭრილზე ხდება ხის გამოშვებული ნაწილის--ენის--მეშველით. საველე მასალების მიხედვით, ქანჩში ენის დაჭრის პროცესი შემდეგნაირად წარმოადგება: თავდაპირველად ქანჩში კეთდება ზერელი. ზერელის ზომას ჩვეულებრივად ხის „ყალიბით“ იღებენ, ხოლო თვით ზერელს პირთხელით და ჩქითით (ხენით) ჭრიან. ამის შემდეგ იწყებენ ზერელში ენის დაჭრას, რასაც „კარგი მოზომვა, დაკვირვება უნდა“. ენა თვალდათვალი იჭრება, რადგან „ქანჩის შიგნიდან მოხაზვა არ ეწყობა“. ოსტატი ცდილობს მეტ-ნაკლებად ზუსტად მორგოს ენა ხრახნის ჭრილს, თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი ყოველთვის ზუსტად არიან ერთმანეთთან შეთავსებული. გარდა ჩვეულებრივი ქანჩისა, როგორც ირკვევა, ზოგჯერ იხმარებოდა მოკლეენიანი ქანჩი. მას იშვიათად, გამოწკლისის სახით აკეთებდნენ. ოსტატი საგანგებოდ ამონმებს ახალგაკეთებული წნეხის მუშაობას; თუ აღმოჩნდა, რომ არ არის კარგად მორგებული ხრახნზე (ამ შემთხვევაში ხრახნი ცუდად იმუშავებს, აუდაჯვალავინდება)<sup>3</sup>, ან, შესაძლებელია, სულაც არ დატრიალდება, მას უხდება სათანადო ცვლილებების შეტანა ქანჩში-ენის დამოკლება. ინფორმატორის სიტყვით, „მოკლეენიანი ქანჩიც მუშაობს, მაგრამ იმდენი ღონე არა აქვს“<sup>4</sup>. ქანჩის დამუშავების თავისებურება, როგორც ირკვევა, მის სიმაღლეზე (სისქეზე) არის დამოკიდებული. დაბალი (თხელი) ქანჩი უფრო ილიი დასამუშავებელია, უფრო ილიი მისადგობია, ვიდრე მაღალი (სქელი), რომლის ზერელი დიდი ზედაპირის დამუშავებას, ხის ქსოვილში ღრმად შეღწევის საჭიროებას, მაგრამ რადგან თხელქანჩიანი წნეხი სუსტია, ცუდად მუშაობს, ამიტომ წნეხს, როგორც წესი, სათანადო სისქის ქანჩის უკეთებენ<sup>5</sup>.

ქართულ ბერკეტთან-ხრახინან წნეხებში ხრახნის ჭრილზე ქანჩის მორგების თავისებურებას პირველად ეთნოგრაფმა ლ. მოლოდინმა მიაცნია ყურადღება. მან დაადგინა, რომ ზეთის სახდელი წნეხებისა და ღვინის წნეხების ქანჩებს განსხვავებული აგებულება აქვთ. თრიალეთურ და მესხეთურ-ჯავახეთურ ზეთის წნეხების ქანჩები შიგნიდან დახრახნილია, ხოლო რაჭაში დადასტურებული ღვინის წნეხების ქანჩები და-

<sup>1</sup> ვეყარებით ქართული ღვინის წნეხების ან. ლეკიაშვილისეულ კლასიფიკაციას. ის მისი „ქართული ხალხური ღვინის წნეხები“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, 1963, გვ. 112-113.  
<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 5, 1, 1964, გვ. 37.  
<sup>3</sup> ავტორის საველე დღიურები, იმერეთი, 1971-1972 წწ.  
<sup>4</sup> ავტორის საველე დღიურები, იმერეთი, 1971-1972 წწ.

უბრაზნავია; მათ „შვერილი, ენიანი კუთხვილი“ აქვეამოჭრილი. აღსანიშნავია ისიც, რომ რაჭის ღვინის წებებში ქანჩის გაშართვის ორნაირი წესი იქნა დამონიშნული: ერთ შემთხვევაში (სახანძრავი) შვერილი, ენიანი კუთხვილი ქანჩის ხერხეში იყო ამოჭრილი, ხოლო მეორე შემთხვევაში, (საპირფარეო ტიპის) უქანჩო წნეხს ენიანი შვერილი ან სოლი პირდაპირ დირეს ხერხელში ჰქონდა გვერილიდან გაკეთებული

მკვლევის ზემოაღნიშნული დაკვირვება, რომელიც, თუ არ ვცდებით, ქართულ საპირფარეო ტიპის ნაშრომებში დღემდე ფიქსირებული არ ყოფილა, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. უქანჩო აზრი მისი ნათვალისწინება საჭიროა ქართულ ტრადიციულ მეღვინეობაში გამოყენებული ტექნოლოგიის ხრახნიანი წნეხის კონსტრუქციულ თავისებურებებში გასარკვევად. საქმე ის არის, რომ სწორედ ქანჩის აგებულებაზეა მნიშვნელოვანხელად დამოკიდებული ხრახნის მუშაობის სპეციფიკა და, როგორც ჩანს, წნეხის სიმძლავრეც. ცნობილია, რომ ჩვენებური ზეთის წნეხები, რომლებსაც ხრახნიანი ქანჩი აქვთ, უფრო მძლავრია ვიდრე ღვინის წნეხები, რომელთა ქანჩი დაუსრულებია.

ჩვენ შევეცადეთ იმერეთის მასალის მიხედვით ნარმოგვეჩინა და თვალსაჩინო გაგვეხადა ღვინის წნეხში გამოყენებული თავისებური ხერხის ხრახნის ჭრილზე ქანჩის მოთავსება, შექვლინადგავარად შეგვეფიქსირებინა და დაგვეზუსტებინა ლ. მოლოდინის მონაცემები. ა. მიმართება ჩვენს მიერ შეკრებილი მასალა ზემოაღნიშნულ მონაცემებთან? მათი თანხედნილობა, ჩვენი აზრით, აშკარაა: „შვერილი, ენიანი კუთხვილი“, რომელსაც აფიქსირებს მკვლევარი, ქანჩის რამდენადმე ტლანქად დამუშავებას, ქანჩისა და ხრახნის ჭრილის ჩაზნექილი და ამოზნექილი ნაწილების ერთმანეთთან არასრულ შეთავსებას, უნდა გულისხმობდეს, იდენტურს (ან ყოველ შემთხვევაში მსგავს) იმისას, რაზედაც ჩვენ იმერეთის მასალის განხილვისას გაავამახვილეთ ყურადღება.

უძველესი წნეხების კონსტრუქციული თავისებურებებისა და მათი ქანჩების აგებულების შესახებ ჩვენთვის საინტერესო მონაცემები მოქიმიეთ სპეციალურ ლიტერატურაში, რომელშიც ანტიკური ხანის მეღვინეობაა შესწავლილი. ჩვენი ყურადღება მიიქცია ვ. გაიდუკევიჩის მიერ ჩატარებული კვლევის შედეგმა. აღმოჩნდა, რომ ადრეული ხანის ბერძნულ ბერკეტთან-ხრახნიან წნეხებში ორი ნახევრისაგან შედგენილი ქანჩი იყო გამოყენებული. ვ. გაიდუკევიჩი ფიქრობს, რომ მაშინდელი ოსტატები ამ იცნობდნენ ქანჩის შიგნიდან დახრახნის ხერხს. რთული სამუშაოს შესრულება რომ არ დასჭირებოდათ, ისინი ქანჩის ნაწილებს (ბის ორ ნახევარს) ცალ-ცალკე ამუშავებდნენ და შემდეგ აერთებდნენ<sup>2</sup>. ქანჩის შიგნიდან დახრახნა რომ პრობლემა წარმოადგენდა ძველი ოსტატებისათვის, ამას უნდა მოწმობდეს ა. დრახმანის დაკვირვება, რომელიც ლ. მოლოდინს მოაქვს ქართული ზეთის სახდელ წნეხებისადმი მიძღვნილ თავის ნაშრომში. ა. დრახმანის მიხედვით, ჰერონ ალექსანდრიელის ღვინის ბერკეტთან-ხრახნიანი წნეხის ქანჩის შიგნიდან ხრახნი კი არა, შვერილი კუთხვილები აქვს ამოჭრილი, მაშინ რადღაც პირდაპირ ორახნიან წნეხში ხრახნი შივ ქანჩშია ამოჭრილი. ა. დრახმანის ვარაუდით ჰერონ ალექსანდრიელის „მექანიკაში“ განხილვების სხვადასხვა საფეხურზე მდგარი წნეხებია აღწერილი<sup>3</sup>. ეს მონაცემები ეხმოდნება ქართულ ფონოგრაფულ მასალას. როგორც ჩანს, ძველი ოსტატები თავს არიდებდნენ ქანჩის შიგნიდან დახრახნას და ქართულების მსგავსად რამდენადაც ტლანქად დამუშავებული დეტალით ვადიოდნენ ფონს.

ცნობილია, რომ ხრახნი და ხრახნიანი წნეხები ანტიკური ქვეყნების ცივილიზაციაში ძველი ნეოლითურების დამლევის წინადა<sup>4</sup>. სპეციალისტები ვარაუდობენ, რომ ჩვენი როგორც პრიმიტიული, ისე მექანიკური ხანის წნეხი მონოპოლიზატი უძველეს დროიდან უნდა დამკვიდრებულიყვნენ. საქართველოს ტერიტორიაზე გავრცელებული ღვინის წნეხები მევენახეობა-მეღვინეობის დარგის უძველესი დროიდან განვითარებას და დანიხაურებას მოუთხოვს<sup>5</sup>. საფიქრებელია, რომ ღვინის ხრახნიანი წნეხის დამზადებისა და მისი გამართვის ხალხური წესები, რომლებიც საქართველოს ეთნოგრაფულ სინამდვილეში დადასტურდა, მჭიდროდ უკავშირდება ქართული მევენახეობა-მეღვინეობის კულტურის უძველეს ტრადიციებს.

<sup>2</sup> ლ. მოლოდინი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (ხალხური ზეთსახდელი იარაღები), თბ., 1963, გვ. 108.

<sup>3</sup> ზეთის გამოზადს მეტი დანოლა საჭიროება, ვიდრე ჭაჭის დანეხას, დიდი წნევისათვის კი, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნული, ხრახნიანი ქანჩია საჭირო. ზეთის წნეხები ზომითაც უფრო დიდებია ღვინის წნეხებთან შედარებით (იხ. ლ. მოლოდინი, დასახ. ნაშრ. ვვ. 105, 108) ზემოთქმულს გვიხდა დაგსინით, რომ ღვინის წნეხებს თუმცა ზეთის წნეხებზე ნაკლები, მაგრამ მაინც საკმაო სიმძლავრე აქვთ, რაც საკმარისია ჭაჭის ძლიერად დასაწნევაზე. ჩვენმა მხირობებებმა გადმოგვეცხა, რომ ხრახნიან წნეხში ვაგარებულთა ჭაჭა ჩვეულებრივ იხე ნავრდება, რომ ნიშბით უდგებთ მისი დაპობა.

<sup>4</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, კუთხვილი ვინაოდ ჩაჭრილი ზოლებია (რამდე იარაღზე, საგანზე), მამასადავე შესაძლებელია დავასჯილო, რომ „შვერილი, ენიანი კუთხვილი“ ამ შემთხვევაში ხის ქანჩში ამოჭრილი ნაწილია, რომელზედაც ვინაოდ ვარება დატახილი (იხ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, წი. რედ. არ. ჩიქვაძე, თბ., 1985, სიტყვასთან „კუთხვილი“). მხოლოდ არ არის ნათელი რაჭაში ფიქსირებულ ხალხურ ტერმინთან „გაქვქვს საქმე, თუ მიგნობრულთან, უცხოურ სპეციალურ ლიტერატურაში ხმარებული ტერმინის ქართულ შესატყვისთან. შვერილი კუთხვილები იხსენიება ა. დრახმანის ნაშრომში. უფრო დანერგვით ამის შესახებ იხ. ქვემოთ მართაოდ ტექსტილი.

<sup>5</sup> В. Ф. Гайдукевич. Виноделие на Босноре. Материалы и исследования по археологии СССР, 85, II, М.-Л., 1958.

<sup>6</sup> ლ. მოლოდინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 107.

<sup>7</sup> ა. ლეკიაშვილი, ქართული ხალხური ხანწები მანქანები, მეცნიერება და ტექნიკა, 1956, №3 გვ. 37.

<sup>8</sup> ა. ბოზოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, თბ., 1963, გვ. 108.

## მიცვალებულთა მოსაგონებელი დღე „თიბის შამშაბათი“



აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ხევსურეთში, მიცვალებულთა მემორიალურ მუზეუმ-ნებელ დღეებს შორის ყურადღებას იმსახურებს „თიბის შამშაბათი“<sup>1</sup>

„თიბის შამშაბათისათვის“ ახლად გარდაცვლილის ოჯახში პატრონი არავს გამოხდოდა, პურს გამოაცხობდა - ზოგს სატბალებს ანუ ხნიადებს და ზოგს გულიანებს (ქადა-კვერებს). ამ დღეს მთელ სოფელს დაპატივებდა და თემიდანაც დაიპატივებდა მოკეთებს. როდესაც ეძღვნებოდა მცხოვრებლები და მეუღლენი მოვიდოდნენ, ჭირისპატრონი ტაბლას გაამზადებდა: ფაფას ბაკნებით და ჯამებით დადგამდა, იქვე ჯამები თავსებდა ერმოზიყროდ აღუღებულ რძეს (ერბოს იმიტომ ჩაყრიდა, რომ ფერი მიეცემა რძეს და მიკვდარი მიიზიდებოდა). ტაბლას გვერდით არყიან ბოთლებს დაუდგამდა. ტაბლასზე სამ ან ხუთ სანთელს მიაშავებდნენ. ამის შემდეგ სულის ხუციცი ტაბლას შენდობას ეტყობა. ტაბლის დალოცვის შემდეგ, ქალები მიცვალებულის ტალავარს (ტანსაცმელს) გაშლიდნენ და დაიტვირთებდნენ. თემიდან მოსული ქალები თითო ბოთლ არყს ერთტანდნენ და „ტალავართაში“ ჩადგამდნენ. ტირილი რომ გათავებდნენ, სანამ ტალავართ აიღებდნენ, მოთ უფროსი ქალი არყიან ბოთლებს („მინეებს“) შენდობას ეტყობა, რის შემდეგაც ქალებს და კაცებს ცალ-ცალკე ტაბლებს დაუდგამდნენ. ჭირისუფალი „თიბის შამშაბათს“ რომ გადაიხდიდა, მერე სოფელს უფლება ჰქონდა აცელო ბალაში შეეჭაბა, მანამდე კი, მგლოვიარის ხათრით, სათიბად არაყინ ნაიღობდა. ამ დღეს ახალი მკვდრის პატრონიც მოთიბდა ტაბლას<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, „თიბის შამშაბათი“ მიცვალებულის კულტთან არის დაკავშირებული და იგი მიცვალებულთა მოგონების ერთ-ერთი დღეა. მაგრამ, ეთნოგრაფიული მასალა ამ დღის სხვა მნიშვნელობასაც ავლენს. „თიბის შამშაბათი“ ხევსურთა ხალხურ დღეობათა კალენდრის მიხედვით, საზოგადოლო ციკლშია მოქცეული და თიბის სეზონს ემთხვევა. იგი გარკვეულწილად მიცვალებულთა სხვა დღეობას - ხალარჯობას უკავშირდება (რომელიც აღდგომიდან მხედრე კვირის შემდეგ, ამაღლების მეთათ დღეს მოდის) იმდენად, რამდენადაც ხალარჯობის მეორე-მესამე დღიდან იწყება მოქმედება „სათიბის დაყენების“ წესი ანუ ყველა ვალდებული იყო სათიბებისათვის გაემორებინათ საქონელი, რათა სათიბ ადგომებს დაესვენა და „ბალახი მოსულყო“<sup>3</sup>. ჭირისპატრონის მიერ „თიბის შამშაბათის“ გადახდის შემდეგ კი „ბალახში ცელი შექონდათ“<sup>4</sup>. ე. ი. ხალხს ბალახის მოთიბვის უფლება ეძლეოდა.

თიბის სეზონში მიცვალებულთა მოსახსენებელი დღის არსებობა განპირობებული იყო უძველეს, ნინაქრისტიანულ ეპოქაში შემუშავებული რწმენებით სულის სიკვდილშემდგომ არსებობაზე, სულის ყოველისშემძღვრებაზე, მათს აქტიურ მონაწილეობაზე სამზურის მცხოვრებთა საქმიანობაში. ხალხური რწმენის თანახმად, მიცვალებულები განსაკუთრებით აქტიურად მონაწილეობდნენ სამინათეთში, მათ შორის თიბისა და მკასთან დაკავშირებულ მურწეობაში. ეს გარემოება კარგად იჩენს თავს „თიბის შამშაბათსაც“<sup>5</sup>: ხალხური შეხედულების თანახმად, სულები „მთიანულ-მამაკალა კართ დაპყვებოდნენ“<sup>6</sup>. ეს რწმენა იმდენად ძლიერი იყო, რომ შესვენებისას, პურისჭამის დროს თუ ვინმეს არყიანი ყანნი ხელიდან გაუვარდებოდა, დააბრალდებდნენ ხოლმე „მთიბელ-მამაკალათად მამყოლ სულს“<sup>7</sup>. მთიბელი მამინვე შენდობას ეტყოდნენ მას: „შავინდნასავ ვინაც ჩვენ მაგვევებო; ვინაც ჩვენ მაგებირიო, შენავ გვაჭარებოსავ“<sup>8</sup>. ამასთან ერთად, საყურადღებოა ისიც, რომ თიბისას შორის თემბატკაზე შემწილ მიობლურებთან ერთად, ძირითადად „წმით ნატირლები“ სრულდებოდა, რასაც „გვრინი“ ეწოდებოდა. ასეთი ვითარება დამახასიათებელი იყო მიცვალებულთა კულტმაზორების საზოგადოლო რიტუალებისათვის. როგორც ი. სურგულაძემ მიუთითებს, რადგან „გვრინი“ წმით ნატირლების ტექსტზე იმდროინდელი იმდროინდელი იმდროინდელი სამსახურის ერთი ელემენტი უნდა ყოფილიყო. წმით ნატირლების „გვრინით“ შესრულება სრულებით არ გამოირჩევა და მის სამკლოვიარო შინაარსს და მინარსს, რომ „გვრინი“ მთელს ახლო აღმოსავლეთსა და ევროპაში გავრცელებული მკასა და თიბის დროს რიტუალორი გლოვის ანალოგიური მოხდენაა. შესაბამისი ფაქტორი მასლის განხილვის შედეგად, იგი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ მკისას (თიბისას) მიღებული იყო ტანჯული ტაბუკი ღვთაების გლოვა, რომელსაც განასახიერებდა მომკილი ყანა. ეს გლოვა არქაული ხანაში გაიგივებული იყო კონკრეტული პირის დატვირთვისას, რამდენადაც ნებისმიერი მიცვალებული განიხილებოდა როგორც ღვთაებრივ სამყაროსა და მიწის ნაყოფიერებასთან ნაზიარები ძალა. ამდენად, ქართველთა „გვრინში“ შემონახულია აღდგენადი ღვთაებების ფორმირების მეტად ძველი დონე, რადგან აქ ჯერ კიდევ არ დასტირიანი ჭაბუკ ღვთაებას და ხოტბით იგონებულ მხოლოდ მიცვალებულს<sup>9</sup>.

„თიბის შამშაბათის“ დროს წმით ნატირალთა გამოყენების საკითხმა ადრევე მიიპყრო მეცნიერთა ყურადღება. მთიბლურ სიმღერებში წმით ნატირალთა „შიგადაშიგ“ გამოყენებაზე ჯერ კიდევ 1931 წ. მიუთითებდა ა.ე. შანიძე<sup>10</sup>.

თიბის დროს წმით ნატირალთა გამოყენების ფაქტზე მიუთითებს გ. ჩიტაია და ამ გარემოებას უნიკალურ მოვლენად მიიჩნევს. იგი წერს, რომ „წმით ნატირლებს მღერინ თიბის დროს, რასაც „გვრინი“

<sup>1</sup> მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია, მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მსე, III, 1940, გვ. 47; დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987, გვ. 62.

<sup>2</sup> აღ. ოიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1988, გვ. 169.

<sup>3</sup> დ. და მ. ბალიაური, ნარმოვდგენები საიტიოზე ხევსურეთში, რე. XII, გვ. 181, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი.

<sup>4</sup> ი. სურგულაძე, ქართველთა აგრარული რწმენა-ნარმოვდგენების ისტორიიდან (მომავკედავი და აღდგენადი ღვთაებები), მსე, XIX, თბ., 1978, გვ. 84-86.

<sup>5</sup> ა.ე. შანიძე, ქართული ხალხური მოწივა, I, ხევსურული, თბ., 1931, გვ. 021-022.

უნდალა. შრომის პროცესში ამ სახით მიცვალებული მოგონების წესი ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში უნიკალურია<sup>6</sup>.

მთიბლურთა და წმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხმა მცენარეთა შორის აზრთა სიკვდილსგანობა გამოიწვია. მკვლევართა ნაწილი მათ ერთმანეთისაგან წარმოშობილად მიიჩნევს. პ. ბერძენი აზრით, თიბვის დროს წმით ნატირალთა შესრულება მიცვალებულის მოგონების კი არ უნდა ნიშნავდეს, არამედ ერთი და იმავე მასალის თანაბრად გამოყენებას როგორც ტირილში, ისევე შრომის დროს<sup>7</sup>. მისი აზრით: „...მთიბლურთა და წმით ნატირალთა და მთიბლურთა მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან და მიიჩნევს, რომ მთიბლურთა სიმღერა შრომით საქმიანობაშია შექმნილი და შრომის პროცესიდან ამოზრდილი; რომ მას თავიდანვე დამოუკიდებელი ხასიათი ჰქონდა. მისი დასკვნით, შრომის პროცესში მკვდრის დატირება არა, ხმით ნატირალის ტრადიციის განვითარება და მეორად, შემდგომ საფეხურს წარმოადგენს, არამედ მას თავიდანვე დამოუკიდებელი ხასიათი ჰქონდა<sup>8</sup>.

თუ რამ განაპირობა წმით ნატირალთა თიბვის დროს შესრულება, რა ურთიერთობაა წმით ნატირალთა და მთიბლურთა შორის, სპეციალური შესწავლის საგნად გაიხიდა თ. ოჩიაურმა. ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობითა და სათანადო მსჯელობის შედეგად, თ. ოჩიაური ადგენს გენეტიკურ კავშირს წმით ნატირალებსა და მთიბლურებს შორის და მიუთითებს, რომ ისინი ლექსთა წყობის მხრივ ერთმანეთს ემთხვევიან; ორივენი იმღერებიან შრომის პროცესის - თიბვის დროს და ორივეს შესრულებას ცელის ტარზე ეწოდება „გურინა“. თ. ოჩიაური ადგენს, რომ წმით ნატირალთა ძველია ფორმითაც და შინაარსითაც, ხოლო მთიბლურთა შექმნილია წმით ნატირალთა ტრადიციაზე და მეორეულ მოვლენას წარმოადგენს<sup>9</sup>.

ხმით ტირილისა და მთიბლურის ჰანგების ნათესაობაზე მათი მუსიკალური ანალიზიც მიუთითებს. ქართული მუსიკის მკვლევართა აზრით, ხმით ტირილისა და მთიბლურის ჰანგები ერთმანეთს ენათესავენ<sup>10</sup>, ოღონდ ხმით ტირილი შედარებით სიძველეს ამჟღავნებს<sup>11</sup>.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ შრომის პროცესში მიცვალებულთა მოგონება-დატირების ქართული წესი თავისებურ ანალოგს პროლოგს ძველ გვიგობრულ და მახლობელ აღმოსავლეთში, სადაც გავრცელებული იყო მოსახლეობის ადების დროს საგანგებოდ მოტირალთა მიწვევის წესი<sup>12</sup>.

ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ მთიბლურებად ხმით ნატირალთა ტექსტების გამოყენება გავრცელებული იქნა სახურებოდა. „თიბის ვამშაბათს“ წმით ნატირალთა შესრულების წესის ძირითადი მიზანი იყო, ერთი მხრივ მიცვალებულთა გახსენება, მათდამი პატივისცემის გამოხატვა; მეორე მხრივ, რწმენა სულის სიკვდილშემდგომ არსებობის, სულთა ყოვლისშემძლეობის, სააქაოს დარწმენილთა მიმართ მათ მიერ დახმარების განცხადება უნარის შესახებ - წმით ნატირალთა შესრულებით ცდილობდნენ გარდაცვლებულთა სულების კეთილგანწყობის მოპოვებას დაწყებული საქმიანობის ანუ თიბვისათვის. მიცვალებულთა გახსენება თიბვის დროს, მათთვის ზოტბის შესხმა, წუხილი და სინანული მათი დაკარგვის გამო, რაც ასე ხატოვნად და ემოციურად არის ასახული ხმით ნატირალში<sup>13</sup> - ხალხის რწმენით, სულებს ასია-მოგონებდა, გულს მოუღობდა, რის შედეგადაც ისინი მთიბლურების ნაშრომებს აპარაქას დაუტანებდნენ<sup>14</sup>. როგორც თ. ოჩიაური მიუთითებს, წმით ნატირალთა ცელის ტარზე დამღერების მიზანს წარმოადგენდა სულთა კეთილგანწყობის მოპოვება თივის სიუხვისა და ამდენად, ნანგელ-ნანგელების ბარაქიანობის მიზნით<sup>15</sup>. ეს გარემოება კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს იმას, რომ ქართულთა წინაპრების წარმოდგენით, მიცვალებულის გავლენას ემორჩილებოდა მიწა, რომელიც მცენარეულს კვებავდა. მცენარეული სამყაროსა და მიცვალებულთა ურთიერთობის მრავალი ფაქტი იქებნება ქართულთა რწმენა-წარმოდგენებში<sup>16</sup>.

ასეთი შეხედულებები კარგად არის მიცვალებულის სულის მოსახსენიებელი დღეების (დღეობების) სეზონთა მიხედვით დანაწილების ნებსში, ლიფანლის, სულთაქრფვისა და წყალკურთხევის დროს შესრულებულ წესებში, როდესაც მიცვალებულთა სულებს შესთხოვენ მინის ნაყოფიერებასა და მოსავლის სიუხვს<sup>17</sup>. მიცვალებულთა გავლენას თესლი და მცენარე რომ ემორჩილებოდა, ეს თუნდაც იქიდა ჩანს, რომ მათ კულტმსახურებაში დიდი ადგილი ეჭირა მცენარეული პროდუქტისაგან დამზადებულ საჭმელს.

გარდა ყოველგვარ ზემოთქმულსა, ყურადღებას იმსახურებს მთიბლურების სახელწოდება - „გურინი“. სულბან-საბა ორბელიანის მიხედვით „გურინი“ არის „საგლო(ვ)ელი წმია(ვ)“, ხოლო „გურინვა“ - „საგლო(ვ)ელი წმია(ვ)ა(ვ)“<sup>18</sup>. ეს ტერმინი გვხვდება ქართულად თარგმნილ ბიბლიაშიც, სადაც ვკითხულობთ: „ასნავეთ ასულთა თქუჴნთა გურინვა, ხოლო მოყვასსა თუსსა გოდენა“<sup>19</sup>. აქ „გურინვა“ მწუხარების გამო-

<sup>6</sup> გ. ჩიტია, მსე, III, 1940, ნინასიტყვაობა, გვ. XIII; მისივე, ქვის კუბო ქვემო აღმედან, ენიშის მოამბე, VIII, 1940, გვ. 2.

<sup>7</sup> პ. ბერძენი, ბერძნული დაქტობილი ჰეგზამეტრის ქართული საწყისები, თბ., 1940, გვ. 65.

<sup>8</sup> ელ. ჟორჯაძე, ქართველ მთილთა ზემორსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, თბ., 1958, გვ. 62-64.

<sup>9</sup> თ. ოჩიაური, მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხისათვის, მსე, XI, 1960, გვ. 185-187.

<sup>10</sup> ს. ახალაშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შეახებ, II, თბ., 1956, გვ. 40.

<sup>11</sup> Арсеньев Н., Пляч по умираниюому догу, Этнографическое обозрение, 1912, №1-2, стр. 9, 18; Гурко В., Кульвары Грузии и ее отношение к Востоку, стр. 75.

<sup>12</sup> თ. ოჩიაური, ხევსურული მთიბლური სიმღერა-გურინი, მიმოიხილველი, II, 1951, გვ. 427.

<sup>13</sup> თ. საბოკია, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მსე, III, 1940, გვ. 172; და: გიორგაძე, ნოთელწყაროს 1976 წ. ექსპედიციის დღიურები.

<sup>14</sup> გ. ბარდაველიძე, ქართული (სავანური) გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 61-62; და: გიორგაძე, მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებელი დღე-სულთაქრფვა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში, საისტორიო კრებული, IV, თბ., 1974, გვ. 399-407; და: გიორგაძე, ახალი წლის დღიურთა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (წყალკურთხევა), მაცნე, თბ., 1984, №2, გვ. 135.

<sup>15</sup> სულბან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, 1991 წ.

<sup>16</sup> ბიბლია, ნან. II, ტფილისი, 1884 წ., იერემია 9/20.

ხატველ ხშიანობას აღნიშნავს, რომლის სპეციალური შესწავლა ყოფილა საჭირო. ი. აბულაძის განმარტებით, საინტერესოა რომ, ძველ ქართულში „მგურინავი“ აღნიშნავდა „მგოდებელს“, „მოტირალს“ „მოდვინის მგურინავნი ტყებით“ (ბალავარიანი<sup>15</sup>)<sup>17</sup>. ე. ვირსალაძე ეხება სულხან-საბას განმარტება „გვრინის“ შესახებ და მიუთითებს, რომ იგი მკედრის დატირების აღმნიშვნელად არსად არ გვხვდებაო. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, ერთი მხრივ, იმ გარემოებას, რომ თიბვის დროს სრულდებოდა მცხეთის მთის სიტყვიერ მასალად ძირითადად წმით ნატირლები გამოიყენებოდა და ამიტომ მდებარეობდა „გვრინი“ თავდაპირველად სამგლოვიარო შინაარსის უნდა ყოფილიყო<sup>19</sup>; ხოლო მეორე მხრივ, საბასეულ და ისტორიულ წყაროებში მოცემულ განმარტებებს, რომელთა მიხედვით „გვრინი“ მწუხარების ხშიანობის გამოხატველ ცნებად გვევლინება, ხოლო „მგურინავი“ მოტირალს აღნიშნავდა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „გვრინი“ ტირილის რომელიმე სახეობის აღმნიშვნელად იხმარებოდა, რომელიც ხეცაურეთმა მთიბლურის სახით ბოლო დრომდე შემოინახა.

ამრიგად, „თიბის შამშაბათი“ აშკარად მიუთითებს მიცვალებულისა და მინის კულტების ურთიერთობაზე, რასაც ადასტურებს ამ დღეს მიცვალებულისათვის ტაბლის დადგმის, ტალავართაზე დატირების, სათიბად სოფლის პირველად გასვლის წესი, რწმენა იმისა, რომ თიბვისას სულელები თან „სდევდნენ“ მთიბელებს. გარდა ამისა, „თიბის შამშაბათი“ ემთხვეოდა თიბვის სეზონს და ამ დროს მთიბლურებად ხმით ნატირალთა გამოყენება ყველა ზემოწამოთვილ წესთან ერთად, მიზნად ისახავდა სულის კეთილგანწყობის მოპოვებას და მისი ზებუნებრივი ძალის გამოყენებას მინდვრის მოსავლის ნაყოფიერების გაზრდისათვის.

<sup>17</sup> ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973 წ., გვ. 225.

<sup>18</sup> ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 64.

<sup>19</sup> თ. ოჩიაური, ხეცსუბურული მთიბლური სიმღერა-გვრინი, მიმოშობილველი, II, 1951, გვ. 428.

აბანოები ძველ თბილისში<sup>1</sup>

„თურმე წესი იყო კაცისა მის, სადაცა ვის უცხოს ჰნახედიეს ფეის-სა, მიყვანდის, აბანის, შემოსის, საბოძარი მისცის-და ჯაშუტურის“, სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიცრუისა, თბ., 1983, გვ. 141-142

აბანოები საქართველოში უძველესი ხანიდან მოწმდება. ამას არქეოლოგიურ მონაცემებთან ერთად ყოფაში შემონახული მდიდარი ტოპონიმიკური მასალაც ადასტურებს. არა ერთ სოფელს თუ დასახლებულ ადგილს ეწოდება აბანო, აბანოსხევი, აბანოთუბანი, აბანოეთი და სხვ.<sup>2</sup>

აბანო, როგორც „განსაბანელი“ - ჰიგიენური თუ სამკურნალო დანიშნულების ნაგებობა ძველად ისეთ ადგილებში შენდებოდა (ენყობოდა), სადაც ბუნებრივი თერმული წყლები ამოდიოდა. სულხან-საბა ორბელიანიც ასე განმარტავს ამ სიტყვას - „სახლი საბანელი“<sup>3</sup>. მზ. ანდრონიკაშვილი ტერმინს სპარსული წარმოშობისად მიიჩნევს, აბ-წყალია, აბ-ან მრავლობითობის მანარმოებელი პრეფიქსი. იგივე აზრისაა ა. აბავეჯი<sup>4</sup>. დ. კობიძე აბანოს ეტიმოლოგიური ძიებისას სიტყვებს: აბესალომს, აბიათარს, აბელს, აბ-დარს, საერთო ძირისად თელის და წყლის ღვთაებასთან აკავშირებს<sup>5</sup>. აქედან შემოსის ქართული „აბდალი“ ანუ „აგდარი“, წვიმიანი, ცუდი ამინდის აღმნიშვნელი სიტყვაა. მისი საპირისპიროა „ადარი“ ანუ კარგი დღე. თანამედროვე სპარსულში არსებობს სიტყვა „ბი/აბ/ან“ რაც უწყლო-უდაბნო ადგილს ნიშნავს („ბი“ უარყოფითის მანარმოებელი სუფიქსია)<sup>6</sup>.

როგორც არქეოლოგიური ისე ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, რომ აბანო ქალაქური ცხოვრების - ქალაქური სოფის, განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს. ჩვენში გავრცელებული აბანოებიდან (არქიტექტურული თვალსაზრისით) სპეციალისტები სამი ტიპის აბანოს გამოყოფენ: მცირე აზოურს (რომელსაც საკუთრივ ქართულსაც მიაკუთვნებენ), რომაულს და აღმოსავლურს (სპარსულს, თურქულს)<sup>7</sup>. გვიანდელი ანტიკური ხანის აბანოები აღმოჩნილია არმაზისხევიში, ბაგინეთში, ბიჭვინთაში, შუხუთში, ციხისძირსა და ურბნისში. ფეოდალური ხანის აბანოები, ან მათი ნანგრევები შემონახულია დმანისის ციხეში, ევემო გალამში (კასპის რაიონი), ახალციხეში, სამშვილდეში, თელავში, გრემში, ალავერდში, ხერთვისში, გორში, თბილისში<sup>8</sup>.

სხვადასხვა ტიპურატურის და ეტიმოლი შედგენილობის მინერალური წყლის აბანოებს საქართველოში ძველთაგანვე იყენებდნენ სამკურნალოდ. ბუნებრივ ცხელ წყალს აგრილებდნენ, ცივს კი ათბობდნენ სპეციალურად დახურულ შენობაში, ან გარეთ მოწყობილ ღია აუზებში. სასუნთქი ორგანოების სამკურნალოდ იყენებდნენ ვ. ნ. „აბანო სასუნებელს“ (საგანგებო მილით შეისუნთქავდნენ ცხელი, მინერალური წყლის ორთქლს)<sup>9</sup>. ცნობილი იყო ნაქალაქევის, წყალტუბოს, უნჯრის, ოცხის, ციხის, ზეკარის, ნუ-ნისის, ციხისჯვრის, დვალისღვინისა და სხვ. ცხელი, თბილი, თუ ცივი მინერალური წყლის სამკურნალო აბანოები. მთელს ახლო აღმოსავლეთში კი განთქმული იყო თბილისური ცხელი ვოგირდოვანი წყლის აბანოები. ამ წყლის აღმოჩენას ლევენდა ვახტანგ გორგასლის სახელს მიაწერს<sup>10</sup>.

არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოწმდება, რომ დღევანდელი თბილისის ტერიტორია ჯერ კიდევ 6-5 ათასი წლის წინათ ყოფილა დასახლებული<sup>11</sup>. საუარაუდოა, რომ მისი პირველი მკვიდრნი თბილი წყლების (აბანოს) უბანში უნდა ყოფილიყვნენ დასახლებულნი, იმ ადგილებში, რომლებიც მოქცეულია დამბანის (ლეღეთა ხევი), მტკერის ხეობასა და სვიდაბლვის ციცივეს შორის, სადაც თერმული წყლები ამოდის<sup>12</sup>. ეს არქეოლოგიური მასალა და მის საფუძველზე გამოთქმული ვარაუდი, თავისებურ მუქს შვენს თბილისური აბანოების წარმოშობის საკითხს, რაც კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია.

პირველი ჩვენამდე შემონახული ცნობა თბილისური აბანოების შესახებ ეკუთვნის არაბ მოგზაურს იბნ ბატუტას, რომელმაც საქართველოში 942-943 წლებში იმოგზაურა, იგი წერდა, რომ თბილისში რამდენიმე აბანოა, წყალი ყველა აბანოში უცეცხლოდ არის გამთბარი - ცხელი<sup>13</sup>. თბილისის აბანოების შესახებ

<sup>1</sup> 1981-82 წლებში, ეთნოგრაფთა ერთ ჯგუფს, რომელშიც თ. ოჩიაურც მონაწილეობდა, ძველი თბილისის შესწავლა ჰქონდა დაავალებული. ამ სტატისის მასალების ნაწილიც მაშინ იქნა ჩემს მიერ შეკრებილი. ასევე გამოიყენე ე. ჟორნიანის ხელნაწერიც, რისთვისაც ვამოხმობ მაღლობს მოვანკანას.

<sup>2</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 1, თბ., 1974, გვ. 13.

<sup>3</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949, გვ. 21.

<sup>4</sup> მზ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თბ., 1966, გვ. 227.

<sup>5</sup> დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბ., 1969, გვ. 11.

<sup>6</sup> Персидско-русский словарь под ред. А. Рубинчика. т. I. М., 1967, с. 97.

<sup>7</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, გვ. 13.

<sup>8</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, გვ. 13-14.

<sup>9</sup> იქვე.

<sup>10</sup> საჭიროდ არ ვთვლით საყოველთაოდ ცნობილი ლევენდის ვარიანტების მოტანას. იხ. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7, გვ. 221.

<sup>11</sup> იქვე.

<sup>12</sup> ნ. ვაკოთა, ძველი თბილისის გოგირდის აბანოების ისტორიიდან, კრ. თბილისის სახელმწიფო ისტორიულ-ენოგრაფიული მუზეუმის შრომები, თბ., 1966, გვ. 89. იხ. აგრეთვე, მ. კარბელაშვილი, ს. კინურაშვილი, ნ. ჯანბერიძე, თბილისის ბურთომოდერული გზამკვლევი, 1958, გვ. 12.

<sup>13</sup> უთითებთ ა. გრიშაშვილის ნიგნიდან „ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა“, თბ., 1986, გვ. 27.

ცნობები მოგვითხრობს მე-18 საუკუნის ცნობილ ფრანგ მოგზაურს ჟან შარდენსაც. მისი თქმით: „აბანოების წყალი გოგორღიანია და ძალიან ცხელი. კარგად მყოფების ვარად აქ აბანოებზე სნეულები“<sup>14</sup>. ვახუშტის მიხედვით ირკვევა, რომ XVII საუკუნის თბილისში ექვსი აბანო იყო ამენებული<sup>15</sup>.

საინტერესოა მე-19 საუკუნის დასაწყისის თბილისის აბანოების შესახებ ფრანგი მოგზაური ქალის ფრედერიკა ფონ ფრეიგანის ჩანაწერი, რომელიც ა. გაბუნიაშვილმა გამოაქვეყნა. „თბილისის აბანოების შესახებ“<sup>16</sup> უცხოელთა, ცხელი წყალი გამოიყენეს კლდედან აუზებში. წყალი შეიკავს დიდი რაოდენობით, გოგორღიან და სამკურნალო რევმატიზმის, ნეკროსის ქარის, სირსველია და ჭრილობის მოსარჩენად<sup>17</sup>.

XVIII-XIX საუკუნეებში თბილისში იყო ე. წ. გრილი, ორბელიანის, ერეკლეს, მეთიარის, ბებუთას (ბებუთოვის) და სხვა აბანოები<sup>18</sup>. სხვა ცნობით, XIX საუკუნის დამდეგს ქალაქს ათამდე აბანო მოქმედებდა. მეფე ერეკლეს, ანუ დარბას, მეთიარის, სიონის, ბებუთას, მელქიანთი, ციხის, მინაღის და სხვა<sup>19</sup>. სახელდება სამშაბათის და ოთხშაბათის აბანოები (ქალებისათვის განკუთვნილი), რაც იმას მოწმობს, რომ აბანოთი სარგებლობის დღეები რეგულამენტირებული იყო<sup>20</sup>.

ექიმ კარპოვიჩის ცნობით 1871 წ. თბილისში ყოფილა შემდეგი აბანოები: ი. მირზოევის (ყოფილი ზუღალოვის) სამი საერთო აბანო: ერთი მამაკაცების, ერთი ქალების და ერთიც ჯარისკაცებისათვის, ნოვოანოვის (ყოფ. ორბელიანის) ე. წ. მირზოევის, ალიხანოვის (ყოფილი თამბაქუხის), მარიამ ბატონიშვილის (ყოფ. საეკლესიო აბანო) და სხვა<sup>21</sup>.

წყაროებში საინტერესო ცნობებია დატანილი აბანოების გარე და შიგა მოწყობლობის შესახებაც. XVII ს. ავტორის, სპარსელი ისტორიკოსის, ისკანდერ მუნსის მიხედვით, „თბილისში მთებიდან ბევრი ნაკადული და უთვალავი წყარო გამოდის, დაახლოებით 70-80-მდის. წყალი ცხელია. ძველ დროში თითოეულ მუსლიმან და ურმუნო სულთანიდან იმ ცხელ წყალზე გუმბათები აუშენებია, აბანოები მოუწყვია და ქალაქის მთელი მოსახლეობა იქ დადიეს. რანდენიმე აბანო ციხეშია, ბევრი მის გარეთ და ახლა დაახლოებით 30-40 აბანო არის, რომელთაგანაც ზოგი მოქმედებს, ზოგი კი მზადდება სამუშაოდ“<sup>22</sup>.

პლატონ იოსელიანი ჟან შარდენზე დაყრდნობით წერს რომ როსტომ მეფის სასახლის ბაღის აბანოში, თბილისის მინერალურ წყალსაცავიდან თიხის მიღებით შემოდებდა წყალი და მთავარ ბაზარსა და სიონის ქუჩებზე გადიოდა. აბანოს იატაკი მოპირკეთებული იყო მარმარილოთი<sup>23</sup>.

ფრანგ მოგზაურს ტურნეფორს (იმოგზაურა 1700 წ.) კავკასიასა და მათ შორის თბილისში მოგზაურობის შთაბეჭდილებებში მოხსენიებული აქვს აბანოები, რომლებიც კარგ მდგომარეობაშია და რომ ისინი მოქალაქეთათვის ერთადერთ გასართობ ადგილს წარმოადგენდნენ<sup>24</sup>.

ე. ლამორტის და სხვა უცხოელი თვითმხილველების დაკვირვებით (1768) თბილისური აბანოები ამენებულია ქვისგან; ჭერი კამაროვანია, საიდანაც ჩამოდის სინათლე, აუზები კი თლილი ქვისაგან არის ნაგები<sup>25</sup>.

1870 წლის თბილისური აბანოების შესახებ დ. ბაქრაძე და ნ. ბერძენოვი აღნიშნავენ, რომ „აბანოების შენობები აგურისაა, ყრუკედლებიანი, გუმბათოვანი სახურავით, ცენტრში მრგვალი ან ოთხკუთხედი სარკმლით შუქისთვის. შიგნით აბანოების იატაკი მოპირკეთებულია ფორფიანი ქვის თლილი ფილებით. ზოგიერთ მთავანში იყო ე. წ. განსაკუთრებული ნომრები. ეს ნომრები გამოირჩეოდა კეთილმოწყობით, მარმარილოს აბაზანებით. ტანსაცმლის გასაბდელ ოთახში, იატაკი მოფენილი იყო ხალჩით, მერსებზე იდო ყვრადი, მალეგადაფარებული ლეიბები, თავთან მუთაქები, კედლებზე გაკრული იყო უბრალო შოთოვი. წინ ვედელთან იდგა მაგიდა სარკით, სურა წყლით, ჭიქა და ლამფა. ასეთ ნომერში 1 საათით ბანაობის საფასური 1 მანეთი იყო. უფრო ნაკლებად მოწყობილი ნომერი, რომელზეც მხოლოდ ერთი ცხელი აბაზანა ჰქონდა, 60 კაპიკი ღირდა. საერთო აბანოების კეთილმოწყობისათვის მეკატრონე თავს აცნობებდა, თუმცა თანდათან აბანოთი სარგებლობის ღირებულება თითქმის ორჯერ გაიზარდა“<sup>26</sup>.

აბანოს შენობისა და მისი შიგა მოწყობლობის შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს ხალხური ლექსიც:

„...ქალაქში აბანოები,  
ბადალი ხმელეთისაო,  
ძირიდან ამენებული  
აუზები აქვს ქვისაო  
მადლიდამ გადაჭედლი,  
წითელი აგურისაო,  
გვერდიდამ ფანჯარაები,  
სანათურია მზისაო...“<sup>26</sup>

<sup>14</sup> ჟან შარდენი, მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1935, გვ. 95.  
<sup>15</sup> ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1921.  
<sup>16</sup> არ. გაბუნია, „ნერილები კავკასიასა და საჯაროებზე, გაზ. ლიტერატურული საქართველო, №9, 1938.  
<sup>17</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 1, გვ. 13.  
<sup>18</sup> ი. ბ. ლაბინიძე, ძველი თბილისი, თბ., 1951, გვ. 31.  
<sup>19</sup> ვ. ბერიძე, თბილისის ბურთთმოდლეობა 1801-1917 წწ., ტ. II, 1963, გვ. 22.  
<sup>20</sup> იქვე.  
<sup>21</sup> ისტანდერ მუნსის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1961, გვ. 122.  
<sup>22</sup> Платон Иоселиани, Описание древней города Тифлиса. 1856. с. 247.  
<sup>23</sup> ტურნეფორის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1961, გვ. 87.  
<sup>24</sup> იბ. Ю. Д. Анчабадзе, Н. Г. Волкова, Старый Тбилиси, М., 1990, с. 212-213.  
<sup>25</sup> ვუითოები ნ. გვათუცის დასახ. ნაპრომიდან, გვ. 90.  
<sup>26</sup> ი. გ. რამაშვილი, დასახ. ნაწრ., გვ. 71.

XX საუკუნის 20-იანი წლების თბილისის აბანოების შესახებ ლეონ მელიქეთ-ბეგი წერდა: „აბანოები წარმოადგენდნენ ავურის ყრუ შენობებს ვუმბათისებური სახურავით. თითოეულ ნომერს ზემოთ დატანებული აქვს კვადრატული სარკმელი შუქისთვის. კედლები დაფარულია შორენკეციხე-ფილიქო-ქინ-რი დერეფანში გამოძის ცალკეული ნომრების კარები. ნომერი ორი ოთახისაგან შედგება: ტანსაცმლის გასახდელი და საბანაო. გასახდელ ოთახში მოწყობილია მარმარილოს ტახტი... აბანოებზე ყოველკაცი მარმარილოს ტახტი და მარმარილოს აუზია, რაშიც უწყვეტად ჩაედინება მინერალური წყალი. ყველა გოგირდის მძაფრი სუნით. საბანაო ოთახი გავსებულია ორთქლით. თითქმის ამგვარადვეა მოწყობილი ნაერთ აბანოები, მხოლოდ ისინი დიდი ზომისანი არიან“<sup>27</sup>.

ა. გრიშაშვილი აზრით ძველი თბილისის მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრებაში აბანო მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. ის არა მარტო შიგინურ-სამკურნალო დანესებულებას წარმოადგენდა, არამედ შეხვედრებისა და დროსტარების ადგილიც იყო. აბანოში თბილისელები ხშირად კოლექტიურად მიდიოდნენ, მთელ დღეს იმ რჩებიდან და ზოგჯერ თვევსაც მართავდნენ<sup>28</sup>. აღსანიშნავია ისიც, რომ აბანო-საბატარლოს გასინჯვის თავისებურ ბირვასაც წარმოადგენდა. იქ გასათბოვარ ქალებს მუშტრის თვალით ათვალიერებდნენ სასიძოს მახლობლები, ან მაქანკელები. ბუერი ლამაზი ქალის ბედი გადაწყვეტილია აბანოში, ბევრი სანდომიანი „ქალი და რძალი“ გაბეჭდილებულია<sup>29</sup>.

ქალაქური წესის მიხედვით, ქალებისათვის საბანაოდ სავანებზე დღეები იყო შერჩეული. სამშობაო და ოთხშაბათი. ამ დღეებში მალაღობი წრის ქალების აბანოში წასვლა საზეიმო რიტუალს გავდა. „სათანადო მომზადების შემდეგ ქალბატონები გარეთ გამოდიოდნენ თავიანთი მოახლეუებით, მსახურებით გარსმემორტყმულნი. პროცესიას ნინ მიუძღვოდა „ბიჭი“, რომელსაც სხვა მსახურებივით ფუთა მიჰქონდა თან. როგორც კი აბანოში შევიდოდნენ ბიჭს გაუშვებდნენ, ქალები კი გასახდელში ხალჩიას გამოიდნენ და ზედ ქალბატონის საჭირო ნივთებს დააწყობდნენ: ფერმარილის, ინას, საპონს და ა. შ. სამკაულებს ფრთხილად სათითაოდ შეინახავდნენ, ისე რომ უცხოის მხოლოდ ნაშიერად შეეძლო მოეკრა თვალი ქალბატონის სიმდიდრისათვის. ურარლო დაბალი წრის ქალები კი აბანოში უფრო დილით მიდიოდნენ, სხვების თვალის ასარიდებლად, თან სარეცეცო მიჰქონდნენ და გვიანობამდე რჩებიდნენ, მათ საგზალს შეადგენდა პური, ყველი, ზეთში მოხრაკული ლობიო, სისირი ან ისპანახი, ჯონჯოლი, ზეთისხილი, მოხარშული კვერცი, მწვანელი. შეძლებული ფენის მანდილოსნები მათგან განსხვავებით წვეულებებს მართავდნენ, მორიგეობით, ნინახნარ შეკვეთილ ნომრებში. საქმელები მოსამსახურეთ მოჰქონდათ. მათთან სტუმრები დილიდანვე ელთით მოდიოდნენ, ზურნა-დუღუკითა და დოლა-გარმონით. მინუთე მდიდარი ჰქონდათ. პურის, ყველის, მწვანეხილისა და ნილის გარდა, მოხარშული ქათამი, ხიზალალა, ლულა ქაბაბი, მწვადები. თევზე-ულიდან დოში, ქიპა, სალათი, ზურგიელი, ხრამული. არცთუ იშვიათად აბანოში მოქეიფებებს ცხვარიც და-უკლავთ და თავდაიწყებულ ქეიფსაც მისცემიან<sup>30</sup>. ქალებს ექვემდებარებული და ჩაის სმით მთავრდებოდა. ამისათვის გასახდელ დერეფანში უშველებელი სამოვარი იდგა. სამოვრის ირველიც ჩაის ჭიქები ღამბაქები ჯარისკაცებივით იყვნენ გამსკრივებულნი და გვერდზე კოვზები ჰქონდათ შემოკრიბილი. წარმოადგინეთ, ქალებსაც ჰყავდათ თავიანთი ამული, რომელიც თავისი სიმღერით ართობდა ინადადებულ და გასახულ ქალთა მარაქს. ეს იყო მათი კლბიც და თეატრიც. გარდა ამისა, ქალებს საშუალება ეძლეოდათ აბანოში გამოეფინათ თავიანთი ტულაუბი და ძვირფასი სამკაულები, რომელიც გარეთ, ჩვეულებრივ დროს იკარგებდა ჯერ კიდევ ხმარებიდან არ გაძვირდნისი ჩადრის ქვეშ... „მთელი დღე აბანოში წასული ქალები თმასაც იღებავდნენ ინა-ბაამით. აბანოების უბანში ცხოვრობდნენ დახელოვნებული თმის მღებები (უმითავრესად თათრის ქალები), რომლებიც თავის კლიენტებს აბანოში, ან სახლში უღებავდნენ თმას“<sup>31</sup>.

აბანოში ბანაობას თავისი წესები ჰქონდა. ეს წესები მხედველობიდან არ გამოჩნენია ალ. პუშკინს. იგი თავის „არზრუდის დილორებში“ საგანგებოდ მოგვითხრობს მექისისა და სხვა პერსონალის შესახებ<sup>32</sup>. უფრო დეტალურად კი მექისის ოსტატობა ე. კორფს აქვს გადმოცემული. მისი დაკვირვებით მექისე თა-ვისი საქმის უბადლო მცოდნე იყო. ტანის თითოეულ ნაწილს ისეთი მონდომებით უსვამდა ქისას, რომ სხეულში სისხლის მოძრაობა გაძლიერებულიყო. მოზანავეს ისე ექცეოდა, როგორც სავანს. ხელფებს უმეტრეკდა<sup>33</sup>, ზურგზე შეადგამდა და მთელი ძალით „ხებდა“; როცა ქისით აყრილ ჭუჭყს ჩამორეცხდა, მერე მტკლას პარკში (ტომარაში) საპონს ააქაფებდა, გაბერილი ტომრიდან გამოსული ქაფით სხეულს უფარავდა. საპნის მოცილების შემდეგ განაწილ და განმუხნდილ მოზანავეს „ჯამადარი“ უხმობდა წყლით სავსე აბაზანისაკენ სადაც მას საბლერი განცხრომა ელოდა<sup>34</sup>. ალ. დიუმა წერს, რომ ქალები და კაცები თითქოსდა ერთ საბაზანოში ბანაობდნენ, „ქალებს არ გაკვირებიათო ჩვენი შესვლა“<sup>35</sup>. ა. გრიშაშვილი ამ აზრს საეჭვოდ მიიჩნევს და მოგზაურის მიერ „დანახულ“ სხვა კურიოზებსაც უარყოფს<sup>36</sup>.

<sup>27</sup> ნ. გვათა, დასახ. ნაშრ., გვ. 97.  
<sup>28</sup> იქვე, გვ. 98.  
<sup>29</sup> ა. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 71.  
<sup>30</sup> იქვე.  
<sup>31</sup> ა. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 71, 72.  
<sup>32</sup> ა. ს. პუშკინი. „Путешествие в Арзрум“. Кавказская поминка о Пушкине, Изд. „Кавказ“, 1899, с. 16-17, ვუთითებთ ი. გრიშაშვილის დასახ. ნაშრომიდან, გვ. 66.  
<sup>33</sup> ჯამადარი სპარსული სიტყვაა. „ჯამადამ“ სკივრს, ტანსაცმლის კარადას ნიშნავს (იხ. Персидско-русский словарь, под ред. В. Миллера, М., 1967, с. 145). ი. გრიშაშვილი მას ფუთის და წყლის მიწოდებებს უწოდებს, ტექსტიდან კი ჩანს, რომ მას მექისეთა და მეაბანოეთა განსწორებაც ეკავებოდა, იხ. ა. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 60.  
<sup>34</sup> Корф Ф., Воспоминания о Персии. СПб., 1838, с. 31.  
<sup>35</sup> ა. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 67.



ყურადღებას იქცევს აბანოს იარალი, აბანოსათვის განკუთვნილი ჩასაცემელი, ტანის დასაბანი და გასაშრალეული ნივთები. მათ შესახებ ცნობებს ვხვდებით მშითვის წიგნებში. მაგ. ანა ქსნის ერეკლეთის ასულის მშითვის წიგნი (1692-1703) ჩამოთვლილია: „ერთი ფეხის ქვა მოჭედილი, ერთი აბანოს ქარაიჭი, ერთი ყალამქარის ყადიფა (ყადიფა ი. გრიშაშვილის მიხედვით: ტანის გასაშრალეული ზეწარი, „ჩამქერიანია“), ერთი დარაიანა ფუთა (აბანოს ზეწარი, ნელსქეით დასაფარებელი ტილო), ერთი პირქაქეფუთა (ქაქეფუთა აბანოს ზირანდახე (ძირს გასაშლელი, ქვესაფენი), პატარა ორზევა (ტანის ლეიბზე გავსაქეფიქეფი ქაქეფუთა) ჭრელი, ან ცისფერი ქსოვილი), სუზანი, რომელიც საქართველოს სიძველენშიც არის შეტანილი და ერთი ქსნის ერთსიავის ასულის ელენეს მშითვის წიგნი (1713) აბანოს ნივთებიდან მოხსენებულა: „ქორმანული ხალიჩა, სუზანი ერთი, აბანოს პერანგი, ერთი დარაიანა ფუთა, თავისახვევი ორი, პირსახოცი ერთი, ქისა ორი, ყადიფა ყალამქარისა ერთი, ხელსახვევი ზარბაზისა, ჯუფთი ერთი, ფეხსახვევი ჯუფთი ერთი, მათის დარის ბოხითი, ჩოღარათი ერთი (ჩოღარათო-ვერცხლის დიდი კულაა ყელგადავერხილი - ტარიეთი გამკვერილი სახელი ღარი). აღთაფა-ერთი, ქვაბი დიდი ერთი, თუნგი ერთი, ფეხის ქვა მოჭედილი ერთი, სააბანო დიდი ტაძრე ერთი“<sup>34</sup>.

სააბანო ნივთების უფრო დანერვილებითი აღწერილობა ვხვდებით ელისაბედ ბატონიშვილის მშითვის წიგნში: „სუზანი ნაკერი, ხალიჩა ფუჩი, ზირანდახე ბოჭკოიანი ტილოსი, აბანოს პერანგი მძიმედ ნაკერი, ფუტა ყალამქარისა, ფუტა ყირშიზი ვილანის დარაიანა, ყადიფა ყალამქარისა აბანოში სახმარი, თავსახურავი ინიანი, ხელსახვევები ნაკერი, თავისი ნაკერის მაჯის ზორტითა, ზედ სახვევითა, ესენი თავისის ფარის ბოხითა. ინის საღობო ჯამ-თასი ვერცხლისა, ჩუღურთი და სათილი სპილენძისა. თითის სახვევები, ერთი ნაკერი და ერთი ყალამქარისა, თავისის პატარის ნაკერის ბოხითა“<sup>35</sup>.

მშითვის წიგნებში მოხსენიებული საგნებიდან - სუზანი, ხალიჩა, ქვა და მისთანები იხმარებოდა აბანოს გასაბნელ ოთანებ, ტახტზე დასაფენად, ხოლო ზირანდახე იგივე ფაიანდახი, ძირს გასაშრალად (ფეხქვეშ საფენად), ფუტა - ბანაობის დროს. ფუტას ხმარობდნენ მამაკაცები, ქალები, მოქსეები<sup>36</sup>.

როგორც ვხვდათ მშითვის წიგნებიდან გამოშინებულ შეძლებულთა აბანოს ნივთები ფიქრფასი ქსოვილებისაგან იყო დამზადებული. ძვირფასი ქვებით იყო მოჭედილი ფეხის საბანი ქვეც. თბილისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ფონდებში დაცულია ონიქსის ფეხის ქვა მცურავი გედის ფორმით. თანამედროვე ყოფაში კი ფეხის ქვა იხმარება „პემზა“, რომელსაც ქართულად „მინქაფა“, „მჭადქვა“, ანუ „თირი“ ეწოდება<sup>37</sup>.

როგორც ლიტერატურიდან ჩანს, აბანო ძველად გამოყენებული ყოფილა სასტუმროდაც. ი. გრიშაშვილის მიხედვით: „აბანო ზოგჯერ სოფლიდან ჩამოსული გლეხისათვის სასტუმროს დანიშნულებებსაც ასრულებდა: საქონელს ბაკში მირეკავდა, თვითონ კი განბანილ-გასპეტაკებულს, ორშაურად მთელ ღამეს აბანოში არჩებდა ფიქრს. რასაკვირველია, ზამთარში ეს იდუფასიანი თავშესაფარი უფრო სასიამოვნო ხდებოდა. დღე-ღამის განმავლობაში აბანოებში ხალხის მუწუნებელი დენა, მასში გამარჯული ქეიფი და დროსტარება და აგრეთვე მათი ღამის სათვევად გამოყენება, მეტად ხელსაყრელი იყო აბანოს მფლობელთათვის, რომელნიც ცდილობდნენ რაც შეიძლება მეტი მოგება და ფულადი შემოსავალი ჰქონოდათ“<sup>38</sup>.

აბანოებთან დაკავშირებით კიდევ ერთ მნიშვნელოვან და საინტერესო საკითხს გვინდა შევხებით. ი. გრიშაშვილს ნათქვამი აქვს, რომ ძველად სიძე ქორნილის ღამეს ამფსონებს აბანოში მოჰყავდათ, უფრო მეტად, ზოგჯერ ქორნილის ღამის აბანოში გრძელდებოდა. ავტორის დასკვნით ამ ჩვეულებას ახსენა სტირდება. იგი წერს: „ამქარა, აბანოში ქეიფის გაგრძელება, აბანოში ღამისთვევა და ქორნილიც კი - უბრალო გასართობად ვერ ჩაითვლება და ყოფა-ცხოვრების ამ ორიგინალური მოვლენის ასახსნელად, უფრო ღრმა მიზეზები უნდა გამოიძებნოს“<sup>39</sup>. ავტორი იქვე დასძენს, რომ აბანოს აღმოსავლური ხალხის ყოფაცხოვრებაში მეტად დიდი ადგილი ეჭირა. ძველი ხალხი ვიდრე აბანოში არ განიბანებოდა, ოჯახის წინაშე ვერ წარსდგებოდა. სიძესაც ქორნილის ღამეს ამფსონები აბანოში წაიყვანდნენ და განბანდნენ. სტუმრად რომ მიხვიდოდი ლუღუნის მოტივანდენ, ჯერ ხელეებს დაგაბანინებდენ და მერე მოგესალმებოდნენ“<sup>40</sup>.

თბილისში სიძის აბანოში წაყვანა და ქორნილის ღამის იქ გაგრძელების ფაქტები ჩვენს სინამდვილეს აღარ შემორჩენია. ის ვერ დავამოწმებთ ხანდაზმული მოხრობლების ვადმოქმედებშიც, ამიტომ განსაკუთრებულ ინტერესს ამ მხრივ იწვევს ფერეიდნელ ქართველებში შემონახული „აბუნეს დღის“ ჩვეულება, რომელიც ერთსეკარი ნახავი უნდა იყოს ქართული და ირანული ნეს-ჩვეულებებისა. მოვიტანთ მოკლე აღწერილობას.

„ქორნილის დღის მოახლოებისას ოჯახში შეკრებილი ახალგაზრდებიდან, შეარჩევნ რამდენიმეს, რომლებმაც სიძე აბანოში უნდა წაიყვანოს. მათ თან მიჰყვებიან მუსიკოსები, „სტირი-ნალარაზე“ დამკვრელები და მოცეკვავეები - „მუტრიბები“. აბანოში წასვლას ხელმძღვანელობს „ნეჯიფი“ - სიძის შიდაშვილი, ან დეიდაშვილი, რომელსაც აბანოში მოიქვს სიძისათვის ერთი ხელი ტანსაცემელი („ქოთის პირი“ - პი-

<sup>34</sup> საქართველოს სიძველენი, ტ. II, თბ., 1909, გვ. 432.

<sup>35</sup> იქვე.

<sup>36</sup> სარა ბარნაველი, ელისაბედ ბატონიშვილის მშითვის წიგნი, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, X-B, 1940, გვ. 217, 218.

<sup>37</sup> ნ. გვათუა, დასახ. ნაშრ., გვ. 103.

<sup>38</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1971.

<sup>39</sup> ი. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 103.

<sup>40</sup> იქვე.

<sup>41</sup> იქვე.

ჯაკი, მარეალი, საცვლები, ნევილი ნინდა, პერანგი, სარტყელი ხელსახოცი), ასევე ჰიგიენითი (საქირი ნივთები (სარეკ, საპონი, საფრეცხელი, ზენარი, ინა და სხვ.)<sup>42</sup>.

„აბანოში სიძეს დალაქი თმას შუღლის, პირს გაპარსავს, გაასუფთავებს; შემდეგ მოლა (დღეს ცაცის და წყლის ქვეშ დაიყენებს; თავზე ხელს დაადებს და სამჯერ შემოატრიალებს, ხელისა და ფეხის გულზე, ასევე ილივიში და ფეხის ლაჯებში - სასქესო ორგანოებთან, ინას ნაუსკავამ. ნასმა ქვეშავე ნაქვეშადა, მარჯვნივ მარცხნივ მიმართულდები. ამის შემდეგ ნევილი სიძეს ასხამს წყალს, უფრულაქს შემდეგ მხრებზე (მარჯვნიდან მარცხნივ), ამშრალებს, მერე აცმევს ტანსაცმელს. ჩაცმას იწყებს მარჯვნივ მხრიდან. როცა ყველაფერს მორჩებიან ნევილი იხდის მებაზანო-მეკისეს ფულს, უმასპინძლდება მუტრობებსა (მოცეკვავეებსა) და მუსიკოსებს (ტკბილელულით. ჩაით, თამაქით), ასაჩუქრებს ფულით. კარგა ხნის ჩიოთარულენისა და გართობის შემდეგ ახალგაზრდები ბრუნდებიან სიძის სახლში, სადაც საქორწინო ღვინო - მეჯლისის იწყება<sup>43</sup>. ...იმავე დღეს აბანოში მოჰყავთ პატარძალიც, რომელსაც თან ახლავს „დადე“ (იენგე) ასაკოვანი, ქმარშვილიანი ქალი: ასევე რამოდენიმე გათხოვილი და გაუთხოვარი ნათესავი და მეგობარი ქალები; მათ შორის არის ერთი, შედარებით მცირე ასაკის ქალიშვილიც, რომელსაც „ინას კაცს“ ეძახიან. მას აბანოში მოაქვს ინა, საპონი, საფრეცხელი, სარეკ, ზენარი, სხვადასხვა ნელსაცხებლები და კოსმეტიკური იარაღები. დადეს პატარძლისათვის მოაქვს ერთი ხელი ტანსაცმელი, რომელიც სიძისაგან ნინასნარ არის გამოგზავნილი; ასევე პატარა შუშით ქალის დედისაგან შელოცვლი ვარდის წყალი, რომელიც პატარძალს დაბანისა და ახალი ტანსაცმლის ჩაცმის შემდეგ მიახსურებენ<sup>44</sup>.

აბანოში „ინას კაცი“ ინას პატარა ჯამზე დაალობს, დადე კი დალობილი მასას პატარძალს უსმევს ხელისა და ფეხის გულზე (რგოლებზე, მოხაზულობით მარჯვნივ და მარცხნივ), ასევე ყვრილობებსა, ილიებსა და ფეხის ლაჯებში. ჯამზე დარჩენილ ინას ხელის გულზე ისმევს ყველა იქ დამსწრე გაუთხოვარი ქალიშვილი, რათა მიხრობლის თქმით, მათაც პატარძლის ბუდი ენით და მისი წყალი გადაეცხათ. „ინას კაცს“ პატარძალი ასაჩუქრებს ტკბილელულით, თავსაფრით, ნევილი ნინდით და ფულით. მადე პატარძალს წყალს ასხამს ჯერ თავზე, მერე მხრებზე (მარჯვნიდან მარცხნივ). დაბანის დროს ქალი წარმოთქვამს ლოცვას შემდეგი სიტყვებით „ღოსლ მიქონამ, ღოსლ ჯენებათ“ („ვიბან და ვინმინდები“). შემდეგ პატარძალს აცმევს, ვარდის წყალს მიაჰსურებენ. აბანოდან გამოსვლისას თავზე აყრიან წვრილ ფულს და უმღერაან<sup>45</sup>.

მიღებულ წესის თანხედრად აბანოს რიტუალი სრულდება ქორნილის შემდეგაც. ამ დროს აბანოში მიჰყავთ როგორც სიძე, ასევე პატარძალიც, რადგან მათი რწმენით „განუბანელ პატარძალს (აბანო რძალს“) წმინდა საგნებთან არ მიესვლება. პურს ვერ მოხელს, ფქვილს ვერ გაცრის, „ჰალალს“ (ყურძნის წნილს) ხელს ვერ დაურევს, ზორალს ვერ მიეკარება, სახლს ვერ დალოცვას<sup>46</sup>.

როგორც რამდენიმე წლის წინ ვერდიანო, აბანოში შესრულებული სიძე-პატარძლის განბანვის ჩვეულება ფერეიდნელი ქართველებისათვის მარტო ჰიგიენურ-კოსმეტიკური დანიშნულების ფუნქციას როდეს ატარებდა, არამედ ამ წესს სხვა, მაგიურ-რელიგიური ნასიათის მნიშვნელობაც შექონდა. იმისათვის, რომ აღნიშნული ჩვეულების არსი აგვეხსნა ეიშველიებდით სიტყვა აბანოს ეტიმოლოგიას, რომ აბანო ნიშნავს წყლებს და ის წყლის ლევათასთან, წყლის კულტთან, წყლის დღესასწაულთან შეუკავშირებულია. აქედან გამომდინარე გამოთქვამდით ვარაუდს, რომ აბანო თავდაპირველად წყლების ადგილი, შემდეგში ხდება სპეციალური ნაგებობა „სახლი საბანელი“. მას გარდა ბალნეოლოგიური და ჰიგიენურ-კოსმეტიკური დანიშნულებისა, უნდა შეარჩნოდა რაღაც ძველი, მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობაც<sup>47</sup>. ჩვენი ვარაუდის საფუძველს ამარტებდა ის ფაქტი, რომ ფერეიდნელთა აბანოს ჩვეულებას მრავალი პარალელი ეძებებოდა მახლობელი აღმოსავლეთის მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში<sup>48</sup>.

ფ. ლუშკევიჩის ცნობით, ირანელებში მიღებული წესის თანახმად „ნიქობის“ (ქორნიონების რვეისტრაციის) წინ, იმის დადგენის („თუი ხნობანდონის“) ზემო იმართება, რომლის დროსაც პატარძალი თავისმა მეგობარმა ქალემმა აბანოში უნდა წაიყვანოს. აბანოსათვის ყველა ნივთს (საპონს, ზენარს - „სარიკო-უტს“, ინას, სურმას, ნარბების საღებავს და „ილას“-სახეც) სიძის მხრიდან აგზავნიან. აღნიშნული ჩვეულების დროს სრულდება მთელი რიგი მაგიურ-რელიგიური ხასიათის რიტუალები, რომლებშიც ძირითადად წარმოადგენს იმის დადება ხელისა და ფეხის გულზე, მრგვალი ლაქება (ცენტრში ერთი რგოლი და მის ირგვლივ რამოდენიმე). თმაზე რომელსაც უხვევენ პატარა-პატარა კულულებად<sup>49</sup>.

იმავე ავტორის მიხედვით ირანელ თათებში პატარძალი აბანოში ქორნილის მეორე დღეს მიჰყავთ, სახისა და დოლის მუსიკალური თანხლებით. მასში მონაწილეობას იღებენ პატარძლის მეგობარი ხელის-მომკიდე ქალები - „არუსიე დასთხარან“, რომლებსაც ქალისთვის მიაქვთ სიძის მიერ ნინასნარ გამოგზავნილი ახალი ტანსაცმელი. პატარძლის განბანვის რიტუალს ასრულებს სიძის და, რომელიც მუჰამადის სადიდებელი ლოცვის წყალს ასხავს ქალს ჯერ მარჯვნივ, შემდეგ მარცხნივ მხარზე, ბოლოს თავზე. ვიდრე პატარძალი აბანოდან გარეთ გამოიყვანებ, გადააფარებენ თეთრ ზენარს - „როჰსარს“, რომელიც მას მთელ სხეულს უფარავს. ასე მიჰყავთ იგი სიძის ოჯახში. გზაში თავზე აყრიან წვრილ მონეტებს, ქიმშიშს,

<sup>42</sup> გ. გოციონიძე, ქორნიება ფერეიდნელ ქართველებში, თბ., 1981, გვ. 57.

<sup>43</sup> გ. გოციონიძე, იქვე.

<sup>44</sup> გ. გოციონიძე, დასახ ნაშრომი, გვ. 80.

<sup>45</sup> იქვე.

<sup>46</sup> იქვე.

<sup>47</sup> იქვე.

<sup>48</sup> Сидек Хедаят, Наирнгистан, смк., XXIV, с. 21; Реза хонары, свадьба у крестьян и кочевников Кушана, жур. «Панаме новини», 4 год. 8 с. 59 (на перс. яз.).

<sup>49</sup> Ф. Люшкевич, Этнографическая группа Ирани, ИМЭ, новая серия, том XXVII, с. 61.

ტკივილულს<sup>50</sup>. ომანდაკისა და ზოზრის რაიონებში ინის დადების ცერემონია ორ დღეს მიმდებარებდა. პირველ დღეს ხდება ხელების შეღებვა, მეორე დღეს კი თავისი. ეს ჩვეულება იწყება სიძის დღიანად, სადაც საამისოდ 30-40 კაცი იკრიბება. სიძე სტუმრებიანად მიიღის ქალის მამის ოჯახში. მამაკაცები საღივს/გარეთ, ეზოში სხდებიან, ქალები კი სახლში შედიან. დიდ ვაგზე აღბობენ ინას, რომელსაც სველ ფენებად უსვამენ პატარადას ხელისა და ფეხის გულზე. ასევე ისვამს მას ყველა იქ დამსწრე ქვეყნის ქვეყნად აღებავი გარედა, პატარადას ხელ-ფეხს მეუხევედ ფერადი იელსახოთი. მეორე დღეს იტანს პატარადას ნახევრეცა გაუხსნიან<sup>51</sup>.

ო. სუხარევის აზრით სიძისა და პატარადას აბანოში განბანვის ჩვეულება შუა აზრის მოსახლეობაში (კერძოდ ზუზარის აუზში) სადაღისასწავლო ფორმით რომ სრულდება გავრცელებული უნდა იყოს სპარსელებისაგან. იგი მონონების გამო გადაიღესო მდიდარმა შეძლებულმა ოჯახებმა<sup>52</sup>.

მ. სერეფოვსკისა და დამოცემის ზემო აღნიშნულ ჩვეულებას ასრულებენ თურქეთის პროვინციებშიც (ბაღდადში, აფიჯვარა, ხისარები, სივარები და ა. შ.). იქაც, საქონილო ღამის შემდეგ, დღით ადრე, საქმრო მეგობრებთან ერთად მიდის აბანოში. სოფელ დურსუნბეიში კი სიძე აბანოში მიჰყავთ მზო-ლოდ ახლო ნათესავებს, როგორც ქორწინებამდე (ხუთშაბათი დღეს) ასე ქორწილის შემდეგ (პარასკევს)<sup>53</sup>. იმავე ავტორის ცნობით ინის დადების ჩვეულება („ინეჯუესი“) უფრო ხშირად შაბათ დღეს სრულდება, რასაც ქალების ლხინს ეძახიან. პატარადას სახლში შეკრებილი ქალები მღერაინ სიმღერებს, თვით პატარადას კი ტირის და ემშვიდობება დედასა და ახლო ნათესავებს, ტოლ-ამხანაგებს. მას ინით უღებავენ ხელებს, თმას, ფეხებს. ინის დადების ჩვეულებას ასრულებენ ვაჭებშიც. სიძე მეგობრებთან ერთად მიდის სოფლის მოედანზე, იქ ერთ-ერთი მამაკაცი მას უღებავს ერთ ხელს ან თითს. ავტორის აზრით ეს ფაქტი უნდა ნიშნავდეს სიძის გამოყოფას თავის მეგობარი უცოლშვილო ახალგაზრდების წრიდან. ე. ი. სრულდება გარკვეული წესი „ინიციაციას“<sup>54</sup>.

სიძისა და პატარადას აბანოში რიტუალური განბანვისა და ინის დადების შესახებ არა ერთ საინტერესო ცნობებს ვხვდებით ე. ი. იოსტრანცევითან, სადაც მოყვანილი ფაქტები ეხება არა მარტო სპარსელებს, არამედ არაბებსა და სხვ. მუსლიმან მოსახლეობას. მოიყვანთ რამდენიმე მაგალიტს:

ლინის კაიროში ქორწინებამდე რამდენიმე ხნით ადრე პატარადას მიჰყავთ აბანოში. (მდიდრები ამ პროცესის სახლში ასრულებენ ან ქირაობენ აბანოს მთელი დღით). ამას განსაკუთრებული ზარ-ზეიმით აღნიშნავენ, ნი ორი კაცი მიდის თეფგებით ხელში, რომლებზეც აწყვია ახანოსათვის საჭირო ნივთები, მათ მიჰყვებიან წყლის მზიდვეები ვარდის წყლის წყლით სავსე კასრებით, ვაზში ისინი ვამეღვლებს წუნავენ ან მწყურვალს წყალს ასმევენ. პატარადას მიჰყავთ ორი ნათესავი ქალის თანხლებით, ტახტრევიანით, რომელსაც ოთხი მამაკაცი უხიდავს. მათ უკან მიჰყვებიან მუსიკოსები<sup>55</sup>.

ფასაში პატარადას, აბანოს შემდეგ, თოჯინასავით ვამოწყობენ და დიდი ზარ-ზეიმით მიჰყავთ სახლში. ნაბღუსში კი როცა პატარადას აბანოში მიიყვანენ, მას განსაკუთრებით მორთულ ტახტზე სვამენ და მეგობარი ქალები ვარს რომ უფლიან, ანთებული სათივლით ხელში ცეკვავენ. დაბანის შემდეგ პატარადას ნელსადასწავლებს აკურებენ, მეფე მიძიდენ მებუფილი, ჩადრით სახე დაფარული მიჰყავთ სახლში<sup>56</sup>. სპარსეთის ზოგიერთ პროვინციაში სადაც საზოგადოებრივი აბანო არა აქვთ ან სახლში მისი მოწყობის საშუალება არ გააჩნიათ, სიძე და პატარადას მზის ჩასვლამდე მდინარეში მიჰყავთ საბანოად; ამის შემდეგ სიძე მისი მეგობრებით მეჩეთში მიდის საღამოს ლოცვის („ნამაზის“) აღსასრულებლად<sup>57</sup>.

ვ. გორდელესკომ ყურადღება მიაქცია რა ქორწინებაში აბანოს დღის ჩვეულებას, ჩათვალა, რომ ირანელებს ეს ნესი ბერძენისაგან პქონდათ ნახსენებში<sup>58</sup>. შესაძლებელია მკვლევარს ამ დაკვირვების საფუძველზე უპირობა, მაგრამ აქ მთავარი მნიშვნელობა აქვს თვით ჩვეულების არსს. ზემოთ ჩვენ ყურადღება გვაქმნებოდა სიტყვა „აბანოს“ ტერმინოლოგიურ ძიებაზე და თუ ამ თვალსაზრისით გამოთქმული ვარაუდი (რომ აბანო-წყლებს ნიშნავს და ის წყლის ღვთაებათა, წყლის კულტთან, წყლის დღესასწაულთან არის დაკავშირებული), ვასაზიარებელია, მაშინ არსებითად გვეჩვენება ისიც, რომ აბანოში შესრულებული რიტუალები (მისი მაგობრ-რელიგიური მხარეები) ასახსნელად ასევე წყლის კულტს დაეუკავშიროთ. (შედეგელობაში გვაქვს აბანოში ნეფე-პატარადასათვის წყლის თავზე დახსმის რიტუალური წესი, ინის რგოლებად ნახმა სხეულის გარკვეულ ნაწილებში, ახალგაზრდების მიერ საგანგებოდ წარმოთქმული ლოცვა, ვარდის წყლით აკურება, ხურდა ფულისა და ტკბილეულის შეყრა და სხვ.) წყლის მონაწილეობა ამ რიტუალში უთოოდ წყლის კულტთან როგორც ნაყოფიერების მომნიჭებელ ძალასთან ზიარების გამო-ხატულებდა. ეს აზრი სხვა მასალოთაც დასტურდება. შავალითად, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოქმედებდა პატარადასის წყალზე გაყვების ტრადიციული წესი, რომელიც თ. ოჩიაურს საგანგებოდ აქვს შესწავლილი<sup>59</sup>. ამ ჩვეულების თანახმად პატარადასი ქორწინებიდან რამდენიმე დღის შემდეგ (3, 7, 9) უფროს რძლებს ან მეზობელ ქალებს წყალზე გაყვით მდინარესთან ან წყაროსთან. იქ მას წყლით განუწვენ და დლოცავენ: „ბედნიერი იყავი, გამრავლდი და გაიხარე, წყლის ძალა მოგცეს ღმერთმა“. ამის შემდეგ

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> О. Сухарева, Бухара XIX начала XX в (позднефеодальный город и его населения) М., 1966, с. 64.

<sup>53</sup> М. Серёфровская, семья и семейная обрядность в турецкой деревни, М., 1979, с. 97.

<sup>54</sup> იქვე.

<sup>55</sup> Иностранцев, древнеаравские письменные источники. (рукописи МАЭ) фонд 3, СПб 1927.

<sup>56</sup> იქვე.

<sup>57</sup> Садек Хедаят, указ. рнс. с. 34.

<sup>58</sup> В. Гордлевский, Османская свадьба, М., 1968, т. 4, с. 97.

<sup>59</sup> თ. ოჩიაური, წყლის კულტის ელემენტები საქონილო რიტუალში, მ.ს.ე. XVIII ტბ., 1975, გვ. 105.

პატარძალი ოჯახის სრულფუნქციონირებაზე უფრო ხედდა. იგი საოჯახო საქმიანობასაც მხოლოდ ამის შემდეგ ინყებდა. გადმოცემების თანახმად იმ წყალში სადაც პატარძალი უნდა აბანაონ მითოსური ცხოველები, ხარი და ცხენი ბინადრობენ. პატარძალი წყალში ჩასვლით მათი მფარველობის ძალას ღებულობს. განიხილავს რა აღნიშნულ ჩვეულებას თინათინ ოჩიაური წერს, რომ აქ საქმე გვაქვს წყლის კულტურის ზიარებასთან. მისი თქმით: „წყალს მიეწერება გამანაყოფიერებელი ძალა“... „მართალია, ეს ფუნქცია მწყლს მარსა და ცხენსაც აქვს მინიჭებული, მაგრამ არსებითი ამ შემთხვევაში მაინც წყალი უნდა ბრუნდებოდეს მატონ დაუკავშირდა მას მამაკაციური ძალის მქონე ცხოველები. პატარძალი უნდა ეზიაროს წყლის გამანაყოფიერებელ, ცხოველმყოფელ ძალას, რათა შვილიერების უნარი მიეცეს. უნაყოფო არ დარჩეს<sup>60</sup>. თ. ოჩიაურის ეს მოსაზრება სხვა ავტორებმაც გაიზიარეს<sup>61</sup>. იგი ასევე მისაღებია ჩვენთვის. ქართული მასალის ფერეიდნულთან და ირანულთან შედარებამ კი იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ „აბანოს დღე“ ანუ აბანოს რიტუალი გარკვეულწილად ემსგავსება პატარძლის წყალზე გაყვანის წესს და იგი წყლის კულტურის დაკავშირებულ ჩვეულებათა რიგში უნდა განიხილებოდეს, თუმცე ამასთან ერთად სრულიად დასაშვებია ის ვარაუდებაც, რომ აბანო როგორც „სახლი საბანელი“ ძველთაგანვე სამკურნალო და ჰიგიენურ მიზანს რომ ემსახურებოდა, იმადროულად მაგიური განმნენდის, გასუფთავების და განკურნების ფუნქციასაც ასრულებდა<sup>62</sup>. აბანოს ჰიგიენური დანიშნულება დროთა განმავლობაში კიდევ უფრო გამოიკვეთა ხოლო რიტუალიდან არქაული ელემენტების ამოვარდნის შემდეგ სრულიად დამოუკიდებელი და განყენებული გახდა, პატარძლის წყალზე გაყვანის“ წესს კი დიდხანს შემორჩა ნაყოფიერების მომნიჭებელი მაგიური ქმედების ელემენტები.

იოსებ გრიშაშვილი უთუოდ მართალი იყო, როცა ტურნეფორის აზრს „თბილისური აბანოები მხოლოდ გასართობი და დროს სატარებელი ადგილიაო“, უარყოფდა: „ეს ასე არ არის და ამას თავისი ახსნა ესაჭიროებაო“ (ი. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 71). უნდა მოკრძალებით შევნიშნოთ, რომ ჩვენ ეს ახსნა მხოლოდ ნაწილობრივ შევძელით და აქ მოტანილი მასალაც ერთი ნაწილია ამ უაღრესად საინტერესო თემის შემდგომი კვლევისათვის.

დაბოლოს, ძველი თბილისის აბანოებიდან, დღემდე მხოლოდ რამდენიმე მათგანია შემორჩენილი. ისინი ქალაქური ყოფის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენენ, კვლავინდებურად რომ იზიდავენ აბანოს მოყვარულთ. თბილისელებს კი ნამდვილად უყვართ ძველი აბანოები, უყვართ იმიტომ, რომ ეს მათი შორეული ტრადიციის გავრძელებაა, წინაპართა რუდუნებით შემონახული და მოტანილი ტრადიციისა. მათში წარსულის გაფერმკრთალებული სურათები ჩანს. ამ სურათების შეხსავლის აუცილებლობას დრო და სიეცრცე არ გააჩნია.

<sup>60</sup> თ. ოჩიაური, იქვე.

<sup>61</sup> ზ. ჯინჯიხაშვილი, კვების ბალზური სისტემა ქართულ ებრაელებში, საკანდ. დისერტაცია, თბ., 1992, გვ. 61.

<sup>62</sup> ქ. სიხარულიძე, სამკურნალო წყლები და აბანოები, გაზ. მედიცინა, 1997, 17.111.

ეთნონიმ „აბაზას“ საკითხისათვის ეთნოლოგიური მონაცემების შუქზე



აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ერთ-ერთი კუთხის, კერძოდ, ფშავის მცხოვრებნი უძველესი და ამჟამად ჩრდილო კავკასიაში, კერძოდ, ყარაჩაი-ჩერქეზეთში, ადიღესა და ტურქმენეთში რეიონში მცხოვრები აბაზები ჩამომავლობის აღმნიშვნელი ერთი საერთო ტერმინით მოიხსენიებიან. აფხაზურად აბაზას სინონიმი „აშოუა“, ფშაველთა აღსანიშნავად კი იხმარება ქისტურად - „შუოი“, ბაცბუზურად - „შოვ“, ჩერქურად - „შუო“, იმერულურად - „ში“, ნოვა-თუშურად - „შოუბი“ (მაგ., „შოუბა“ ფსტუანს - ფშაველთა ქალი, „შოუბა“ სტაკ - ფშაველთა კაცი). ში მრავლობითი რიცხვის მაჩვენებელი სუფიქსია<sup>1</sup>.

ეს ფაქტი მკვლევართაგან არასოდეს ყოფილა აღნიშვნისა და დაკვირვების საგანი, ვფიქრობთ, სამართლიანადაც, რადგან, თითქოსდა, რა საერთო უნდა არსებობდეს ფშაველებსა, რომლებიც ქართული ენის ფშაურ დიალექტზე მეტყველებენ და აბაზურ ენაზე (იბერიულ-კავკასიურ ენათა აფხაზურ-ადიღეურთა, ანუ ჩრდილო-დასავლური ჯგუფი) მოლაპარაკე, აფხაზების მონათესავე აბაზებს შორის. ერთი რამ კი აღსანიშნავია, რომ აბაზ ტერმინიდან მომდინარე „ეზზე“ და „ოზზე“, როგორც მისი ფონეტიკური ვარიანტი, დასავლეთ საქართველოსა და ზოგჯერ მთელი საქართველოს აღმნიშვნელად იხმარებოდა; მაგ., ყარაჩაელები და ბალყარელები სვანებს „ეზზეს“ ეძახდნენ, ბალყარელები კი „ეზებს“ ეძახდნენ რაჭველებს<sup>2</sup>. გვაცნობდაქმ ყარაჩაელ და ბალყარელ ინფორმატორებთან მუშაობისას დაამოწმა, რომ „ეზზე“ ყველა ქართველს ნიშნავდა „გაურჯუ“ და გურჩე ტერმინებითან ერთად. ასევე, მე-12-16 სს. რუსულ ნერილო-ბით წყაროებში დადასტურებული „ინა“, „ინასა“ ქართველთა აღმნიშვნელი იყო<sup>3</sup>.

მის გასარკვევად და დასახსნელად, თუ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის კუთხეებიდან, რატომ მიიწვ და მიიწვ ფშაველებთან „პოულობს საერთოს“ აბაზა, საკითხი უნდა განვიხილოთ ეთნოლოგიური მონაცემების შუქზე.

2001 წელს გამოცემულ ჩემს მონოგრაფიაში „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ძველი სახელობის ეთნო-სოციალური სტრუქტურის საკითხები“, ვსახვლობდნ რა მთიანეთის ტრადიციული სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტების - ჯელოსახე, მორიგე/მარიგე/მერიგის და ჯევისბერის გენეზისის საკითხს, გამოიკვეთა ფშავე-ხევსურეთის ძველი მოსახლეობის ტომობრივი სტრუქტურა, კერძოდ, ბერი, ხანი, ჯელი. მაგ., ხევსურეთში უნდა ეცხოვრათა ჯელ- ფუძიანი სახელწოდების ტომსა და სანებს; ფშავეში - ბერ- ფუძიანი სახელწოდების ტომსა და სანებს. ენათმეცნიერულ მონაცემებზე დაყრდნობით, ვიკრევა, რომ ტომთა ეს სახელწოდებები ასე იძლევა: ბ-ერი, ს-ანი, ჯ-ელი, ანუ -ბ-, -ს-, -ჯ, მათი ძირებია. თუ ჩვენნი მიკვლევა სწორი იყო, მაშინ ეს ტომობრივი სტრუქტურა უნდა ახასიათებდეს ამ კუთხეთა და მათ მცხოვრებელ სახელწოდებებში. ეს იქნებოდა ჩვენი სწორ გზაზე დაგომის უტყუარი საბოთი. მართლაც, აღმოჩნდა, რომ სწორედ ზემოხსენებული ძირებით არის შედგენილი და გაფორმებული ფშავისა და ხევსურეთის დღევანდელი სახელწოდებები. მაგ., სახელწოდებში ჯევისური ასახულია იქ მოსახლე ორი ტომის სახელწოდებათა ძირული, თავი ფონემები - ჯ და -ს, სიტყვათმარმოების ისეთი სუფიქსებით, როგორიცაა -ევ და -ურ -ჯ-ევ+ს-ური, ანუ ჯევისური აღმნიშვნელია ზემოხსენებული ორი ტომის კავშირისა.

ასევე, სახელწოდებში ფშავი - ფშ თანხმოვან ბგერათკომპლექსი ოპიფრბო როგორც იქ მოსახლე ტომთა სახელწოდებათა ძირული ფონეტიკური ფშავი - ფშ თანხმოვან ბგერათკომპლექსითა გადმოცემულია აღნიშნული კუთხის ტომთა სახელწოდებების ძირული ფონემები. ფშავი მიღებულია გაფორმებით, როდესაც იქ მოსახლე თითოეული ტომის სახელწოდებიდან აღებულია მისი ძირული ფონეტიკური ასეთივე გაფორმებითა მიღებული ფშაველ-ხევსურთა გაერთიანების სახელწოდება ფზოვი. ბზ/ფზ თანხმოვან ბგერათკომპლექსით გადმოცემულია ფშავში მოსახლე ბერ- ფუძიანი სახელწოდების ტომისა და ხევსურეთში მოსახლე ჯელ/ჯალ ფუძიანი სახელწოდების ტომის სახელწოდებათა -ბ და -ჯ ძირული ფონემები. ფზოვის საბით მოვალ აღნიშნული ტომთა გაერთიანება დგეტა (სანების) სინაღამდეგ. სანებით (დევებით) დასახლებული იყო ორივე კუთხე - ფშავიც და ხევსურეთიც.

ზემოაღნიშნული ძირები და, მამასადამე, ფშავე-ხევსურთა ტომობრივი სტრუქტურა აისახა არა მარტო ჩვენთვის საინტერესო კუთხეთა ადგილობრივ, ქართულ, არამედ უცხოურ (გარეგან შექმნილ) სახელწოდებებშიც. კერძოდ - „ფოხქ“ - ფაულტოს ბიზანტიელი; „ფასხი“ - „ფუსხი“ - VII საუკ. სომხური

<sup>1</sup> ნერილო იმეფებდა საკითხის დასმის თვალსაზრისით და სპეციალისტთა ყურადღების ამ მიმართულებით „მოსახლად“ და გასაჩვენებლად.

<sup>2</sup> თ. გვანცელაძე, კლავე ეთნონიმ „აფხაზისა“ და მასთან დაკავშირებულ ფუძეთა შესახებ, საქართველოს და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993, გვ. 571.

<sup>3</sup> იხ. აგრეთვე, Л. И. Лавров, Абазини (Историко-этнографический очерк), Кавказский этнографический сборник, I, М., 1955, გვ. 5-47.

<sup>4</sup> თ. ოიალიანი, ტერმინები „ფშავი“ და „ხევსურეთი“, საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993, გვ. 536.

<sup>5</sup> გენადი ბურჭულაძე, ბელა შაველიძე, „ქართლის“ და „საქართველოს“ აღმნიშვნელ სიტყვათა თაობაზე ნახურ-დაღესტურ ენებში.

<sup>6</sup> საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი..., თბ., 1993, გვ. 326.

<sup>7</sup> თ. გვანცელაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 572.

<sup>8</sup> იქვე.

<sup>9</sup> Г. Г. Пайчадзе, Название Грузии в русских письменных источниках, თბ., 1989.

ანონიმური გეოგრაფია; „მოსოხი“, „მოსოქი“, „მოსექი“ - თუშ-ფშავე-ხევსურთა აღმნიშვნელი ხუშქურში; „ფზაჲ“, „ფზი“, „ფზო“ - ხმარობენ ქისტები, ინგუშები.

„აბაზა“ „საერთოს პოულობს“ მაინცა და მაინც ფშავთან. იგი აშკარად იმავე თანხმოდანი ბგერებით (-ბ, -ზ(s)) არის შედგენილი და გადმოცემული, რომლითაც ფშავი-ფშაველი. ეს კი იმის მაჩვენებელიც უნდა იყოს, რომ „აბაზას“ ტომობრივი სტრუქტურა ისეთივე უნდა იყოს, როგორც ფშავი-ფშაველსა და აქედან მათი საერთო წამომავლობის სახელწოდებასაც „აშოუა“, „შული“, „შოვ“, „შოლ“, „შაქსაშახაშახაშახაშახაშახა“ ნება „გამართლება“ და „ებზე“, „ობეზიც“, აღბათ, ამიტომაცაა ქართველის აღმნიშვნელი.

ამრიგად, ეთნოლოგიური მონაცემების შუქზე ირკვევა, რომ ფონემატური სტრუქტურით „აბაზა“ და ფშავი-ფშაველი ერთნაირია და ისინი ძველად უთუოდ ერთი და იგივე ტომების შემადგენლობის უნდა ყოფილიყვნენ.

<sup>2</sup> დაწერილებით ეთნოლოგიური მონაცემების შესახებ იხ. ჟ. კერაშვილი, დასახ. ნაშრ., თბ., 2001 წ.

## ქალაქ ახალციხის შემოგარენი (ნასოფლარი მოლნისი)



ყოველი დასახლებული პუნქტისა და მისი შემოგარენის ისტორიული წარსული შესწავლა მხოლოდ მზინდა მეცნიერული, არამედ ამ ბოლო ხანს ჩვენს ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვანი ეთნო-პოლიტიკური და ეთნო-სოციალური დატვირთვაც გააჩნია.

სამსხრეთ-დასავლეთ საქართველოს უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკურ-ეკონომიკური ცენტრის ქალაქ ახალციხის შემოგარენი დღემდე საგანგებო კვლევის სფეროში არ მოქცეულა. მართლაც, არსებობს მცირეოდენი მონაცემები, მაგრამ ერთიანი სურათის წარმოჩენისათვის ეს საკმარისი არ არის. წარმოდგენილ ნაშრომში ჩვენ შესწავლის ობიექტად ავირჩიეთ ახალციხის შემოგარენში მოქცეული ერთ-ერთი ისტორიული ნასოფლარი „მოლნისი“. აქვე გვინდა გავაკეთოთ მცირეოდენი შენიშვნა სახელწოდების შესახებ. „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარში“ იგი მოხსენიებულია როგორც „მოლნი“, სხვა წყაროებში კი „მოლნის“-ად. ვინაიდან უფრო მეტად ხშირდება სახელწოდება „მოლნისი“, ამიტომ ამ ნასოფლარს ჩვენც ამ სახელით მოვიხსენებთ. მის შესახებ წყაროებში ფრავგენებული და ზერულე ცნობები მოვეპოვეთ. შედარებით სრული ინფორმაციაა „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარში“. XX საუკუნის 20-30-იან წლების მოლნისის (ნასოფლარის) საინტერესო აღწერილობა დაგვიტოვეს გ. ჩიტაია<sup>1</sup> და გ. პოჭორიძე<sup>2</sup>. 90-იანი წლების დასასრულს გამოქვეყნდა ც. მესხიშვილის<sup>3</sup> „სტატია, რომელიც მოლნისის ისტორიის შესწავლის მცდელობას წარმოადგენს. მიუხედავად ზემოაღნიშნული მონაცემებისა, ამ დასახლებული პუნქტის ისტორია მაინც ბუნდოვანი და შეუსწავლელია.

მდინარე ფოცხოვის მარჯვენა სანაპიროზე, ახალციხის დასავლეთით სოფელ ივლიტას მოპირდაპირე მხარეს უნდა არსებულიყო დასახლებული პუნქტი მოლნისი. მართალია, სადღეისოდ იგი აღარ არსებობს, მაგრამ მის შესახებ წერილობით წყაროებში მოვეპოვეთ გარკვეული ცნობები. პირველ რიგში ჩვენ მხედველობაში გვაქვს XVI საუკუნის ბოლოს თურქულ ენაზე შედგენილი საგადასახადო დოკუმენტი „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარ“. აღნიშნული დავთარის მდგენის დროს მოლნისი უკვე ნასოფლარს წარმოადგენდა. მიუხედავად სოფლის გავერანებისა, ნასოფლარს მაინც შენერილი ჰქონდა გარკვეული რაოდენობის გადასახადი 1000 ახჩის რაოდენობით<sup>4</sup>. აკად. ს. ჯიქიას ვარაუდით, „სოფელი აქ ტექნიკური ტერმინია საგადასახადო ერთეულის აღმნიშვნელი“<sup>5</sup>. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ რაღაც დეტალები ნახსენებია არა სოფელი, არამედ სოფელ მოლნისის ეკლესია, აქ საქმე უნდა გვექნოდეს მოქმედ ეკლესიასთან (ან ეკლესიებთან სოფ. მოლნისის ტერიტორიაზე მეორე ეკლესიაც არის), რომელიც გადასახადს იხდობდა, რადგან მისი მრევლი, როგორც ჩანს, ვარაუდით მდებარე სოფლების მოსახლეობა იყო. ჩვენს ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტი, რომ არც წერილობითი წყაროებითა და არც არქეოლოგიური მონაცემებით ამ ეკლესიების მიმდებარე ტერიტორიებზე სხვა სალოცავის ნაკვალევი არ ჩანს. XIX საუკუნის წერილობით მონაცემებში ნასოფლარი მოლნისი ახალციხის ახალციხისა და მიწნული. ნასოფლარმა მოლნისმა და ორმა ეკლესიამ გარკვეული მიზეზების გამო (კერძოდ: ამ ეკლესიების დაპატრონება 1828-30 წლებში არზრუმთან გადნოსახლებული სომხები, რომელთა ნაწილი ნასოფლარის მახლობლად დასახლდა, ცდილობდნენ და დღესაც ცდილობენ) XIX საუკუნის II ნახევრიდან ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა ერთი ნაწილის ყურადღება მიიქცა<sup>6</sup>.

1924 წელს ქვაბლიანის ხეობაში იმოგზაურა აკად. გ. ჩიტაია. მან სხვა ძეგლებთან ერთად ნასოფლარ მოლნისის ეკლესიებიც მოინახულა და გარკვეული აღწერილობაც დაგვიტოვა. „მოვიხსნულე მოლნისი, იქ ორი პატარა ტაძარია, ერთი ნახევრად დანგრეული, ნითული ქვით ნაგები, მას დასავლეთით ერთი კარი ჰქონია, ორიც ფაფჯარა. დასავლეთით კედელს ატყვია რაღაც ქანდაკების მსგავსი, თოკის ჩუქურთმით.

მეორე ეკლესია ძველის განახლებას წარმოადგენს. შიგ დაცულია სანთლები, ხატები უჩარჩოდ და სომხური ნახატები. აქვეა შენროლობები: თმები, ძაფები, ნაჭრები. დღესასწაული ეკლესიისა დანიშნულია კვირაცხოვლობიდან აპოლოტამდე, აგრეთვე - 15 აგვისტოს ძვ. სტ. აქვე გვქვია ნითელი ფართო ქვა შუაში ამოჭრილი ნახევრები“<sup>7</sup>. ერთი მეხედვით ეს აღწერილობა თითოეული ძალიანი მშრალია, მაგრამ თუ ჩავუღრმავდებით ბევრი რამის მანიშნებელია (ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ).

გ. პოჭორიძის აღწერით „მოლნისის ეკლესია ერთხაზიან შენობაა, 4,6x2,7 მ. იგი ნანგრევია. დგას მარტო კოფლით, ისიც გარეთა პირის ქვა შემოცლილი. თალიდან შენახულია ჩრდილოეთის ნახევარი. კარი ჰქონია დასავლეთით, დღეს ეს ნაწილი გაგლეჯილია; სარკმელი აღმოსავლეთით, დასავლეთით და ვგონებ სამხრეთით - 1, შიგნით ჩრდილოეთ კედელს ძირს აქვს სანათლაგი. ტრაპეზი აღარ არის. ნაგები ქვიტობიანად. გარეთა პირი უბრალო თლილი ქვა ყოფილა. ეკლესიის დასავლეთ მხარეს კარის მარჯვე-

<sup>1</sup> გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარი. თურქული ტექსტი გამოსცა, თარგმანი, გამოკლევა და კომენტარები დაურთო ს. ჯიქიამ. II, თბ., 1941; III, თბ., 1957.

<sup>2</sup> გ. ჩიტაია, შრომები, III, თბ., 2001.

<sup>3</sup> გ. ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1992.

<sup>4</sup> ც. მესხიშვილი, ნასოფლარი მოლნისის ისტორიიდან//მეხსენებთი, ისტორია და თანამედროვეობა, ახალციხე, 2000.

<sup>5</sup> გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარი II, გვ. 54.

<sup>6</sup> გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარი III, გვ. 79-80.

<sup>7</sup> ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი №2053.

<sup>8</sup> გ. ჩიტაია, შრომები, ტ. III, გვ. 187.

ნიე მისა შერჩენია რალაც გამოსახულები (ცხვრისა?) ნაში (თავი?). პირის ქვა ვარედან მუქითალო არის: ისა შერჩენია აღმოსავლეთ კედელს და სამხრეთ კედელს - აღმოსავლეთ ნახევარში, ქვეყნის წყობა სწორხაზოვანია. ნაგებია ჩაკორივი; სამხრეთი სარკმლის ადგილი ვადახრებულია; ეკლესიას სანართით, აღმოსავლეთ ნაწილში მიმდებელი აქვს ევკტერი; იგი ნახერევიად არის, დგას მარტო სამხრეთ კედელი.

მეორე ეკლესია დგას პირველის ქვემოთ, ჩრდილოეთით, რამდენიმე (10) მ-ზე, ისევე როგორც მესამე შენობა 4,8x2,8 მ. ნაგებია ქვითკირისაგან. მისი დასავლეთი კედელი ვადახრებულია აგურითა და ქვითა დასავლეთით - 1. ეკლესია სომხურ ყაიდაზეა გამართული; საკურთხეველი 18-ზე ამაღლებულია; ტრაპეზის ადგილას დგას სვეტი ოთხკუთხი, ჯვრის გამოსახულებით, სიმაღლი 1,2 მ (დაახლ.). საკურთხეველში არის ორი მცირე თახჩა. შუა ეკლესიაში საკურთხევის ხაზთან ახლოს ჩრდილოეთ კედელში გამართულია სანათლაგი. ეკლესია ძიგნით გაღესილია კირით. ეკლესიას თალი აქვს, მაგრამ სახურავი აღარ ჰყოფილა.

ორივე ეკლესია დგას ფოცხოვის მარჯვენა მხარეს, ახალციხიდან 2-3 ვერსზე, მეორე ლელეს მარჯვენა, აღმოსავლეთ მხარეს, კლდოვანი გორაკების ძირში.

მეორე ეკლესიის დასავლეთით, ცოტავე გდია დიდი ოთხკუთხი ქვა, ოთხკუთხად ამოჭრილი შუაში; იქნებ ზეთის სახდელი იყოს; ზომით არის 173x125x14 სმ. ამ ქვას ერთი გვერდის მხარესაც შეჭრილები უჩანს, ამ მხარეს ის მიწით არის დაფარული.

ახალციხიდან ქვების ნაღებებს აპირებდა მოსკოვის მუზეუმის წარმომადგენელი კუბზინი: Международный Музей, проф. Купчин. მას წაუღია ერთი დარბაზი ახალციხიდან და აპირებდა თუნივ მოღვისის ქვების ნაღებებს რაბათში რომ ანეყნას: ორი ჯვრისაგან და ერთი წარწერიანისა<sup>9</sup>.

ც. მესხიშვილი თავის სტატიაში იმონშებს რა ივ. გვარამაძის, გ. ბოჭორიძის ცნობებს მოღვისის ეკლესიების შესახებ აღნიშნავს: „მოღვისის ტერიტორიაზე სოფლის არსებობას ადასტურებს ეკლესიების მახლობლად შემორჩენილი ბაღები, სასაფლაოები, ხელო გ. ბოჭორიძე, თავის „მოგზაურობაში“ მოღვისში ჯერ კიდევ შემორჩენილ ყორეებსა და ნამოსახლარებზე, პურის ხარობებსა და ერთ-ერთ ეკლესიასთან ზეთის სახდელს გელაზის ქვის არსებობაზე მითითებს“<sup>10</sup>.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მესხეთის ფილიალის ეთნოლოგიის კათედრა, სტუდენტების მონაწილეობით, წლების განმავლობაში სწავლობს ახალციხის შემოგარენის წარსულს. ბუნებრივია, ნეროლობით მონაცემებზე დაყრდნობით, ნასოფლარი მოღვისიც მოექცა ამ კათედრის ყურადღების არც ადამი და დეტალურად იქნა შესწავლილი. აღნიშნული ეკლესიები, ხალხში შემორჩენილი „და-ძმის ეკლესიების“ სახელწოდებით, დღესაც არსებობს და მეტად სავალალო მდგომარეობაშია. ეკლესიების მახლობლად ც. მესხიშვილის მიერ მითითებული ბაღებითა და სასაფლაოების ნაკვალევი არსად არ ჩანს. არც გ. ბოჭორიძე მითითებს მოღვისში ჯერ კიდევ შემორჩენილ „ყორეებსა და ნამოსახლარებზე, პურის ხარობებზე და გელაზის ქვების არსებობაზე“. გელაზის ქვასთან დაკავშირებით იგი მხოლოდ „დიდ ოთხკუთხედს, შუაში ოთხკუთხედად ამოჭრილ ქვას აფიქსირებს და აღნიშნავს, იქნებ ეს ზეთისახდელი იყოს ამ ქვის ერთი გვერდის მხარესაც შეჭრილები უჩანს, ამ მხარეს ის მიწით არის დაფარული“<sup>11</sup>. არც აკად. გ. ჩიტაია მითითებს სასაფლაოს, ნამოსახლარების, ყორეების და პურის ხარობების შესახებ, რაც შეეხება გელაზის ქვას, მასზე წერს: „აქვე გდია ნითელი ფართო ქვა შუაში ამოჭრილი ნახერეკებით“<sup>12</sup>.

ამ ეკლესიის მახლობლად რამდე ყორეები, ნამოსახლარები, ხარობები, სასაფლაო რომ ყოფილიყო არც ერთ მკვლევარს (გ. ჩიტაია, გ. ბოჭორიძე), არ გამოჩნებოდა და მათ შესახებ უთუოდ რაიმე იტყუა. სასაფლაოს არსებობასთან დაკავშირებით (რომელზეც მხოლოდ ც. მესხიშვილი მითითებს) ჩვენი ყურადღება მიექცია შემდეგმა ვარაუდებმა. მდინარე ფოცხოვის ხეობიდან 500-600 მეტრის სიღრმეში ეკლესიების ქვემოთ ბორცვის ძირას შუაზე გადატყვილი ბრტყელი მონითალო ფერის ქვა არის ახლად ჩასმული. მასზე სომხური წარწერაა გრძობით შესრულებული. ქვა რომ გადატყვილია, ეს ამკარად ეტყობა წარწერაზეც და თვით ქვასაც.

ამავე ხეობაში ამ პირველი ქვისაგან დაახლოებით 100 მეტრის დაშორებით დასავლეთით არის კიდევ მეორე ქვა სომხური წარწერით და ჯვრის გამოსახულებით (მისი ზომებია: სიგრძე დაახლოებით 65 სმ, სიგანე - 45 სმ, სიმაღლე - 35 სმ). ეს ქვაც შუაზეა გადატყვილი, რადგან როგორც წარწერას, ისე საკურთხეველს გააფართოს კვალი ამკარად ეჩვენება. იგი მინაში 4 სმ-ის სიღრმეზეა ჩასული. მის ირგვლივ სხვა საფლავების რაიმე კვალი არ ჩანს.

როგორც ჩანს, ქვები სხვა ადგილიდანაა მოტანილი და აქ საგანგებოდ დადებული. გასული საუკუნის 20-30-იან წლებში ეს ქვები აქ რომ ყოფილიყო, მათ შესახებ გ. ჩიტაია და გ. ბოჭორიძე აუცილებლად აღნიშნავდნენ და არც ივ. გვარამაძეს გამოჩნებოდა მხედველობაში.

ქვების საგანგებოდ მოტანაზე და „დაძველებაზე“ ჩვენს ეჭვს აძლიერებს ის ფაქტიც, რომ ერთ-ერთ ეკლესიასთან (რომელსაც სომხები ქართულების ეკლესიას ეძახიან) ბოლო ათწლეულების მანძილზე გაჩნდა რამდენიმე ახალი საფლავი, უმთავრესად ბავშვების, რომლებიც სომხებს ეკუთვნით. 2001 წელს ასეთი საფლავი სულ სამი იყო, 2002 წლის ზაფხულში კი მეოთხეც დაემატა.

როდესაც ჩვენ თანხლებს ვკითხეთ, „ქალას აქვს ოფიციალურად მოქმედი სომხური სასაფლაო და მიცვალებულებს აქ რატომ ასაფლავებენ“-ო, პასუხი ასეთი იყო: „ბავშვები მოუხატავნი იყვნენ, სასაფლაოზე წასვლა დაეზარათ და აქვე დამარხეს“. ეს პასუხი, რა თქმა უნდა, ალოგიკურია, რადგან სომხები ე. წ. „მოუნათლავ“ მიცვალებულებს ქართული ეკლესიის ახლოს, რამდენიმე მეტრის დაშორებით

<sup>9</sup> გ. ბოჭორიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 190-191.

<sup>10</sup> ც. მესხიშვილი, ნასოფლარ მოღვისის ისტორიიდან... გვ. 37.

<sup>11</sup> გ. ბოჭორიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 191.

<sup>12</sup> გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრ., გვ. 187.



ასავლავებენ და საფლავზე ჯვარსაც უკეთებენ.

ც. მესხიშვილი თავის სტატიით ამგვარ დასკვნას იძლევა «ახალციხის მახლობლად არსებულ ერთ მოღონისად წოდებული ნასოფლარი ერთ დროს ჯაყელების მფლობელობაში შენავალი ერთ-ერთ უძველეს და სახლებსა წარმოადგენდა, ამჟამად კი მხოლოდ ორი ეკლესია და რამდენიმე საფლავის ქვა გარდასტურებს მის არსებობას»<sup>13</sup>. საინტერესოა რომელი საფლავის ქვა აქვს მხედველობაში? სომეხ-სახელმწიფოში შუაზე გადატანილი ორი ქვა? რომელთა წარწერა საკმაოდ და თითქმის ქვე გვიანდელია? მესხ-ბეჭდვითაა ტოვებს. ყოველივე ეს ხომ არ არის იმის მცდელობა, რათა შეეძინეს საზოგადოებრივი აზრი თითქოს აქ უძველესი დროიდან სომეხური სასაფლაო არსებობდა და ამიტომ ხელისუფლების უნებართვოდ დაიწყეს აქ მიცვალებულთა ხელახლა დასაფლავება. თუ ამ ლოგიკით ვიმსჯელებთ, ეკლესიებიც სომეხური აღმოჩნდება. ამის მტკიცების სურვილი უკვე XIX საუკუნის II ნახევრიდან განრდა, რის შესახებაც განგამის ზარი ივ. გვარამაძემ შემოჰყარა.

ივ. გვარამაძის გულისტკივილს მაშინვე გამოეხმაურა დეკანოზი დ. ხახუტაშვილი და წერილობით მამართა კიდევ:

„პატივცემულო  
ღირსო მამაო იოანე!

მართალია ჩვენ როგორც ვერ შევეტყობთ ერთმანეთსა და ვინ არის ან რა არის ამაში მიზეზი ეს უზენაესმა მსაჯულმა იცოდეს, მაინც მე მსურს გაგიბედო მცირედ შეგაწუხოთ და, რადგანაც სავანი, რამაც გამოიწვია ეს წერილი, არის საზოგადო-საეკლესიო, ამის გამო იმედით მიქვს პიროვნულს ანგარიშებას თავს დაეკანებებო და სავანს შესაფერის საწუკარობით მოვეკიდებით.

მოგახსენებთ, რომ ჩვენთა წარუბლათ სომეხთა სურთ დაეპატრონენ არამც თუ მარტო ჩვენს ჯიბეებსა, ხელი გაიწვინეს ჩვენი სულიერი და სარწმუნოებრივი ნივთისკენაც - სახელითა, მრავალთა შორის აღარა მალავენ და ცხადად ეპატრონებიან მოღონისის ეკლესიებსა და ეს თავისი სურვილი ცხადად დაგვანახებს (ზაზგასმა ჩვენია - თ. ი.).

თქვენა ბრძანებით რამდენჯერმე, რომ იქიდან არის გამოტანილი ხუცურად წარწერიანი ქვა და ინახება იგი თქვენდა რწმუნებული წმ. იოანე ნათლისმცემლის ეკლესიის ეზოში. გათხოვთ მათო პატივი შესუნხდეთ და გამოიგზავნეთ მისი წარწერა და მასთან ცნობები, როდის გამოიტანა, ვინ გამოიტანა, რით გამოიტანეს. აგრეთვე როგორა ხსენით იქ ნაპოვნ წარწერას სომეხურათ როგორც საფლავების ქვებზედ, ისრე ერთის ეკლესი ქვაზედ. გაქვთ ცნობები შესახებ იმისა, რომ როდესმე ის ხსენებული ეკლესიები კათოლიკეთა ხელი ყოფილა. გაქვთ რაზე ცნობები შესახებ იმისა, როდის აშენებულან ივინი და ვისგან აღშენებულა - ქართველებისაგან თუ სომეხებისაგან. რათა შექვიან მოღონისის ეკლესიები. იმის ცოტა ზევით, რომ წარწერა არაა რა შექვიან, ვინა სცხოვრობდა, როდის გადასახლდნენ, სად გადასახლდნენ და არის ვინმე ეხლაც ცოცხალი ვისაც იქ უცხოვრა თუ არა. მე იმ რწმენისა ვარ, რომ სრულებით არაფერი საფუძველი არ აქვთ სომეხებს მასზედ... (ზაზგასმა ჩვენია - თ. ი.).

მიიღეთ ჩემი უღრმესი პატივისცემა და მოკითხვა თქვენი მდაბალი

დეკანოზი დ. ხახუტაშვილი  
25 ნოემბერს  
1886 წელსა  
ქ. ახალციხე<sup>14</sup>.

რამ შეაშფოთა ერთმანეთზე დანასისხლად გადაკიდებული ორი ქართველი საზოგადო მოღვაწე საქმე იმაშია, რომ 1828 წლიდან ახალციხეში თურქეთიდან შემოსულმა სომეხებმა ეკლესიების დაპატრონებაც მოინდომეს და, თუ თქმა უნდა, არც მოღონისის ეკლესიები იქნებოდა გამონაკლისი. ეს რომ ასეა ამის შესახებ გ. ბოჭორიძეც მოითხოვს, რომელმაც 1933-34 წლებში იმოგზაურა სამცხე-ჯავახეთში ერთ-ერთ ეკლესიას ამ დროისათვის უკვე სომეხები ეპატრონებოდნენ. „მეორე ეკლესია დგას პირველის ქვემოთ წრდილოეთით რამდენიმე (10) მ-ზე... მისი დასავლეთი კედელი განახლებულია აგურით... ეკლესია სომეხურ ყაიდზეა გამართული“<sup>15</sup>. შეიძლება ითქვას, რომ სადღესობა მეორის მითვისებისა და, საერთოდ, მთლიანი ნასოფლარის „გასომეხების“ მიზნით ეკლესიისაგან 2-3 მეტრის დაშორებით უკანონოდ - ჩემად, „მარნავენი მიცვალებულებს. სასაფლაო „დაძვლებიისათვის“ კი სომეხურ წარწერიანი საფლავის ქვების სხვა ადგილიდან გადმოტანასაც არ თაკილობენ.

ჩვენ დაგვიანტერესა თუ რომელი წმინდანების სახელზე იყო ეს ეკლესიები აგებული და თუ იმართებოდა რაიმე დღეობები. მოსახლეობაში მასალა ვერ მოვიძიეთ. წერილობითი მოხაზვებებიც არაფერს გვეუბნება. მხოლოდ აკად. გ. ჩიტაიას მცირე, მაგრამ შეტად საყურადღებო ცნობები, რაც სრულად განსხევაებულია ც. მესხიშვილის მონაცემებისაგან.

აკად. გ. ჩიტაიას მითითებით „დღესასწაული ეკლესიისა დანიშნულია კვირაცხოვლობიდან ამაღლებამდე, აგრეთვე 15 აგვისტოს ძვ. სტ.“<sup>16</sup>. ც. მესხიშვილის მტკიცებით კი „ისევე როგორც თბილისის მოღონისი ახალციხის მოღონისიც დროს გატარებისა და გართობის ადგილად იყო მიჩნეული წლების განმავლობაში. ამაღსადსტურებს მოსახლეობაში დღემდე შემორჩენილი ხალხური ტრადიციები. მოღონისი ეკლესიასთან მახის თვეში ყოველწლიურად იმართებოდა, ე. წ. „მოღონისის“ დღესასწაული. ადგილობრივი მოსახლეობა მიდიოდა აქ საკლავით გასართობად და დროს სატარებლად, მაგრამ არა მარტო საეკლესიო დღეობებზე, არამედ სხვა დღეებშიც. უქმეებში აქ საგანგებოდ მიდიოდნენ ოჯახები, სანთლებს აან-

<sup>13</sup> ც. მესხიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 38.

<sup>14</sup> ივ. გვარამაძის მიერ ნასოფლარის სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმი, ხელნაწერთა ფონდი №2053.

<sup>15</sup> გ. ბოჭორიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 190-191.

<sup>16</sup> გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრ., გვ. 187.

თებდნენ, პურ-მარილს გაშლიდნენ და მუსიკის თანხლებით ცეკვა-თამაშს გააჩაღებდნენ. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ მოლნისობას მაისობა (რუს. Майовка) უწოდეს. 2 მაისს საგანგებოდ ემზადებოდა ქალაქის მოსახლეობა მოლნისის ეკლესიასთან დროს გასატარებლად... მოლნისის ეკლესიასთან ყოველწლიურად მაისის თვეში აღინიშნებოდა ე. წ. „მოლნისობის“ დღესასწაული, რომელიც ანაღვინებისათვის საყვარელ გასართობ და დასვენების ადგილს წარმოადგენდა<sup>17</sup>.

ჩვენი უფრო ბევრის მთქმელი და დამაჯერებელია აკად. გ. ჩიტაიას ცნობები, რომლებიც მოხსენიებულია დაწერილ წიგნში „ქვეყნის ისტორია“ (ტფილისი, 1989 წ.). აკად. გ. ჩიტაიას ცნობებით, 15 აგვისტოს ძვ. სტ.<sup>18</sup> ცნობილია, რომ ამ პერიოდში კერძოდ 6 მაისს სამხრეთ საქართველოს მთელ რიგ სოფლებში ტარდებოდა უდიდესი რელიგიური დღეობა „გიორგობა“. როგორც ჩანს აკად. გ. ჩიტაიას ეს დღეობა უნდა ჰქონდეს მხედველობაში. ჩვენი ვარაუდი თუ სწორია, მაშინ მოლნისის ნასოფლარის ერთ-ერთი ეკლესია წმინდა გიორგის სახელზე ყოფილა აგებული. მეორე ეკლესია კი ღვთისმშობლის სახელობის, რადგან მისი დღეობა 28 აგვისტოს (15 აგვისტოს ძვ. სტ.) იმართებოდა.

თუ შევაჯამებთ ყოველივე ზემოთქმულს შეიძლება დავასკვნათ, რომ სოფ. მოლნისი XVI საუკუნემდე ქართული მოსახლეობით დასახლებულ პუნქტს წარმოადგენდა. აქ არსებული ეკლესიები (ე. წ. დამის ეკლესია) ღვთისმშობლისა და წმინდა გიორგის სახელზე იყო აგებული და შესაბამისად რელიგიური დღეობებიც მათ სახელს უკავშირდებოდა (6 მაისი, 28 აგვისტო).

რაც შეეხება დღეობა „მოლნისობას“ (Майовка-ს.) რომელიც 2 მაისს იმართებოდა იგი დიდი სამამულო ომში დაღუპულ მეომართა საპატივცემულოდ დაწესდა საბჭოთა ხელისუფლების დროს 60-იანი წლებიდან და მას „მინმოუსვლელთა დღე“ ეწოდა. ამდენად მისი დაკავშირება-გაიგივება მოლნისის ეკლესიების რომელიმე დღეობასთან და, ისევე როგორც სასაფლაოების „აძველებს“ მცდელობა, ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულად მიგვაჩნია.

<sup>17</sup> ც. მესხიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 38.

<sup>18</sup> გ. ჩიტაია, შრომები, ტ. III, გვ. 187.

ქართველი ხალხის უძველესი სარწმუნოების ერთი ასპექტი



დიდი დრო გაივლიდა მას შემდეგ, რაც ცნობილმა მეცნიერმა ე. ტილორმა გამოაქვეყნა მისი ცნობილი ნაშრომი „პირველყოფილი კულტურა“, რომელშიც მითოლოგიის, ფილსოფიის, ისტორიის, ენის, ხელოვნების, აგრეთვე აფრიკის, აზიის, ამერიკის ე.წ. პრიმიტიული საზოგადოებების უხვი ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე გააკეთა დასკვნა, რომლის მიხედვითაც რელიგიის მნიშვნელოვანი სულებით არის გამოხატული. მისი აზრით უძველეს დროს, ცივილიზაციის სათავეებთან მდგარი ადამიანები ასულიერდნენ მთელ სამყაროს, ავსებდნენ მას სხვადასხვა კატეგორიის სულებით და სწამდათ მათი არსებობა. ე. ტილორმა ეს შეხედულება და ფილოსოფია გააფორმა მეცნიერული თეორიით - ანიმიზმი (ლათინური სიტყვიდან anima - სული)<sup>1</sup>. ამას მოჰყვა შემდგომი თეორიები რელიგიის ადრეული საფეხების შესახებ - ტოტემიზმი, ფეტემიზმი, მაგია და ა. შ. ყველა ეს თეორია მეტ-ნაკლები წარმატებით მკვიდრდებოდა.

XX საუკუნის II ნახევარში მოღვაწე ცნობილმა ინგლისელმა ეთნოლოგმა ე. ევანს-პრიტჩარდმა საკანცეპტო გამოკვლევა მიუძღვნა არსებულ თეორიებს<sup>2</sup>. მისი შეფასებით ანიმიზმის შემდგომი თეორიები, რომლებსაც ავტორი ფსიქოლოგიურ, სოციოლოგიურ ან არანცნობიერის ჯგუფებად აერთიანებს, აფასებს, როგორც გარკვეულ რეაქციას ე. ტილორის თეორიაზე.

შემდეგ, ამ მიმართულებით დისკუსია შენდებოდა. ეთნოლოგია ექსპერიმენტულ საგნად იქცეოდა და რამდენადაც კვლევის ველი გაფართოვდა და განვითარდა როგორც სიდიდით, ასევე ხარისხითაც, გაკეთდა დასკვნა - კვლევა შორეულ დისტანციებზე, ანუ ე. წ. პირველ ადამიანებზე, რომლებიც მკვლევარებს არასოდეს ენახათ, არა მარტო ეჭვს იწვევდა, არამედ მცდარი თეორიების ჩამოყალიბების ასპარეზიც ხდებოდა.

მაგრამ როგორ არაადეკვატურადაც არ უნდა მივიჩნიოთ დღეს მ. მიულერის, ე. ლენგის, ჯ. ფრეზერის და სხვათა თეორიები, ერთი რამ მაინც ცხადია - ეს თეორიები რომ არა, არც ის ცოდნა დაგროვდებოდა, რომელიც დღეისათვის არსებობს.

ერთ-ერთი იმ მეცნიერთაგანი, რომელმაც არა მხოლოდ გაიზიარა, არამედ შეეცადა კიდევ ანიმიზმური თეორიის განვითარებას, იყო რუსი მეცნიერი ლ. შტერნბერგი. ყოფილ საბჭოთა სივრცეში იყო დიდი პოპულარობით სარგებლობდა არც მხოლოდ იმიტომ, რომ ცნობილი თეორეტიკოსი და პედაგოგი იყო, არამედ იმიტომაც, რომ მან საკუთარი თვლით ნახა და შეკრიბა უმდიდრესი ეთნოგრაფიული მასალა ციმბირის ხალხებზე - აინებზე, გილიაკებზე, ბურიატებზე და სხვებზე<sup>3</sup>.

ლ. შტერნბერგის პოპულარობამ არც ქართველი მეცნიერები დატოვა გულგრილი და ზოგიერთი მისი თეორია გაიზიარეს. მხედველობაში მაქვს მისი გამოკვლევა პარციალური, ანუ ცოცხალი ორგანიზმის ნაწილების სპეციალური სულების რწმენის შესახებ. ანიმიზმური თეორიის ავტორი ე. ტილორს ასეთი კატეგორიის სულების რწმენის არსებობაზე არაფერი აქვს ნათქვამი.

ფიქრობ მართებულია იმის თქმა, რომ რწმენა სულის შესახებ საკმაოდ რთული საკითხია რელიგიაში არა მხოლოდ მისი წარმოშობის დროს, არამედ საკუთარი თავის რეალიზების უზინგანესი გამოხატულების თვალსაზრისითაც.

პროფესორი ვ. ბარდაველიძე იყო პირველი ქართველ ეთნოგრაფთა შორის, ვინც საგანგებოდ შეეხი ამ ურთულეს საკითხს<sup>4</sup>. რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, მატევიცემული პროფესორი განსაკუთრებული სიყვარულით ეპყრობოდა ამ ნაშრომს და ალბათ იმიტომაც უძღვნა ის თავიხი სათაყვანებელი მეცნიერის აკად. სიმონ ჯანაშიას ნათელ ხსოვნას.

რამდენიმე წლის შემდეგ კი ვ. ბარდაველიძის ასპირანტმა, სრულიად ახალგაზრდა თ. ოჩიაურმა გამოაქვეყნა ამ საკითხთან დაკავშირებული ხევისრული მითოლოგიის ერთი სიუჟეტის ანალიზი, რომლითაც ნათელი გახდა მისი მეცნიერული თვალსაზრისი და აგრეთვე ის ღრმა ცოდნა, სიყვარული და მიდრეკილება პოეზიისადმი, რაც ასე მომზიბვლულს ხდის დღემდე მის პიროვნებას<sup>5</sup>.

„მრავალსულიანობის კონცეფციამ“ ვ. ბარდაველიძე წერს: „ქართულში არ არსებობს განსხვავებული ტერმინები ორი სულ სხვადასხვა კატეგორიის სულების გამოსახატავად, მიუხედავად იმისა, რომ ქართველი ხალხის სარწმუნოებაში ორივე კატეგორიის სულები კარგად იყო ცნობილი. სიტყვით „სული“ აღინიშნება ისიც, რასაც რუსები душа - ეს ნიშნავს, ე. ი. სული, რომელიც გააჩნია ადამიანს და გარეშე ბუნების ობიექტს და ისიც, რასაც რუსულად ეწოდება дух, ე. ი. სული, რომელიც ადამიანისა და გარეშე ბუნების ობიექტისაგან დამოუკიდებლად ცხოვრობს“<sup>6</sup>.

პატრიცეული მეცნიერის ეს შენიშვნა საყურადღებო რამდენიმე თვალსაზრისით: 1 - თუ ხალხურ მეტყველებაში არ არსებობს განსხვავებული ტერმინები ორი სულ სხვადასხვა კატეგორიის სულების გამოსახატავად, არსებობდა თუ არა ასეთი ტერმინები ძველ ქართულ ტექსტებში და 2 - მაშინ, როდესაც

<sup>1</sup> Edvard Tylor, Primitive Culture, 1871.  
<sup>2</sup> E. E. Evans - Pritchard, Theories of primitive religion, Oxford, 1965.  
<sup>3</sup> Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.  
<sup>4</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), მიმოხილველი, თბილისი, 1949. გვ. 123-155.  
<sup>5</sup> თ. ოჩიაური, ხევისრუტის მითოლოგიიდან (ბის ბეჭი), მსე, VII, თბ., 1955.  
<sup>6</sup> ვ. ბარდაველიძე, დსახ. ნაშრ., გვ. 123.

ორი განსხვავებული კატეგორიის სარწმუნოებრივი მნიშვნელობები არ არის გამოჯვლელი ხალხურ მეტყველებაში, როგორცაა შესაძლო ხალხურ აზროვნებაში სულის ნაწილად, ანუ პარციალურ სულად. ნარწმუნობაში ორგანიზმის ნაწილობაში (თმა, ძვალი, სისხლი და სხვ.) მიმართებაში და რამდენად მართებულია ლ. შტერნბერგის თეორია პარციალური სულების შესახებ ქართული ეთნოგრაფიული სანამდევრობის შესახებ.

ძველ ქართულ წერილობით და ბიბლიის ძველ თარგმანებში ორი სხვადასხვა კატეგორიის სულები აღმნიშვნელი ტერმინოლოგია მკვეთრად არის გამოჯვლელი. მაგალითად, პავლე მოციქულის ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ ვითხოვლობა: „ეგრეთაა აღდგომასა მკუდართასა, დაეთესვის ბრწინილობით და აღდგონის უზრუნველებით; დაეთესვის ჳორცი მშვიფიერი და აღდგების ჳორცი სულიერი. არს ჳორცი მშვიფიერი და არს ჳორცი სულიერი. ეგრეთაა წერილ არს: იყო პირველი იგი კაცი ადამ სამშენველად ცხოველად, ხოლო უკუანასკნელი ადამ სულად განმაცხოველებლად. არამედ არა პირველად სულიერი იგი, არამედ მშვიფიერი, მამინლა სულიერი. პირველი იგი კაცი ქუეყანისაგან მიწისა, ხოლო მეორე იგი კაცი უფალი ზეცით“.

როგორც ვხედავთ ორი სხვადასხვა კატეგორიის ცნება გამოხატულია სხვადასხვა ტერმინოლოგიით – 1. სული, სულიერი და 2. მშვიფიერი, სამშვიფელი. ასეა ძველი ქართული დამწერლობის მრავალ ძეგლებში.

გეოგრაფიული სახელების ანალიზისას ი. ჯვავიზიშვილმა ყურადღება მიაქცია ძველ ქართულ ზნა „ფშვიფელ“-ს, რომელსაც სულხან-საბა ორბელიანი „მშინარისაგან სულის ძეგვა“-დ განმარტავს<sup>7</sup>.

ენათმეცნიერმა სოფიო სარჯველაძემ სავანებულ მისხვანს მკვირ ალექსის ნიგნთა ქართული თარგმანების მიხედვით ბერძნული psyche-სა (ψυχή-სამშვიფელი) და pneuma-ს (πνεῦμα-სული) შესატყვისი ლექსიკა და გამოკვეთა ძველი ქართული „სამშვიფელის“ და „მშვიფიერის“ სემანტიკა ან ნიგნთა ფარგლებში<sup>8</sup>. აღმოჩინდა, რომ ძველ ბერძნულ psyche-ს „სულისა“ და „სამშვიფელის“ გარდა შესიტყვება აგრეთვე „ცოცხალი“, „თავი თვისა“ და ადამიანის ინდივიდუალური მე, მხოლოდ მისი პიროვნება („ძალითა თქუენითა“, „გონებითა თქუენითა“). ავტორის აზრით, თავად ბერძნულში ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ მოხდა მკვეთრი დიფერენცირება ბერძნულ pneuma-სა და psyche-ს მნიშვნელობათა შორის. პირველმა მიიღო ლათინური სულის, ან ადამიანის სულის მინაარსი, ხოლო მეორემ კი სამშვიფელის, სხეულის სიცოცხლის განმამარტებელის მნიშვნელობა.

მისივე გამოკვლევით ძველი ალექსის ი. წ. „გელათის ბიბლიის“ თარგმანში უმნიშვნელო გამოხატულობა ვარდა, ორივე ბერძნული ტერმინისათვის დომინირებს ქართული „სული“. ეს თარგმანი დიდი ქართველი ფილოსოფოსის და მოღვაწის იოანე პეტრიწის მიერ ჩამოყალიბებული მთარგმნელობითი მეთოდით არის შესრულებული, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო ორიგინალის ენასთან თარგმნილი ტექსტის ზედმიწევნითი დაახლოება. ორი ბერძნული ტერმინისათვის ქართული „სულის“ გამოყენება ს. სარჯველაძის აზრით ძნელი ასახსნელია და შესაძლებლად მიიჩნია დაუშვას, რომ თვით იოანე პეტრიწი არ აღიარებდა ორთოდოქსალური ქრისტიანობის მიერ მიღებულ სამწევრიანობას ადამიანისას, რაც გამოხატული იყო სულის, სამშვიფელისა და სხეულის სახით. ხოლო გვიანდელ შუასაუკუნეებში ტერმინ „სამშვიფელის“ დაკარგვას ძნელად ასახსნელად თვლის ქართული ქრისტიანობის ორთოდოქსალურობის გამო.

სიტყვა „სული“ სემანტიკური მრავალფეროვნება დასტურდება აგრეთვე სხვა ძველი ქართული ძეგლებისა და სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვითაც<sup>9</sup>. ამ მასალებში „სული“ გულისხმობს შემდეგ მნიშვნელობებს: 1 - ზრდა, აღორძინება, გამრავლება - მცენარესთან. ეს მნიშვნელობები მცენარესთან მიმართებაში მართალია სიტყვის „სულის“ სახით არ დასტურდება, მაგრამ ნაგულისხმევია ის სემანტიკური კომპონენტები, რომლებსაც გამოჰყოფს სულხან-საბა სიტყვა „სულის“ განმარტებისას („თელი იგი აღორძინდებიან“, „თელის იგი აღმოსვენდებიან“). 2 - სამშვიფელი, სითბო, სიცოცხლე, გადაადგილება, გრძობის ქონა - ცხოველთან. სიტყვა „სამშვიფელი“ საბას განმარტებული აქვს, როგორც „უტყვი სული“. მას სხვა ნიუანსი აქვს: სამშვიფელი - ა) როგორც სასიცოცხლო ძალა ორგანიზმში, ბ) სუნთქვა, გ) ცოცხალი. ამ მხრივ ის უპირატესობა არამარკირებულ „სულს“, როგორც მარკირებულ - მნიშვნელობით უტყვი. 3 - სიტყვიერება, კომიერება, უსხულოება, უსაზრო, უცდავება, ღვთის მსგავსება ადამიანისა. ადამიანთან „სული“ იძენს ახალ სემანტიკურ კომპონენტებს, რაც მხოლოდ კონტექსტით არის გაპირობებული. 4 - ანგელოზთან დაკავშირებით გამოიყოფა მნიშვნელობა ნათელი, ხოლო ბოროტი სულები (ემმა, დევი, ქაჯი, საჭანა) ხასიათდებიან სემით - ბნელი. 5 - ღმერთთან მიმართებაში „სულის“ ახალი კომპონენტები გამოიყოფა: ნათელი და მიუღწეომელი, დამბადებელი ყოველთა. ისინი ფიგურირებენ სიტყვა „სულის“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ განსაზღვრებებთან და ტექსტებში. 6 - ვარდა ამისა ძველ ქართულში გვაქვს სხვა რიგის მნიშვნელობებიც: ა) პიროვნება, კაცი, თავი, თავისთავი, ბ) ჰაერი, ქარი, სუნთქვა (სულთქმა), გ) სუნი, ორთქლი, სურნელები. ა).

<sup>7</sup> ახალი ალექსიკა, ეპისტოლური წმიდისა მოციქულისა პავლესნი, კორინთელთა მიმართ პირველი (თ. 15. 42-47).  
<sup>8</sup> ი. ჯვავიზიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 36-37.  
<sup>9</sup> სოფიო სარჯველაძე, „სულის“ და „სამშვიფელის“ აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველი ალექსის ნიგნთა ქართულ თარგმანებში, ცისკარი, 1990, №11.  
<sup>10</sup> ნანა ჩიტაია, ლულუ კობაღიანი, „სულის“ მნიშვნელობისათვის ძველ ქართულსა და ფშავ-ხევსურულ ეთნოგრაფიულ მასალებში (ეთნოლინგვისტური ასპექტი). XI რუს. დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესია, მიმდევარი ქართული ენის დიალექტოლოგიური ატლასის შედგენის პრინციპებისა და დიალექტოლოგიისა და ენის ზოგადი საკითხებისადმი. ბათუმი, 1989 წ.

„სული“ სემანტიკური ველის მნიშვნელობებიდან ქართული ეთნოგრაფიული ტექსტებისა და მასალების მიხედვით დასტურდება: 1 - სულიწებვა, სიცოცხლე ზუნებაში - გამოხატული ზრდის უნარი; გამრავლებით, მოძრაობით. („წყალი თუ მოძრაობს, ცოცხალია. ქვა თუ მოძრაობს, ისიც ცოცხალია. გარკვეული - არა“). ამასთანავე, მეცნარეობა დაკავშირებით მნიშვნელოვანია განსხვავებაც ძველ ქართულ ტექსტებთან შედარებით. მეცნარე, ხის გარკვეული სახეობა არის ანგელოზის, მფარველ-ქვეყნის დეიმი (ჯვარ-ხატის ტყე, წმ. ხეები). განსხვავებული მასალა ენება აგრეთვე ე. წ. „არაცოცხალი“ ქვეყნისა (საქრალური საგნის სულები: ჯვარ-ხატის დროშა, რიტუალური სასმისები და სხვ.) 2 - სულითან თიხართუბაში დიდფურცლიცობულია ცხოველთა სამყარო: ა) ე. წ. წმინდა ცხოველები (ირემი, ჯიბვი), რომლებიც ღვთისმშენობის სულის მატარებლები, მათი სახე და ნების აღმსარებლები არიან. ბ) საქინელი, რომელთა სულიც ეწირება ჯვარ-ხატს ან ეკლესიას და გარკვეულ რიტუალს. ვ) ნადირთა სულები. 3 - ადამიანის სული მიჩნეულია უკვდავად, უსხეულოდ, უსახოდ. მასალათა ერთი რიგი, რომელიც ლიტერატურულ ძეგლებში არ დასტურდება, ენება წარმოდგენას „ნაწილის“ შესახებ, აგრეთვე რწმენას ადამიანის მთავარი და მთარული სულის არსებობაზე. განსხვავებულია ძველი ქართული ტექსტებისაგან წარმოდგენები გარდაცვლილთა სულებზე და ტერმინოლოგიაც დიდფურცლიცობული (ახალი სულის პატრონი, მეგირი, ანადამი, ანადამის უფროსი). 4 - თანმეგვირია ლიტერატურულ ძეგლებთან ეთნოგრაფიული მასალები წათელსა და ბნელთან მიმართებაში. სემანტიკური ველი აქ ფართოდ მრავალფეროვანია. 5 - წერილობით ძეგლებში დადასტურებულია და სამების ერთ-ერთი ნეფრი „სული წმინდა“ ეთნოგრაფიულ მასალებში მისი თეოლოგიური მნიშვნელობით თითქმის არ დასტურდება. ფშაველ-ხევსურული „სული-წმინდა“ და „წმინდა სული“ („წმიდა სული“) არ ასახავს მასთან სემანტიკურ მსგავსებას, რამდენადაც ის არსებითად დაკავშირებულია გარდაცვლილის სულით, ანუ „სული ორულთან“ და გარდაცვლილის სულის სინმინის მნიშვნელობის მატარებელია“. 6 - ღმერთთან მიმართება ეთნოგრაფიულ მასალებით თანმეგვირთან ერთად განსხვავებულიცაა. ფშაველ-ხევსურთა რწმენით მორიგე - გამორიგე და ქვეყნიერების შემქმნელ, წესრიგის დამამყარებელ ღმერთთან ერთად არსებობს სულეთის ღმერთიც - გარდაცვლილთა აულების მეფე. 7 - ხალხურ ლექსიკაში ერთი სიტყვით „სულით“ არის გამოხატული ორი მნიშვნელობა: სული და სული. სიტყვა „სული“ სემანტიკური ველს განეკუთვნება აგრეთვე ქარის, ჰაერისა და ორთქლის სარწმუნოებრივი მნიშვნელობები. აღსანიშნავია აგრეთვე ის მატერიალური ხატები, რომლებიც უკავშირდება სულს - ჩიტი (მტრები) და პეპელა (სულის პეპელა), რომელთა ტიპოლოგიური ანალოგიები გვხვდება ანტიკურ და სხვა კულტურებში<sup>11</sup>.

როდესაც შეძლებისდაგვარად განვიხილეთ სულის სემანტიკური ველი, უკვე შესაძლებელია პარციალურ, ანუ ნილად სულებია შესახებ თეორიაზე მსჯელობა.

ამ თეორიის ავტორი ე. შტერნბერგი წერს: „პრიმიტიული ადამიანი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ არა მარტო ადამიანის მთელი ორგანიზმი შეიცავს სასიცოცხლო ელემენტს, რომელსაც ჩვენ სულს (душа) ვეძებთ, არამედ მისი ცალკეული ნაწილები ან ფუნქცია, როგორცაა - სისხლი, სუნთქვა, თავისი პარციალური სულის (душа) მქონებელი არიან. ამ კონცეფციამდე პრიმიტიული ადამიანი მივიდა მთელი რიგი სრულიად სამართლიანი დაკვირვების საფუძველზე“. შემდეგ პატრიცეპული მეცნიერის მსჯელობა გილიკების, გრუნდანდისის ესკიმოსებისა და სხვათა ნეს-ჩვეულებებზე დაყრდნობით ასე ვითარდება - თუ ადამიანი ერთი თვალადან დაკარგა მხედველობა, ან ერთი ფეხი აქვს პარალიზებული, ან გონებრივად სუსტია, ან დამუწვია, ამას ხსნიან შესაბამისი ორგანოების სპეციალური სულის დაკარგვით. მეჭრმეტყველებისა და პოეტური უნარის არსებობასაც ენის სპეციალური სულის არსებობას მიანიერენ. დაწვრილებით არის განხილული ავტორის აზრით ყველაზე თვალმისაცემი ორგანოების - თმის, ძვლისა და ფალოური კულტის სარწმუნოებრივი მნიშვნელობები.

„განსაკუთრებულ ყურადღებას პრიმიტიული ადამიანი - წერს ავტორი, აქცევს თმას, რომელიც მუდმივად იზრდება და არასოდეს არ იხრწნება. ამიტომ სრულიად ბუნებრივად მიამახას მას, რომ თმები განსაკუთრებული სულითა და გამორჩეული ძალით აღჭურვა“. ამ კონცეფციის დადამტკიცებლად ე. შტერნბერგი იყენებს ყველა შესაძლო ნეს-ჩვეულებას ადამიანის დაბადებიდან გარდაცვალებამდე ჩათვლით, რომელიც მრავალ კულტურაშია ცნობილი. ეს მაგალითები ენება თმის პირველად მოჭრის ნესს, მის დამცავ და ტაბუირებულ დღეებს და შეწირვის ნესებს. როგორც თავად ავტორი აღნიშნავს, მიკლუზო-მაკლიამ ვერ შეძლო აბორიგენების თმის მოპოვება, სანამ თავისი თმა არ მისცა სანაცვლოდ, იმის გამო, რომ ერთი თმის ღერიც კი საკმარის იყო მათ სულზე გავლენის მოპოვებისათვის. თავის დასაბანად განკუთვნილ გარკვეულ დღეებს ე. შტერნბერგი იმის მცდელობად ხსნის, რომ ზედმეტად არ შეწირუხებიანთა თმის სული და მაგალითად მოჰყავს შეროდორტეს ცნობა სპარსეთის მეფისა და რომაელ მანდილოსანთა მიერ ამ რიტუალის შესრულება გელნიადან ერთხელ. მთელ რიგ დაბლებს თმის პირველი მოჭრის რიტუალი და წელი, როცა პირველად უნდა მოიჭრო თმა, მკაცრად აკეთა დაეცული. ფრანგი მეფეები არასოდეს არ იჭირდნენ თმას, ახალ ზელანდიაში კი წელიწადში ერთხელ, საგანგებოდ დღეს. ბობოლიური სამსონის ძალის დაკარგვის ფაქტს, რაც მისი ოქროსფერი თმის მოჭრის შემდეგ მოხდა, პარციალური რწმენის საფუძველზე განიხილეს. მაგრამ აქ თუ ჩვენ მოვივლით სამსონის ეპითეტ „შეიურს“, მისი ან სოლარისის სიმბოლიკის გამო, ის აღბათ სხვა სიმბრტყეზე უნდა იყოს განხილული (ისევე, როგორც ქართული ქალღვრთა დალი). საკულტო ნაგებობებში თმის შეწირვის ნესსაც ავტორი პარციალური სულის რწმენას უკავშირებს და ამით ხსნის ძველ საბერძნეთში კარგად ცნობილ ნეს-ჩვეულებას აპოლონისა და დემეტ-

<sup>11</sup> განსხვავებული მოსაზრება ეკუთვნის ნინო ლამაზიძეს. იხ. მისი „რატომ უნდადგენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთავარ მკაცრებულის სულს „სულიწმინდას“, ქართველური მეცნიერება. V, ქუთაისი, 2001 წ.

<sup>12</sup> ნ. ჩიჭავაძე, ლ. კობახიძე, დაახ. ნაშრ.

<sup>13</sup> Л. Я. Штернберг, დაახ. ნაშრ., გვ. 297.

რას ტაძრებში ახალგაზრდა ქალ-ვაჟთა მიერ თმის შეჭრას. მიცვალებულისათვის მოჭრილი თმის ჩატანების გავრცელებული წესებიც პარციალური კონცეფციით განიხილება და „ილიადას“ გმირის, აქილევსის მიერ პატროკლეს ვაჟზე დადებული მისი მოჭრილი თმაც ამ კანცეფციისათვის არის მიუყვანილი. მაცვარბ თუ ჩვენ მოვიგონებთ აქილევსს სიტყვებს: „...სანამ კულულებს არ შევიკვეცი!... რაც კი შეჭრის მიკვარებულს, ქვეშეთი ჩამსვლელს...“, ნათელი გახდება, რომ ეს ქმედება საიქიოს გარკვეულ წესს უკავშირდება, რაც ქართული ეთნოგრაფიული მასალითაც დასტურდება. ბოლოს ლ. მტკვრელიც მასში იღვწის თმისაგან გაკეთებულ მრავალფეროვან შემოსაკრავებსა და სამკაულებს, რომლებსაც დასამკაურებლად ბოროტი ძალებიდან დაცვაზთან ერთად, პარციალურ სულსაც უკავშირებს.

თმის სარწმუნოებრივი მნიშვნელობის ეთნოგრაფიული მასალები, რომლებიც პატივცემულ მცენიორის ასე დაწერილობით ავებს განხილული, დანახასიათებელი ქართველების ეთნოგრაფიული ყოფისათვისაც, საქართველოში გავრცელებული წესის თანხმად, ბავშვს პირველად ერთი წლის შემდეგ აჭრდა თმას დედა ან ბებიისა და მას საგულდაგულოდ ინახავდა დიდი ხნის მანძილზე. ზოგჯერ კი სიცოცხლის ბოლომდე და თან ატარდნენ მიცვალებულს. თმის გადაგდება კი მთელი სიცოცხლის მანძილზე ურედელობის, როგორც სარწმუნო მადელოსხეობი, ასევე მამაკაცები. ამ ქმედების ახსნა მარტივი და ვასაგები იყო მათთვის - სულეთში/საიქიოში ადამიანი სრულად უნდა მივიდეს, ხოლო თმის ხელში ჩაგდებათ ავ სულელის მუქობით ავად გახადონ პატრონი ან ავი ზნე შეჭარბონ. თავის დასაბანი ტაბუირებული დღე თითქმის მთელ საქართველოში ორშაბათია (ვარიანტი ოთხშაბათი), რაც უფიქროს საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, რომ ორშაბათი, როგორც შვიკარის დღე, შვის საპირისპირო დღეა და თავი, როგორც სხეულის ნაწილი, ერთ-ერთი უძველესი სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით შვის გავლენაში მყოფია. შესაძლოა ეს ტაბუირებაც ამ კონტექსტში განიხილებოდა.

საქართველოში თმის ღვთაებისადმი შენიღვის წესზე მსჯელობს ვ. ბარდაველიძე და იმონებებს ქართლ-კახეთის სინამდვილეში არსებულ ბერად შეყენების (ან ბერად დაყენების) ჩვეულებას. ამ წესის მიზანი იყო ავადმყოფი ბავშვის გადარჩენის მიზნით რომელიმე ღვთაების სახელზე მისთვის თმის გაზრდა და შეთვლილი ვადის გასვლის შემდეგ მისი შეყენა ამ ღვთაების ან მნიშვნის სახელზე ხატში ან ეკლესიაში და იქ შეჭრილი თმის დატოვება ტანსაცმელთან ერთად<sup>14</sup>.

იმ ეკლესიებში, რომლებიც მკურნალობის ფუნქციის მატარებელ წმინდანთა სახელზეა აგებული, ბოლო დრომდე შეიძლება მრავალი შენიღვილი ნივთის ნახვა არა მარტო სხეულის რაიმე ნაწილის გამოსახულებით, არამედ იმ საგნებისაც, რომლებთანაც ადამიანი მუდმივ კონტაქტშია. ეს მიჩნეული იყო ამ წმინდანის მფარველობის მოპოვების გზად და ამის შედეგად ადამიანის გაჯანსაღების საშუალებად. ბერად დაყენების წესში თმის შეჭრის რიტუალი უძველესი რელიგიური ინსტიტუტის - ხატის ყმობის მნიშვნელოვანი ელემენტია.

განსაკუთრებით საინტერესოა გოგულებთან დაკავშირებული ჩვეულებები. ხევსურეთში დისკან გლეგა ასეთი იყო: თუ „უხანილო“ ძმა მიუკვებდა (ისეთი, ვისაც სახლში მამაკაცი - ძმა, პიძაშვილი და სხვა არ დარჩებოდა), იგი თავის თავს „გაიხრებულს“ უწოდებდა. დასაფლავების წინ თმას მოიჭრდა და ძმას სარტყელში ჩაუდებდა<sup>15</sup>. ახლომთელი მამაკაცები კი წლამდე წვერს არ იპარასვენდნ და წლისთავეს ასრულებდნ ამ წესს. სამეგრელოში ქვირილი ნანჩავს მოიჭრდა და სამართო ჩაატანდა მუწულეა. თუ გლეგი მანდილოსნების ამ წესს თვლი სახოკია ადარებს ცხენის მოჭრილი ძუის საფლავში ჩატანებას<sup>16</sup>. თ. სახოკიას მოაზრია, რომ ეს ორი ჩვეულება - ნანჩავისა და ძუის ჩატანება, ჩვენამდე სიმბოლური სახითაა მოღწეული. ძველად, საქართველოში გავრცელებული წესის თანახმად პატრონი საფლავში მის კუთვნილ ცხენსაც ატანდნენ, რომელსაც საიქიოშიც უნდა ვანერძო პატრონის სამსახური. ცხენის საფლავში ჩატანების წესი მტკიცდება არქეოლოგიური მონაცემებითაც.

მ. ბალიაურის, ნ. მაკალათას, თ. სახოკიას, აგრეთვე სხვადასხვა დროს ეთნოლოგების მიერ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დადასტურებული მსგავსი წესები, ნათელი მაგალითია რელიგიური კარგად ცნობილი ნაწილისა და მთელის მრავალფეროვანი ურთიერთმიმართებისა. ამავე დროს ამ მაგალითებში კარგად ხაზს რწმანა-წარმოდგენების ტრანსფორმაციად გამომდინარე წეს-ჩვეულების შეცვლაც, რაც ამ შემთხვევაში მთელის ნაწილით ჩანაცვლების იდეამ მდგომარეობს და შესაბამის ქმედებით არის გამოხატული.

თმის სარწმუნოებრივი მნიშვნელობაზე მოთხრობილი ქართულ ზღაპრებშიც, სადაც მთავარი პერსონაჟის სული შეიძლება იყოს ერთი თმის ღერში, მაგრამ პერსონაჟი კარგავს ძალას და სიცოცხლესაც კი, თუ ეს თმა ვინმემ ხელთ იგდო.

ძველის, სისხლის და ფალოური კულტის სარწმუნოებრივ მნიშვნელობებსაც ლ. მტკვრელი თავისი კონცეფციის კონტექსტში იხილავს, თუმცა ძველთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ძველებისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება მხოლოდ პარციალური სულების რწმენაში არ მდგომარეობს, მას უკავშირებს აგრეთვე მიცვალებულთა მკვდრეთით აღდგომის კონცეფციას, რადგანაც ძველი ის ძირითადი მასალა იმ ორგანიზმის აღსაგენად, რომელშიც სული უნდა დაბრუნდეს<sup>17</sup>.

მორწმუნე ქართველები საგანგებოდ ინახავდნენ რაიმე უზედური შემთხვევის დროს მოჭრილ კიდურებს და როცა მისი პატრონი გარდაიცვლებოდა, საფლავში ატანდნენ. საკლავის ძველების ძენახვაც გავრცელებული წესი იყო საქართველოში. ძველების მემკვიდრით გაცოცხლები კონცეფციის ამსახველი სიუჟეტები კავკასიის მრავალ ხალხშია ცნობილი, რომლებიც შესაძლებლად გამოიყენებენ ქალბატონმა თინა

<sup>14</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასაბ. ნაშრ., გვ. 128.

<sup>15</sup> მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია, მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მსგ III, თბ., 1940, გვ. 17.

<sup>16</sup> თ. სახოკია, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მსგ III, თბ., 1940, გვ. 177-8.

<sup>17</sup> ლ. Я. Штернберг. დასაბ. ნაშრ., გვ. 303.

ოჩიაურმა ხევისურული მითოლოგიური სიუჟეტის „ხის ბუჭი“-ს შესახებ გამოქვეყნებულ სტატიამ<sup>18</sup>, არა მარტო ძვალს უფრთხილდებოდნენ მორწმუნე ადამიანები, არამედ მოჭრილ ფრჩხილსაც ბურჯი ექვს გადავადებდნენ სიტყვებით - „იქამც დამხედები“-ო. დევებითა და სხვა ავ სულბითან დაკავშირებულ გამოცემებში მათი მოთვინიერება და ოჯახის სამსახურში ჩაყენებაც კი შეიძლება, თუ მისყველსაც ზედებენ ხელში.

ლ. შტერნბერგი ფალიურ კულტსაც თავისი თეორიის ფარგლებში განიხილავს მაგრამ ვაცნილებით საინტერესოა ცნობილი გერმანელი ისტორიკოსის ე. ბოკის აზრი იმის შესახებ, რომ ძველი აღთქმის ებრაელებმა წინა აზიამ უკიდურესობამდე გავრცელებულ ამ კულტს წინადაცვეთის წესი დაუპირისპირეს და შეაუსტეს ეს ატავისტური კულტი, რამაც გარკვეული საფუძველი შეუქმნა არა მარტო ებრაელი ერის ჩამოყალიბებას, არამედ მსოფლიო ცივილიზაციასაც.<sup>19</sup>

ფსიქოლოგ ნ. ბერულავას გამოკვლევით ქართული ენა პიროვნების დახასიათების 4511 სიტყვა სახელწოდებით სარგებლობს. პიროვნული სიტყვა - სახელწოდება მალალი განზოგადების დონეზეა აგებული, რომელიც აზროვნებისა და ენის კულტურული განვითარების მალალი ფორმით არის დეტერმინებული. პიროვნების თავისებურებათა აღმნიშვნელ ლექსიკაში კი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ადამიანის სხეულის ნაწილების სახელის მიხედვით აგებულ სიტყვებს. ნ. ბერულავას აგრეთვე მნიშვნელოვანად მიაჩნია ა. ფრანგიშვილის აზრი, რომ გულ-ფუძეს განცდის გამოხატვაში ძირითადი და ამოსავალი სიტყვის მნიშვნელობა აქვს<sup>20</sup>. ამ დებულებას ამყარებს ეთნოგრაფიული მასალებიც, რომლის მიხედვითაც გული სულის მთავარი სადგომია<sup>21</sup> და აგრეთვე ხევისურეთში არსებული რწმენა „საოცრის მყენეს“ შესახებ, რომელზედაც ვ. ბარდაველიძემ საგანგებოდ გაამახვილა ყურადღება<sup>22</sup>.

სხეულის ნაწილების შესახებ არსებულ წეს-ჩვეულებებს მყარი სარწმუნოებრივი საფუძველი აქვს, მაგრამ შეიძლება გამოვთქვათ ეჭვი, რამდენად სწორია მათი ახსნა პარციალური ანუ სპეციალური წილადი სულების კონცეფციის საფუძველზე.

რამდენადაც ტერმინ „სულს“ ქართველი ხალხის აზროვნების მიხედვით ფართო სემანტიკური ველი აქვს და ხალხურ მეტყველებაში ორი სხვადასხვა კატეგორიის ცნების - სულის და სამშინველის ტერმინოლოგიური გამიჯვნაც არ მომხდარა, ძველი საფიქრებელია, რომ სხეულის ნაწილების სარწმუნოებრივი მნიშვნელობები სპეციალური წილადი სულების სახით წარმოედგინათ ჩვენს წინაპრებს. ამ ეჭვს გარდა ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული და ძველი ქართული მწერლობის ჩვენთვის საინტერესო მასალების ანალიზისა, მიმყარებს მთხრობელებთან მუშაობისას მიღებული შედეგებიც. 20 წლის მანძილზე საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ჩემთვის საინტერესო რწმენა-წარმოდგენის თუ წეს-ჩვეულების თხრობისას არც ერთ დარბაისელს და მანდილოსანს არა თუ არ აუხსნია ისინი სპეციალური წილადი სულის არსებობით, არამედ მათთან მიმართებაში თხრობისას სიტყვა „სული“ არ უხსენებიათ. ეს უხეზა როგორც თმის, ასევე ძვლის და სხეულის სხვა ნაწილების სარწმუნოებრივ მნიშვნელობებს.

ამრიგად, ქართული ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, ძველი ქართული მწერლობისა და ენის მასალების საფუძველზე, ვფიქრობ, შესაძლებელია გამოვთქვა მოსაზრება, რომ წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები სხეულის ნაწილებზე ასაბავენ შეხედულებებს სხეულის მთლიანობაზე, როგორც პირველად მოცემულობაზე და აქედან გამომდინარე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ამ მთლიანობის შემადგენელ ყოველ ნაწილს, ხოლო ქართული ეთნოგრაფიული მასალებისა და ენობრივი მონაცემების მიხედვით ეს მთლიანობა აზროვნების გენეზისის თვალსაზრისით ცალკეული სტრუქტურის ერთობლივ აღქმამდე მდგომარეობს.

<sup>18</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 228-230.

<sup>19</sup> Э. Бок, Предистория, I. М., 1950, გვ. 58.

<sup>20</sup> ნ. ბერულავა, პიროვნების თავისებურება და ენა, თბ., 1976, გვ. 69-70.

<sup>21</sup> ლ. კობალიშვილი, 1976-1995 წ. საველე ეთნოგრაფიული მასალები, ხელნაწერი.

<sup>22</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 128.

## ქართული ხალხური მუსიკისა და მისი მრავალხმიანობის შესახებ



მრავალხმიანობის მქონე კულტურებში მუსიკალური ენა მოიცავს მელო-ინტონაციურ და რიტმულ ელემენტთა ერთობის მედეგად მიღებულ მუსიკალურ-ეთნიკურ თავისებურებას. ელემენტთა განვითარების პროცესში ყალიბდება. კილოს (ნიკედროლულად მელიოდის) ჩამოყალიბება თავდაპირველად დაკავშირებულია ბგერათა ჩამოცურებასთან<sup>31</sup>. ამ პროცესში მკაფიოდ ფერს რიტმულად მყარო, დამბოლოებელი ბგერები (ტრეკი, კვარტა, გვირატი) კვინტადე). საზოგადოდ, ძირითადად გამოიკვეთება კვარტის დიაპაზონის მქონე ჰანგი, რომელიც ყველა ქართველურ ტომთათვის საერთო მუსიკალური ფუძე-ენის ან ფუძე-ჰანგის ფუნქციას იძენს. აქვე შევნიშნავ, რომ ფუძე-ჰანგი, რომელშიც თავს იყრის ადრე არსებული ყველა მუსიკალურ-სმენითი მონაპოვარი, უნივერსალურია, ამასთანავე იგი გარკვეული სტრუქტურის მქონე ინტონაციურ არემი თავსდება და ემოციურადაა მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ფონოლოგიური და მორფოლოგიური ნიშებით. ემოციურ სანყისზე დამყარებულ ინტონაციითა და მრავალხმიანობა გააზრებულია როგორც მუსიკალურ ბგერათა შეხაზვის გარკვეული ფორმა.

ბანის გარეშის საკითხი უშუალო კავშირშია მელიოდისა ჩამოყალიბების საკითხთან. უკვე არსებული მელიოდის ან ფუძე-ჰანგის დამბოლოებელი ბგერა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, რადგან იგი ამ ჰანგის საყრდენი ბგერაა, ლერძია, რომლის მიმართ ყალიბდება ბგერათა ურთიერთმიმართების გარკვეული კანონზომიერება და, რომელიც დასაბამს აძლევს ვაბშული ბანის მქონე (ბურღინულ) მრავალხმიანობას. ამგვარად, ხშირი მრავალხმიანობის ჩასახვას მუსიკალური აზროვნების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ეძლევა ბიძგი, კერძოდ მაშინ, როდესაც ჩამოყალიბებულია ძირითადი მუსიკალურ-ბგერითი ენა ფონი და მრავალხმიანობა გააზრებულია როგორც მუსიკალურ ბგერათა შეხაზვის გარკვეული ფორმა.

რაც შეეხება კომპლექსურ მრავალხმიანობას, მე არ შემიკრდები მრავალხმიანობის ამ ფორმის თავისებურებებზე, რადგან იგი უკვე შეხვედრის ქართული ხალხური მუსიკის მკვლევართა მიერ. მხოლოდ აღვნიშნავ, რომ ბურღინული ორხმიანობის შემდეგ, მრავალხმიანობის კომპლექსური ფორმა (სამხმიანობა) განჩნდა მელიოდის განვითარების იმ ეტაპზე, როდესაც იგი ფუძე-ჰანგი თემოფარგლებოდა. ეს კი, თავის მხრივ, ქართულ ხალხურ სიმღერებში სამხმიანობის ხშირებაზე მეტყველებს.

ზემოხსენებული მსჯელობის შემდეგ ვფიქრობთ, რომ მრავალხმიანობა სტადიალურია. ამაზე მეტყველებს აგრეთვე მითისა და ბარის სიმღერების მელიოდურ-ინტონაციური და ჰარმონიული განვითარების განსხვავებული დონეები.

მრავალხმიანობის გენეზისთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია შემდეგი: ხმათა ჰარმონია სამყაროში არსებული ჰარმონიის კონკრეტული გამოხატულებაა, რამდენადაც სამყარო მაკროკოსმოსია, ადამიანი კი - მიკროკოსმოსია. ცნობილია, ანტიკური თეორიები მათემატიკის სფეროსთან მუსიკის კავშირის შესახებ. ამ თეორიის მოდფიცირება ადრეულ შუასაუკუნეების მსოფლმხედველობრივ სისტემებში; ბოციუსის თეორია, რომელიც სათავეს იდებს პითაგორელთა მუსიკალური კოსმოლოგიიდან. შემთხვევითი არ არის, რომ იოანე პეტრიძემ ტრადიციული პრობლემატიკაში ქართული სამხმიანობა ჩართო სამების ერთიანობის დასახასიათებლად<sup>32</sup>. ამგვარად ის ვარაუდობა, რომ ხმათა ჰარმონია იმთავითვე ჩადებულია ადამიანის ბუნებაში, ვფიქრობთ, მსჯელობას არ ითხოვს. საკითხთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში გამაზრდებელია ყურადღება ტვინის ნივრთგამოკვლევებზე. კერძოდ, პირველი კომუნიკაციური სისტემა ცხოველურ სამყაროში ეყარება დაუნაწევრებელ მეტყველებას, რომელიც მიჩნეულია მუსიკალურ-კომუნიკაციურ სისტემად<sup>33</sup>. როგორც დაუნაწევრებელი, ისე დანაწევრებული მეტყველება, უპირველეს ყოვლისა, აზრობრივი მასალის გადაცემის საშუალებებია და ბუნებრივია, ორივე მათგანს გააჩნია აგრეთვე გარკვეული ინტონირება, რადგან ისინი ორივე შემთხვევაში „ხმით“ გამოხატება. ტერმინი - „ხმა“ ძველ ქართულში ყოველგვარი ბგერის გამოსახატავად იმარებოდა<sup>34</sup>. საზოგადოების განვითარების იმ უადრეს ეტაპზე შეიძლება რომ იგი მუსიკად მივიჩნიოთ? დავუშვათ გავიზარეთ პაპოთეუა იმის შესახებ, რომ მრავალხმიანობა დაუნაწევრებელი მეტყველების ხანგრძლივი დროის მანძილზე არსებობის შედეგია<sup>35</sup>, ამ შემთხვევაშიც გამორიცხულია, რომ ეს კომუნიკაციური საშუალება დასაბამიდანვე გააზრებული იყო როგორც ბგერათა მხატვრული სახეებში ასახული რეალობა და, მით უმეტეს, მრავალხმიანობა კი - როგორც მუსიკალურ ბგერათა შეხაზვის გარკვეული ფორმა. ვფიქრობთ, რომ კულტურის ამ ელემენტის - მუსიკის, მისი მრავალხმიანობის რეალიზება, მოითხოვდა მუსიკალური აზროვნების განვითარების სათანადო დონეს, რაც, თავის მხრივ, საზოგადოდ, აზროვნების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე უკავშირდება. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა სამეცნიერო ლიტერატურაში წარმოდგენილი ერთ-ერთი თეზა: „Музыкально-коммуникативная система (იგულისხმება დაუნაწევრებელი მეტყველება - ნ.მ.) сыгравшая главную роль в становлении членораздельной речи, приобретает черты музыкальной

<sup>31</sup> ეფ. ყობონელიძე, ქართული ხალხური სიმღერის კილოური საფუძვლების შესახებ, იხ. ქართული ხალხური მუსიკის კილო, მელიოდა და რიტმი. სამეცნიერო შრომების კრებული, თბ., 1983, გვ. 3-30.

<sup>32</sup> იხ. ნ. ბაბატაძე, ქართული კულტურა - დასავლეთი, თბ., 2001, გვ. 298-307, 332.

<sup>33</sup> И. Жордания. Грузинские традиции многоголосия в междувидном контексте многоголосных песен. Тб., 1989, с. 295-296.

<sup>34</sup> იხ. ნ. მაისურაძე, ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბ., 1989, გვ. 4.

<sup>35</sup> И. Жордания. დასახ. ნაშრ.



культуры только после освобождения ее от коммуникативных обязанностей”<sup>10</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ სამართლებრივად, სადავო ეს თეზაზი მოცემულია, უარყოფითაა მრავალმნიშვნისი სტადიალურობა, იცნობს მართლმადიდებლობის მის სტადიალურობას. ეს და სხვა მრავალი საკითხი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აქვს ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიის, ეთნოგენეზის კვლევებისათვის.

აქვე შევანერგებ ყურადღებას ბანში ბეგრათა ფუნქციონალურ ურთიერთმიმართებაზე, ესეც კვლევური მასალადან ირკვევა, რომ ერთი პარამონიული ელემენტის წინ ნამონევა საინდიანო, სხვა მხრივ კი ელემენტთა ახალი ფორმების წარმოქმნისა და ჩამოყალიბების. როგორც აღმოსავლურ ქართულ რეალ-სავლურქართულ სიმღერებში მკაფიოდ ჩანს პარამონიულ ელემენტთა კანონზომიერი განვითარების პროცესი, რომელიც უმადლეს დონეს დასავლურქართულ პოლიფონიაში აღწევს. ჩემი აზრით აჭარულ ოთხმნიან სიმღერებში ბანის ანუ დაბალი ბანის წარმოშობა მეოთხე ხმის სახით, დაკავშირებულია სამი-მნიშვნისი სწორედ ბანის საფეხურთა თანდათანობითი გაფართოების პროცესთან. იგი თავდაპირველი კილო IV საფეხურია, რომელიც შემდეგში ძირითადი კილოს ტონიკური ბეგრის ფუნქციას იძენს. მისი კვინტური ბეგურა კი, რომელიც მაღალი ბანის ანუ შემხმობარის სახელს ატარებს, ადრე თავდაპირველი კილოს ტონიკას წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე დასავლურ-ქართულ, მაღალგანვითარებული სტრუქტურის მქონე სიმღერებში, დიფუზური კილო არ არსებობს.

მრავალმნიშვნისის თვალსაზრისით სანიტერსოა ქართულ-ჩრდილოკავკასიური მუსიკალური ენების ურთიერთმიმართება. მუსიკალური მონაცემები მელო-ინტონაციურ და პარამონიულ ელემენტთა ურთავაროვნება მუსიკალური აზროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე, მრავალმნიშვნისის ფორმები, ტრანსპოზიციური მსგავსება განვითარების შემდგომ პროცესში, საერთო კავკასიური მუსიკალურ-ინტონაციური ხასიათი - მეტყველებს კავკასიის ტერიტორიაზე ოდესღაც საერთო მუსიკალური კულტურის არსებობაზე, რომლის შემქნაში ძირძველ, ადგილობრივ მოსახლეობას უნდა მიეღო მონაწილეობა. მუსიკალური მასალა მკაფიოდ ნარმოჩანს ქართულურ ტომთა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, მის ნამყენ როლს ამ კულტურის ჩამოყალიბებასა და შემდგომ განვითარებაში, რომელიც ძირითადად კავკასიური მუსიკალურ-ინტონაციური და პარამონიული აზროვნების ფარგლებში მიმდინარეობდა. იმ უძველეს ხანაში, როგორც ჩანს, ქართველური ტომები ფართო ტერიტორიაზე იყვნენ განფენილნი. ამ ტომთა მუსიკალურმა აზროვნებამ სუბსტრატის როლი შეასრულა საერთო კავკასიური მუსიკალური კულტურის შემქნაში. უფრო მოგვიანებით, მიმდინარეობს საერთო კავკასიური მუსიკალური კულტურის დამთავრება. ქართული მონათესავე ჩრდილოკავკასიური მუსიკალური ენების ჩამოყალიბების დამთავრება.

მუსიკალური მონაცემებით კავკასიის ტერიტორიაზე ოდესღაც მოსახლე მონათესავე ტომები ემთხვევა ზოგადად, ქართველურის სახელგანთქილ სხენებულ ტომებს, რომელთა გავრცელების არეალი, რეგიონალური თავისებურებების ზრდასთან და უცხო მუსიკალური კულტურის ელემენტთა შემოღებისათვის ერთად, როგორც ჩანს, თანდათან იზღუდებოდა. ნიშანდობლივია, რომ ამ მონათესავე ტომთა მუსიკალური აზროვნების, მრავალმნიშვნისის ფორმების განვითარების თანმიმდევრულ, უწყვეტ სურათს მხოლოდ ქართული მუსიკალური მასალა იძლევა, რომელთანაც მჭიდროდა დაკავშირებულია ჩრდილო-კავკასიური მუსიკალური ენები, როგორც გენეტურად, ისე კულტურულ-ისტორიული კავშირებით.

თავის დროს, ზემოხსენებულ პრობლემასთან დაკავშირებით მე აღვნიშნე, რომ „ქართველურმა, იბერიული მოდგმის ტომებმა სუბსტრატის როლი შეასრულეს იბერიულ-კავკასიური მუსიკალური კულტურის ჩამოყალიბებაში”<sup>11</sup>. მაშინ (1989 წ.) ეთნო-მუსიკოლოგიაში გადმოვიტანე ენათმეცნიერებაში დამკვიდრებული ტერმინი „იბერიულ-კავკასიური”. მაგრამ ეს არ ნიშნავდა იმას, რომ მუსიკალური კვლევის შედეგები ბელოდურად მიესადაგა ენათმეცნიერულს<sup>12</sup>.

იბერიულ-კავკასიურ მუსიკალურ ენათა ოჯახი, რომლის სუბსტრატი ქართველურია, გავრცელების უფრო ფართო არეალს მოიცავს, მასში შედის ოსური მუსიკალური ენა. თუ ოსური ენობრივად ინდივიდუალურ ენათა ოჯახს მიეკუთვნება, მუსიკალურად ოსურის სუბსტრატი კავკასიურია, ქართველურია. ამგვარად, ამ შემთხვევაში მუსიკალური მონაცემები არ ემთხვევა ენათმეცნიერულს. საზოგადოდ, მუსიკალური მონაცემები შეიძლება დაემთხვეს მომიჯნავე დარგთა (ენათმეცნიერება, ისტორია, ეთნოლოგია, არქეოლოგია, ანთროპოლოგია) მონაცემებს ან - არა. ი. ზემცოვსკი შენიშნავს: „...Несовпадение выводов музыковедения с выводами смежных наук может стимулировать дальнейший поиск, выдвижение новых гипотез и уточнение старых”<sup>13</sup>. აქვე დავძენთ, რომ ყაბარდო-ბალყარეთის ხალხური მუსიკის, მისი მრავალმნიშვნისის კვლევის შედეგებმა შესაძლოა უფრო გაამდიდროს ჩემი წარმოდგენა ოდესღაც ქართველური მუსიკალური ენის გავრცელების არეალის შესახებ.

ზემოხსენებულ მსჯელობა, ვფიქრობთ, დაგვეხმარება მრავალმნიშვნის კულტურებში ქართულ ტრადიციულ მუსიკისა და მისი მრავალმნიშვნისის ადგილისა და მნიშვნელობის განსაზღვრაში.

<sup>10</sup> И. Жордания. Да саბ. ნაშრ., გვ. 296.  
<sup>11</sup> მ. მუსიკალურ, და საბ. ნაშრ., გვ. 14-15; მისივე, ქართულ (აჭარულ) ხალხურ სიმღერებში ოთხმნიანობის წარმოშობის საკითხისათვის, საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, 102, №2, 1982, გვ. 441-444.  
<sup>12</sup> მ. მუსიკალურ, ქართული ხალხური მუსიკა და ქართველთა ეთნოგენეზი, თბ., 2002, გვ. 246-247.  
<sup>13</sup> ნ. ა. ლორდიაძე, ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, გვ. 72.  
<sup>14</sup> ი. ი. ზემცოვსკი, და საბ. ნაშრ., გვ. 160-161.  
<sup>15</sup> И. И. Земцовский. Музыка и этногенез. Советская музыка. Москва, 1988. №2. с. 15-16.

## ქართული არქაული დღესასწაულები და რიტუალები



ნაშრომის მიზანია, ხალხური ყოფის სხვადასხვა მხარეისთან დაკავშირებულ რიტუალებს და დღესასწაულთა ერთად წარმოჩენა, რომელიც უსხოვარი დროიდან მომდინარეობს და გამდრეხილნიცაა მათი აღწევს ჩვენს დრომდე.

**„ბოსლობა“** (ხორციელის კვირის შაბათი). მისი აღწერილობა მოგვსძევს ვ.ბარდაველიძის ნაშრომიდან: ბოსლობა ღამეს გადაჭარბებული ცოლ-ქმრული ურთიერთობა რელიგიური ჩვეულება იყო და კერძოდ საქონლის გამრავლების მფარველი ღვთაების თაყვანისცემის გადმონათეს წარმოადგენდა. ზემო სვენიტში ივარის საზოგადოების სოფელ იელის მცხოვრებნი ბუმბულ საღამოს „თავის ცოლებს დაერეოდნენ და რამდენადაც მრავალჯერ შეუღლებდებოდნენ, იმდენად მეტ გამრავლებას მულოდნენ თავის საქონლისას“.

ლექსებში „ბოსლობა“ შემდეგნაირად სრულდებოდა: ვახშმის წინ ყველანი ფეხზე წამოდგებოდნენ და სიჩუმე ჩამოვარდებოდა. ოჯახის უფროსი ცოლ-ქმარი კერასთან მივიდოდნენ და თავთავის ადგილს დაიჭერდნენ - კაცი საკუთარ მხარეს, კერის წინ, ქალი საქალეუბო მხარეს, კერის მარჯვნივ. აქ ისინი დაითხოვებდნენ - ხელს მინაზე დააყრდნობდნენ და ქალი დაიწყებდა თავის ადგილიდან ძახილს - „კოტ-მოზერა, კოტ-მოზერაო!“. ამ ძახილზე ოჯახის უფროსი მამაკაცი, პოხის შეუცვლელად, გაემართებოდა წელი ნაბიჯით ქალისკენ და თან გაიძახოდა - „მე ვარ მენი ხარ - მოზერაო!“.

ქალთან მიახლოებისას მას ზურგიდან გაუჭერდებოდა, ფალოსს ამოიღებდა, ზედ ხელს უსვამდა და თან ირხობდა, შემდეგ წინ ქმარი და უკან ცოლი, კვლავ დაითხილი კერას სამჯერ შემოუვლიდნენ მარჯვნივად მარცხნივ (ანაშობა) და ყოველ შემოვლაზე საქალეუბო ადგილას ზემოთ აღნიშნულ საქციელს გაიმეორებდნენ. შემდეგ ფეხზე წამოდგებოდნენ, მამაკაცი სავსე დოქს დაიჭერდა, ქალი ლობიან განატეხს, ზედპირზე ორი ტაბიკის გამოსახულებით და ორივენი ხმაშლიდა ლოცულობდნენ - „ღმერთო ბევრი საქონელი მოგვეცეო“.

ლოცვის ამ სიტყვებს იმეორებდნენ დამსწრენი, რომელიც ფეხზე წამომდგარი წესის შესრულებას თვალყურის ადევნებდნენ<sup>1</sup>.

ლექსიუმური ბოსლობის მეორე ვარიანტის თანახმად, ბოსლობა დღეს დიდი უქმე იყო და განკუთვნილი იყო ხარების ჯანიერებისათვის. აცხობდნენ სართავიან ტაბლებს, რომელიც საოჯახო სალოცავად ითვლებოდა: „ღმერთო დეიფოდე ჩემი ოჯახი ცეცხლისაგან, დეიფოდე ჩემი ქმარ-მეილი ყოველი მავნებლისაგან“<sup>2</sup>. ამ დროს ქმარი მივიდოდა და ეტყობა: „ბოსლო-კოტრა მომეკოტრებო“. კაცი ქალს „მეიკოტრებდა“ ზურგზე და კერის გარშემო სამჯერ შემოვლიდა. ძველად ამ დროს ქალი და კაცი სრულიად დედიშობილა ყოფილან. ვ.ბარდაველიძე აღნიშნავს, რომ „მოკოტრების“ რიტუალი, რომელსაც დედამიწის ცოლ-ქმარი ასრულებდა სქესობრივი ურთიერთობის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო და რომ „მოკოტრებდა“ ცხოველური სახის ურთიერთობის გამოხატავდა. თავდაპირველად ბოსლობაში „მოკოტრების“ რიტუალი, რეალური სიტუაციის სიმულაცია კი არ იყო, არამედ ნამდვილად ხდებოდა კერასთან დაითხილი მანდილოსნის და მის ზურგზე პირველყოფილი მოურიდელობით „მოკოტრებულ“ მამაკაცის სქესობრივი ურთიერთობა. პირველყოფილი მოურიდელობით წარმოდგენილი „მოკოტრების“ ზნე-ჩვეულებას, თავის დროინდელი ადამიანების გაგებით, მაკიური ზემოქმედება უნდა მოეხდინა საქონლის გამრავლებაზე, ხოლო რელიგიური აზროვნების განვითარების შემდგომ საფეხურზე, რიტუალური სქესობრივი განახლოვებებისა და გამრავლების მფარველი ღვთაების მსახურებისა და თაყვანისცემის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო<sup>3</sup>.

რატომღაც ბოსლობის რიტუალი განიხილა ა.სოხაძემ და გამოავლინა ქართული ხალხის რეგოლუციონამდელი სოფლის მეურნეობისა და მისი ამსახველი რელიგიური ნეს-ჩვეულებების ერთმანეთთან შესაბამისობის ზოგადი ხასიათი და სპეციფიკა<sup>4</sup>.

**ბერიკაობა-ყენობა.** ბოსლობისაგან განსხვავებით, ბერიკაობა-ყენობის დღესასწაულს მრავალი ავტორი შეეხო. პირველ რიგში განვიხილოთ ივანე ჯავახიშვილის მიერ განაწილებულ ჩვეულებას. ივანე ჯავახიშვილი იყენებს 1917 წელს არსენ ონიანის მიერ აღწერილ „ადრეკოლა“-ს დღესასწაულის მასალას: „მე ორშაბათს ღამეებში (სვენით) დიდი დღესასწაული იცინა, რომელსაც სვენარად „ღმერთურყვამალ“, მურყვამობა, ე.ი. კომკობა ეწოდება. ამ მურყვამობა დღეს მ სხვადასხვა ჩვეულებად სრულდება, რომელთაგან პირველი არის „ადრეკოლა“ მეორე „მელაა“ ტულეფაა“, მესამე „კვირიაა“, მეოთხე „ფერხული“ („ჭიშხამ“) და სხვა. მეურველები რვა კაცი ერთი მობიდან დადგებიან, რვა კიდევ მეორე მხრით და სიმღერას დაიძახებდნენ, რომელიც ასე იწყება: „ადრეკოლა ნავგივიდა და მოგვივიდა“. ამ სიმღერის მეორე მეურვე-ლოცვნი ამბობენ: „ა თქვენისთანა ვაჟებს (ე.ი.მამაკაცებს) თხემზე ძაღლის სკორემც მოგვიცხია, მოგვიცხია“-ო. ამ მეორე წარსათქმელს მესამე და შემდეგ წარსათქმელი მოსდევს, რომლებშიაც „ამისთანა ვაჟებს“, მათი სხეულის ყოველ ასოს ასეთსავე უკადრისობას ემუქრებიან.

მეორე ჩვეულება „მელაა ტულეფაა“-ს წესი იმაში მდგომარეობს, რომ ერთ მამაკაცს შარვალს და პერანგის ამხანაგს მთლიანად ჩაახდინა ისე, რომ სარცხენილი უჩადეს. ამ ტიტველ მამაკაცს უკან მეორე მამაკაცი მოჰკიდებს ხელს, ამ მეორეს აწაიწარადე მესამე, მესამეს კიდევ მეოთხე და ასე რამდენიც იქნე-

<sup>1</sup> ვ.ბარდაველიძე, ქართული (სვენური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ.93.

<sup>2</sup> ვ.ბარდაველიძე, დაახ.ნაშრომი, გვ.97.

<sup>3</sup> ა.სოხაძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოებისა და მის გადმონათბეთთან ბრძოლის ისტორიიდან, თბ., 1964 წელი.

ბიან. ამრიგად უკანანი ნიწა შიშველ კაცს ჭფარავენ. იმ შიშველ კაცს თავისი სარცხვინელი ხელს უკავია, უკანანი კი მას უქაქუნებენ და თან გაიძიანა: „მელაა, აჰო, აჰო!“ შიშველ კაცს კი ხელში წაქაქუნა უკანასკნელს და უკანადან მოქაქუნებებს გადაუქერს ხოლმე... ქვემო სვანეთში ადრეკილაა“-ს და მელაა-ტულეფაა-ს სახელითა და პირველყოფილებით დაცული ეს დღესასწაული, ზემო სვანეთში „საქმისა“-ს სახელით არის შემონახული.

ყველიორის ადების კვირას სოფ.ჭაბუშში აღბალილრა“-ად წოდებული ღვთისმშობლის ხატობა იცინა. ყველიორის ხუთშაბათის მთელ სვანეთში და კერძოდ ჭაბუშში თოვლისაგან „მურყვამს“ ანუ კომკს აგებენ, რომელსაც შუაში მაღალ ხეს ჩააბანენ. ამ ხის წვერზე ხმალს და ხისგან გამოთლილ ახოს ჩამოპოკიდებენ. შემდეგ ირჩევენ ამ დღესასწაულის მომწესრიგებელ პირებს, რომელნიც თავის მხრივ იმ მეთაურს ირჩევენ: „ყაინს“ და „საქმისა“-ს. შემდეგ ერთ ოჯახში, სადაც „საქმისა“-ს ძონძებს აცმევენ, პირისაგან ნაწმირით უშურავენ, თავზე თხის ტყავის უწყდას ახურავენ; ზურგზე კი ძველ საგნებს აპკიდებენ და სარტყელზე ხისგან ვაკეთებულ ადამიანის ასოს ჩამოაპკიდებენ ხოლმე. „ყაინსაც“ მამაკაცის ხის ასოს არტყამენ სარტყელზე. ამრიგად, ამ ქართულ წარმართულ დღეობაში ზემო სვანური და ქართლ-კახური ზნე-ჩვეულებების ორივე მოიპოროდელი გუნდის მეთაურებისათვის ნიშანდობლივ სამკაულად ხისგან ვაკეთებულ იმამაკაცის ორგანოს, ან კანჭის ძელის ნელზე შემორტყმა დაუნესებია, რომელსაც ქართლ-კახეთში „კონილა“ რქმევია, ზემო სვანეთში კი „საქმისა“. იქაც და აქაც ეს ნიშანდობლივი სამკაული ერთ გარკვეულ ოჯახში იყო დაცული, რაც ცხადყოფს, რომ გუნდთა მეთაურები მამრობითობის სქესობრივი ძალის განმასახიერებლად არიან ნაგულისხმები. სერგი მაკალათაის აღნიშნული აქვს ქართლ-კახური „ყვენი“-ბის“ ჩვეულების და ზემო სვანური ზემოაღნიშნული დღესასწაულის შესავსება. იგივე ჯავახიშვილი მიიჩნევს, რომ ხის „საქმისა“-ს, ანდა „კონილას“ მითუმეტეს „კანჭის ძვალითან“ შედარებით „მელიაა ტულეფაია“-ს ჩვეულებაში „ადრეკილაა“-ს ცოცხალი განმასახიერებელი ტიტული მამაკაცი და ამდენად „მელაა“ ტულეფაია“-ს ჩვეულება უძველესი და პირველად ჩვეულებად უნდა იქნეს მიჩნეული. როგორც სვანური მურყვამობის ძველი ქართული ტერმინები - „ადრეკილაა“ და „საქმისა“, ასევე ფერხულის ქართული სიტყვები უცილობლად ეხადყოფენ, რომ აქ ჩვენ საზოგადო ქართული წარმართობის ნაშთთან გვაქვს საქმე. ივ.ჯავახიშვილს მიაჩნია, რომ მურყვამობა სქესობრივი სიყვარული და შვილისწონის მფარველი ღვთაების „კვირიაა“-ს დღესასწაულის ნაშთი უნდა იყოს. „მურყვამობის“ დროს მზის ჩასვლისას, თოვლის კომკს არღვევენ და საითკენაც ხე გადაიხრება, იმ მიმართულებით მდებარე სოფლისთვის კარგი მოსავალია მოსალოდნელი.

ბერიკაობა-ყვენიობის დღესასწაულს მრავალი ავტორი შეეხო, მაგრამ მისი საფუძვლიანი შესწავლა მოახდინა ჯ.რუხაძემ. ავტორმა მის მიერ ნუგების მანძილზე შვარცილი მღვირა ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად გამოიყვანა მასალა XVIII საუკუნის მორე ნახევრის და XX საუკუნის პირველი ნახევრის ჩათვლით და წარმოაჩინა ამ აგრარული დღესასწაულის სრული სურათი. ნაშრომში საინტერესოდ არის დასმული სიცოცხლის ხეს საკითხი. ჯ.რუხაძემ ახლებურად დააყენა ამ აგრარული დღესასწაულის შესწავლის მრავალი ასპექტი. ავტორი თვლის, რომ ბერიკაობა-ყვენიობა ერთი დღესასწაული და საერთო წარმომავლობას გულისხმობს. ყვენიობა ბერიკაობის ყველა რიტუალს იმეორებს, ხოლო ყვენიობის ანალიზი - ყვენის წყალში ჩაგდება, მისი ამოყვანა, გაცოცხლება, ბერიკაობის ბუნებრივი დასასრულია. ამ აგრარული დღესასწაულის ძირითად არსს ქორწინების ინსცენირება წარმოადგენს, რასაც მოჰყვება გარდაცვალების და აღდგომის რიტუალიც. ამრიგად „ბერიკაობა“-ს არის წრეგადასული მხიარულება და ორგაობა. ჯ.რუხაძემ წარმოაჩინა ბერიკაობა-ყვენიობის ორგანული კავშირი მითოლოგიაში აღწერილ სხვა დღესასწაულებთან და ყველაზე მნიშვნელოვანდ მიიჩნია ის სპეციალური, ინდივიდუალური ნიშნები, რითაც ბერიკაობა-ყვენიობა განსხვავდება ბერძნულ-რომაული სამყაროსა და ძველ ადამიანების ქვეყნებში არსებულ ანალოგიურ დღესასწაულებისაგან და ეს განსხვავება ჩვენს, საკუთრივ ქართულ ნიადაგზე წარმოქმნილი.

როგორც ნაშრომიდან ჩანს, დღესასწაულში მონაწილე პირთა შიგან გამურული სახე, შავი ნიღბი, ნინაპართა კულტთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ამას ადასტურებს გადმონაშთური მასალის განხილვა: თუმერი „ბერიკა-ოფოების“ და ლიფანალის რიტუალიც. ყოველივე ეს ცხადყოფს, რომ ოდესღაც ქართური ღვთაება ბერიკა-ოფო მცველებს ანსახიერებდა.

ქართლ-კახეთში მკის დროს ქალი ყანასთან ახლოს არ გაივლიდა, რადგან მას მკის მონაწილე მამაკაცი უნდაწერი სიტყვებით გაუშასპიშლდებოდნენ. ამის შესახებ ვ.კოტეტიშვილი წერს: „ჩვენში მკის დროს, დღესაც აუცილებელი ნების არის სექსუალური გალადება სიმღერის სახით, რაც ტრადიციულად მომდინარეობს. ამა ნახეთ სამკალი სიმღერები, როგორი გათამამებული სიმღერები ბატონობს და ეროტიზმით არის ლაგამამოყრილი: რინის უღლივ გადასდე, ყანას გამოსჭერ ყელიო, გადაჭერინებ კისერი, ქალს შენც უყვ პირიო, ამოუკრებ ტურები, მოუვა ტკბილი ძილიო“... „მალიმალ მაგაჯინებენ მარიამსა და ნინასა“... „პატრია გოგოს დაესხენ, ცრემლები ჩამოსცივიკო“. ვ.კოტეტიშვილი შენიშნავს - ვისაც უნდა ხავენ ჩვენებური მკა, რომ ქალი სამკალს ახლოს ვერ გაუვლის, რადგან თავაშეშებული, უშვერი სიტყვების სახეი ვახდებდა და ეს ხდებდა მხოლოდ სამკალში, შემდეგ კი არა. ვინა ამ ფაქტში არ ჩანს გადაშენებული ორგანობის ნაშთი? ეს უშვერი სიტყვები ახასიათებს ბერიკაობაც“.

მთავი კი ანალოგიური ხასიათის რიტუალი ტარდებოდა თიბვის დროს ზვესურეთში: ქალები მთიბლებთან ახლოს არ მიდიოდნენ; ამესადილუ“ და „მერნულიც“ ახალგაზრდა ვაჟები იყენენ. მთიბავებთან

<sup>1</sup> ივ.ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979, გვ.103-105.  
<sup>2</sup> ივ.ჯავახიშვილი, დასაბ.ნაშრომი, გვ.106, 113.  
<sup>3</sup> ჯ.რუხაძე, ბუნების ძალია აღმოდინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბ., 1999 წელი.  
<sup>4</sup> ვ.კოტეტიშვილი, ხალხური მოეზა, თბ., 1961, გვ. 339.

მისულ ქალს უწმინარი სიტყვებით ხედვობდენ. ერთ-ერთ ხმოთ ნატირალში ნათქვამია: „თიბანჯაქებენ მამას ჩემოო! ნაწაოლ თვალის საქურთხადო“. იქ ნუ წამახოლო ქალო ჩემოო, ვაჟებ დაჯობიერე ლეკოქა-საო, მამასა შეწყინება ბერსაო“. ასეთი ვარიანტიც არსებობს: - ნურას ნამახოლ ქალო ჩემოო, მათი მითი-ბელნი ფუდულობენო“ (დიდურობენ, არმიყობენ)<sup>8</sup>.

ფშავები, სოფელ უკანაფშავში მკის დამთავრებისას ქალები ცეკვობდენ „სამაიაჟ“<sup>9</sup> ან-სახიერებდენ: ერთ-ერთი ქალი შუაში ჩადგობდა და იწყებდა გულაღმა ამოტირალიტყუფ ფქურქქედნი მას უმღეროდენ: „რადარ კიდევ ითამაშებ, ჩემო დათო, დათუნაო, რადარ კიდევ იკეთლებ, ჩემო და-თო, დათუნაო“ („კეთილობა“ განაყოფიერებას ნიშნავს)<sup>10</sup>.

როგორც დავინახეთ აღნიშნული რიტუალი წარმოადგენს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულ „დათობის“ ფრაგმენტს, რომელსაც ქართული თეატრის მკვლევარი დ.ჯანელიძე, დათვ-ბერიკულ სანა-ხაობას უწოდებს, რადგან მისი მოქმედი პირი დათვის ნიღბოსანი მოთამაშეა. თრიალეთის სოფელ დიდ-ნოეთში მთელი თვე გრძელდებოდა „დათობა“. შემდეგ რიტუალის ხანგრძლივობა ერთ კვირამდე და-ვიდა და მას ყველიერში აწყობდენ. ამ დროს 100-150 კაცი მონაწილეობდა და თავშეყრილი ხალხი სრეს კრავდა, რომლის მიგნით დათუნიდა ჩაცმული კაცი დგებოდა („დათვს“ ცეკვა შეცხვარის ვადანბრებულ-ეო ქურქი, თავზე კი ბუნჯიანი ქუდი ეხურა. ასევე იყო ჩაცმული დათვის „ცოლი“). „დათვის“ როლში ისეთ კაცს შეარჩევდენ, რომელსაც უფრო ხუმრობა, ხალხის ვამხიარულება და ხალხს აჩვენება „ქა-ლის“ და კაცის სქესობრივი აქტის „შესრულებას“. დათვი წრის მიგნით იზენებდა ხალხს: ავროვებდა ნა-ფოტებს, ნიკეებს, პატარა ქვეს ერობამეთუე ალაგებდა. წრეში იმყოფებოდა სიმღერის ორი დამწვერი და ამისდა მიხედვით ხალხიც ორად იყო გაყოფილი. ეს ორი პიროვნება თამაშის ხელმძღვანელებიც იყვნენ პირველი მთელქსე სიმღერით იწყებდა: დათუო და დათუო, ჩვენო დათუო, ჩვენო დათუო, ჩვენო დათუნაო (სიმღერას იმე-ორებდენ მისი წრის წევრებიც); მეორე მთელქსე იგივეს იმეორებს დათვის წრის წევრებთან ერთად. შემ-დეგ უბუნებთან დათვს - „დათუო სახლი დიავიდა, ჩვენი დათუო, დათუნაო“. დათვი ქურქის ქალით თან ქუ-დით გვის სახლს. შემდეგ დათვს უბუნებთან - „დათუო ცოლი მოიყვანე, ჩვენო დათუო, დათუნაო“. დათვს „ცოლ“ მოჰყავს, ხელ-კავით მიჰყავს სახლთან და მიწაზე სვამს. მოღვესებზე დათვს უბუნებთან - დათუო ცოლს მოუღვეს, ჩვენი დათუო, დათუნაო. ამასობაში დათვი „ცოლს“ კოცნის, ლოხნის, საბეჭ ხელს უსვავს. ამის შემდეგ პირველი მთელქსე ამბობს - ვაჟაკური მოიხმარე, ჩვენი დათუო, დათუნაო. დათვი სქესობრივ აქტს წარმოადგენს, რომელიც კარგ ხანს გრძელდება, რაც ვარშეში მყოფი ხალხის სამი-ნედი სიცოცხლს და ღრანცელს იწვევს. ასევე მოღვესებზე უმღერობ დათვს, რომ „ცოლი“ გაეკეცევა. წრის სხვადასხვა წევრები ცდილობენ, რომ ცოლი მოსტაცონ. „ცოლის“ როლის შემსრულებელი კაცი ცდი-ლობს, რომ გაეკეცეს. დათვი იგვერდის თავდასხმებულს, მაგრამ ამასობაში „ცოლი“ გარბის და ამით მთავრდება თამაში. დიდთონებით ქალები ცალკე აწყობდენ „დათობას“ და ისინი მეტ წარმოსახვის უნარს ამჟღავნებდენ. დ.ჯანელიძემ მიიჩნია, რომ სანახაობა სქესობრივი სიყვარულის, განაყოფიერების და შვილიერების დღესასწაულის ნაშთია. აქ მოთხრობილია დათვის სახიანი განაყოფიერების ღვთაების მთელი თავგადასავალი<sup>10</sup>.

**„გუთინი წყლის მოხენის“ სანესო ქედება.** აღმოსავლეთ საქართველოს ბარსა და მის გარდამა-ვალ ზოლში, გვალვის დროს წვიმის მოყვანის ქმედების ერთ-ერთ უძველეს ფორმას წარმოადგენს რიტუ-ალის აღნებრლობა მოგვაქვს გ.ჩიჭინაძის ნაშრომიდან: გვალვის დროს ქალები აჩაჩას ნაიღებენ ხეში, წყალზე. იქ თავშეყრილი ქალები დატიტულდებიან, მათი ხანილი აჩაჩას შევების, ხანლი კი „გუთინის დე-და“ და მებრეები. სხეები ერთმანეთს წყალს ასხამენ და ასველებენ. თითოეული ცდილობს ყოველი ღო-ნისძიებით, მეორეს წყალი მიჯ სარცხველში მოსახას. ამავე დროს „გუთინის დედა“ აჩაჩას მართავს, „ხა-რებს“ მიერკება. ერთ-ერთი მოშველი ქალი, რომელსაც ვჯიბ ჰქვია (ვითომ თაღოსა) მამაკაცურ სქე-სობრივ წესებს იჩენს, განსაკუთრებით იმ ქალის მიმართ, რომელიც ulva-ს სახელს („შუტას“) ატარებს.

გუთინის დედა კი „ხარებს“ დაპკობს, ვასნი, ვასნი, კარვად მოხანი შე ახეთო, შე ისეთო“, ამა თუ იმ „ხარს“ ეძახის: „ამან და ამან კოტუკი ვიყო-ო“. ამ დროს ის ასახელებს ამ სოფლის ან მახლობელი სოფ-ლის, რაიონის ყველაზე არასიმპათიურ პიროვნებას. ვლების ახსნით - „გუთინის დედა“ ასე სასტუკად ცის გასაჯავრებლად იგინება, რომ ავდარი მოვდეს. ამ წესს ასრულებენ ერთმანინდობაში, ფიტრებით. გ.ჩიჭი-ანის აზრით „წყლის მოხენის“ ჩვეულების კომპონენტები მრბამდებლობით და სიმპათიური მაგის არსე-ობით აიხსნება. ამ აქტის მიზანია სიმპათიური კანონის თანახმად გამოიწვიონ წვიმა და ცას თესლი გად-მოანთხვიონ, მინის გასანაყოფიერებლად. ფალოსიანი ქალის მოქმედება და მეორეს მხრივ თვით სოფლის აქტივ არის ამის ნიშანი. გუთინი წყლის მოხენის რიტუალი როგორცთან მოხსენიებულია, ოგორც „წვიმის მოხენა“. აღნიშნული ქმედება ცნობილია სომხეთში და სამხრეთის ქვეყნებში, მაგრამ მისი აღწე-რილობა არ გვხვდება<sup>11</sup>.

აღნიშნული რიტუალი მესხეთშიც სრულდებოდა. „გუთინი წყლის მოხენა“ აშკარად ფალიკურ-ორ-გეოსტულ ხასიათს ატარებს, რომლის დროსაც, სქესობრივი აქტის სიმულაციას აქვს ადგილი. „გუთინი წყლის მოხენის“ რიტუალი სრულდებოდა აღმოსავლეთ სლავებში, კერძოდ პოლესიებში. მსგავსი ქმედები ცნობილი იყო დასავლეთ ევროპის ხალხებისთვისაც (გერმანია, ავსტრია, შვეიცარია). გერმანიაში არა მარტო სოფლებში, არამედ ქალაქებშიც (ლაიპციგი) ასრულებდენ ყველიერში ყანების შემოვლას: გუთა-ნი დაპკონდათ ვაჟებს, მაგრამ თუ გზაში შემოყვრებოდათ ქალიშვილები (ხშირად ძალით გამოჰყავდათ

<sup>8</sup> მ.შაქალათია, მესაქონლობა ამოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985 წ. გვ.188.  
<sup>9</sup> მ.შაქალათია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 146.  
<sup>10</sup> დ.ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური სანწყისი, საბეღამო, თბ., 1948 წ. გვ.100-104.  
<sup>11</sup> გ.ჩიჭინაძე, ეთნოგრაფიული ექსპედიციის აღბეღამის რაიონში, საქ. სახ. მუზეუმის მამაბე, თბ., 1927 წ., ტ. IV, გვ. 226, 232.

სახლებიდან), მათ შუამბოდნენ გუთანში. თუ ახლოსყო მდინარე ან ნაკადული, გაემართებოდნენ წყლისკენ. მსვლელობა გუთნით და ქალიშვილებით, ცნობილი იყო ავსტრიაში<sup>12</sup>.

„გუთნით წყლის მიხედვით“ შემდეგ, წვიმის გამოწვევის რიტუალი, ხშირად გრძელდებოდა „ქალქეებთან“, „ქვადედაკაცებთან“ და „მამიდა ქვეთბან“. სპეციალურ ლიტურატიურაში კარგად არის ცნობილი და მდიდარი მასალა მოჭანილი „ქალქეებსა“ და „მამიდა ქვეთბან“<sup>13</sup>. ქვემო ქართლში, გუდაურის მთის რაიონის თავისი ტყეში მდებარეობს „მამიდა ქვა“. სოფელ მარაბდაში გადმოცემა ჩავგანერჩენეს. ლიტურატიურ ტულდამაშვილების ქალი; ქალს უნატრია - ნეტა ვავჯვადებოდეთ“. ღმერთს შეუხმობს ქალის თხოვნა და ქვად უქცევია, როცა ვალსთან ნელი დგებოდა, მარაბდაში შაქრისა და იაგრა გულდამაშვილებს გზავნიდნენ ქვასთან - თქვენი მამიდა და თხოვნას შეგისრულებთო. მათ თან მიჰქონდათ რკინის ლოში. იქ მიხუდნი ქვას ადგილობრივ დასძირდნენ, ხელს დაადებდნენ და ეტყობოდა - ამყე, ამყე მამიდა გულდამაშვილი ვარ! ქვა შეინძროდა და სახლში მისვლამდე წვიმა ნამოვირდოდა. ყველაზე საინტერესო ფაქტი ის ვახლავთ, რომ გულდამაშვილები ქვას გვერდზე მიუწებოდნენ. ეს ეპიზოდი გვიჩვენებს, რომ წვიმის გამოწვევი „მამიდა ქვა“ ფალიკურ ძეგლსაც წარმოადგენდა. ფალიკურ ნიშანს გამოხატავს აღნიშნულ ქვებზე მოზარდა, უწინდური სიტყვებით მიმართვა და სხვა.

**„გუგულისთვის დაღის მოპარვის“** ჩვეულება. აღნიშნული ქმედება მიმდინარეობდა ვაზაფხულზე. ხეზე, რომელზედაც ახლადმოფრენილი გუგული იჯდა და იძახდა, მიუპარებოდა შიშველი მამაკაცი, ამოკებდა ხის ქერქს და თან ეუბნებოდა - „გუგულო დაღა მოგპარე, დო ხშირი, ეროო ძლიერი“ (ხევსურეთი, ფშავი). ამოკებნილი ხის ქერქი მამაკაცს სახლში მიჰქონდა და სადღებულს ახაზდა, რათა ბევრი კარგი მიეღო. ამ დროს წყალზე არ უნდა გასულიყვნენ, თორემ წყალი „დაღას“ წაართმევდა (ქსნის ხეობა, სოფ.ბალანა)<sup>14</sup>.

**საქანელას ჩამობა:** ყველიერში მთელი კვირის მანძილზე ქალები საქანელაზე ქანობდნენ, თან კალთაში დიდ ქვას იღებდნენ, რათა ბევრი კარგი ან ეროო მიეღო; ქანობის დროს მღეროდნენ - „ქანა-ულო, ქანა-უ დედა, შენ ჭამე და ნეც მაჭამე (ს.ქორდე); ან „იქნათო შვილებო, რომ ძროხები ბერნად არ დაგურჩეს“; „ითამაშეთ, რომ ძროხები გაგვიმარადეს“. სპეციალურ ლიტურატიურაში, ყველიერში საქანელას ჩამობის ჩვეულებას უკავშირებენ ნაყოფიერების გამოწვევის სურვილს. ამ ჩვეულების საფუძველზე ლ.შტენბერგი ხსნის ჰომეროსის ხანაში, ყურძნის მეთვალვასთან დაკავშირებულ რიტუალს, რაც იმაში გამოიხატებოდა, რომ შალიძგილები ხეზე კიდებდნენ თოჯინას, არწივდნენ და მღეროდნენ შესაბამის სიმღერებს. ავტორის ასეთივე შინაარსის მატარებლად მიანჩია ბერძნულ ლარნაკებზე მოცემული მხატვრობა (ერთ-ერთ მათგანზე, რომელიც ბერლინის მუზეუმში ინახება, გამოსახულია საქანელაზე მოქანავე სატირი), სადაც საქანელაზე ქანობს მცენარეულობის ღვთაება, ტყის სული, სატირი და რომ საქანელაზე ქანობა არის იმიტატიურ, სექსუალური აქტი ნაყოფიერების ღვთაების მიმართ<sup>15</sup>.

**ჭაბუკობა.** აღდგომის ოთხშაბათი, ღვთისმშობლის „ჭაბუკობის“ სახელითაა ცნობილი. პურის პირველი მარგვლა, უსათოდ ამ დღეს უნდა დაწყებულიყო; ამისათვის ოჯახის უფროსი ქალი აცხობდა ლობიან და ყველიან ტაბლებს და მიჰქონდა ყანაში. თქმულების მიხედვით, პურის ყანას ძალიან მოეკიდა სარგველა „გლიხორხა“; ამიტომ მარგვლის პირველ დღეს ქალი ქვედა საცვალს იხდიდა და ყანაში მოფრიალებულს საძეგრ შემოატარებდა, გლიხორხას მისამართით ხმამაღალი გინებდა<sup>16</sup>. ყოველივე ეს ყანის ნაყოფიერებას უძღვებოდა.

**გონჯაობა:** რაჭაში „გონჯაობის“ დროს შიშველ ბიჭს დაატარებდნენ, მას მხოლოდ აკაინებული მარგალი ეცვა<sup>17</sup>. ხევსურეთში გვაკვსის დროს, ღამით, ახალგაზრდა ქალები გამოიშვლებოდნენ ისე, რომ მამაკაცებს არ უნდა ენახათ და ტრიალს იწყებდნენ, რათა სიმშველით წვიმა გამოეწვიათ.

**ყვავილ-ბატონები:** ქართლ-კახეთში მოძიებული მასლით, როცა ბავშვებს ყვავილ-ბატონები „გავაუვებოდათ“ (გაურთულდებოდათ), მათი მდგომარეობიდან გამოსაყვანად დედას და მამიდას, ან დედ-მამას ერთად უნდა ექცეკათ, ოღონდ დედინობილები უნდა ყოფილიყვნენ. დედინობილა დედა ისე ექცევადა, რომ შუშუებს მინაზე ათრევდა.

სვანური ლეგენდით ბატონების საბანებულს, ყვავილებით შორთული მინდორი წარმოადგენს, სადაც წყარო მიედინება. იქვე იმყოფება ყვავილ-ბატონების დედა, რომელიც შიშველია, თეთრი ტანი აქვს და ძალიან დიდი შუშუები. აქ ზაზხამშულია მისი ნაყოფიერება<sup>18</sup>.

**„ფოთლოცეკვა“** (გურია), რომლის დროსაც ფოთლით შემოხილი ჭაბუკი, საგაზაფხულო დღესასწაულზე (აღდგომიდან ახალკვირამდე) თავმყრილ ქალების დასანახად „ფოთლის ფალოს“ აბაბრიკებ-

<sup>12</sup> Т.А.Филимонова, Вода в календарных обрядах, исторические корни и развитие обычаев, КОИЗЕ. М., 1983, 139.

<sup>13</sup> Г.Ф.Чурсин, народные обичай и верования Кахети, ЗКОИРГО, XXVIII, Тиф. 1914; ლეონ მელიქსეთაძე, მეგალითური კულტურა საქართველოში, თბ., 1938; გ.ჯალაღბაძე, შემინდვრობა კახეთში, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, ტ. XXV-B, 1968 წ. მ.მ.კალათია, წყლის კულტურის გადმონათხები შიდა ქართლში, „შიდა ქართლი“, მეცნიერება, თბილისი, 1987 წ. Т.А.Филимонова, დასახ. ნაშრომ., გვ. 139.

<sup>14</sup> მ.კალათია, მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985 წ. გვ.38.

<sup>15</sup> მ.კალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ., „მესხეთ-ჯავახეთი“, მეცნიერება. თბილისი, 1972 წ., გვ. 39. მითითებულია. Л.Я.Штенберг. Пресбытныя религия, Л., 1939, т. 466.

<sup>16</sup> ნ.ბრეგვაძე, შემინდვრობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩხუმში, მაცნე №2, თბ., 1964 წელი

<sup>17</sup> ა.სოსხტი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების და მის გადმონათხებთან ბრძოლის ისტორიიდან, თბ., 1964 წ., გვ. 28.

<sup>18</sup> В.В.Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое, графическое искусство грузинских племен Тбилиси, 1957 წ., გვ. 79.

**მიცვალებულის** საპატივსაცემოდ, ერთ-ერთ ღამეს „ნარევები“ (ხევსურეთი, ნარვევი) მიცვალებულს უფლიან მართავენ წოლა-დგომას, რაც ცოლ-ქმრული ურთიერთობის სიმულაციის ნარმოადგინდა. მისი გამართვა „ხარჯებშიც“ სცილდნიათ. მკოვალევის ცნობით, იმერეთშიც მსგავს ჩვეულებას შქონია ადგილი<sup>20</sup>.

ზემოთ განხილული ძირძველი დღესასწაულები და რიტუალები, რომელიც ხალხური წესები სრულიად სხვადასხვა მხარეს უკავშირდება, უხსოვარი დროიდან გადმონათობის სახით აღწევს და გამოინატება ეროტიულ-ორგანიკულ ქმედებებში.

აღნიშნულ დღესასწაულთა და რიტუალთა ნაწილი გაზაფხულზე აღინიშნება (ბოსლობა-ხორციელის შაბათი; ამ ღამეს საქონლის გამრავლების მიზნით გადაჭარბებული ცოლ-ქმრული ურთიერთობა - სვანეთი); ყველიერში (ბერიკაობა-ყენობა, საქანელას ჩამობა, დათვობია); „გუგულისათვის ღალის მოპარვა“, „ფოთლით ცეკვა“ (გურია), „ჭაბუკობა“, ყვავილ-ბატონებთან დაკავშირებული ქმედებანი. მეორე რიგის რიტუალები იმართებოდა ზაფხულსა და შემოდგომაზე („გუთნით წყლის მოხვნა“, ღამით შეშველი გოგოების ცეკვა (ხევსურეთი) და ნახევრად შიშველი ბიჭის ტარება (რაჭა); მკასა და თიბვასთან დაკავშირებული ქმედებანი; მამიდა-ქვებთან და ქალ-ქვებთან გვერდზე მიწოლის რიტუალი, ასევე მიცვალებულის პატივისცემის ნიშნად „ნარვენი“ წოლა-დგომას აწყობდნენ (ხევსურეთი). ყოველივე დღესასწაულს და რიტუალს თავდაპირველი პირველყოფილებით ადამიანი აწყობდა (ბოსლობა, მელიატულეფია, დათვობა, გუთნით წყლის მოხვნა და ა.შ.), რათა გამოენდია მეურნეობის ძირითადი დარგების (მესაქონლეობა, მინათმოქმედება) აღმავლობა, ნაყოფიერების გაზრდა. ამგვარად ეროტიულ-ორგანიკული ქმედებანი რელიგიურ ჩვეულებად ქცეული აღწევს ჩვენ დრომდე და არის გამოხატულება უძველესი უნივერსალური მოტივის, რომელიც თავს იჩენს უკლებლივ ყველა უძველეს რიტუალში. როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული ყოველივე ეს შვილიერების, გამრავლების, ნაყოფიერების ღვთაების თავიანთი თავიანთი ცემის გამოხატავს. „დათვობის“ რიტუალში ნაყოფიერების ღვთაება დათვის სახეს ატარებს.

ზოგიერთ რიტუალს პარალელი ეძებნება, როგორც სამხრეთის ქვეყნებში (სომხეთი, სირია), ასევე ევროპაში (აღმოსავლეთ სლავები, გერმანია, ავსტრია, შვეიცარია) - გუთნით წყლის მოხვნა, საქანელას ჩამობა და ა.შ.

<sup>19</sup> ა.ნულაძე, გურია, თბ., 1971, გვ. 58.

<sup>20</sup> დ.გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, მეცნიერება, თბ., 1987, გვ. 11.



## მოდერნიზებული წეს-ჩვეულება (ბერიკაობა)

დღეს პანკისის ხეობაში პოლიტიკური და სოციალური მდგომარეობის დაძაბულობის გამო რიტუალური დღე-ღამეების ერთ-ერთ ელემენტად იქცა ე.წ. „ბერიკაობის“ ახალი წესი, რომელიც რეალურად არის ჩვეულებრივი „რეკეტი“, ისიც ძალიან ღიად წარმოებული და თითქოსდა ტრადიციულ წეს-ჩვეულებას ადვილად შეხამებული.

პანკისში, ისევე, როგორც სხვა რეგიონებში, ბოლო დრომდე შემორჩენილი იყო რიტუალური დღე-ღამეების „ბერიკაობა“, რომელიც, რა თქმა უნდა, არ სრულდებოდა პირველადი სახით და მისი გამოხატულება შესუსტებული იყო. გადმოცემით ცნობილია, რომ ამ დღესასწაულს ყოველი ეთნოგრაფიული თავის სოფელში ატარებდა. ქისტები - ქისტურ სოფლებში, ქართველები - ქართველებში - ქართულში და ოსები - ოსურში.

ბოლო ხანებში, როდესაც სიტუაცია დაიძაბა და ქისტი ახალგაზრდების ნაწილი აგრესიას გამოხატავს ოსების მიმართ, ეს დღესასწაული უკვე სხვა სახეს ატარებს. როგორც ინფორმატორები გადმოგვცემენ, მათ წინასწარი შიში აქვთ აღდგომის ხეობისა, რადგანაც აღდგომის წინა საღამოს იწყება „ბერიკაობა“. ბერიკაობამ კი დღეს ტრანსფორმაცია განიცადა. თუკი ადრე მასში მონაწილე ახალგაზრდები კარდაკარ ჩამოვლიდა, ჯოხებით ხელში იხოვდნენ სანოვავებს და ისინი იმითაც კმაყოფილდებოდნენ, რასაც ოჯახი მათ გამოუტანდა (ძირითადად კამფეტები და კერძები), ახლა ასე არ ხდება. ახალგაზრდებს ხელში ჯოხის მაგივრად იარაღი (ავტომატი) უჭირავთ და თხოვნით კი არ მიმართავენ ოჯახს, არამედ ჯიქურ შედიან (მის შემდეგ, როდესაც ოჯახი რაღაცას გამოუტანს) და აცამტყვერებენ არა მარტო სანოვავებს, არამედ იტაცებენ ტანსაცმელს, ფეხსაცმელს და სხვ. როგორც ინფორმატორები გადმოგვცემენ, აღარაფერს ტოვებენ სახლში, მთელი სანოვავე მიაქვთ და ოჯახს აცარიელებენ. ყოველივე ეს ტრადიციული ხუმრობა-თამაშობის სახეს კი არ ატარებს, არამედ წმინდა ძარცვისას. ხაჯასასმელია ისიც, რომ ამას მხოლოდ ქისტები აკეთებენ და მხოლოდ ოსების სოფლებში. თან დასძენენ, „თქვენ ეს აღარ დატყორქნებათ, მაინც უნდა ნახვიდეთ“. ამ სიტყვებითაა ამას მასიური ფორმა არცა აქვს, მაგრამ შევსებულად იმითაა შემთხვევით, რომ ის შუუმწინეველი დარჩეს.

პანკისის ხეობაში ბოლო წლებში ახალი სახით მოქმედი ბერიკაობა, ძლიერ განხვავდება თავისი არსით ძველი დღესასწაულისგან. ის დღეს სუბიურ მეტად თანამედროვე „რეკეტის“ ფორმას ჰქვას, ვიდრე რიტუალურ ქნეობას. როგორც ეთნოლოგი ჯ. რუხაძე შენიშნავს: „იგი (ბერიკაობა) გამოხატავს მოზღვავეებულ ახალგაზრდულ ინტერგასს და სიხარულს მოხალეი ზვაგრიელი წლისა და განახლებული სიცოცხლის ხანინდრად, რაც ექმნარტად საერთო სახალხო თავანყეტილი მხიარულებაში ვლინდება“<sup>1</sup>.

ოსურ სოფლებზე ბერიკაობის საფარქვეშ განხორციელებული „რეკეტი“ „მოზღვავეებულ ენერგიას“ სულ სხვა მიმართულებას აძლევს და არა აქვს რაიმე საერთო „განყოფიერებასთან, მოსავლისა და საქონლის განრავლების დასახელებულ ზურხებთან და რწმენა-წარმოადგენებთან, მდიდარ სამინათლოქმედ ტრადიციებთან“<sup>2</sup>. არც ნიღბებისა და ტანსაცმლის ხაირფროვნებით გამოირჩევა დღეს ეს რიტუალი. ერთადერთი, რაც შეიძლება საერთო ჰქონდეს ძველსა და ახალ წესს, ისაა, რომ დღეს ამომრები და მოთარეშე ბერიკეტი<sup>3</sup>, იმიტირებული კი არა, არამედ ნამდვილია.

სხვათა შორის, ისიც აღანიშნავია, რომ ბერიკაობა სხვა დღესასწაულებისგან იმით გამოირჩევა, რომ ამ „დღესასწაულის ქრონოლოგია ერთფეროვანი როდია. ჩვენს ეროვნულ ყოფიერებაში არ ყოფილა განვითარების ისეთი ხანა, ამ დღესასწაულში გამოძახილი და ასახვა რომ არ ებოვა. მასში ჩანს ის ტრადიციული თუ სხვა ხასიათის მნიშვნელობა მოვლენები, ადამიანის ცხოვრებასთან რომ სდევდა: ორნახევარი საუკუნის მანძილზე მომხდარი ომები, რევოლუციები, გადატრიალებები და პოლიტიკური გამოსვლები“<sup>4</sup>.

საქმე ისაა, რომ პანკისში დღეს ამ დღესასწაულს თეატრალიზებული სახე კი არა აქვს, არამედ იგი რეალურად ძარცვა-გლეჯის ანუ „რეკეტის“ სახეს ატარებს.

ცნობილი მეცნიერს ჯ. რუხაძეს სრულყოფილად აქვს შესწავლილი ბერიკაობა-ყენობის საკითხი და ცალკე წიგნადაცაა გამოცემული, სადაც განხილულია არა მარტო მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალა, არამედ თვით ამ საკითხის შესწავლის ისტორიაც, საიდანაც ნათლად სჩანს, რომ დღესასწაული ხშირ შემთხვევაში გვერდს არ უშლიდა და მასში ასახული იყო მტერთან ბრძოლა და მასზე გამარჯვება, რომელიც სხვადასხვა ფორმით გამოიხატებოდა და სხვადასხვა ისტორიულ მოვლენას უკავშირდებოდა. ამიტომ ბერიკაობა მკვლევარი ამ დღესასწაულში მტერთან ბრძოლის სიმბოლოს ხედავს (ალ. ბანანაშვილი, მ. აბრამიშვილი, გ. ნერეთელი, რ. ერისთავი, ი. გრიშაშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, შ. ამირანაშვილი, შ. ჩხეტია და სხვ.). „ქართველების სპარსელებზე გამარჯვება“ (რ. ერისთავი), „მურვან ყრუს შემოხვევა (VIII ს.) და მისი ჯარის დაღუპვა“ (გ. ნერეთელი), „ომის მისტიფიკაცია“ (ი. გრიშაშვილი), „ქართველი ხალხის ბრძოლის უცხოელ დამპყრობლებთან“ (შ. ამირანაშვილი), „ომის მისტიფიკაციისა და პატრიოტულ პროპაგანდას“ (შ. ჩხეტია), „ქართველი ხალხის ბრძოლის ცარიზმის წინააღმდეგ“ (დ. ჯანელიძე), „ბრძოლას მეფესა და ყვეს, ან კეისარსა და მეფეს შორის“ (ივ. ჯავახიშვილი)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> რუხაძე ჯ., ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, მეცნიერება, თბ., 1999, გვ. 9.

<sup>2</sup> რუხაძე ჯ., იქვე.

<sup>3</sup> რუხაძე ჯ., იქვე.

<sup>4</sup> რუხაძე ჯ., იქვე, გვ. 13-18.

საქმე ისაა, რომ ეს დღესასწაული ბოლო წლებში მივიწყება ძეგლებში და არ უნდა ყოფილიყო მოქმედი იმ პრინციპით, რომ ეს რიტუალი არამუსლიმური და მასზე „რეალური მუსლიმობის“ მომხრე ახალგაზრდებს ყურადღება აღარ უნდა გაემახვილებინათ, მაგრამ საერთო კრიმინოლოგიკური სისტუაციამ ხეობაში ამ დღესასწაულს თავისებური სახე მისცა. პირიქით, ის არ დაიკარგა, არამედ მოხლოდ სახე იცვალა. არც ისაა ვასაკვირი, რომ სწორედ ამ დღესასწაულში მოხდა იმ აგრესიული და მოკიდებულიების რეალიზაცია, რომელიც ქისტებს აქვთ ოსების მიმართ. ისტორიულად „ბერიკაობაში“ ვარსებობდა ფენომენმა - ომის ანუ დაპირისპირების ელემენტებმა, მტრის არსებობამ და მასზე გამაგრებამ ხელი შეუწყო თავის სასარგებლოდ სწორედ ბერიკაობის გაყოფნას.

ქართლ-კახური ყვენობის//ბერიკაობის ორ ჯგუფად გაყოფილ „დაპირისპირებულ მეზობლთა“ ატრიბუტები იყო ხის ხმელი და შურდულები, ბრძოლა კი ჭიდაობით და კრივით გამოიხატებოდა<sup>5</sup>. „ამას გარდა აღსანიშნავია და საგულგნობა, რომ მონიანადმდეგე, ე.ი. მტრული მეზობელი მხარის მეთაური „ყენი“ მურთი შავად უნდა ყოფილიყო ვაგულსილი, მასმასამდე თითქოს მუქკანიან ადამიანთა მოდგმის ტომის კაცად და მეთაურად უნდოდათ წარმოედგინათ“, რაც, ჯვავახიძის აზრით, „თეთრკანიანი ქართველთა ტომების მიერ, თავისი ერის მონიანადმდეგედ შავი ან მუქკანიანი მოდგმის ხალხი ჰყავდა მიჩნეული“.

პანკისში ჩვენს მიერ დაფიქსირებული მოდერნიზებული „ბერიკაობის“ მონაწილეებს არ სჭირდებოდა გარეგნული იერსახის შეცვლა და სახის გამურვა, დაკონკილი ტანსაცმელი და ა.შ. მხოლოდ მათ ვოხებით, როგორც თვით ინფორმატორები აღნიშნავენ, „აეტრანსპორტი“ შეცვალეს. ასეთი „ბერიკაობა“ მხოლოდ შიშის ხარის სცემენ მოსახლეობას და ტრადიციულ დღესასწაულთან, რომელიც ბუნების აღორძინებასთან თუ განაყოფიერებასთან იყო ასოცირებული, არავითარი საერთო აღარა აქვს. ამ დღესასწაულს მხოლოდ სახელი შეურჩინეს (შესვლები ხშირით ვიწრობა: ბერიკაობაა, ბერიკაობაა!). თვით ქმედება იქამდე მიდის, რომ ოსური მოსახლეობა სააღდგომოდ პოლიციას ატყობინებს - აღდგომა გვიახლოვდება და მივხვებით, გადავაგარჩინებ დარბევას.

წინათ ბერიკაობის დროს კარგად ჩამოვლისას „მორთულ-მოკაზმულ მგვანნილებს წინ თავებრიკა და დედოფალი მოუძღვებოდათ, მათ ამაღა მოსდევდა. მუსკოკები მღეროდნენ ბერიკულს, ცეკვავდნენ, უკრავდნენ. მთელი პოციცხია კარდაკარ ჩამოვიღდა სოფელს. ეზოში შესვლებს მიეგებებოდნენ ცეკვა-თამაშით, სიმღერას სთხოვდნენ. ბერიკა ხის ხმელი, ანუ ფალოსით ხელში ცეკვავდა და დროდრო მიწნას უსვამდა, რაც იმის ნიშანი იყო, რომ მასპინძელს სურსათი უნდა გამოეტება, დანარჩენები მღეროდნენ:

„ალათასა, ბალათასა,  
გადვიციდებ კალათასა,  
ერთი-ორი კეგრეცხი მაშე,  
ღმერთი მოგეცხი ბარაქასა“.

სახლიდან კვერცხებს, ყველს, ერბოს, ფქვილს, პურს, ზოგჯერ ფულს და ყოველივეს, რაც ემეტებოდათ, გამოუტანდნენ და მისცემდნენ.

თუ ბერიკას ვინმე არ გაუმასპინძლებოდა, ეს მის ოჯახში საქონლის, ფრინველის განყვეტას, უბარაქობას, ყანების განადგურებას, ადამიანის სიკვდილს მოასწავებდა. ბერიკების უკმაყოფილების ნიშანი იყო მათი ერთ-ერთი წევრის ეზოში გაგორება.

ბერიკები ამით არ კმაყოფილდებოდნენ, შეცვივებოდნენ ხოლმე სახლში და ოჯახს „არხვადნენ“..., რასაც სიხარულით ხვდებოდნენ მასპინძლები, რადგანაც იგი მათთვის სიუხვე-მადონიერების მომასწავებელი იყო<sup>6</sup>.

ამჟამად ამ დღესასწაულის მხოლოდ არსი - „დარბევა“ ამოქმედებული და ისიც ნამდვილი იარაღით და ამქვე დროს ოჯახის პირმინიდან დაცარიელებით. მასპინძლები მოხარული კი არ არიან ამ „დღესასწაულსა“, რათა დაიბეგონ წლის მოსავლიანობა და ბარაქიანობა, არამედ პოლიციას მოუხმობენ თავის დასაცავად.

ყოველივე ზემოთქმული გვაძლევს იმის თქმის უფლებას, რომ დღეს წარმოებული „დარბევის“ წესი არის გარკვეული სოციალური მოვლენა მოდელირებული კულტურულ კონტექსტში ანუ რეალური, ნამდვილი განხილვა და სწრაფვა რეალიზისკენ იყენებს ტრადიციული კულტურის გარკვეულ წეს-ჩვეულებას, ისეთ წეს-ჩვეულებას, რომელიც გამომავალი სიმბოლური ქმედება გამოყენებულია ეთნოგრაფიულ კონტექსტში, ოღონდ წარმოდგენილია შეცვლილი სახით. აქ დღეს პოზიტიური „ჩენი“ და ნეგატიური „ისინის“ ოპოზიციური მდგომარეობა: ჩვენ უფლება გვაქვს დაჯვავდებით ისინი იმიტომ, რომ ისინი უფლები არიან. არქაულ საზოგადოებაში ინდივიდის შკაცრად წარმავალი სოციალიზაცია ხდებოდა ბიოლოგიური, დამოუკიდებელი ბავშვის „მე“-დან ტოტალურ „ჩვენ“-სკენ. ხდებოდა მოზრდილი ინდივიდის დიდუზია რეგლამენტაციის სისტემაში და ტავიერებაში, ქცევის უალტერნატივო სტერეოტიპების მიღება. ინდივიდუალობა მექანიკურად ანარმობს სოციალურ გამოცდილებას და არ ძალუძს მისი გარდაქმნა.

კოლექტიური კულტურაში ფსადედა უპირველესად ჯგუფური სოლიდარობა. კოლექტივისტიკისთვის ადამიანის ქცევას განსაზღვრავს სწორედ საზოგადოებრივი კავშირები და ხელს უწყობს მის თვითგამორკვევას - ვინ არის ის. აქ პიროვნება არის არა დამოუკიდებელი, არამედ ურთიერთდამოკიდებული. „მე“ ნაკლებად მნიშვნელოვანია, ვიდრე „ჩვენ“. სწორედ ამან გამოიწვია ქისტების საზოგადოებაში „ჩვენ“

<sup>5</sup> ჯვავახიძე ივ., თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1949, გვ. 115.

<sup>6</sup> ჯვავახიძე ივ., იქვე.

<sup>7</sup> ჯვავახიძე ივ., თხზულებანი, გვ. 116.

<sup>8</sup> ნ. აბაქელია, ქ. ალავერდიაშვილი, ნ. ლამაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1992, გვ. 72-74.



- პრინციპის მიხედვით ორიენტაციის შეცვლა. ახალგაზრდების ნაწილი, რომელიც შინაგანად არ ეთანხმება ასეთ მისწრაფებას, იძულებულია დაემორჩილოს კოლექტივისტურ განწყობას. ამის დადასტურებაა აგრეთვე უფროსი თაობის მიერ ძველი ტრადიციების (სინკრეტულის) აღსრულება შედეგებით ორიენტირებით და დაშლავით. საზოგადოებაში პროტესტის გამოთქმა ვერბალურად ფაქტიურად ვერაფერს ცვლის. ამავე დროს აღსანიშნავია ისიც, რომ კოლექტიურობა კულტურაში არ ნიშნავს იმას, რომ ინდივიდი ან მიკროჯგუფი იყოს დაუცველი, უძლური ან არ შეეძლოს სიტუაციის კონტროლი. კოლექტივიზმის კულტურაში პიროვნება დაცულია, მაგრამ მისი პიროვნული განუხაზვლერელი თავისუფლება არაა შეზღუდული სოციალურ გარსს და არყვეს საერთო ღირებულებებს.

## მიცვალებულის დატირებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი



ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების უძველესი საფეხურების კვლევისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან ისინი ქართველთა რელიგიური აზროვნების უცვლელ ფაქტორებს უკავშირდებიან. საქართველოში გვხვდება ერთხმანი, ორხმანი და სამხმანი დატირებანი, რაც თავისებურად ასახავს ქართული ხალხური სიმღერის მრავალხმანობის განვითარების საფეხურებს. დატირებების, როგორც მუსიკალურ-ფენოგრაფიული მასალის კუთხით შეფასება მთელი რიგი საკითხების გარკვევას შეუნყოფს ხელს.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში რელიგიური აზროვნების განვითარების ერთ-ერთ ყველაზე ადრეულ ეტაპად ხევსურთა ყოფაში დადასტურებული ნატირლებია მიჩნეული. "ხევსურთა მიცვალებულის კულტში დატირება რთული სახის მოქმედებას წარმოადგენს. აქ მიცვალებულს ტიროდნენ "შუნჯად" და "ხმით". ხმით ტირილი სამგვარი სახისა იყო: "დათვლით", "ძახილით", "ხმით". განსაკუთრებით საყურადღებოა "ხმით ნატირლები". მისი შემსრულებელი "იტებს" ტირილს არა თავისი ნებით, არამედ მას "შეკვარან ბატონებენ". აძრახება ისეთი აქტია, რომელიც ხმით მოტირალში მიცვალებულის დროებით დასადგურებას გულისხმობს. ხმით მოტირალი ტირილის დროს თხზავდა ლექსებს და მათ ტირილის მსგავსად მღეროდა. მოტირალი მგრძნობიარე ლექსით აღწერდა მიცვალებულის წარსულ ცხოვრებას და ნაშრომქმედარს, ძველ მიცვალებულებსაც "შაატირებდა". ხმით მოტირალის ყველა წინადადება დასმსრუტ მოტირალს ქალების საერთო დაქვითვებას მოჰყვებოდა". ან: "ხმით ტირილი ყველას არ შეძლო. ხმით მოტირალს ძალიან მგრძნობიარე სიტყვები უნდა სცოდნოდა, რომ მის სიტყვებს ქალები აეტირებინათ. ხმით შატირალის "ნატირალით" ხალხი ზეიარად სწავლობდა ლექსით და მერე მამაკაცები თბების დროს ცელების ტარზე დაყრდნობილები ასრულებდნენ. ამ სიმღერას "გვრინი" ეწოდებოდა. "გვრინში" ხმით ნატირლის გარდა არაფერს იმღერებდნენ. რამდენადაც კარგი ხმით მოტირალი იყო, იმდენად დიდი პატივისცემა და ქება ჰქონდა მას. ყველა მიცვალებულის პატივით ცდილობდა, რომ კარგ ხმით მოტირალს ეტირა მისი მიცვალებული. დაუპატივებლად ხმით მოტირალი არ იტირებდა. ხმით ტირილის დროს ყველა გარუშებული იყო, არავინ არ ტიროდა ხმაშალა, ხოლო როდესაც ხმით მოტირალი ყოველი სიტყვია შემდეგ დაიქვითინებდა, მაშინ სხვა მოტირალი ქალებიც დაიქვითინებდნენ. ხმით მოტირალი მიცვალებულის წარსულ ცხოვრებას და ნაშრომქმედარს აღწერდა თავის სიტყვებით. ძველ მიცვალებულსაც – "შაატირებდა". ტირილის გათავების შემდეგ ქალები შუაქებდნენ "შენი ჭირიმე შენი ხმით მოტირალი რომ არ იყვის, მაშინ მკვდრის ტირილი რას დეფერებოდა. ხმით მოტირალი ანებებდა ტირილს და სხვები განაგრძობდნენ ძაბილით ტირილს, "ბეერი ხმით მოტირალი ამშვენებს მკვდარსაო"<sup>1</sup>.

დროთა განმავლობაში "ხმით ტირილის" ტრადიციამ ცვლილებები განიცადა, სულის ჩასახლების იდეა, მისი საწყისი დანიშნულება, ნელ-ნელა ჩამოსცილდა. ფშავსა და თუშეთში, აგრეთვე ქართლსა და კახეთში, ხმით დატირების ქვეშ იგულისხმება განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოვებული, იმპროვიზაციის უნარის მქონე მჭერმეტყველი ქალი – მოტირალის მიერ ნატირლის ტექსტის შესრულება. მას შესხმითი ხასიათი აქვს და მისი დანიშნულებაა გააღებოს სულის, გაამშვიდოს მიცვალებული. საერთოდ დატირების რიტუალი არ არის თვითნებობას, სანახაობრიობას მოკლებული. მიზანი კი არის მიცვალებულის "ლაზბათიანი", "წმლიანი" დატირება, პირუღების შემკობა ლამაზი სიტყვებით, მისი გაპატიოსნება.

თ. ოჩიაურის მიერ ქართლში ჩაწერილი მასალის მიხედვით: "ტირილი, როგორც ოძისში, ისე ქართლის სხვა სოფლებში, ძირითადად ბანით იცოდნენ. მართალია, ზოგჯერ "ხმით ტირილს" ხმარობდნენ გამოთქმებით, მაგრამ აქ არ იგულისხმება ხმით ტირილი ხევსურული ვაგებით.

"... ლაპარაკობს და ტირის ჭირისუფალი, სხვა ქალები იტირებენ ხმით. განთქმული მოტირლები იყვნენ. კი სიტყვებს იძახდნენ. ყველამ ხომ არ იცის ტირილი. მათ კი ხმა ჰქონდათ. სხვების – მეზობლების მკედარებას დაატირებდნენ. ერთი ტირის და სხვები ბანს უუბნებიათ.

ტირილის შესახებ ნილკნელი მარო ლაშაური გვამბობს: "ტირილი ზარით ვიცით ბან გვაძლევენ. კი მოტირლები არიან: ზოგი ისე უხეიროთა ექმის. ზოგი მომბითა და კარგათ ტირის. ნეტა სად იცნობს. ბან აძლევენ და იმისთანა გუგუნელ დგა. უხდებათ კიდევაც, რო კოხტათა ტირიან. ეხლაც იციან მოტირალის მოყვანა. იმას ასაჩუქრამენ. ...ან პლატოკი იქნება, ან ფულით მისცემენ თუმანსა და მოჰყავთ კი მოტირალი. მეც კარგათ ვტიროდი"<sup>2</sup>.

შეკვევარი დასძენს, რომ ქართლში შემონახული ტირილი საინტერესო ჩანს. გამორჩეული მოტირლების არსებობა, რომელთაც ზოგჯერ გასამრჯელოც კი ეძლეოდათ, აახლოებს მათში და კერძოდ, ხევსურეთში შემონახულ მოტირალთა ინსტიტუტთან. მართალია იგი მტკად რთული ფორმით არის წარმოდგენილი, მაგრამ საგანგებო მოტირალთა არსებობა, რომელიც დასავლეთ საქართველოშიც დასტურდება, ქართლში არსებულ ამ ინსტიტუტის სიძველეს მუთუხვებს. მისი ვარაუდით, ქართლში ბეერი რამ დროთა განმავლობაში დაიკარგა და ფრაგმენტების სახით შემორჩა ალბათ ოდესღაც ძლიერი ფორმით არსე-

<sup>1</sup> გ. ჩიტაია, წინასიტყვაობა, მსე III, თბ., 1940, გვ. 12-13.

<sup>2</sup> მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია, მიცვალებულის კულტი ხევსურეთში, მსე, III, თბ., 1940, გვ. 40.

<sup>3</sup> თ. ოჩიაური, ქართლის ექსპედიციის დღიურები, 1947-1948, ხელნაწერი ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში.

ბული წესები<sup>4</sup>.

წ. კოტეტიშვილის ცნობით "სოფ. მცხეთაში 10-12 დედაკაცი ამბობდა ზარს. ერთი მირიქამადა, სხვები კი ბანს უუბნებოდნენ. მოთქმა ჩამორიგებით იყო, შენაცვლებით"<sup>5</sup>.

გუნდური მოთქმის შესრულებას 1939 წ. ჩანერილი მასალის მიხედვით ასე ახასიათებს პახალეთელი მოქმედი: "გარდაცვლილანამ მოტირალან არიან მხოლოდ ქალები. ქალები ტირიან, ჭკუნი ქალები ტირის სიტყვებით, მოთვლის გარდაცლილის ანებებს და სხვები ბანს უუბნებოდნენ. ესენი არააქ უბნებოდნენ ქსეთი მოტირალან ბნირად ქირაობდნენ. მიუღეს ქსებს მიცვალელებს. მოტირალი შეიძლება არც იყოს ხათესაკი"<sup>6</sup>.

ჩვენი მასალების მიხედვით "ზოგიერთმა ქალმა კარგი ტირილი იცოდა. მას დაუძახებდნენ. გულსაკლავ სიტყვებს ამბობდა და ამუშებდა მკვდარს. ტირილი ბანს უუბნებოდნენ. ესენი არააქ უბნებოდნენ ქსეთი მოტირალან ბნირად ქირაობდნენ. მიუღეს ქსებს მიცვალელებს. მოტირალი შეიძლება არც იყოს ხათესაკი"<sup>6</sup>.

ჩვენი მასალების მიხედვით "ზოგიერთმა ქალმა კარგი ტირილი იცოდა. მას დაუძახებდნენ. გულსაკლავ სიტყვებს ამბობდა და ამუშებდა მკვდარს. ტირილი ბანს უუბნებოდნენ. ესენი არააქ უბნებოდნენ ქსეთი მოტირალან ბნირად ქირაობდნენ. მიუღეს ქსებს მიცვალელებს. მოტირალი შეიძლება არც იყოს ხათესაკი"<sup>6</sup>.

ამრიგად, აღმოსავლეთ საქართველოში, ქართლისა და კახეთის მთელ რიგ რაიონებში მიცვალელების თავზე შესასრულებელ ნატირალს თან ახლდა მობანეთა აკომპანიმენტი.

ეინოვრათა, დაილექტოლოგთა და ფოლკლორისტთა გამოკვლევები ხაზს უსვამს მთის რაჭის და ქართლ-კახეთის ყოფის, მეტყველების თუ მუსიკის მსგავსებას.

მთის რაჭის გლოვის რიტუალში მიცვალელების დატირება "ზრუნით" იცოდნენ. სავლელ მასალის მიხედვით: "ზრუნის დაძახება" მეტად პატივსაცემ, მიცვალელების "საო" საქმედ ითვლებოდა. ჭირისუფალი იმის ცდაში იყო, როგორც კარგ მოტირალს "დაემშვენებინა" მისი მიცვალეული. ზოგიერთი სიტყვებით ირჩევდა მეზრუნეებს. საერთოდ "ზრუნის" თქმა „ხეხუმი ჩამდგარ" მანდილოსნებს "შვენიოდა", თუმცა იმითა შემთხვევაში მას მამაკაცები, ან შერეული გუნდი ასრულებდა<sup>7</sup>. ან: "მთის რაჭაში მიცვალელების ტირილი "ზრუნით" იცოდნენ. მეზრუნე კარგი მომტირალი უბნებდა და ამავდროს "ზრუნის" თქმაში საგანგებოდ დაოსტატებული არიან. მაგრამ ისინი სატირალი ნახსენის წინ ნინახანის შეთანხმებით კი არ ქნებინან სპეციალურ სამგლოვიარო გუნდს, არამედ მიცვალელების ოჯახში მიდიან ცალკე, როგორც ჩვეულებრივი მოტირალები. ტირილით გულგაჯერებული ჭირისუფალი შენიშნავს რა რომელიმე მეზრუნეთაგანს მოიხმობს და იტყვის – "მკვდარს რა შინი აქვს უზრუნოთი". მერე შესთხოვს – "შენი შეილექების სიტყვებზე და ვახარებამ დაამშვენეთ ჩემი მიცვალეული, "ზრუნე" უთხარითო". ამის შემდეგ იქვე დაზარეულის ოჯახში შედგებოდა მეზრუნეთა გუნდი. დედაკაცები ზრუნისათვის თვითონ ირჩევდნენ ან საშემო დახელოვნებულ მომღერლებს. "ზრუნე" სამშობიარ სიმღერაა. იგი მამინ სრულდება, როცა მოტირალი ჩუმდება. კარგი მეზრუნე სიმღერის პროცესში თხზავდა ახალ ლექსს, გალექსებით ჩამოთვლიდა მიცვალეულის ნამოქმედარს, მის თვისებებს, ავადმყოფობისა და გარდაცვალების მიზეზებს. დამსვენებს მოხუცებულ უწყობდა ხმას მერო პირი. დანარჩენი, თმაზე ხელების სვითა და შერეული ბანით, ამშვენებდნენ "ზრუნს". "ზრუნს" მხოლოდ შინ, მიცვალეულის თავზე მღეროდნენ"<sup>8</sup>.

მთელ დასავლეთ საქართველოში (სვანეთი, ზემო და ქვემო რაჭა, ლეჩხუმი, გურია, სამეგრელო, იმერეთი), გლოვის რიტუალში გვხვდებით მოთქმით მოტირალი ქალი, რომლის დატირებას ფონს მამაკაცთა სამხმინი გუნდი უქმნის, ან კიდევ ეს გუნდი დამოუკიდებლად ასრულებს სამხმინი საგლოვიარო სიმღერას ზარს.

ჩვენი მიგვაჩნია, რომ მთის რაჭაში დადასტურებული სამგლოვიარო სიმღერა "ზრუნის" შექმნა ქართლ-კახეთში არსებულ ორხმინან, ბანით ანუ ზარით, ტირილს უკავშირდება. ექრძოდ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის მუსიკალური კულტურის მატარებელი მოსახლეობის განსხვავებულ სიტუაციაში, ანუ დასავლეთ საქართველოს კულტურულ არეალით მოხვედრამ, ქალების შესასრულებელი სპეციფიკური სამხმინი სამგლოვიარო სიმღერის შექმნა გააპირობა.

მთის რაჭაში "ზრუნის" ტექსტები წარმოითქმებოდა მკის დროს ქალების მიერ ("ქორქალი") და თიბვის დროს მამაკაცების მიერ ("ლულუნი"). ხეცსურეთში ხშირ "ნატირალთ" ხალხი ზეპირად სწავლობდა მამაკაცები თიბვის დროს ცელების ტარზე დაყრდნობილი ასრულებდნენ. როგორც ირკვევა, ეს სიმღერები მიცვალეულის კეთილგანწყობის მოსაპოვებელ დატირებას წარმოადგენს. სრულდება მკასა და თიბვის დროს და ამდენად ბუნების კვდომისა და აღორძინების იდეას უკავშირდება.

<sup>4</sup> იქვე, 1949.

<sup>5</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, ქუთაისი, 1934, გვ. 395.

<sup>6</sup> ქ. სიხარულიძე, ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, თბ. 1960. გვ. 285.

<sup>7</sup> ქ. ნაკაშიძე, ქართული ექსპედიციის დღიური, 1983.

<sup>8</sup> დ. გიორგაძე, კახეთის ექსპედიციის დღიური, 1985 წ. პირადი არქივი.

<sup>9</sup> ლ. ფოფიძე, რაჭული რიტუალური სიმღერები, საბჭოთა ხელოვნება, 1958 წ. გვ. 10-12.

<sup>10</sup> სპ. რეხვიამელი, შრომა და დასვენება მთის რაჭაში, 1970 წ. გვ. 97-107, ხელნაწერი ინაგება ივ. ჯავახიშვილის ხაზ. ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში.

ირ. სურგულაძე წერს: „... მკისას მიღებული იყო ტანჯული ღვთაების გლოვა, რომელსაც განასახი-ერებდა მოძკილი ყანა. ეს გლოვა არქაულ ხანაში გაიფიქრებოდა იყო კონკრეტული პირის დატირებასთან, რამდენადაც ნებისმიერი მიცვალებული განიხილებოდა, როგორც ღვთაებრივ, სამყაროსა და მიწის ბრუნ-ფიერებასთან დახიარული ძალა. ამდენად, ქართველთა „გვირგნში“ შემონახულია აღდგენილი ღვთაების ფორმირების მეტად ძველი დონე, რადგან აქ ჯერ არ დასტირიან ქაბუჯ ღვთაებას და სურტიუფიერებენ მხოლოდ მიცვალებულს. ღვთაებათა დატირება ან წარმოდგენის შემდგომი საფეხურია“<sup>11</sup>.

რატომ დადასტურებულია ე. წ. „მთილური შაირი“, რომელიც ნაძურ სრულდება: შირი წყნარ ქს სიმღერები სრულდება მხოლოდ შესვენების დროს, ან გლეხების მინ დატრუნებისას. მათ მიწორული ხასიათი აქვთ და შლირიან მაშინ, როცა სოფელში მიცვალებულია. სხვა შემთხვევაში მღერიან საფიქრულო სიმღერებს ფერხულის გარეშე, რომელიც „ზრუნის შაირის“ ტექსტები გამოიყენება და იმდერება ორ გუნდად, ანტიფონურად. ხევესურეთში „გვირგნის“ სრულდება ცელის ტარზე დაყრდნობილი მთიბელის მიერ შესვენების დროს. მას ინდივიდუალ ასრულებს. რატული „მთილური შაირი“ იმღერება დასვენებისას, ან სახლში დაბრუნების დროს. ეს არის გუნდური სიმღერა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე უნდა ითქვას, რომ ქორჭალი, ლულუნი, გვირგნის წარმოდგენის ცალკეული ინდივიდის (ქალის ან მამაკაცის) მიერ შესრულებულ სამგლოვიარო სიმღერას, მთილური შაირი კი მიცვალებულის საზოგადოება მიერ დატრუნებას, რაც ნაყოფიერების ღვთაების ჯგუფურ დატრუნებასთან ასოცირდება. დატრუნების ეს ორივე ფორმა რელიგიურ-მითოლოგიურ წარმოდგენათა ევოლუციის ადრეულ საფეხურებს ბუნების ძალთა კვდომისა და აღორძინების იდეას უკავშირდება<sup>12</sup>.

ჩვენი აზრით „ზრუნის“ მუსიკალური ნიმუშების განხილვა ცხადყოფს, რომ რატული „ზრუნი“, ზედა ხმების ლინგვალოზისკენ მისწრაფების მიუხედავად, კავშირს უფრო მეტად სვანურ კომპლექსურ მრავალხმიანობასთან ავლენს. ნიშანდობლივია, რომ გარკვეულ ისტორიულ პერიოდში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რატის მუსიკალური კულტურა აღმოსავლურქართული და დასავლურქართული წრის, ჯერძოდ, სვანურის დიდ ზეგავლენას განიცდის.

ირ. სურგულაძე აღნიშნავს: „რომ, ... ამგვარი სიმღერები (გვირგნის, ქორჭალი, ლულუნი) საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა საქართველოს მთიანეთში. ამასთანავე, თუ გავითვალისწინებთ დ. არაყიშვილის მოსაზრებას, რომლის თანახმად რატული სიმღერები ქართლ-კახეთის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს და რომ ისინი, ერთის მხრივ, სვანურის, ხოლო მეორეს მხრივ, ქართლისა და კახეთის მუსიკალური კულტურის გავლენის მიჯნაზეა მოქცეული, მაშინ შესაძლოა ანალოგიური სიმღერები შესაბამისი რწმენებითურთ საქართველოს ბარბიცი ვივარადოთ გარკვეული უპოქებისათვის“<sup>13</sup>.

ნიგშიძე „ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება“ ელ. ვირხალაძე წერს: „ქართველი ქალის ტირილი“ მთელ საქართველოში მეტად გავრცელებული ტექსტია. ჩვენითვის ცნობილია ამ ლექსის 22 გამოუქვეყნებული და 23 ხელნაწერი ვარიანტი, რომელთაგან ზოგი XIX საუკუნეშია ჩანერილი. საინტერესოა, რომ ვარიანტთა დიდ რაოდენობაში ლექსის მოქმედება დაკავშირებულია ნადურ სამუშაოებთან, მაგრამ არა თიბებისთან, არამედ მკასთან.

ამ ლექსს სოფ. დუშაბეზის მცხოვრებმა პელო აფციაურმა 1950წ. შემდეგი შენიშვნა გაუკეთა: „ამ სიმღერას ცელის ტარზე მღერიან და მწარედ დასტირიან“.

ცნობილი ქართველი მთქმელის სოფიო კასრაძე-ტოლიაშვილის გადმოცემით ძველად ამ სიმღერას აუცილებლად მკაში იტყოდნენ ხოლმე“<sup>14</sup>.

ფოლკლორისტი ბ. ბარამიძე 1971წ. განოქვეყნებულ ნერლოში დატრუნებებს განიხილავს. აღნიშნავს, რომ ქალების მიერ ორხმიანი დატრუნების შესრულება მხოლოდ ქართლსა და კახეთშია დაფიქსირებული. ორხმიანი დატრუნებები მეტად პრიმიტიულ ნიმუშებს წარმოადგენს, სადაც ნამყვანი ადგილი პირველ ხმას უკავია, რომლის მელიოდაც ერთხმიანი დატრუნებიდან იღებს სათავეს. ბანი, ამ შემთხვევაში უმეტესად ერთი გაბნეული ზგვრით შემოიფარგება და მხოლოდ მხატვრულ ფონს ქმნის. ორხმიანი დატრუნებათა კილო-კადანსობრივი მხარე ტიპურია ქართლ-კახური სიმღერებისათვის<sup>15</sup>.

დატრუნებისა და მთიბლურების განხილვისას იგი ხაზს უსვამს მათ სიახლოვეს და აღნიშნავს, რომ ხალხი კეთილდღეობისა და დეოლოგიის შეთხროვის მიზნით მიმართავდა მიცვალებულის სულს. ამ თვალსაზრისით გამოყოფს მკის სიმღერას „ჰეგა ოგა“. ავტორის აზრით ეს სიმღერა მთლიანობაში ტიპური და შეესაბამება ამ ფართის სხვა სიმღერებს. გამოირჩევა დინამიკის მატებით, საერთო მიზარული განწყობილებით, შრომის რიტმის თანდათანობითი დაძაბვით. თუმცა მასში ყოველგვარი ნინაპრობის გარეშე ჩნდება სევდიანი ხასიათის მელიოდა, რომელშიც უდროოდ დაკარგული ვაჟკაცის გახსენება – დატრუნება ხდება. ბ. ბარამიძე თვლის, რომ ეს ჩანართი მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ მორეულ ტრადიციებზე მიუთითებს, რომლებიც ჯერ კიდევ შემოგვრჩა შრომის სიმღერებში.

მკის სიმღერები, რომელთა ძირითადი მელიოდიური ქსოვილი კვარტის დიაპაზონს მოიცავს, ქარ-

<sup>11</sup> ირ. სურგულაძე, ქართველთა ავტარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკლავდია და აღდგენილი ღვთაებები), მსტ. XIX, თბ. 1978, გვ. 75-93

<sup>12</sup> K. Накашвили. Музыкальная культура горцев Западной Грузии (по этнографическим материалам Рачи): Диссертация. 1987, стр. 71-72.

<sup>13</sup> ირ. სურგულაძე, დასახ. სტატია, გვ. 78.

<sup>14</sup> ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, გამოკვლევა და შენიშვნები ელ. ვირხალაძის, თბ. 1958, გვ. 9.

<sup>15</sup> ბ. ბარამიძე, ერთი საკულტო-სარიტუალო ფართი ქართლ-მუსიკალურ ფოლკლორში, საბჭოთა ხელოვნება, 1971, №9, გვ. 17-22.

თული ხალხური მუსიკის განვითარების უადრეს ეტაპებს უკავშირდება<sup>16</sup>.

ამ მასალის შეკრება საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა და ბარში მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებებისადმი მიძღვნილი რიტუალებს ერთიანი სტრუქტურა გააჩნიათ. ამავე სტრუქტურაში თავსდება მთის რაჭის მუსიკალური მემკვიდრეობაც.

მთის რაჭის გლოვის რიტუალში არსებული დატირების გამორჩეული ფორმები შევსრულ ვეუულ ისტორიულ ხანაში ამ რეგიონის აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის მოსახლეობასთან მჭიდრო კავშირის შესახებ.



<sup>16</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, თბ. 1958, გვ. 280-282; თ. მამალაძე, შრომის სიმღერები კახეთში, თბ. 1963, გვ. 51-52; ნ. მაისურაძე, ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბ. 1989, გვ. 42.

**ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა მკურნალობის ხალხური ტრადიციები იმერეთში / (ყვიანახველა)**

ქვემოთაღწერილი

იმერეთის ტრადიციულ კულტურაში ფართოდაა წარმოდგენილი ხალხური მედიცინის სფერო. ოფიციალური, მეცნიერული მედიცინის გვერდით ხალხის ყოველდღიურ ყოფაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ხალხურ მკურნალობას, სადაც ნატუროპატურ მკურნალობასთან ერთად სავსებით ჩვეულებრივ და ზოგჯერ აუცილებელ საჭიროებადაა მიჩნეული ავადმყოფის შლოცვა, მაგიური რიტუალების ჩატარება და სხვ. რასაც რწმენა-წარმოდგენების განსაზღვრული სისტემა უდევს საფუძვლად. ამ რწმენა-წარმოდგენების უდიდესი ნაწილი კი თავისი ფესვებით ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის უძველეს შრეებთანაა დაკავშირებული.

ცნობილია აგრეთვე, რომ მაგიურ-რელიგიური მეთოდებით სხვადასხვა უმეტესწილად კი ფსიქონერვულ და ინფექციურ დაავადებებს მკურნალობდნენ. ამ დაავადებების გამოუცნობი ბუნება შედარებით დიდ სარბილს იძლევა მაგიური საშუალებების გამოყენებისათვის.

იმერეთის რეგიონში საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის დროს ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ე.წ. ბატონებმა და მათთან დაკავშირებულმა წეს-ჩვეულებებმა. „ბატონები“ ბავშვთა ინფექციურ დაავადებების ზოგადი სახელწოდებაა და აერთიანებს ყვეგის, ნითელას, ნითურას, ყვიანახველას, ჩუტყვავილას, ყვავურასა და ქუთურას, ზოგჯერ დიფტერიტსაც. ხალხური ტრადიცია საკმარე კარგად იცნობს ამ დაავადებათა კლინიკას, ასხვავებს მათ სტადიებს, არეგულირებს ავადმყოფის მოვლის წესებს. თერაპიული, რაციონალური მეთოდების გვერდით ინტენსიურად იყენება სხვადასხვა სახის მაგიურ წესებსა და რიტუალებს.

იმერეთის მეკიდრნი, როგორც აღვნიშნეთ, ბავშვთა ინფექციურ დაავადებების, ე.წ. „ბატონების“ რიგს შიაკუთვნიებენ ყვიანახველას. ყვიანახველა ხალხში „ხველა ბატონების“ სახელით არის ცნობილი. იშვიათად, მას უწოდებენ „ყელათმას“ ან „ყელჭირვებას“. გადმოცემით, ყვიანახველა უფრო ხშირია ადრეულ ასაკში – 5 წლამდე, მოზრდილები ყვიანახველით იშვიათად ავადდებიან. ხალხური დაკვირვებით ყვიანახველა ექვსკვირია: „ხველა ბატონები 6 კვირა არ უნდა გააჯავრო. თუ გააჯავრებ ბოვშეს შეანუხებს“ (არგვეთა).

მოპოვებული მასალის მიხედვით ამ დაავადების ხანგრძლივობა ზოგჯერ 7 ან 9 კვირაა: „ხველა ბატონები 7 კვირ დიდი ბატონებია“ ან, „ხველა ბატონები დიდხანია იყო, 9 კვირანია“.

ყვიანახველას დროს, ისევე როგორც ბავშვთა სხვა ინფექციური დაავადებების შემთხვევაში, ავადმყოფის ოჯახში დაწესებულია სხვადასხვა აკრძალვა. აკრძალულია: კერვა, ქსოვა, რეცხვა და სხვა საოჯახო საქმიანობა. მაქსიმალურად უნდა დაიცვათ სისუფთავე, სინყარო. ოჯახში უნდა იყოს სიმშვიდე. კარგორიულად აკრძალულია ალკოჰოლური სასმელების გამოყენება. ოჯახის წევრს სახლის გარეთაც არ შეუძლია ღვინის ან არყის დალევა. სიფრთხილე უნდა გამოიჩინონ მცენარეებისა და ცხოველების მიმართაც: არ შეიძლება ხის მოჭრა, ვაზის გასხველა, შუშის დაჭრა... „ხარს უღელში არ გააბამენ“, საკლავს არ დაკლავენ...

ხველა ბატონების ისევე, როგორც სხვა „ბატონების“, დროს ოჯახში ბატონების სასიამოვნოდ სუფრას აწეა „ხონჩას“ შლიდნენ, როგორც ცნობილია, ბატონებისათვის სუფრის გამლის ტრადიცია მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული<sup>1</sup>. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ბატონებისთვის განკუთვნილი სუფრა სხვადასხვანაირი იყო, ზოგან იგი განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით გამოირჩეოდა. ბატონების სუფრა მდიდარი და მრავალფეროვანია იმერეთშიც. ხონჩის ვაკეთებდას ადრე თავისი დადგენილი წესები შექმნა: უნდა გამოეცხოთ „სამი მრგვალი კოკორი; სამი პატარა შოთი; სამი ვეფლიანი კოკორი; პურის ცომისაგან ვაკეთებული ფრინველის, ცხენის, ცხვრის ფიგურები; ნითელი ღვინო შუბით; მაქრის ნატები; თხილი“<sup>2</sup>. „რომ შეამოწმდნენ ბატონების გამოფენას, მაშინვე გაუკეთებდნენ ხონჩას. პატარა ღვინო-რაზე გადაფარებდნენ სუფრას და მორთავდნენ სხვადასხვანაირად. თუ ოჯახში ნითელი ბატონები სტუმრობდნენ, ნითელი ლენტებით მორთავდნენ“. „ხონჩაზე“ უნდა დადო, პატარა ჩიტები, პატარა ცხვრები ცომისაგან ვაკეთებული. პატარა ბუდეს გაუკეთებ, დაახვეე ბამბას და საღებავით შეღებავ. ნითელი უყვარს ბატონებს (ზედა სახანო). 2 კვირის მერე ხონჩას ჩიტებს „გადაულოცავდნენ“; მინდორში ან ტყეში ნაილებდნენ სიმღერით და ამაღლებულ ადგილას ადებდნენ. ითვალისწინებოდა, რომ საქმელს ჩიტები აეწკავედნენ და ავადმყოფობასაც თან გაიყოლებდნენ.

ყვიანახველან ბავშვს საქმელს უზღუდავდნენ, არ აძლევდნენ ცხარე, მარილიან, ნივთიან საკვებს. ურჩევდნენ ისეთ საქმელს რაც ყელს ნაკლებად გაულიზებდა. უმეტესად რძესა და რძის ნაწარმს: ხაჭოს, ნაღუს... აძლევდნენ თაფლსაც. საქმლის მიცემას ერიდებოდნენ. ხელის შესამსუბუქებლად აძლევდნენ უნახს [Ziziphus sativa].

ავადმყოფისთვის ნამლის მიცემა არ შეიძლება. მას ძირითადად რძითა და რძის ნაწარმით კვებდნენ. ყვიანახველიანს უფრო მეტად ხაჭოთი, თაფლით, უნაბით: – ეს საკვები, ავადმყოფს ყელს არ გაულიზებდა.

„ნამლის მიცემა არ შეიძლება, ამით ბატონები გაბრაზდება. ურნაბი ხველა ბატონების დროს არის

<sup>1</sup> იბ. Бардавелидзе В.В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, გვ. 88-89  
<sup>2</sup> ი. გაბულაშვილი, ქართული ხალხური მედიცინა, თბილისი, 1998, გვ. 98.

უებარი. გამხმარი ურნაბი უნდა მოხარშო ისე, ბატონებმა რომ არ დინახონ და უნდა ასვა. <sup>3</sup> ბატონებს უნდა ასვა თბილი რძე, აჭამო მოხარშული კვანი.

იმერეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, ბატონების დროს ნიგვზის სახელები – „ბაზმების“ ანთება იცოდნენ. ითვლებოდა, რომ ბაზმები მათ სიამოვნებდათ. სულხან-საბა ორბელიანიც ამხელდა, ბაზმა – სანათია.<sup>4</sup>

ხელა ბატონების დროს იცოდნენ „შეთქმა“, რაც გულისხმობს სალოცავისათვის შესაძრის დაკრებას. ავადმყოფობის ჩავლის შემდეგ სალოცავს შენიღვნიან მინაურ ცხოველს უმეტესად ცხვარს ან თხას ან ფრინველს. ყივანაზველას დროს გვხვდება ბატონის შენიღვის შემთხვევები. ის, თუ რომელი წმინდანის სახელზე უნდა შეენიღათ შეთქმული ფრინველი ან ცხოველი, არ იყო მკაცრად განსაზღვრული. თუმცა ბატონების მფარველად უმეტესად წმ. ბარბარეს მიმართავდნენ. ხალხის რწმენით ბარბარე სახადის დედაა, რომლის შვილებად იწოდებიან: ყვავილი, ნითელა, ქუთურუბა, ყივანაზველა...

როგორც ცნობილია, მთელ საქართველოში ზოგიერთი რეგიონის გამოკლებით წმ. ბარბარე ბატონების დედად, მფარველად ითვლება. ბარბარობას 4 დეკემბერს თითქმის ყველგან ბატონების სახელზე ლოცულობდნენ. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ბარბარეს ზოგან არა მხოლოდ ბატონების არამედ თვლის დაავადებათა დროსაც მიმართავდნენ და საერთოდ ზოგადად სნეულთა მფარველდაც იყო მიჩნეული. გურამია „დღევანდ ბარბალობას განსაკუთრებით სოფლის აქიმი ქალები და მკითხავები იხილდნენ. ამ დღეს ისინი ევედრებოდნენ ბარბალებს – ჩვენი ნამღვები არგე და ავადმყოფი მოგვიჩინო. გურამელი აქიმი ქალი ათივე თითზე მიიკრავდა ანთებულ სანთლებს და ილოცავდა: „წმინდაო ბარბალებო, ჩემი აქიმობა ამ წელიწადში გამიმართლეთ, ცვეთული ქენი და ნალმა დამიგვირგინო“.

ცნობილია, რომ ვ. ბარბაქაძე იმდენი ბარბარე მზის ღვთაების უძველესს ძველმოსავლურ კულტს დაუკავშირა. ამასთან გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანული წმინდანი ბარბარე წმინდანის ცხოვრების კანონიკური ტექსტის მიხედვით, შავი ჭირისა და ბავშვთა ინფექციური სნეულებებით დაავადებულთა მფარველდაც ითვლება. ასეთი რწმენა გვხვდება არა მარტო საქართველოში, არამედ ქრისტიანული მრწამსის ბევრ სხვა ქვეყანაში.<sup>5</sup>

თუ ავადმყოფის პატრონი დადგენილ წესს დაარღვევდა, ანუ „ბატონებს გააბრაზებდა“, იმერეთში სრულდება მოზიდების რიტუალი. იმერეთის თითქმის ყველა სოფელში არიან პროფესიონალი „მომბოდიშებლები“. მოხრობელთა გადმოცემით, ჩვეულებრივ, „მომბოდიშებელი კეთილი ხანშიშესული ქალია, იცის ლოცვები, სიმღერა, ცეკვა. იგი მიდის ავადმყოფის სახლში ყვავილებით, ფანდურით“. მომბოდიშებელი ავადმყოფს შემოუღობდა, თავთან დაუჯდებოდა, უძღვებოდა „აიანანას“. სოფელ ცხნუკურში ჩვენ შეხვედით რამდენიმე მომბოდიშებელს, რომლებიც სხვადასხვა ბატონებს უმობოდნენ. „ნითელა ბატონების“ მომბოდიშებელს მხოლოდ ნითელასათვის უნდა მოეზოდინა, „ხელა ბატონების“ მომბოდიშებელს – ყივანაზველასათვის და სხვ.

ყივანაზველას მკურნალობას ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მაგიური რიტუალია კაკლის ხის ფესვის ქვეშ გაძრომა. როგორც ამბობენ, ამის შედეგად ავადმყოფს ხელა უმსუბუქდებოდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ავადმყოფის კაკლის ხის ფესვის ქვეშ გაძრომას ზოგჯერ სხვა დაავადების დროსაც მიმართავენ. ვფიქრობთ, რომ ეს რიტუალი (კაკლის ხის ფესვის ქვეშ გაძრომა) გამოიძახილია ხეების თავყვანისცემისა, რომელიც მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში იყო გავრცელებული. ხეების თავყვანისცემა ფართოდ იყო გავრცელებული კავკასიაშიც, სადაც მათ მრავალი სასარგებლო თვისება მიენერგებოდა. მაგალითად, მესტიიდან მულახისაკენ მიმავალ ვაზზე ყოფილა ფიჭვნარი, რომელიც წმინდად ითვლებოდა და იქ ხის მოჭრა არ შეიძლებოდა. ფიჭვნარის ფესვები გამომწველებული იყო. მათში ამოჭრილი იყო თავისმაგვარი ღრმულები, რათა გამვლელს იქ თავისი შესაწირავი ჩადო (ხილი, ფული, კაკალი და სხვ.). ეს თურმე მათ ეხმარებოდა ხელების მორეწენაში.

ზოგიერთი მკურნალი იყენებდა და დღესაც იყენებს ბატონის ხორხსაც: „ხელა ბატონები კარგი ბატონებია, მაგისთვის მაქვს ბატონის ხორხი; როცა ხელა ბატონები ბრძანდბა, იქ დაუტოვებ, იქ უკიდიათ და რომ დაუტოვებ, მერე მომიბაქვს. როცა გაბრაზებულია ბატონები, უფრო ახველებს. უფრო იოლდება ხელა, ბატონები ხორხზე გადადის“. ამ შემთხვევაში თვალშისაცემია ხორხის – ავადმყოფის ყელის ანალოგის – როგორც მაგიური საშუალების გამოყენება.

საინტერესოა, რომ იმერეთში შელოცვებსც მიმართავდნენ, რაც ნაკლებად დასტურდება საქართველოს სხვა რეგიონებშიც. შელოცვის ერთ-ერთი ვარიანტი ასეთია:

„სახელითა ღვთისა, მამისა, ძისა, სულისა წმიდისა, ლოცვა ყელმოსრებულისა.

შეტრე, შავლე ჭამად იჯდა, წყალსა იორდანისაა.

შეტრემ უთხრა: რას არა ჭამ პურსა?

გულთა ყია დამეყარათ, კისერსა და ყელსა.

გადაგისვამ ნესტა,

გადავაგდებ კლდესა,

სამარასა ქრისტე წირვად დგანასა,

ქრისტეს წირვა მეგვნია

კისერსა და ყელსა.

<sup>3</sup> ორბელიანი სულხან-საბა, I, თბ., 1991.

<sup>4</sup> ბარბაქაძე ვ., ქართველი უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 50.

<sup>5</sup> იხ. ნ. მინდუაძე, ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა, (სადოქტორო დისერტაცია), თბ., 2000, გვ. 263.

<sup>6</sup> Фрезер Дж., Золотая ветвь. М – Л, 1931, გვ. 145.

ამ შემთხვევაშიც, ისევე როგორც სხვა უმეტეს შელოცვებში, ერთმანეთთანაა შერწყმული ქრისტიანული ლოცვისა და ხალხური ფოლკლორის ელემენტები.

ამრიგად, ყივანახველა, ხალხური მედიცინის მიხედვით, მიეკუთვნება ე.წ. „ბატონების“ რიგს და ცნობილია „ხველა ბატონების“ სახელწოდებით. ყივანახველას მკურნალობა ძირითადად სხვა ბატონების მკურნალობის მსგავსად მიმდინარეობს, თუმცა გვხვდება განსხვავებული ელემენტებიც. მკურნაველეს ყოვლისა, მაგიური რიტუალი, რომელიც გამოიხატება კაკლის ხის ფესვის ქვეშეშეწვევას, უღება, როგორც ჩანს, უკავშირდება უძველეს და უნივერსალურ ხეთა თაყვანისცემას.

ყივანახველასთან დაკავშირებულ რიტუალებში ასახულია უძველესი რელიგიური აზროვნების ელემენტები და რიტუალები. ამასთან ერთად ეს ნებსები რაციონალურად უნდა ჩაითვალოს. ავადმყოფისათვის შექმნილი მშვიდი და სასიამოვნო გარემო, სათანადო დიეტა, ხველის დასამშვიდებელი საშუალება და სხვ. დადებითად მოქმედებდა ავადმყოფის საერთო მდგომარეობაზე.





## ქვის ხელოვნება და ეპიგრაფიკული ძეგლები ავარიიდან

ერქვენი

ქვის ხელოვნება სპეციფიკურია ავარიის ცენტრალური რაიონებისათვის (ხუნძახუ, კალაქი, ცხენი). ავარული ქვის ხელოვნება და ეპიგრაფიკული ძეგლები ანჭლავებს დამუშავებისა და გამოყენების მალალ კულტურას, ასევე, კავკასიის სხვა რეგიონებისაგან განცდილ გავლენას. მუსლიმანობამდელი დადესტინის ქვის ხელოვნება მჭიდროდ უკავშირდება ქართულ მხატვრულ კულტურას. წინამძღვარი დადესტინის ქვის ხელოვნებასა და ეპიგრაფიკულ ძეგლებსა დადესტინისა და ავარიის რაიონებისათვის. პირველ ჯგუფში შედის დიდი ჯვრები, ასევე, დიდი ზომის ჯვრის ფრაგმენტები. აღმოჩენილი თერთმეტი ჯვრიდან რვა დამუშავებულია ქართულ ტრადიციულ ლოცვის ფორმულით. მსგავსი ჯვრები, რომლებიც მიეღეს კავკასიაში აღმოჩენილი, XII-XIII სს. თარიღდება. ისინი თითქმის ყველა უორნამენტოა. ქვების მეორე ჯგუფი აერთიანებს ერთი მხრიდან ორნამენტირებულ განსახლებული ფორმის ქვის შემორჩენილ დაფას. ისინი ძირითადად ადგილობრივ ოსტატთა შემოქმედებას წარმოადგენს. დაფის ხილუცეს ქრისტიანული იერსახე აქვს. ამ ჯგუფის ძეგლებს ორნამენტით მთლიანად იმეორებს XII საუკუნის ქართულ ორნამენტს. ძეგლების მესამე ჯგუფი წარმოადგენს ქვის მორბოდ სტელებს, რომლებშიც გამოკვეთილია ჯვარი ქართული ნარნერი. ძეგლები თარიღდება XIII-XIV საუკუნეებით. მათი დიდი რიცხვი აღმოჩენილია „პატან ყელ“-ის ხეობაში, დაახლოებით ეკლესიასთან ახლოს, ასევე, აშლტაში (უცუკულის რ-ნი). საქართველო-დადესტინის არქეოლოგიური ექსპედიციის შედეგად აღმოჩენილია X-XI სს. დათარიღებული აკაროს ქრისტიანული ტაძრის განათხარი მასალა - სხვადასხვა ფორმის ქვის ჯვრები ასომთავრული და უსხა-ხუცური ნარნერებით<sup>1</sup>.

სპეციალიზების მიერ შესწავლილი ქვების დიდი ნილი საფლავის ქვებს წარმოადგენს. არსებობს სკიკონსებური, სტელისებური და ანტროპომორფული ქვები. პირველი ტიპის ქვები ძირითადად დადესტინის სამხ-აღ-შია გავრცელებული, ავარიის თითქმის არ გვხვდება. სტელეები ძირითადად ტრანკვიციის ფორმისაა. ამჟამად განახლებულია ან გამოიყენება სამშენებლო მასალად. ანტროპომორფულ ძეგლებს თავის დროზე ყურადღება მიაქცია პ. უფროვამ, ვ. მილერმა და სხვ. ეს ძეგლები წარმოადგენს ერთ-გვაროვან ბრტყელ ქვებს, რომლებსაც არა აქვს კიდურები, ბოლო სახეს ცვლის სხივებიანი წრე. ეს ტიპიც, როგორც ანტროპომორფული ძეგლები სხვა ნიმუშები, ნაყოფიერების ხეცურ, მამრობით ძაღვებად არის მიჩნეული<sup>2</sup>. XVII-XVIII სს. მიღებულ დადესტინში გავრცელებული ანტროპომორფული ქვების ერთი სახეობა, რომელიც რამდენადმე განსხვავდება უკვე აღნერილიდან. მას აქვს ბურთისებრი თავი წანვეტილებული კისრზე, დაფრთხილი მხრები. ძეგლის ზედა ნაწილი თავსდება მიცვალებულის ცხოვრების სავანების გამოსახულებები. სრულყოფილი სახით ეს ძეგლები სოფ. რუგუჯაში აღმოჩენილი (რუგუჯა არა მარტო ქვის, არამედ საუყოფილო ნარნერების ცენტრი იყო მიღეს ავარიამ). მისი გეოგრაფიული მდებარეობა, სავაჭრო გზასთან სიახლოვე, როგორც ჩანს, ხელს უწყობდა მის დანიშნულებას მხატვრული ნარნერების განვითარების თვალსაზრისით). აქ აღმოჩენილი ქრისტიანული პერიოდის ძეგლები ქვაზე კვეთის სრულყოფილი ტექნიკის მაგალითებს წარმოადგენს. XVIII ს. ტრადიციულ ანტროპომორფულ ძეგლებზე წარმოჩენილი არაქალი დაკორატიული მოტივები, კერძოდ, ავარიამ ქარვად ცნობილი „კიკი“, ქალის მკერდის გამოსახულება, რომელიც თანაბრად გვხვდება ხისა და ქვის ნიმუშებზე, კეთდება საფლავის, მეჩეთების, სახლების ფასაღებზე (ნ.185). ცალკე იხილავენ XVIII-XIX საუკუნეებით დათარიღებულ ქვის ლოდისაგან გამოკვეთილ ძეგლებს, სადაც თავი და ტანი მრგვალი და თანატოლი. ისინი ჰიდათლის თემისთვისაა ძირითადად დამახასიათებელი. XVIII ს. ავარულ ძეგლებში უკვე მკაფიოდ ჩანს მორთულობის სისტემის ინდივიდუალობა. ორნამენტი აქ უფრო დახვეწილია. ამის მაგალითია 1776 წ. დათარიღებული საფლავის ძეგლი ჭაროდინის რაიონიდან.

ავარული ქვითხურობის განვითარების ახალი ეტაპია XIX-XX საუკუნეების მიჯნა. ტრადიციული ორნამენტი შენარნერებულია, თანაც მკვეთრად ინდივიდუალური.

დადესტინის ისტორიისა და ქართულ-ავარული კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობების შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება არამარტო დამუშავებულ ქვებს, როგორც მატერიალური კულტურის ნიმუშებს, არამედ ეპიგრაფიკულ ძეგლებსაც, რომლებიც ზოგჯერ ერთადერთი დოკუმენტია ამა თუ იმ ისტორიული მოვლენის გასარკვევად. ავარიამ უძველესი ეპიგრაფიკული ძეგლები მსრულეულია ქართულ და შემდეგ ქართულ-ავარულ ენებზე, რა თქმა უნდა, ქართულ ასო-ნიშნებით. აღმოჩენილი ნარნერები XIV საუკუნეზე ზონს არ მიდის. ეს ძეგლები შედგება ქართულ დადესტინური ინტენსიური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის<sup>3</sup>. ასეთ ვითარებას დადებით უკონდა XI-XII სს. ერთიანი ქართული ანუ კავკასიური სახელმწიფოს არსებობის პირობებში, რაც დაამტკიცა კიდევ ქართულ-დადესტინულ არქეოლოგთა ერთობლივმა ექსპედიციამ<sup>4</sup>. აღმოჩენილია და შესწავლილი ქართულ და ქართულ-ხუნძურ (ავარულ)-ენოვანი ნარნერები. ერთ-ერთი ბლინგვა ცნობილია ენათმეცნიერებმა XIV-XV სს. დათარიღება<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Гамбашидзе Г., Вопросы христианской культуры и исторической географии Аварии, Машне, I, Тб., 1985, стр. 110-121.

<sup>2</sup> სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986, გვ. 134.

<sup>3</sup> ქრისტიანული დადესტინის შესახებ იხ. ნ. ბაბიაშვილი, ქრისტიანული და მამამადანური დადესტინი, „საქართველო“, 1999, 1-2, 49-56.

<sup>4</sup> Гамбашидзе Г., Вопросы христианской культуры и исторической географии Аварии, Машне, I, Тб., 1985, стр. 110-121.

<sup>5</sup> ტ. გუდავა, ორი ნარნერა (ქართული და ქართულ-ხუნძური) დადესტინიდან, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ტ. 30, თბ., 1954.

<sup>6</sup> იგივე ბლინგვა გ. ლამბაძემ XII-XIII სს. დათარიღდა.

XV საუკუნიდან წარწერები სრულდება არაბულ, მარაულ და თურქულ ენებზე. ავარიანი უმთავრესად არაბულენოვანი წარწერები გვხვდება (რაც შეეხება, მარაულს სამხრეთ-აღმოსავლეთს, აქ ენობრივი მრავალფეროვნება იჩენს თავს: ბერძნული - V-X სს., ებრაული - (დებუნდნი) V-X, ძველთურქული - VI-VII, სომხური - VIII-IX, სპარსული - XI-XIV, თურქული - XVII-XIX).

ავარიული ეპიგრაფიკული ძეგლები 3 რიგად ჯგუფდება: ეპიტაფიები, საამშენებლო წარწერები, ქრონიკები. რიცხვით ბევრია ეპიტაფიები. როგორც აღვნიშნეთ, ეპიგრაფიკული ძეგლები წარმოადგენს ძველი ისტორიული მნიშვნელობის მქონე ცნობისა, რომელიც შეიძლება სხვა წყაროებთან ერთად გვახსენებდეს ის შეიძლება შევხებოდეს მნიშვნელოვან პოლიტიკურ მოვლებს, ისტორიულ პირებს, ვაჭაბათის გადანაცვლებებს, საამშენებლო მოღვაწეობას და სხვ. რამდენადაც მუსლიმანური წარწერები სრულდებოდა სასულიერო პირთა მიერ, წარწერები განიცდის რელიგიური იდეოლოგიის გავლენას. აქ მრავლად გვხვდება გავრცელებული მაჰმადიანური ფორმულები; ეს შეეხება დალოცვის ან ცოდვების მიტევებას ალაჰის სახელით, იმქვეყნიურ მარადიულობას და ამქვეყნად ყოფნის წარმავლობას; მოტანილია ტაფი უყრანიანად. ვხვდებით ისლამური დღემების დარღვევის შემთხვევებს: წარწერის შემსრულებელი შორს დგას რა რელიგიისაგან, ხალხითა ახასიათებს მიცვალებულის ამქვეყნიურ ამავს. ასეთი წარწერები არამუსლიმანური ხასიათის ხდება, თუმცა შესრულებულია არაბულ ენაზე არაბული შიფრით. ყურანი კრძალავს ცოცხალი არსების გამოსახვას საფლავის ქვაზე, ვხვდებით კი ველურ ცხოველებს. აკრძალულია დაამინის სახელის დაფიქსირება საფლავის ქვაზე (ეს პატივმოყვარეობაა, მართლმორწმუნეთათვის საკადრისი არ არის, უდემის ქსუმარი, ნუ დანერ შენს სახელს ქარვასლის დასერილ კედლებზე ცნობის მოყვართა ვასართობად. რაში გჭირდება შენ ახლა სახელი, მენი ხსენული მხოლოდ უსული მტყვერია, ხოლო მტვერის სახელი არა აქვს. ალაჰი სამსჯავროზე წოდების მიხედვით კი არა, საქმეების მიხედვით განიკითხავს") - არც ერთი საფლავის ქვა მისი მფლობელის სახელის გარეშე არ არსებობს.

სამშენებლო წარწერები და ეპიტაფიები ძირითადად მაჰმადიანების განკუთვნილია. იშვიათად ვხვდებით მაღალი წრის ქალთა საფლავის ქვებს წარწერით, რაც უკავშირდება როგორც ადამიანთა მიხედვით მისი უფლებების შეზღუდვის ტრადიციას, ისე ისლამის დამოკიდებულებას ქალისადმი. ნიშანდობლივია, რომ თუ მიცვალებულის მამა უფრო ადრეა გარდაცვლილი, საფლავის ქვაზე იწერება დედის სახელი: („ალი ფატიმათ ვას“) - „ალი ფატიმას ვაჟი; „იაზით საქინათ ის“ - „იაზით საქინათის ქალი“).

ერთ-ერთი პირველი არაბულენოვანი წარწერა 1476 წ. თარიღდება, მასში პირველად იხსენიება შიდათლის თავისუფალი თემი და მნიშვნელოვან ცნობებს იძლევა შაჯი უღურატის მიერ 880 წელს შიდათლში მაჰმადიანობის გავრცელების შესახებ.

XVI საუკუნით თარიღდება ერთი საინტერესო ძეგლი ხუნძახიდან: „ამ საფლავის მფლობელი გავურგალაუ ივან შვილი გავურგაისი, (по прозвищу) მეტსახელად ბახსან, მფლობელი ქონებისა, სიმდიდრისა, მსახურებისა, ბრძოლიანი სახელიანი“. იქვე ახლოს მდებარე ვეა აღმობინილი წარწერით: „მუჰამედი, შვილი ბახსანისა“. სპეციალისტებმა ჩათვალეს, რომ აქ მოყვანილი პირთა მემკვიდრეობითობა ასე შეიძლება წარმოსდგას: გავურგაი—გავურგალაუ ივანე—ბახსანი—მუჰამედი. პირველ შემთხვევაში „ბახსანი“ ხუნძახის მკვიდრთა გარკვეული ერთობაა, მეორე შემთხვევაში - საკუთარი სახელი (6, 376). ორივე ტექსტი სულ სამი კაცია მოხსენიებული: გავურგაი (გიორგი), მისი შვილი ივანე, რომელიც ბრძოლებით განდიდებულია, მეტსახელ „ბახსანს“ ატარებს და შვილიშვილი მუჰამედი. მუჰამედის საფლავის ქვაზე მამის სახელი თიკუნის ფორმით არის მოტანილი. კარგად ჩანს, თუ როგორ იცვლება ქრისტიანული სახელები მაჰმადიანურით. საინტერესოა, რომ ბახსანად წოდებული ივანე შახიდი გამბარა. XIX საუკუნეში შახიდების საფლავები თავყანისცემის ობიექტი იყო.

ავარიის სახანოს ისტორიისათვის მნიშვნელოვანი დოკუმენტია 1668 წ. საფლავის ქვა ხუნძახიდან. საფლავი ეკუთვნის დუგრინუცალს, ომარ-ნუცალის ძეგლს. ავარიის ეს ნუცალი მეორედ მოხსენიებულია 1835 წლის სურხათ ხანისადმი მიძღვნილ ქრონიკაში. ამ დოკუმენტში ავარიის სახანოს 19 მმართველია მოხსენიებული, ზოგი ნუცალი, ზოგიც ხანი (1819 წელს ნუცალის ტიტული შეიცვალა ხანის ტიტულით). სურხათ ხანი შაჰმათ ბეგმა მოკლა 1834 წელს. წარწერაში მოყვანილი ვაგაბა-ბეგ სურხათის მამაა, რომელიც თავისი ძმის - ომარ ნუცალის სიკვდილის მერე გახდა ავარიის ნუცალი, მაგრამ მალე მოკლეს (1801 წ.). ომარ-ნუცალისა და ვაგაბა-ბეგის მამად დასახელებულია მუჰამედ-ნუცალი, რომელსაც გოულდენმ-ტედტეფი ასახელებს. გავურგველი ის არის, რომ ამ პერიოდში სხვა ნუცალებიც იხსენიება: მუჰამედ-მუსა-ხანი, მურსიდ-ხანი და ნურსალი. შესაძლებელია ეს სამი ერთი და იგივე პირიყვნება, რასაც ანტიკვებს უმუ-ნუცალის 1785 წლის წერილი ერეკლე მეფისადმი, სადაც ლაპარაკია უმუ-ნუცალის მამის დროს კახეთ-ავარიის მეგობრულ ურთიერთობაზე მთელი 33 წლის მანძილზე.

როგორც აღვნიშნეთ, შახიდების საფლავები საყოველთაო თავყანისცემის ობიექტი იყო მთიელთათვის.

ასეთი შახიდი იყო ლოდობერინელი (ბოთლიხის რ-ნი) კარახანის შვილი რამაზანი (1843 წ. მოკლეს ჩენჭეთში). უფრო დიდი შახიდი იყო დაღესტნის პირველი იმამი, შაჰალის წინამორბედი ყაზი-მუჰამედი, იგივე ყაზი-მოლა (როცა რუსებმა ყაზი-მოლა მოკლეს, მუჰამედ-ტაჰორ-კარახელი თავის ქრონიკებში ლაპარაკობს, რომ მისი ნემსტიც არ დაუტოვეს ავარელებს, თანაც მიმოხავენს, რომ მისი საფლავი მთიელთა უმოსიძობისაკენ წარმოართავდა და ტარკში მალულად დაასაფლავეს, როცა ავარიის სახანოს სათავეში შაჰალი ჩაუდგა, მან კიბიტ-მამაბა ვაგაზან ტარკში, ამოადგინა ყაზი-მოლას ნემსტი და შახიდი მშობლიურ დარგოს დაუბრუნა). მთიელებს სხვა მონაშე შახიდებიც ჰყავდათ: მაგ. ოსმან დიბირ მუჰამედი სუბუტ-

<sup>1</sup> Эпиграфические памятники Северного Кавказа. т. 1, М., 1966, стр. 366.  
<sup>2</sup> შახიდები მუსულმანური თემის სულიერი ლიდერები იყვნენ.

ლში. კურახის 1812 წლის წარწერა გვაძინობს 39 შახიდის მონაშემრიე სიკვდილს<sup>9</sup>.

როგორც ცნობილია, დაღესტანში ძლიერი მიურიდიზმის<sup>10</sup> ქვეყანაა. შამშადიანურმა იდეოლოგიამ თავისებური როლი შეასრულა მთიელთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში რუსეთის წინააღმდეგ. მიურიდიზმზე დაყრდნობით შამილმა შექმნა თეოკრატიული სახელმწიფო. ამ მოძრაობის ათავაშვი ედგება იმ დროის განათლებული ადამიანები - შიხები, რომელთაც არაბულ ქვეყნებში შექმნილი ეროვნული განათლება. ასეთი შიხები დაღესტანში მაღალი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ. მათი ქვეყნის მთელს პეინდათ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის დროს. შიხების საფლავები თავიანთს ცემის რი-ექტი ნდებოდა და განსაკუთრებულ შემთხვევაში მის გარშემო გარკვეულ რიტუალს ასრულებდნენ, მაგ., გვალვის დროს. ისინი გამორჩეული სხეულისაგან იმით, რომ მასზე აღმართულ ძელზე ლეწვებშია შემოხვე-ული. მსგავსი საფლავები უამრავია კახეთ-აგარის გზაზე. 1836 წ. სოვრატლში გარდაცვლილა და იქვე დაუსაფლავებიათ შაჯი შაფი-ეფენდი, რომელსაც განათლება მიღებული ჰქონდა კაირის ჯალი ალ-ახხანის ცნობილ სასულიერო უნივერსიტეტსა და მეჩეთში. ეგვიპტიდან დაბრუნებული შაჯი-ეფენდი, შასან ალკადარის ცნობით, მესაფრთხი მოსახლეობაში კურანის შესწავლას. იგი იყო პირველი ავტორი პირველი დაწყებითი სახელმწიფო სკოლის აგარულ ენაზე.

აგარის ისტორია იცნობს მეორე სულულ შეიხსაც („შეიხთა შეიხს“), მუჰამედ ეფენდი იარაგელს. ის იყო კავკასიაში ტარიკატის ანუ მიურიდიზმის პირველი მქადაგებელი. მუჰამედ ეფენდი იარაგელი იყო ორი იმამის - ყაზი-მუჰამედისა და შამილის მასწავლებელი. კავკასიის წიაღზე მან ააღორძინა XIV ს. ბუ-ხარული შეიხის ბაზა-ედ-დინ ანნაკ-ბანდის დეზულეებები, საუბარია ისტორიულ ქრონიკებში<sup>12</sup>.

XIX ს. 40-50-იანი წლების ისტორიას აშუქებს 1856 წლის წარწერა დაღესტნის მეორე იმამის შამ-ზათ-ბეგის (1789-1834) საფლავზე. ისტორიული სიტუაციები ძველში ზედმიწევნით ზუსტად არის მოთხ-რობილი. შამზათ-ბეგი წარმოშობით შონათლიდან იყო, 1832 წ. დაღესტნის იმამი გახდა. მისი შამა ალი-ისკანდერ-ბეგი 1785 წ. ერეკლე II კარზე ომარ-ხანის ელჩის როლს ასრულებდა, ხოლო 1797 წ. ის და ომარ-ხანის ძმა, გებეკი, თავს ესხმიან კახეთს. როცა ხელისუფლება ომარ-ხანიდან ახმედ-ხანზე გადავიდა, ცნობილი ბელადი ალისკანტი ამ უკანასკნელს დაუპირისპირდა. იგი შხარს უჭერდა გებეკის შვილის სურ-ხანის ხანის მოსტზე აყვანას. ეს უკანასკნელი შამზათ-ბეგმა მოაკვლევინა. წარწერაში მითითებულია დრო, როცა შამზათ-ბეგი ხუნძახში მივიდა და ახმედ-ხანის ქერივი ბიხუ-მესილუ-ბიქე შვილებიანად ამო-ხროცა. თვითონ შამზათ-ბეგი შაჯი-მურატის ძმამ, ოსმანმა მოკლა 1834 წელს<sup>13</sup>.

ხუნძახში აღმოჩენილ საფლავის ქვის წარწერაში მოხსენიებულია სამი იმამი (ყაზი-მოლა, შამზათ-ბეგი და შამილი), რომელთაც დიდი ბრძოლების გადატანა მოუხდათ მთიელებში შარიათის წესების დასა-ნერგად. ადათების მოყვარულ მთიელთა წინააღმდეგობა დიდი იყო, მაგრამ შამილმა შეძლო ილაშქრი სახელმწიფოს შექმნა შარიათის საფუძველზე. წარწერა ხოტბას ასხამს შამილს, როგორც ვიპურების წი-ნაალმდეგ მებრძოლს. იგულისხმება 1839 წ. ბრძოლა ახულგოსთვის, რის მერე იმამი ჩეჩნეთში გადავიდა და მალე იქიდან ის ახალი ძალებით გამოჩნდა<sup>14</sup>. შინაარსიდან ჩანს, რომ ეს არის არა ეპიტაფია, არამედ ქვაზე შესრულებული ისტორიული ქრონიკა. შამილის საფლავი მედინაშია. საფლავის ქვაზე შესრულებუ-ლი წარწერა ახასიათებს შამილს როგორც მართალი საქმეებისთვის მებრძოლს, ალაპის მიმდევარს და მის უფრთვულესს, მონამეს, იმამს, მეცნიერს. ტექსტის მიხედვით შამილს სხეულზე 20 ჭრილობა ჰქონდა. ძეგლი თარიღდება 1871 წლით, როცა ალ-შაჯი-ამ-შეიხი საშუილი რუსეთის მეფის დასტურით ნინდა ად-გოლების მოსალეოდ მექადან მედინაში მიდოდა და იქ დაამთავრა მეფურის სიცოცხლე.

უკანასკნელი ეპიტაფია აგარულ შახიდისა თარიღდება 1878 წლით. საფლავი ეკუთვნის ალ-შაჯი-მურად-ალის<sup>15</sup>. დაღესტნის მეოთხე იმამის შაჯი-მურად სოვრატლელის შვილიშვილის ცნობით, ალ-შაჯი-მურად-ალი იყო დიდი აჯანყების მეთაური, რომელიც 1877 წ. სოვრატლთან მოხდა, სადაც მოკლეს კი-დეც. როგორც ჩანს, შამილის დატყვევების შემდეგ მთიელები არ გატყდნენ, თანაც 1877 წელს დაწყე-ბულმა რუსეთ-თურქეთის ომმა ბიძგი მისცა და ისევე დაიწყო შეიარაღებული აჯანყება, მაგრამ ეს იყო კავკასიის მთიელთა მოძრაობის პირე აკორდი. რუსეთმა ომი მოუჭრა თურქეთს, ხოლო დაღესტანი „და-ამშვიდა“.

<sup>9</sup> Шихсаидов Ш., Эпиграфические памятники Дагестана, X-XIII, М., 1989, стр. 195.

<sup>10</sup> ეს რელიგიურ-მისტიკური მოძრაობა XV ს-დან იღებს სათავეს. კავკასიაში XIX ს. 20-იან 65. შემოვიდა და ეროვნულ მოძრაობას რელიგიური ელფერი მისცა.

<sup>11</sup> Эпиграфические памятники Северного Кавказа, т. III, М., 1970, стр. 867

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 868.

<sup>13</sup> ეს იყო შურისძიება, შაჯი-მურადი და მისი ძმა ახმედ-ხანის შვილების ძუსმტეები იყვნენ.

<sup>14</sup> Эпиграфические памятники Северного Кавказа, т. III, М., 1968, стр. 639.

<sup>15</sup> Эпиграфические памятники... т. III, стр. 882



## Поселение курдов в Грузии

Курды, коренные насельники Северной Месопотамии, начиная с VII-VIII веков до нашей эры, продвигаются на север - в Переднюю Азию и Закавказье. В настоящее время территория Курдистана представляет собой горный массив, разделенный между Турцией, Ираном, Сирией и Ираком и населенный в основном курдами. До первой мировой войны существовало два Курдистана - Турецкий и Иранский. После первой мировой войны - четыре - Турецкий, Иранский, Иракский, Сирийский. В литературе Курдистан - это географическое и этнографическое понятие.

Отдельные курдские племена появляются в Грузии, в частности в Месхети, в XVI веке<sup>1</sup>. Здесь в начале XIX века курдское население встречается в окрестностях крепости Квели.

Во второй половине 80-х годов XIX века, в Тифлиской губернии, куда входили Ахалкалакский, Ахалцихский и Борчалинский уезды проживало около 3000 курдов. Они занимались разведением овец, продавали скот, шерсть, масло, сыр, выделывали из овечьей шерсти сукно, ковры, паласы, войлоки, переметные сумы<sup>2</sup>.

Курды, проживавшие в Накалакеви и Цунде, были оседлыми и занимались земледелием.

Вышеназванные курды по религиозной принадлежности были мусульманами.

Помимо Тифлиской губернии, курды-мусульмане в указанный период в количестве 839 человек проживали и в Аджарии, входившей в Кутаисскую губернию<sup>3</sup>.

В Аджарии курды вели полукочевой образ жизни. Около двухсот дымов располагались на яйлах между озером Шапи Тба и горами Саричаир, рядом с шашиетцами. Их молочные продукты славилась среди местного населения. Женщины, отличавшиеся большой красотой, и в быту были более свободны, чем аджарки. Они ткали ковры, сукно. Шагры курдов были разделены на две части. В одной жили, в другой - выделывали масло и сыр. Скот держали отдельно<sup>4</sup>. К зиме они спускались в долину и поселялись вблизи Батуми, в Кахабери.

Небольшая часть курдов Аджарии говорила на диалекте заза. Это были единственные курды-заза не только в Грузии, но и во всей тогдашней царской России. В 1939 году они жили в двух км от Батуми, в селении, называемом - Село курдов заза и в нем насчитывалось 25 дымов<sup>5</sup>.

В 1917 году в результате Октябрьской революции Закавказье отделилось от России. Ахалцихский и Ахалкалакский уезды, а также Батумский округ, хотя и не полностью, вошли в состав тогдашней Грузии<sup>6</sup>.

По переписи населения Грузии 1926 года в Ахалкалакском уезде из 78937 человек общего населения курды составляли 930 человек; в Ахалцихском уезде проживало 96973 человек. Из них курдов было 3094<sup>7</sup>. Таким образом по вышеназванной переписи в обоих уездах курдов проживало 4024 человек.

В конце 20-х годов Ахалцихский и Ахалкалакский уезды были упразднены и на их территории были образованы пять новых районов: Адигенский, Ахалкалакский, Ахалцихский, Аспиндзский и Богдановский.

По переписи населения Грузии 1939 года в Ахалцихском районе проживало 1423 курдов, в Адигенском - 69, в Аспиндзском 1980, в Самцхе - 3472; в Ахалкалакском - 309, в Ниноцминдском - Богдановском, Л.П./- 77, в Джавахети - 386; всего в Самцхе - Джавахети - 3858<sup>8</sup>.

По этой же переписи в Аджарии в Хулойском районе от общего населения в 38471 человек курды составляли 19 человек; в Келском районе проживало 13392 человек, курдов - 7; в Кобулетском районе всего проживало 41472 человек, из них курдов было - 1288; в Батумском районе - 106771, курдов - 2898 человек<sup>9</sup>. Итого по переписи 1939 года в Аджарии проживало 4202 курдов. Всего по Южной Грузии проживало 8050 курдов.

В 1944 году государственными органами было принято решение о выселении мусульманского населения с приграничных с Турцией районов, в виду враждебного отношения последней к Советскому Союзу.

15 ноября 1944 года из исторической Месхет-Джавахети, из Адигенского, Ахалкалакского, Ахалцихского, Аспиндзского, Богдановского районов, а также Хулойского, Келского, Кобулетского, Батумского районов Аджарской Автономной республики и г. Батуми по национальному признаку были выселены 15563 семей или 69869 человек, курдов 1620 семей или 8627 человек. Здесь же следует отметить, что из г. Батуми было выслано 75 курдских семей, из Батумского района - 472 семьи курдов, Кобулетского района - 198 семей, Келского - 12, из Хулойского - 35; из Ахалцихского района - 389 курдские семьи, Ахалкалакского - 155, из Аспиндзского - 488, Богдановского - 6<sup>10</sup>. Курды были в основном депортированы в Киргизию и Казахстан.

Основная масса современных курдов, по конфессиональной принадлежности езидов, была принята правительством независимой Грузии в 1918 году, после первой мировой войны, в результате религиозно-поли-

<sup>1</sup> Ломсадзе Ш. В. Самцхе-Джавахети. Тбилиси, 1975, с.336, на груз. яз.

<sup>2</sup> Загурский Л. Поездка в Ахалцихский уезд в 1872 г. Тифлис, 1873, с.130, 48.

<sup>3</sup> Загурский Л. Календарь на 1901 год. Тифлис, 1900, с. 50-51.

<sup>4</sup> Сахокия Т. Путешествия. Тбилиси, 1950, с. 213-214, на груз. яз.

<sup>5</sup> Kurdo Qanat. Dimilki (zazaki) ya Batumi. Nêvi. Kovara Çandîya Giştî, Paris, 1986, p. 85.

<sup>6</sup> Натмеладзе М. В. Демографические процессы в Грузии в 40 годах XX века, Тбилиси, 1993, с. 21, на груз. яз.

<sup>7</sup> Там же, с. 22.

<sup>8</sup> Лордкипанидзе В.Г. Самцхе-Джавахети XIX-XX вв. Проблемы демографического развития, Тбилиси, 1994, с. 60, на груз. яз.

<sup>9</sup> Натмеладзе М. В., указ. работа, с.24.

<sup>10</sup> Там же, с. 30-34.

тических преследований со стороны турецких правителей и некоторой части самих курдов-мусульман. На исторической территории Курдистана общественное устройство курдов было следующим. Самой крупной единицей являлось племя. Каждое племя состояло из баров /патронимии/, каждый бар - из "мала мазынов /большую семей/ и маленьких семей. "Мала мазын" насчитывала от 30 до 70, а то и более членов, взаимоотношения которых основывались на курдских правовых обычаях<sup>11</sup>.

Религиозные центры езидов находились и находятся в горной области Синджар, севернее Манабиш. Синджар с юга окружают пустыни, а на севере он граничит с районом Джебзире. Курды-езиды Синджара в прошлом имели независимое самоуправление в лице духовных и светских глав. Главным религиозным центром езидов и в настоящее время является Айн-Сифни, где расположены храм и могила святого шейха Ади (Лалиш). Они чтят также могилы святых Шейха-Шамса, Базри, Шейха Мухаммеда<sup>12</sup>. В начале прошлого века они вели оседлый образ жизни. Их поселения больше всего встречались в районах Амадия, Захо, Мосул, Муш, Баязид, Хошаб, Ван. Основным занятием было садоводство, земледелие, скотоводство. Деревни Синджара располагались у подножья гор, дома воздвигались террасообразно, друг над другом. Жители деревень обсаживали дома оливками и смоковницами, которые были основным продуктом вывоза. Урожай был обильным, земля не нуждалась в искусственном орошении.

Много езидов проживало в Ванском пашалыке. В целях самозащиты они построили ряд укрепленных крепостей: Дергезин, Кале - раш, Кале - спи, Ал - кале, Кушке - шейха<sup>13</sup>.

Езиды, как и курды-мусульмане делились на племена, а те в свою очередь на бары /патронимии/. На юго-востоке от озера Ван, езиды занимали в основном два округа - кази /kazi/ Ова раш /Ova Raş/ и Бегри /Begrî/, охватывающих бассейн небольшой реки Ова Раш, во турецки Карасу /Qarasu/, впадающей в озеро Ван<sup>14</sup>. Езиды, живущие в этих округах назывались племя Зукри. Они делились на следующие бары: раша /raşal/, мандеки /mandekî/, барави /baravî/, чохраши /çoxraşî/, балакари /belekaşî/, коркити /korkitî/, мамраши /memraşî/, хани /hani/<sup>15</sup>, помимо езидов, в этих двух округах жили и курды-мусульмане племен мукри /mukrî/, шамсики /şemsikî/, такори /takorî/, хайдари /xeyderî/, шави /şawî/, лыи /lyî/, хасани /xesenî/, джибири /çibirî/, бруки /brukî/, мушки /muskî/.

В казе Ова Раш было около 9 - 10 езидских селений. Два села Чубухли /Çubuxlî/ и Валиджан /Valican/ занимали бары мандеки и коркити. В селениях Ярмык /Yarmîq/ и Каладжык /Qelecîk/ жили рашы. Они занимали также селение Ути в казе Бегри.

В селениях Держамада мазын /Dêrcemeda mezin/ и Держамада бчук /Dêrcemeda biçuk/ жили представители бара барави. В селении Шамседин /Şemsedin/ проживали мандеки и балакари. Они также занимали и селение Ходжакыжлах /Xosaqjîlax/.

В некоторых селах курды-езиды жили вместе с курдами-мусульманами. В селении Муче /Muçê/ и Беджармау /Bêcarmau/ проживали езиды-чохраши и мусульмане - бруки. В селении Шивакар /Şivekar/ казы Бегри один квартал занимали курды-мусульмане, другой езиды коркити. Неподалеку от селения Шивакар находилось селение Пишиком /Pişikom/, в котором проживали езиды баров хани и рашы. В некоторых селах езиды жили вместе с армянами. Таковым было селение Анзал, казы Бегри.

У каждого бара был свой ага /бек/. К началу первой мировой войны особую популярность приобрел ага бара мандеки Джангир-ага. Он сумел сплотить вокруг себя все бары племени езидов зукри. Полк Джангир-ага вместе с другими четырьмя, во главе которых стояли Сардар-бек, Наджид-ага, Осман-ага, Хусейн-бег и которые входили в войско турок хамидие, перешли на сторону русских<sup>16</sup>.

Езиды этих двух округов в основном занимались земледелием и скотоводством. По сведениям наших информаторов прежде езиды этих округов занимались только скотоводством.

После того, как они осели в этих местах, стали заниматься и земледелием. Земля была здесь плодородной и езиды получали большие урожаи зерновых. В каждом селении выбирали своего старейшину. Езиды этих сел были обложены следующими налогами: ташира ном /taşira nom/ налог за хлеб. Крестьянин обязан был отсылать восемь код /один код равнялся примерно одному пуду, пуд-16 кг/ зерна себе, один-государству. За крупный рогатый скот налог не взымали. За мелкий рогатый скот платили деньгами, который назывался камчора пез /kamçora pèz/-за овцу. Деньги взымались и за сено.

В годы первой мировой войны на долю курдов выпали тяжелейшие испытания. Курдистан стал ареной боевых действий трех армий - турецкой, русской и английской. В продолжение четырех лет на территории Курдистана шли кровопролитные бои, которые принесли громадное количество человеческих жертв, нанесли непоправимый материальный ущерб оставшемуся населению. Каждая из воюющих сторон пыталась использовать курдов и другие народы Восточной Турции, Западного Ирана и Ирака в своих интересах, натравив их друг на друга или на своих врагов, что привело к полной анархии в этом районе Ближнего Востока и послужило историчному неисчислимым бедствиям для населения<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Авдал Амине. Быт курдов Закавказья /историко-этнографическое исследование/. Ереван, 1957, с. 218, на армянском языке.

<sup>12</sup> Шпажников Г.А. Религии стран Западной Азии, М., 1976, с. 149.

<sup>13</sup> Дж. Джазид. Курды Османской империи в первой половине XX века. М., 1973, с. 29.

<sup>14</sup> Пашаева Л.Б. Полевой материал 1981 года, тет. 1, с. 1-2.

<sup>15</sup> Там же, с. 1, 4.

<sup>16</sup> Autobiografiya Ebdurrizaq Bedirxan. Werger û amadeker Celilê Celîl Çapa yekem, Berlin, 1999, p. 42, 45.

<sup>17</sup> Лазарев М.С. Курдский вопрос 1891-1917. М., 1972, с. 35.

В результате военных действий огромные жертвы понесли армяне, курды и ассирийцы.

В Ванском вилайете с августа 1914 года начали сосредоточиваться полки хамидие, а в округе Базидла к середине октября было расположено 16 курдских полков, насчитывающих в среднем по 500 конников. Из курдов были организованы диверсионные отряды, нарушавшие русскую границу и бесчинствующие в пограничных районах Закавказья. Турки распространяли слухи, что при поддержке курдами Турции, ~~будет~~ ~~предана~~ автономия. Курды вели и партизанскую войну. В этот момент русское правительство так и не определило свое отношение к курдскому вопросу в Турции, не выработало твердой линии в отношении национальных требований курдского народа. Курдский вопрос интересовал царизм лишь в той мере, в какой курды могли затруднить или облегчить военные операции на малоазийском фронте. Такой утилитарный подход к курдам не позволил впоследствии России укрепить свое отношение и влияние на них, когда в этом возникла острая необходимость<sup>18</sup>.

Необходимо отметить, что с самого начала войны турецкие войска терпели одно поражение за другим. В мае 1915 года русские захватили район Вана и нанесли здесь ряд поражений туркам. Как только турецкие войска стали терпеть поражения, курды, находящиеся в составе этих войск стали разбегаться по домам, переходить на сторону России. На сторону русского правительства стали переходить влиятельные курдские вожди и начальники хамидие на что мы указывали выше. Антиправительственные настроения были не только среди курдов - воинов, но и мирного курдского населения.

Поэтому в годы войны турецким властям приходилось двигаться по западной Армении и Курдистану, как по вражеской стране, скот, припасы реквизировались, население глухо роптало, так как получало за реквизированное добро или упавшие в цене деньги, которые притом не везде принимались или, что было чаще, квитанции, по которым в дальнейшем платеж не был произведен<sup>19</sup>.

Главным орудием истребления армян были турецкие регулярные части и местные власти. Но при следовании армян через места, населенные курдами, власти сумели натравить на них курдских феодалов. Курдско-армянские столкновения имели место в районе Вана, во время наступления русской армии. Этим столкновениям способствовала передача курдам земель выселяемых армян<sup>20</sup>.

Но не везде так было. Многие курды спасали армян. Езиды округов Ова Раш и Бегри Ванского пашалыка с самого начала избегали участия в войне. Их также, как и курдов-мусульман призывали в армию. Мирное езидское население этих округов вначале не трогали ни курды-мусульмане, ни турецкие аскеры. Когда началась преследования армян, езиды, которые испокон веков жили с ними по соседству, стали их прятать у себя. Когда турецкие аскеры, а иногда и курды-мусульмане начали находить у езидов армян, они с немалой жесткостью стали расправляться с ними. Но не только езиды спасали армян. Их спасали и многие курды-мусульмане.

“У армян, отмечал Гордлевский В. А., среди курдов бывали везде друзья, которые в трудную годину спасали их от турок, так было во время армянской резни конца XIX века, так это было и теперь, во время депортации армян от насилья. Я наблюдал в Битлисе, как курды приводили из-за гор, из расположения племени мотки, армян, беженский комитет давал им за каждого армяна сперва по золотому червонцу, а затем несколько меньше; это была торговля людьми, какой-то невольничий рынок; но если бы курд пытал неугасимой злобой к армянину, он прикончил бы ненавистного ему христианина - ведь уж не так велика была мзда, впоследствии влобавок, снижения<sup>21</sup>. В районе Сасуна нашли убежище у курдов 12 тысяч армян, в Дерсиме - 20 тысяч армян. В защиту армян выступили также курды Мокса и езиды Джебель - Синджара<sup>22</sup>.

Курдский народ сыграл важную роль в спасении западных армян от полного истребления почти 200 тыс. армян. И это несмотря на то, что турецкие власти жестоко карали курдов за помощь армянам.

Несмотря на отдельные факты нападения курдов на армян, турецкому правительству не удалось вызвать армяно-курдскую вражду в таких размерах, как это было в середине 90-х годов прошлого века и в начале 1900-х годов, что объясняется ростом национального самосознания курдов.

Но младотурки, убедившись в том, что курды в основном не желают участвовать в войне, решили поступить с ними также, как с армянами.

Курдов из Восточной Анатолии в Западную было депортировано до 700 тыс. из которых более половины погибло в пути или было истреблено турецкими войсками. Территория, простиравшаяся к югу и западу от озера Ван, где проживало до войны около 800 тысяч курдов, совершенно обезлюдела. Сотни курдских селений были сравнены с землей. Их обитатели частью бежали, частью погибли во время переселения<sup>23</sup>. В районе Вана было до 40 тысяч убитых курдов. Целые племена погибли от холеры, брюшного и сыпного тифов.

Правящие круги Турции не решались расправиться с курдами так же как с армянами, ибо опасались получить серьезное сопротивление. Они и резню армян старлись свалить на курдов, дискредитировать курдское национально-освободительное движение.

Полк езидов во главе с Джангир-агой с самого начала войны старался не участвовать в военных действиях

<sup>18</sup> Там же, с. 291.

<sup>19</sup> Гордлевский В. А., Силуэты Турции. Избр. соч., т. III, М., 1962, с. 121.

<sup>20</sup> Лазарев М. С., Указ. работа, с. 308.

<sup>21</sup> Гордлевский В. А., Указ. работа, с. 122-123.

<sup>22</sup> Лазарев М.С., там же, с. 310.

<sup>23</sup> Лазарев М.С., там же, с. 309.

ях против русских, а когда русские войска вошли в Ванский пашалык, езиды округов Ова Раш и Бетри перешли на их сторону. Были созданы добровольческие отряды. По мере ухода русских войск отступали добровольческие отряды, а также полк под руководством Джангир-аги. Уходило и оставшееся мирное население, боясь репрессий со стороны турок.

Отступавшие, в том числе и езиды, попали в тяжелейшие условия. Они шли со своим старым скотом. Сначала они остановились в округе Чухур /Çuxur/ с центром в селении Гиадин /Giadin/. Там они жили три года, примерно с 1915 год. В этих местах до них в основном проживали курды-мусульмане, которые оставили эти места и бежали. Они заняли селения: Бизирхана /Bizîrxana/, Бабахан /Babxan/, Сине /Sinê/, Омарбаг /Omerbeg/, Пирхала /Pîrxala/, Сарибег /Sarîbeg/. Представители бара раши поселились в селении Пирхала, мандасори в Сарибеге, барави, коркити и мандики в Гиадине. Там же стоял полк Джангир-аги. Все эти селения входили в Карсский вилайет<sup>24</sup>.

После свершения революции по Брест-Литовскому мирному договору от 3 марта 1918 года к Турции отходили все приобретения, сделанные Россией на востоке Малой Азии как до, так и во время войны.

Теперь уже Турецкие войска со страшной жестокостью стали преследовать беженцев из Карсского вилайета. Особенно неустояли они на переправах. Полк Джангир-аги практически охранял и защищал езидов, вступая часто в военные действия с турецкими войсками. Одна часть езидов вступала в Армению, где уже жили их соотечественники. В Армении езиды проживали в Эриванской губернии, в Сурмалинском, Шаруро-Даралезском, Эчмиадинском, Александропольском, Нахичеванском и Новобаязедском уездах. Вместе с ванскими езидами в 1914-1918 годах бежали езиды из Айнтаба, Карса и Карсской области. Езиды понесли громадные человеческие жертвы. Их убивали турецкие аскеры и курды-мусульмане, их преследовали болезни. Они потеряли все свое имущество.

Основная масса езидов-беженцев прибыла в Грузию. К концу 1918 года толпы их оказались в Тбилиси. Они поселились в Тбилиси, небольшая часть в Кахети, около Телави. Некоторые выехали в Тианети, Алвани. Тианетские и алванские езиды в основном ассимилированы.

Прибывшие в Грузию, в частности в Тбилиси, курды-езиды заселяли улицы города подобно тому, как они жили на своей родине, т. е. односельчане старались поселиться в одном районе, более того представители одного бара /патронического объединения/ на одной улице. В большинстве случаев там же поселились и представители религиозных групп, обслуживающие своих мирян.

В Грузию переселились следующие племена и бары: ранчи, чохраши, мамраши, мандеки, мандасори, коркити, барави, балакари, хани, анкоси, мосаки, кашахи, баиндури, корблахи, шивази, сипки, боти, гасани, розжки.

Представители баров мандеки и барави поселились в районе площади Саарбрюкен (бывшая пл. К. Маркса) и на бывшей "Песке". Представители бара раши - на улицах, примыкающих к пл. Руставели и Марджанишвили, чохраши - на ул. Ниношвили и соседних с нею. Коркити - на улицах Грибоедова и бывшей ул. Папанина. Баиндури и кашахи в Харлухи.

В результате такого расселения в обиходе речи тбилисских курдов-езидов появились улицы с названиями тех племен и баров, которые были на их исторической родине.

В настоящее время в Грузии курды-езиды проживают в Тбилиси, Рустави, Телави, Батуми.

Распад Советского Союза резко изменил положение национальных меньшинств. Жившие в бывших союзных республиках курды имели в лице союзного центра (Москвы) своего рода гаранта, обеспечивающего их национально-правовое положение. Всесоюзная конференция, проводившаяся в Москве в июне 1990 года под патронажем центральных властей, была запоздалым шагом в решении проблем курдов.

Последние десять лет курды оставляют населенные места и из-за тяжелого экономического положения выезжают из Закавказья в Россию и на Запад. В настоящее время в России, по приблизительным данным, насчитывается примерно 150-200 тыс. курдов<sup>25</sup>. Их основная масса проживает в Новосибирске, Иркутске в Краснодарском и Ставропольском краях, Ярославской и Тамбовской областях, в Москве, Питере и т. д.

Курды Грузии как и прочие курды СНГ переживают все те трудности, которые характерны для всего постсоветского пространства.

<sup>24</sup> Пашаева Л.Б. там же, с. 11-12.

<sup>25</sup> История Курдистана, М., 1999, с. 312-313.

## Космогония в представлении езидов



Во все времена существования человека, в среде его обитания существовало Великое Знание, содержащее тайны человеческой души и вселенной. В каждой части земли, в любом уголке нашей планеты появлялись люди стремившиеся к этому знанию, познанию смысла жизни. Они стремились разгадать тайну единства земного и небесного. На протяжении всей истории, люди собирали и хранили это знание<sup>1</sup>.

Одними из хранителей этого знания являются исконные обитатели Ближнего и Среднего Востока, которые вписали немало страниц в историю и культуру этого важнейшего региона - родины многих древних цивилизаций. Эти кроткие и скромные люди, ведавшие честный и достойный образ жизни из-за своих религиозных воззрений в течении веков подвергались нашествиям мусульман. Враги всегда старались вызвать к ним ненависть соседних народов, порождая о них страшные легенды.

Езиды - древние обитатели верхней Месопотамии (Курдистан) являющиеся древним племем многомиллионного курдского народа, значительная часть которого была вынуждена принять мусульманство. Сегодня лишь незначительная часть курдов осталась верна своей национальной религии, число которых едва ли превышает миллион.

Должно быть основой для религии езидов послужили две древнейшие культуры, Месопотамская и Арийская, настолько слившиеся друг с другом, что невозможно провести между ними границу.

Предки езидов так непреклонно придерживались своих традиций, что в современном езидизме есть некоторые элементы, которые возможно восходят к древнемесопотамской эпохе, позже перемешавшись с поздними представлениями, элементы которых делают езидизм религией перенасыщенной разными компонентами. Ее исследование и изучение способствует пониманию духовного прогресса человечества в течении тысячелетий.

Изначально объектами почитания езидов служили четыре мировых элемента (вода, огонь, воздух, земля) и небесные светила<sup>2</sup>. Со временем езидизм пройдя несколько этапов развития сформировался в монотеистическую религию.

Одним из самых любимых размышлений езидских богословов были те, которые касались вопросов космогонии. Так, уже в религиозной поэзии езидов мы находим много гимнов космогонического характера, которые свидетельствуют об их великом творческом глубокомыслии. Многие из составных частей этих гимнов представляют собой очень древние мифологические воспоминания. Самые знаменитые из них "Кавле<sup>3</sup> Забуне" (Гимн о рождении) и "Кавле Маха" (Гимн о месяцах), в которых подробно описывается сотворение мира<sup>4</sup>.

В "Гимне о рождении" рассказывается о Боге-Царе<sup>5</sup>, который из своей возлюбленной сущности и силой своего слова создает жемчужину. Эта жемчужина является семенем мира. Мир представлен безграничным темным морем, которое олицетворяет хаотические воды.

Изречение "вначале было море" многократно повторяется в езидских текстах, что часто можно встретить в Ведах и священных писаниях других народов. Первобытная вода, некая хаотическая масса в которой возникает духовное семя и посредством его из несуществующего делается существующее<sup>6</sup>.

В "Гимне о месяцах" говорится, что Бог сотворив жемчужину сделал ее своей обителью.

Жемчужина есть обитель Царя  
Он сведущ во всем  
Он создал землю и небеса...

\* \* \*

Царь сотворил луну и солнце,  
И от безбожных веет невежеством  
Они не знают, что Малак Тавус перемерил вселенную...

Бог создает мир за семь дней и в каждый день из своего сияния выводит по ангелу. В среду Он создает главного из ангелов Малак Тавуса<sup>7</sup>, который по его велению управляет вселенной, состоящей из семи слоев небес и земля.

<sup>1</sup> Знания (Zanin) первая и последняя ученическая ступень в езидизме.

<sup>2</sup> Езиды называют солнце сиянием исходящим от Божьего лица.

<sup>3</sup> Кавл - букв. сказание.

<sup>4</sup> Кроме священных гимнов существует «Черная книга» космогонического содержания, на которую езидские священники не ссылаются вовсе.

<sup>5</sup> Царь, Падишах, Султан-эпитеты Бога (Хола) в езидизме.

<sup>6</sup> История религий т - 2 Изд. Спасо - Преображенского Валаамского Старопритвиального монастыря, под. ред. графа Трубецкого.

<sup>7</sup> Малак Тавус-букв. Ангел-паулин. Тавуси-игра слов курдское Тав-солнце, си-тень, ангел света и тьмы. По езидскому учению добро и зло является одним целым.



В субботу заложил основу мира  
В среду<sup>8</sup> выкроил рубашку мира  
В пятницу творение мира завершил... (из Гимна о шейхе и Акубе)<sup>9</sup>



После сотворения ангелов и небесных светил, жемчужина служившая Богу престолом, от нее дрогнула, и из нее потекла вода, разлившаяся океаном. Ангелы во главе с Малак Тавусом спускают воду и посредством закваски, опущенной ими в воду создают твердь. Испарившаяся вода превращается в дождевые тучи. Так сорок лет земля оставалась пустынной, пока на нее не сошли ангелы.

В "Гимне о рождении" указывается место куда спустились ангелы. Это то самое место, куда ежегодно стекаются езидские паломники. Долина Лалыш где возвышаются в небо заостренной формы купола башен езидского храма. Этот же гимн повествует:

Создал Господь землю и небосвод  
Четыре элемента перемешал  
ветер (воздух), землю, воду, огонь  
И вылепил тело Адама<sup>10</sup>...

Тело первочеловека оставалось недвижимым семьсот лет, пока семь небесных сил вселившиеся в него не покинули его выйдя из головы, образуя в ней семь отверстий. Затем они призвали душу войти в тело, которая потребовала музыку<sup>11</sup>, чтобы ей было легче сделать это. Ангелы исполнили ее требование и опьяненная небесной мелодией, она вселилась в тело. Адам встал будто бы проснувшись от глубокого сна. Что касается женщины, то ее создали из земли оставшейся от плоти Адама<sup>12</sup>.

От них Бог задумывает породить непорочных людей. Потомство Адама и Евы не оправдало тайный замысел, за что архангел решает создать особый народ. Он наставляет Адама и Еву принести по одному кувшину и поместить в них их слюну<sup>13</sup>. В этот момент Малак Тавус вселяет в Адама скрытую сущность ангелов, которая через слюну, попадает в кувшин. Девять месяцев спустя вскрывают кувшины Евы откуда выползают гады. А в кувшине Адама обнаруживают младенца и дают ему имя Шаиди Джер<sup>14</sup> (сын кувшина), которому архангел даст в жены райскую деву (пери) и от них произойдут предки езидов.

На сегодняшний день легенда о происхождении езидов от сына кувшина по научным меркам не является сказкой и фантазией. В одной из своих работ знаменитый алхимик и философ Парацельс<sup>15</sup> изложил принципы создания первого человека<sup>16</sup>.

По Парацельсу гомункул создается путем помещения спермы в хранилище, где она созревает и принимает форму человеческого зародыша. Сегодня мы предстали перед фактом искусственного создания зародыша.

Исходя из представлений езидов, последние всегда верили в свое особое предназначение, как следствие своего уникального наследия и тем самым изолировали себя от других людей.

Чтобы хорошо понять суть езидского учения, надо подвергнуть тщательному анализу их религиозные тексты и тем самым познакомить мир с их уникальной религией.

<sup>8</sup> Среда - святой день у езидов.

<sup>9</sup> Xidir pîr Silêman, Êzdiyatî, Dihok, 1996, r. 42-43.

<sup>10</sup> Адам и Ева заимствовано езидами от семитов. Человек на др. курдском "мард" от индоевропейского корня m̥r - смерть. Отсюда курдское, mard - meriv - mirov - смертный. Женщина курдск. "jin" от индоевропейского корня j̥i (zi) - жизнь; Xidir pîr Silêman, Êzdiyatî, Dihok, 1996, r. 37-40.

<sup>11</sup> Езиды считают, что музыка имеет значительное влияние на духовное развитие человека. Большинство священных гимнов имеют свою мелодию и поются кавалами (особое дух. сословие), которые играют на бубне и флейте.

<sup>12</sup> По другой версии Еву создают из плоти Адама, что по научным меркам реализуемо. Возможно клонирование из тканей костного мозга взятых от Адама; Вотьяков А.А. Теоретическая история. София, 1999, с. 13-14.

<sup>13</sup> Вавилонские воззрения приписывают слюне человека выдающуюся волшебную силу. Слюна обладает силой и убивать, и давать жизнь; Делич Ф. Колыбель христианства. Перевод под ред. В.Битнера С-Петербург, изд. "Вестник знания" 1909, с. 20-32.

<sup>14</sup> Иногда Саиди бин джер; Пашаева Л.Б. Религиозно - кастовые запреты в браке у курдов - езидов Грузии в прошлом КЭС (Кавказский этнографический сборник), Тбилиси, 1988, с. 121.

<sup>15</sup> Парацельс (наст. имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм 1493-1541) - врач и естествоиспытатель, один из основателей ятрохимии.

<sup>16</sup> Лавель. Статья «Религиозные эры огня».

## ზოგიერთი ნეს-ჩვეულება და რიტუალი მესხეთ-ჯავახეთში (ფერხულები)



მესხეთ-ჯავახეთი, როგორც ქართლის განაპირა ქვეყანა (ნ. ბერძენიშვილი), უძველესი დროიდან მასში შემავალი პროვინციებით მოიცავს სამცხე-ჯავახეთს, სადაც უძველესი დროიდან ადგილი ჰქონდა ინტენსიურ მიგრაციულ პროცესებს. აქ ყველაზე მეტი გასაქანი იყო განსხვავებული ეთნო-კულტურული სამყაროს შესატყვისად: განვითარებული მონათმშენებლობით, მისთვის დამახასიათებელი ნეს-ჩვეულებებით და რიტუალებით.

აქ გამოვლენილი ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც მოვიძიეთ სხვადასხვა დროს სოფლებში: ერ-კოტა, ზველი, ხერთვისი, კოთეთი, ვარნეთი, ყიზილბაღი, ბალანთა, ოკამი მოიცავს ყოფილი სხვადასხვა საკითხს, რომელთაგან გამოვყავით განსხვავებული სახელებით ცნობილი ფერხულები: ბერობა, ბერაობა და ბერობანობა, რაშიც ჩანს რწმენა-წარმოდგენების სინკრეტიზაციის ხანგრძლივი პროცესი.

მესხეთ-ჯავახეთში მოპოვებული მასალა იმასაც ნათელიყოფს, რომ აქ ისევე, როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში, მოსახლეობა იცავდა ადგილობრივ საკულტო ნესებს და რიტუალებს, ფერხულების სრული ერთიანობა არსებობდა, რაც დიდი ხნის წინ აღნიშნა ვ. ბარდაველიძემ<sup>1</sup>.

აქ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ რეგიონში ჩანს რელიგიური წარმოდგენების რთული სისტემა, რომელშიც უძველესი მითო-რელიგიური კულტურის კვალი ჩანს.

ფერხული საქართველოს თითქმის ყველა რეგიონშია ცნობილი. სვანეთში ფერხული მიცვალებულისათვის განკუთვნილი დღესასწაულის ლიფანალის მხატვრობაშია ასახული<sup>2</sup>.

აღმ. საჯარველოს შთაბეჭდილებები ორ და სამხარეთლიანი ფერხული მამაკაცების მიერ სრულდებოდა და მათი საგალობელი მოსავლიანობის ზრდა-განვითარებისა და აღმშენების გამრავლების მოთხოვნისათვის იყო მიძღვნილი<sup>3</sup>, რომლის დროს შესრულებული სიმღერით მომავლის გამოცნობა იცოდნენ; თუ ცეკვის დროს მათ ფეხი ეშლებოდათ ან ვინმე ჩამოვარდებოდა, ან სიმღერას კარგად ვერ შეასრულებდნენ, ეს საქონლის განყვეტას, მოუსავლიანობას მოახსენებდა<sup>4</sup>. შვეშეთში და ჯავახეთში მარიაშობის ფერხულში სხვადასხვაგვარად მორთული პერსონაჟები მონაწილეობდნენ<sup>5</sup>. აჭარაში ფერხული «ფადიკო» ქალების მონაწილეობით ქორწილში და მოსავლის აღების, სიმინდის, ხაჭაპურისა და სხვა სახეობის ფერხულითა და ფერხულითა ცეკვით მიმდინარეობდა<sup>6</sup>. «ფადიკო» ბაიარამის და შუამთობის დღესასწაულზეც იმართებოდა<sup>7</sup>; დღეს ის «სა-ზუმარი» ცეკვის «სამობის» სახელით, ბუნების ძალთა აღორძინებისადმი მიძღვნილი უძველესი მისტიკური ადამიანთა და შეიძლება მიიჩნეოდნენ. «დათობა»/«დათობა» ხევესურეთში ქორწილის დროს სრულდებოდა. «ქორწილში» თამაში სცოდნიათ, რომელსაც «დათობას» ეძახდნენ. თამაშის მონაწილე ქალებს სახე გამურული ჰქონდათ<sup>8</sup>. ცნობილია, რომ როგორც აგრარულ, ასევე მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ ნეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში ხშირად იყენებდნენ სახის გამურვის ნესს.

ზემოთ აღნიშნული საკორწილო ფერხულები კულტურულ-ისტორიულ გარემოში გამომუშავებული ღირებულებებია, რომელთა კვლევა შეიძლება კიდევ გააგრძელდეს. აქ ისეთ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როგორც ბალხურ საკორწილო რიტუალების და ბერიანთა-ყენიანობის რთულ სტრუქტურაში.

აჭარაში «დათობა» საბავშვო თამაშობადაც არის ცნობილი<sup>9</sup>. ხევესურეთში და ერწო-თიანეთში «დათვი» ქორწილის და ბერიკაობის დღესასწაულის ერთ-ერთი მონაწილეა<sup>10</sup>. ჩანს, რომ ფერხულთან დაკავშირებული ნეს-ჩვეულებები უწყვეტად ვლინდება ქართულ კულტურასა და ყოვამში.

«დათვი თამაშს» ადასტურებს ძველი ქართული წყაროებიც: ექვთიმე მთაწმინდელი (955-1020) და არსენ იყალთოელი (XI-XII სს.). ექვთიმეს მიერ ნათარგმნ მსოფლიოს VI საეკლესიო კრების ერთ-ერთ მუხლში განქიქებული წარმართული დღესასწაულები და დათვი თამაშზე ნათქვამია, «გერეთვე განქიქებულად როკეანი დედათანი ნულარმცე იქნებოდა და რომელინი იგი დათვათა მემღერნი ვლენ საენებლად მრავალთა»<sup>11</sup>.

მსგავსი ცნობა დაცულია გიორგი ამარტოლის «ხრონოგრაფის» ქართულ თარგმანსა<sup>12</sup> და «ქართ-

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლის და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, მსე XIV, 1968, გვ. 45. აღნიშნული საკითხის შესახებ იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თბ., 1928 წ. I, გვ. 67-68; ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ენის, თბ., 1961 წ. და სხვ.

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, 1953, გვ. 10, 23, 37, 44.

<sup>3</sup> ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლის და სიუხვის ხე..., გვ. 46.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 10, 23, 37, 47, 49.

<sup>5</sup> თ. ლომთათიძე, მემინდერეობისათვის დაკავშირებული ნეს-ჩვეულებები აჭარაში, 2002, საკანდიდატო დისერტაცია, გვ. 50.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 49-50.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 49-50.

<sup>8</sup> თ. მამალაძე, ხევესურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის აღიარებული M<sup>1</sup>, 12; ჯ. რუხაძე, მემინდერეობის და აგრარული კულტის ზოგიერთი საკითხი ერწო-თიანეთში, მსე XXI, გვ. 39.

<sup>9</sup> ჯ. რუხაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 39.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 38, 39.

<sup>11</sup> ტრ. რუხაძე, ძველი ქართული თეატრი და დრამატურგია, თბ., 1949, გვ. 31.

<sup>12</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ხრონოგრაფი გიორგი მთაწმინდისა, ტფ., 1920, გვ. 13-14.

ლის ცხოვრებაში". დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის მიხედვით, საქართველოში X-XI საუკუნეებში გავრცელებული ყოფილა „სახიობანი“ და ღმრთის განმარიახებული „საემმაკონი სიმღერანი“. რაიმისაც მეფე კრძალავდა<sup>13</sup>.

აღნიშნული ნეს-ჩვეულება აკრძალული იქნა აგრეთვე რუსი-ურბნისის (1103 წ.) „ძეგლის წერიტოც“<sup>14</sup>. XVII საუკუნის პირველ ნახევარში პოემა „სიბილიანიწ“ ცხოველთა ნიღბთა დაუკავშირებელსა მრავალსა მოდგენილთა გართობა-სანახაობა, კ. ეკეკლისი აზრით, შეიძლება ბერიკაობის დაუკავშირებელსა დაუკავშირებელსა ამ თვალსაზრისით ჩვენთვის საყურადღებო საკითხებს ვხვდებით ვახუშტის „საქართველოს გეოგრაფიაში“, სადაც ასახულია XVIII ს. პირველი ნახევრის სამცხის სოციალურ-პოლიტიკური და ეთნო-კულტურული მდგომარეობა.

„...დიდი იყო დღესასწაული არმაზისა და შემდგომად თაყვანის-ცემისა ჰყვიან ნადიმნი დიდითა ჭამითა და ღვინის სმითა, რკოვითა ფერჯისათა, პურობითა, სახიობითა და ძნობითა სამ დღე, და მოიქცეიან თეს-თესად სახიბ“.

„არამედ ოდით-გან დაატევებინა აღექსანდრემ ჭამა მეჭადრთა, მიერ ჟამითგან შეხსნირვიდნენ კერპთა ძეთა და ასულთა თვისთა... არამედ შემდგომად დააყენა, - დაკლეა ძეთა და ასულთა შენირვად კერპთა, - მეფემან რვე და უბრძანა კვალად პირუტყვთა შენირვად (ხოლო ჟამსა ქრისტიანობისასა ნაკერპავთა მათ მათთა მალაღათა და მირცევთა ზედა ესე-ვითარევე იყო ვახუშტის-რომანოვსა. ამის-თეს აღაშენეს მათ ზედა აღექუსიანი და ჯვარებობიანი მუნ. ვითარცა ან, ფერჯისა სიმღერითა, კავათიანი. და ესენი ეს-რეთ“<sup>15</sup>.

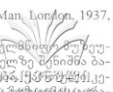
სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ მოუღწევია საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით არც ერთ სხვა ადგილმდებარე წერილობით ძეგლს. ცნობილია, რომ ქრისტიანობა თავისი ხანგრძლივი განვითარების გზაზე ებრძოდა ყოველივე წარმართულს, როგორც პოტენციური საფრთხის წყაროს. ნათელია, რომ აღნიშნული ნეს-ჩვეულება არცერთა, მოგვიანებით რელიგიებმა (ქრისტიანობა, ისლამი) მოახდინეს მათი სინკრეტიზაცია, მაგრამ რელიგიის ადრეული ფორმები იმდენად მდგრადი აღმოჩნდა ხალხის რწმენაში, რომ მათი აღმოფხვრა ვერ შეძლეს.

შავშეთში და მესხეთ-ჯავახეთში ფერხულში „ბერობა“ სხვადასხვაგვარად მორთული პერსონაჟები მონაწილეობდნენ, ესეც მიგვანიშნებს, რომ ბერიკაობის მსგავსი ელემენტების შემცველ გართობა-თამაშობას სხვადასხვა დღესასწაულის დროსაც ბერობა ერქვა. ამასთან დაკავშირებით ვიყენებ 1942 წლის მასალას, რომელიც მოთავსებულია კრებულში „ჯავახეთი“. „ბერიობის დროს ფერხულები იცოდნენ, ექვსი კაცი ქვემოთ იდგა, 6 კაცი ზემოთ, ქვედა კაცების მხრებზე; მერე იწყებოდა სიმღერა „შავლევკა“. მეფერხულეებს იმდენჯერ უნდა შემოეფლათ ნრისათვის, რამდენი კვირაც მარხვა იყო. 12 კაციანი ფერხული წრის შეიდეჯერ შემოეღია სრულდებოდა“. „7“ რიცხვის საკრძალოში მნიშვნელობა ეყრდნობა „7“ დღიან კვირას, როგორც კალენდარული ერთეულის არსებობას, ეს კარგად ჩანს ავესტის კალენდარში<sup>17</sup>. საყურადღებოა, რომ სპარსულენოვან ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში ვხვდებით მასალას „შვიდის“ შესახებ. „7“ რიცხვი დღეთა მოძრაობის შედეგად წარმოქმნილი საკრალური ციფრია, ევგეტატური დღესასწაულის ერთ-ერთი ფრაგმენტია, რომელიც უძველესი აგარაული მოტივის რეალური საფუძველია ასახული. ამ საკითხზე ვრცელი ამონარიდი მოცემული მაქვს სხვა წერილში<sup>18</sup>.

„7“ რიცხვისათვის საყურადღებოა ენრო-თიანეთის მასალა, რომელიც აღწერილია ყვენიის ფურთის მორთულობა. ქუდს მარხვის ხანგრძლივობის მიხედვით უჭებდნენ ფრინველის (მამისი). „7“ უთხას; ერთი ფრთა, ერთ კვირას აღნიშნავდა და კარგი მოსაველის სიმბოლოდ შიამნდათ<sup>19</sup>. საყურადღებოა სოფელ ბალანათი დადასტურებული ორპირული ფერხული „ძიმური“. ფერხულში „ჩაბბული“ იყო „7“ წყვილი მამაკაცი, მოცეკვავეების მუამი იღვდნენ პატარძალი და ვირზე ამხედრებული მურნახაშული ბერიკა; ნერვაკეთებულ, გადმობრუნებულ ქურქში ჩაცმულ ბერიკას ნელზე შემორტყმულ ქამარზე ჩამოკიდებული ჰქონდა რქა, რომელიც ბერიკა იმ პალის იზომებდა“ [სქესობრივი აქტის სიმულაციას ახდენდა]. მოცეკვავეები ცდილობდნენ ბერიკათვის წვერი გამოეყოფოდა და ფრინველის „გაქასამარავლებდა“ „ქრუხის ან ბატის“ საბუდარში ჩაედოთ<sup>20</sup>. ასეთივე რიტუალი სრულდებოდა სოფელ ოკამში. ფერხულების გავრცელების სიხშირემ და მასთან დაკავშირებულმა ნეს-ჩვეულებებმა ათქმევინა ვ. ბარდაველიძეს, რომ „ფერხული ქორბეღელა მთელი საქართველოსთვის არის დამახასიათებელი“<sup>21</sup>. ბერობა, ბერაობა და სხვა მსგავსი ტერმინები, რომლებიც ამ რეგიონში გვხვდება, დღესასწაულის აღნიშვნელი პარალელური ფორმებია და მათში ბერიკაობა ნაგულისხმევი.

ჩვენს მიერ აღნიშნულ საკითხებთან უშუალოდ არის დაკავშირებული აკად. გ. ჩიტაიას წერილი

<sup>13</sup> ქართლის ცხოვრება (ანა დედოფლისეული წესება), ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1942, გვ. 226.  
<sup>14</sup> თ. ფორდაძია, ქრონიკები, II, ტფ., 1897, გვ. 57; იხ. აგრეთვე პ. ინგოროვი, ძველი ქართული წარმართული კალენდარი ქვე-5-8 საუკუნის ძეგლებში, წერილი პირველი, სსმპ, ტ. VI, ტფ., 1931, გვ. 373-446.  
<sup>15</sup> კ. ეკეკლიძე, გართობა-სანახაობათა ისტორიისათვის ძველ საქართველოში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945, გვ. 115-157.  
<sup>16</sup> ვახუშტი ბატონიშვილი, საქართველოს გეოგრაფია, I წიგნი, სამცხე, გამოცემა მოსე ჯანაშვილის, ტფილისი, 1892, გვ. ივ და ივ.  
<sup>17</sup> Гамкрелидзе Г. В., Иванов В. В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, 1984, გვ. 854.  
<sup>18</sup> ჯ. რუხაძე, ბუნების აღორძინების კვებატორიული დღესასწაული და მისი ქრისტიანული ტრანსფორმაცია, ქართველური მემკვიდრეობა V, გვ. 196-201.  
<sup>19</sup> ჯ. რუხაძე, მემინდერეობისა და აგარაული კულტების ზოგიერთი საკითხი ენრო-თიანეთში, მტე XXI, გვ. 38.  
<sup>20</sup> იქვე.  
<sup>21</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 47.



ამასთან დაკავშირებით მაგონდება გ. ჩიტაიას ლექცია, რომელიც 1939 წელს სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდში მოვისმინე. მან მრავალი მონაცემის საფუძველზე შენიშნა ბაზელის მუზეუმის კერამიკული ჭურჭლისა და ქართული კერამიკული ჭურჭლის იგივე ტიპის კერამიკული ჭურჭელი ფორმით, რადგან ის, მოჭრულობით, თოვლის სახეობის ბაზელურ მუზეუმშიც კერამიკული ჭურჭლის კოლექციის ანალოგიურია, იგი თბილისშია შექმნილი. აღნიშნა ისიც, რომ მირესის მიერ ნახსენებულ ჭურჭელზე გამოსახულია ნაყოფიერების ღვთაების ცეკვა, რომელიც აჭარულ-ჭანურ ხორუმიან და თუშურ ბელეფობას ე. ი. წრედ ცეკვას წარმოადგენს. ჭურჭლის გულსა და მოცულზე ვერტიკალურად ამოტყნული. გ. ჩიტაია ჭურჭელს ღვთაების გამოსახულებად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ კოზაური თავის ანტიუარაღი საურთადადობა, რადგან ჩვენი მუზეუმის კოლექცია და მირესის მიერ აღწერილი ჭურჭელი ერთ კერამიკულ ცენტრში ნიონშინდის (გარე კახეთი) კერამიკულ ქარხანაშია დამზადებული. მირესი ვარაუდობს, რომ ბაზელის მუზეუმის თბილისში შექმნილი კერამიკული ჭურჭელზე გამოსახული რელიგიური ფიგურების სცენა შეიძლება წარმოადგენდეს ძველ ბერძნულ ერთსახოვან ცეკვას, მაგრამ ჭურჭელზე არის აგრეთვე ფინიკელის და ხარის თავის გამოსახულება, რაც აფერხებინებს, რომ ეს უფრო ნაყოფიერების ცეკვა უნდა იყოს, ვიდრე ერთსახოვანი ცეკვა<sup>22</sup>.

ქართული კერამიკის სხვა ნიმუშების გათვალისწინებით გ. ჩიტაია ასაბუთებს მირესის ამ მოსაზრებას. ჩიტაიას აზრით, ბაზელის მუზეუმის კერამიკულ ჭურჭელზე გამოსახული რელიგიური სცენა წარმოადგენს ნრედელეცევის იმ ხელის მუხრად, როდესაც ნრე გახსნილია იმ მიზნით, რომ ის კვლავ შეიკრას. ჭურჭელზე გამოსახულია ნაყოფიერების ღვთაების კულტან დაკავშირებული აჭარულ-ჭანური ხორუმი და თუშური ქორბელელაური ცეკვა. გ. ჩიტაია ლექციაზე ისიც აღნიშნა, რომ საქართველოში მხოლოდ აღნიშნული სახის ნრეული ფერხულები არსებობდა.

ფერხულებთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება, ალვის ხისა და ყრმინის შესახებ ღვთისმშობლისადმი მიმართვა. აქ ვლინდება ჩვენი ხალხის მიერ შემუშავებული ნესი, რომელიც სხვადასხვა ვითარების დროსაა შეინარჩუნა მნიშვნელობა. „ვაზი“ „წმინდა“ მცენარე უნდა ყოფილიყო, რადგან ქართველთა რწმენით ჯვარ-ხატებში აღმოცენებული ხეები „წმინდა“ ხეებად ითვლებოდა. ჯვარ-ხატები ვაზი სიცოცხლის ხედ მოვლენით მალღარი ვაზის კულტის ნაწილად არის მიჩნეული. ამ კულტის ასე ფართო გავრცელება იმით უნდა აიხსნას, რომ მას ხშირად დროშა ცვლის. „გვერდებზე აგრეთვე ალვის ხის კულტი ჯვარ-ხატის დროშის სახითაც, თუმცა კი ვაზის და მისი ამსახველი საფერხულე სიმღერის გარეშე<sup>23</sup>.

საყურადღებოა თუშეთში ორსართულიანი ფერხულის ქორბელელას და მისი თანმშლები სიმღერის შესრულების მიხედვით მომავლის გამოტყობა. თუ მოცეკვავეებს ფეხი ეშლებოდათ ან ვინმე მეორე სართულიდან ჩამოარდებოდა - მათი რწმენით ეს მოუსავლიანობა, საქონლის განყვეტა, ადამიანთა ავადყოფობას მოახსენებდა. არის კიდევ სხვა ვარიანტი, რაც ცხადყოფს, რომ ამ „სანესო-საფერხულე სიმღერაში პირველ ყოვლისა აღებედილია მოსავლიანობის, საქონლის და ადამიანთა, გამრავლების მფარველი სათემო ღვთაების ე. წ. ღვთისმშვილებისადმი მიმართვა; რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ქორბელელა, როგორც სანესო-საცეკვაო საგალობელი ყველა ქართველი ტომისათვის საერთო უნდა ყოფილიყო<sup>24</sup>. სეა-ნეთში ეს ფერხული უფრო ძველი ნესითაა შემოხსნული.

ნრეული ფერხულის ერთ ნესზე გავამახვილებ ყურადღებას, რომელიც მნიშვნელოვანია აღბალარლის და ლიურჯიშმალის ამ საგაზაფხულო ციკლის დღესასწაულის მთლიანი სურათის აღსადგენად. თოვლის კომპის შუაში გაკეთებულ ცაცხვის, ნაძვის მალალ ხის ნვერზე ან სარზე - „ანგ“ -ზე მიმაგრებული იყო მანდილიანი ადამიანის გამოსახულება ლამარია, რომელსაც ხელში დაშნა უჭირავს, წინ ხის ფალისა აქვს ჩამოკიდებული, ხოლო სახეს „საცრის“ - „ფარის“ ნავლავჯი განასახიერებს. ხეზე ზოგჯერ მხოლოდ საცერი, ხის ლეკური და ხის ასოა გაკეთებული. დღესასწაულის მონაწილენი სიმღერით ადიან კომპზე და „ლამარიას“ ფერხულით გარს უვლიან, ხოლო შემდეგ ხეს - ანგს შეანძრევენ და „ფარს“ ჩამოაგდებენ. საითაც ფარსაცერი გადავარდება, მათი აზრით, იმ წელს იმ მხარეს კარგი მოსავალი ექნება<sup>25</sup>.

აღსანიშნავია, რომ სვანური „ანგის“ მსგავსად ankhk ჰქვია ეგვიპტელთა თავმომრგვალებულ ჯვარს, რომელიც სიცოცხლის სიმბოლოდ არის მიჩნეული<sup>26</sup>.

ის მადიდა, რომელზედაც ხელი მიკვივდა, ცხადყოფს, რომ ანგის სახელი და მისი რიტუალი ისტორიულად და კულტურულ ნრემი ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. ტრნერი ანგა გამოსატყვის ქართველთა ეთნიკური კულტურის ისტორიულ (მცირე აზიურ) ტენდენციებს და ორიენტაციას. იგი სიცოცხლის მნიშვნელობით არის ნახსენები. ახლო წარსულში ანგი გამოიყენებოდა ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ სხვა რიტუალებში.

ეს დასკვნა ეხმარება ზ. ბოჭორიშვილის მოსაზრებას, ის ფიქრობდა, რომ ეგვიპტურ ღვთაებათა ხელზე გამოხატული ჯვარი და სიცოცხლის აღნიშვნელი იეროგლიფი შეიძლება გენეტიკურად უკავშირ-

<sup>22</sup> გ. ჩიტაია, Prof. I. L. Myres. A figurine vase from Tiflis, Man, London, 1937, გვ. 27-28. გ. ჩიტაია, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევები, ნერილები, რეცენზიები, V, თბ., 2001.

<sup>23</sup> ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 46.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 47.

<sup>25</sup> ჯ. რუხაძე, ბუნების ძალითა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბ., 1999, გვ. 131; ირ. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003, გვ. 247, 254.

<sup>26</sup> Webster's New Collegiate Dictionary, 1976, Springfield, G. 46; Большой Англо-русский словарь, Гальперин И. П., М., 1972, გვ. 82.

დებოდა ერთმანეთს, რადგან ჯვარი სიცოცხლის მიმჩნეველ ღვთაებათა ატრიბუტია<sup>27</sup>.

ტერმინ **ანგს** ყურადღება მიამჩნევს კობა ჭუმბურაძემ და გავაცნო ანგ-ის შესახებ არაერთი საყურადღებო მასალა, რომელიც აღნიშნულია, რომ სვანური რიტუალი არის ეგვიპტური ანგ-ის უნიკალური მნიშვნელობის გასაღები. ამ სიმბოლოს ჭეშმარიტი არსი დღემდე არ არის მკაფიოდ გასაზრუნველი და თუ შესაძლებელი გახდება სვანურ ანგსა და ეგვიპტურ ანგს შორის უფრო ზუსტი კავშირის დადგენა, ასეთ შემთხვევაში ყველა სხვა ვერსიისაგან განსხვავებით მას საფუძვლად ექნება არაქრისტიანული, არამედ ვარაუდით, არამედ ჩვენამდე უძველესი სახით მოტანილი „აღმა-ღალღლისა და „ლიმურყვაშალის“ უნიკალური მისტერიები“.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ძირითადად საქართველოს მთის ყოფამ შემოინახა ფაქტები, რომლებიც დამონმებულია მითოლოგიურ ტრადიციაში. ეს გარემოება, ე. ი. ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და მითოლოგიური ტრადიციების თანხვედრა აღმა-ღალღლისა და მურყვაშალის რიტუალებში გამოხატულია ხის – ანგის, ჯრის და ქალღვთაების საერთო სარწმუნოებრივი ფონით.

ფერხულის ძირითადი მნიშვნელობა გარკვეულია, მაგრამ არ შეიძლება არ აღვნიშნო ფერხული, რომელიც ექვეთიმე თაყაიშვილმა პარხალში ნახა. ამ ფერხულს ტრადიციული საფუძველი მოეპოვება.

1917 წელს ექვეთიმე თაყაიშვილი სამუშაოშია სახარტველოს სამხრეთ პროვინციაში მოგზაურობის დროს დავსწრო რთვლის „ხეიში“ და გამოაქვეყნა წერილი, სადაც აღნიშნულია, რომ ტანგახდელი ჭაბუკები ფერხულს ცეკვავენ და ყურძნის მტევნებს იკიდებენ ტანზე „ეს გამოიშვლებული ვაყები, – წერს ექ. თაყაიშვილი, ჩვენებურ აგუნას და კლასიკური ბახუსის თანამგზავრებს მოვგაგონებენ. პარხალში რომლები უკრძალავენ ახალგაზრდებს ტანთ გახადს; ამ სოფლებში თურქები ცხოვრობენ... (პარხალი, რომელსაც უძველესად პარხარი ერქვა, პარხლის მაღალ მწვერვალზეა მთების ძირზე ძეგს, ათვინის სამხრეთ დასავლეთით)“.

... „საუკუნეთა განმავლობაში აქ ცხოვრობდნენ: ქართველები, ბერძნები, სომხები, სპარსელები, არაბები, სელჯუკები, ყურთები. იცვლებოდა უფლება ერთი ხალხისა მეორეზე, იცვლებოდა სარწმუნოება, ენა და განათლება“<sup>28</sup>, ყოველივე ეს გარკვეულ კვალს ტოვებდა აქაურ ქართველთა კულტურასა და ყოფარზე. ამას ემატებოდა ზანური (ჭანური) ენის სუბსტრატაცია, რადგან ჭორბის ხეობაში, კერძოდ კლარჯეთ-ისპირის დიდ ნაწილში თაქანბარულად ჭანები ცხოვრობდნენ, თორთუმი კი მესხებით იყო დასახლებული. ამიტომ სხვადასხვა რელიგიური მრწამსის მიმდევრების წყალობით, მათ კულტურაში (საკულტო თუ რიტუალურ პროცესებში) ქრისტიანული პროცესებიც აიხანა.

აღნიშნული რიტუალის მონაწილეთა ქცევის მიზანი იყო ბარაქაში წვლინადის დაბეჭება. შესაძლებელია ისინი რიტუალის შესრულების დროს ნაყოფიერებაზე ზემოქმედების მოხდენის მიზნით მაგიურ სიტყვებსაც ამბობდნენ.

აღნიშნული წეს-ჩვეულება შეიძლება იყოს საკულტო სისტემის ყველაზე არქაული ნიშნები, რომელიც მითი ჯერ კიდევ არ არის რიტუალისაგან გამოჯნული. ჩანს, ამ საკრალურ დღესასწაულს თავისი მნიშვნელობით, გარკვეული ადგილი ეჭირა ყოფაში. ეს მონაცემები აღნიშნულ მასალას მეცნიერულ შემეცნებით მნიშვნელობას ანიჭებს. ასევე დიდია მისი დარსებდა თეორიული ასპექტით, რელიგიურ სისტემაში მითისა და რიტუალის ურთიერთდამოკიდებულების შესასწავლად. მთელი ციკლი პარხალის დღესასწაულისა საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზეა შემუშავებული. ჩანს ყურძნის მტევნებით მორთული მიწვეული ახალგაზრდა მამაკაცების კავშირი ზეიჯურ, მინიერ და წყლის სამყაროსთან. აქ ელიზდებდა ფალიკური გამოსახულების კოსმოლოგიური კავშირიც, რაც აღნიშნული რიტუალების ურთიერთობის საფუძველზე არის ნარმოშობილი. ყველაფერი რაც აღნიშნული უკავშირდება მითოლოგიურ სამყაროს.

ჩვენ შეძლებისდაგვარად აღვნიშნეთ რელიგიათა ურთიერთგავლენის შედეგად წეს-ჩვეულებების სინკრეტული ფორმით ჩამოყალიბება, ვნახეთ აგრეთვე ფერხულის სხვა ტერმინები: **ბერობა**, **ბერაობა**, **ბერობანობა**, რომლებიც აღნიშნული დღესასწაულის მართებელი ორიენტირების პირობაა. მასალა ცხადყოფს, რომ აქაც ტერმინ ბერიკას მნიშვნელობა ნაგულანსმევი, რაც იმას მოწმობს, რომ ეს დღესასწაული და მისი მთავარი მოსახსენებელი **ბერობა**, **ბერაობა** და **ბერობანობა**, როგორც სხვა შემთხვევაში **ბერ-ბერის**, **ბერი**-ის შესატყვისი ტერმინებია, რომლებიც უძველეს საფერხულო ცეკვას შემორჩა და გამოიყენება ვრცელი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონის აღნიშნული დღესასწაულის მთავარი პირის სახელის აღნიშვნელად.

პარხალშიც ფერხულების შესრულების წესი კულტურულ-ისტორიულ გარემოში გამოუმუშავებული ღირებულებებია. საქართველოში არსებული ამ რიგის დღესასწაულის საწყისი ძიებისათვის, აღნიშნულ კონტექსტში საყურადღებოა თვალსაზრისი – პარხალის რიტუალის ქართული ნარმოშობის შესახებ. ალბათ, მოხდა სხვადასხვა კულტურული ტრადიციათა არა მარტო დაახლოება, არამედ გამაჰმადიანებელი რეგიონის ქართველებმა სრულყოფილად შეინარჩუნეს ტრადიციული რიტუალი, რადგან ამას ყოფაცხოვრება მოითხოვდა. საგულისხმოა ვ. ბარდაველიძის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი სიცოცხლის ხის შესახებ, სადაც ფიგურირებს ვაზი, რომელიც ხატში იზრდება. მამასადამე მაღალარი ვაზი „წინდნი“ მცენარე უნდა ყოფილიყო. ვ. ბარდაველიძე ყურადღებას აქცევს იმასაც, რომ ალუის ხის გარშემო ახალგაზრდობა ხანესო დანიშნულების ფერხულს უწვდის; ეს უკვე არამოცენებელი ვაზის თავისებურებასაც

<sup>27</sup> ლ. ბოჭორიშვილი, ხეცურული „ჯვარი“, მც V, 1951, გვ. 72. A. Erman, Die Hieroglyphen, Berlin und Leipzig.  
<sup>28</sup> კობა ჭუმბურაძე, ისევ ანგის შესახებ, საისტორიო აღმანახი, კლო, თბილისი, 2003, გვ. 13-25.  
<sup>29</sup> E. C. Такиншвили. Арх. экспедиции в южные провинции Грузии. 1917. Т. 6. 1952, გვ. 90; ექ. თაყაიშვილი, 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, 1960, გვ. 83-84.

მიგვანიშნებს; მისი აზრით, ძველად ქართველები მწიფე ყურძენს სიკვდილთან გამკლავების ძალას მია-  
ნიჭებდნენ<sup>30</sup>. მწიფე ყურძენს ჭამით ადამიანი საღვთო ვაზის ცხოველმყოფელ ძალას ეზიარებოდა, რაც სა-  
მომავლო ცხოვრების დაბედების ტოლფასი იყო და სიცოცხლეს განასახიერებდა.

აღნიშნული რეგიონი ეთნიკურად სხვადასხვა ეროვნების ხალხითაა დასახლებული. შეიძლება ეთ-  
ნიკურ-ეროვნული კულტურის ურთიერთგავლენის პროცესი მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნულ დედისა-  
ნაული არ ჩანს კონკრეტული ნეს-ჩვეულებების შინაარსობრივი თანმიმდევრობა; სხვადასხვა სახეშია  
ქართული ეთნიკური კულტურის მოსპობა მაინც ვერ შეძლო. აღნიშნული ფერხული მწიფე ყურძენს ქო-  
ნოგრაფიული წყაროა და კვლევის ფართო ასპარეზი აქვს. საყურადღებოა ცნობა, რომელიც ლუკიანესა  
აქვს სატურნალიებში, საბერძნეთში ორგის მონანილენი სახეზე მურს ან ყურძენის წვენს ისევამდენ და  
ცეკვაოდნენ<sup>31</sup>. დიონისეს დღესასწაულზე ნიღბებითა და დათხოვნული სახით მიემართებოდნენ ქალაქის  
ქურჩებში<sup>32</sup>.

შავი დემეტრა, რომლის გარეშე მინის ნაყოფი იღუპებოდა, მინის მითოლოგიურ გამოხატულებას  
წარმოადგენდა<sup>33</sup>. ამგვარი მასალა ცნობილია ჩვენშიც. ქართული ყოფის მასალაში აღნიშნულია, რომ ბე-  
რი კაპონის დღესასწაულის მონანილენი სახეს შავად იმურავდნენ და ყელზე ყურძენის ჯაგენებს ან ფალიკუ-  
რი აღნიშნულების საგნებს იკეთებდნენ<sup>34</sup>. შავი ნიღბით ან ნახშირით სახის გამოსახვა და ყურძენის ჯაგენე-  
ბით მორთვა ბუნების აღორძინებას, დეოლაიზაციას და ადამიანთა გამრავლებას უკავშირდება და მნიშ-  
ვნელოვანია მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაების ბუნების დასაბუთება.

შავი ნიღბი და სახის ვამურვა თვის გამოხატულები ნიღბის ვარიაციაა. ამას ადასტურებს საქარ-  
თულის სხვადასხვა რეგიონის და საქართველოში მცხოვრები ბერძნების ახალი წლის რიტუალში წარმოდ-  
გენილი თხის გამოხატულები პირის სახის ვამურვა თუ შავი თხის ნიღბის ტარების წესი. ასეთი მაგალი-  
თები ბევრად არის დადასტურებული. ჩანს, ამ საკარლო დღესასწაულს გარკვეული ადგილი ეჭირა ყო-  
ფაში, რაც მისი სიმბოლური მნიშვნელობით იყო გამოწვეული.

თუ მოტიანილი ფაქტობრივი მასალა დამაჯერებლობას მოკლებული არ არის, მაშინ შეიძლება ითქ-  
ვას, რომ ფერხულებთან არსებული ყველა მოქმედება, რომელიც ნაყოფიერების, უხვი მოსავლის მოსაღე-  
ბად სრულდებოდა, უშუალოდ იყო დაკავშირებული ნაყოფიერების მაგიათთან და მინათმოქმედების კულ-  
ტში დიდ როლს თამაშობდა.

აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენები და მითოლოგიური შეხედულებები, რომლებიც წარმართული  
რწმენის სამყაროდან მომდინარეობს, სცილდება საქართველოს ფარგლებს, დიდ მსგავსებას იჩენს შუამ-  
დინარული ქვეყნების უძველეს რელიგიასთან და ამდენად ტიპოლოგიური პარალელების დადგენის შე-  
საძლებლობას იძლევა. ნეს-ჩვეულების ეს პარალელი უბრალო გადასაცვლებას კი არ ნიშნავს, ის ახსნი-  
ლია სხვა (შუამდინარული) კულტურის საფუძველზე და ერთნაირ ღირებულებად არის მიჩნეული. აღნიშ-  
ნული მითის უპირატესობას ის წარმოადგენს, რომ ეს შეხედულება დადასტურებულია არა მხოლოდ აღ-  
ნიშნულ ფერხულებში, არამედ ხალხის ცოცხალ ყოფაში ქორწინების დროს.

ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ აღწერილი მასალა ვახალებს წარმოადგენს აღნიშნული რეგიონების  
თავისებურების ასახვას. პარხალის რიტუალში შეიმჩნევა ეთნიკურ-ეროვნული კულტურის ურთიერ-  
თავალების პროცესი. მიუხედავად ამისა, ჩანს, რომ ქართული ეთნიკური კულტურის ძირძველი პლას-  
ტების მოსპობა მაინც ვერ მოხდა. გავისხნით საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში დადასტურებული  
ფერხულები, განსაკუთრებით სვანური მასალა.

სტატიაში შევეცადეთ თანმიმდევრულად გვეჩვენებინა ფერხულის სახეები და მათი საერთო მახა-  
სიათებლები, მაგრამ არის კიდევ ფერხულის სხვა ვარიანტი, რომელიც ქორწინების პირველ ღამეს ნადიმის  
შემდეგ სრულდება და თითქმის მთელ საქართველოშია გავრცელებული. ასეთია „ნეფის განადირების“  
ჩვეულება, რომლის დროს ნათქვამი სიმღერები მხოლოდ „ნეფს“ წარმატებულ ნადირობას და სახალხო  
სანაბობას ეძღვნება<sup>35</sup>. ამ წესისათვის დამახასიათებელი იყო „ნეფს“ თანმხლები ქალ-ვაჟის მიერ ფერ-  
ხულის შესრულება და „ნეფის განადირების“ ჩვეულება, სადაც მოქმედი პირები იყვნენ: „ნეფე“, „დედო-  
ფალი“, მყარება და ქორწინება მოწვეული სახლი. ეს რიტუალი ბერკაობა-ყვენობის რიტუალის სიახლო-  
ვეზე მიუთითებს<sup>36</sup>. ამ დროს გამართულ ფერხულში „ნეფე-დედოფლის“ მონაწილეობა იგულისხმება. აღ-  
ნიშნული რიტუალი სახალხო სანახაობად არის მიჩნეული. ამ რიტუალისადმი მიძღვნილი ირ. სურგულა-  
ძის სტატია, რომელშიც გამოთქმულია საყურადღებო მოსაზრება დღესასწაულის მონაწილეთა სივრცეში  
განფენის პრინციპის შესახებ<sup>37</sup>.

აღსანიშნავია, რომ აჭარული ფერხული „ფადიკო“ სხვადასხვა დროს სრულდება. იგი იმართება  
ქართულ, შუამთობის დროს და სამეურნეო დოვლათის, ნაყოფიერების, სიუხვის, შვილიერებისათვის გა-  
მართულ რელიგიურ-საკულტო დღესასწაულს. „ფადიკო“ დღეს ცეკვის სახით არის შემონახული და სა-  
ხუმარო ცეკვაა, „სამობაა“, რომელშიც თავს იჩენს უფრო ღრმა პლასტები და დიდი ფუნქციონალური და

<sup>30</sup> გ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 46, 47, 48.

<sup>31</sup> В. В. Иванов, Дионис и продионисийство. Баку, 1923, гв. 123-143.

<sup>32</sup> О. Фрезер, Золотая ветвь, вып. М.-Л., III, 1922, гв. 141-143.

<sup>33</sup> Et. Karagor. Кудж фетишей, растений и животных в древней Грузии, СПб., 1913, гв. 226.

<sup>34</sup> ჯ. რუხაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 23-25.

<sup>35</sup> თ. იველაშვილი, საქორწინო ნეს-ჩვეულებანი საქართველოში, თბილისი, 1999, გვ. 226 და შემდეგ.

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 226-228.

<sup>37</sup> ირ. სურგულაძე, არქაული ელემენტები ქართულ-ხალხურ ორნამენტში, მსე, ტ. 21, თბ., 1981, გვ. 230-231 და შემ-  
დეგ.

შინაარსობრივი დატვირთისა<sup>38</sup>. „ფადიკოს“ ეს წეს-ჩვეულება დღეს ქორნილსა თუ ლიხში გასარობო სანაბაობა წარმოადგენს, მაგრამ მის რიტუალებსა და რწმენა-წარმოდგენებში ბერკაობა-ყვეტროს რდენ-ტროს ელემენტების არსებობა ადისტურებს, რომ „ფადიკო“ აჭარაში წინაქრისტიანულ ელემენტებს ქრისტიანული გადმარბობითა, რომელიც ბუნების ძალთა აღორძინებისადმი მიძღვნილი, მოკვდებ და აღდგენად ღვთაებათა წრეს ეკუთვნის, ხოლო დღეს გასართობ სანაბაობას წარმოადგენს<sup>39</sup>.

ჩვენ ხელთ არის კიდევ ფერხლის ისეთი ვარიანტი, რომელიც დაკავშირებულია საქართველოსა და ქორნილთან. ადამიანის ცხოვრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დღე ნიშნობა და ქორნილია: აღბათ ეს არის მიზეზი, რომ ნიშნობასა და ქორნილში გამართული ფერხულები, მსგავსად სხვა მნიშვნელოვანი ფერხულებისა, აღნიშნულ წეს-ჩვეულებათა მეტყიდრებში არის. მათმა რიტუალურმა დანიშნულებამ და სუფუ-პატარძლის რიტულის ეტიკეტმა საქორნილო წეს-ჩვეულებაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაიმკვიდრა; ეს საკითხები, რომლებიც ახლა გამოიყვით უღრესად ფართო მოცულობისა და მათი სრულყოფილი შესწავლა ჩვენი მიზანი არ არის. საქორნილო რიტუალი ცნობილია ბუღაგარეთშიც<sup>40</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ მსგავსი „გართობა-თამაშობები“ დღეს ყოფაში არ დასტურდება, ადრე ისევე, როგორც აჭარაში, საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ასეთი რიტუალი ცნობილი ყოფილა, ჩანს, ეს რიტუალი, თითქმის ბოლო დრომდე, მთელი საქართველოსათვის იყო დამახასიათებელი.

ნიღბოსანთა შესახებ იოანე ბაგრატიონი წერდა: „სომეხნი უფრო ჩვენ მსგავსად თამაშობენ, აგრეთვე დროსა მეფის ძეთა ქორნივნებასა, და თუ დიდისა მხიარულობისა საქმისასა რისთვისმე, სომეხნი შეიყრებოდნენ ასწავლთა ხალხს, და ხეცებსა გაიკრავდნენ ტანზედ და ჩითებსა გადააფარებდნენ, ცხენით თაესა და კისერს ხისგან გაიკეთებდნენ და შემოახვევდნენ რასმე, დაჰკიდებდნენ წერლის ზანხალაკთა და ესრეთ თამაშობდნენ მრავალნი“ (ყველაფერი ეს განსაკუთრებულ დროსა და განსაკუთრებულ კულტურულ-ისტორიულ ფერხვებში გამოიშუშებული ღირებულებებია).

აღნიშნული ფერხულები და წეს-ჩვეულებები უძველესი დროიდან მომდინარეობს და მხოლოდ დროთა განმავლობაში მოხდა წარმართული აგრარული დღესასწაულების დაქვემდებარება ქრისტიანულ საეკლესიო კალენდრის მიერ.

ეს ფერხულები განსხვავდება ინფორმაციის მოცულობით და შინაარსობრივად, ისინი დროის სხვადასხვა მონაკვეთს ესება და სხვადასხვა წყაროდან მომდინარეობს, მათ ამავე დროს სხვადასხვა ფუნქცია აკისრიათ; მაგრამ ისინი ძირითადად ბუნების აღორძინების, ნაყოფიერების, ქირნაბუნის სიხვეცხათ იყენებენ კავშირში. ჩანს, ამ დღესასწაულს თავისი არსებობა არ შეუწყვეტია ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგაც, რაც გამოიწვეული იყო სინკრეტული პროცესებით. მან შეინარჩუნა ამ მოვლენათა ძველი წესი და კვლი დატვირთა ყველა მომდევნო სარწმუნოებრივ მიმდინარეობაზე.

დღესასწაულის დინამიკა და მისი ძირითადი მახასიათებლები (ცნობილია, მაგრამ შეიძლება იყოს კიდევ ახალი მასალა, სამომავლო პერსპექტივები, რომელიც ამ სტატიის გაცნობის შემდეგ გაუჩნდება მკითხველს, რადგან სამყაროს ამორტუა არ შეიძლება, არაის შეძლია ჰეილენი აბსოლუტური ცოდნა და არც პრეტენზია იმის თაობაზე, რას მოგვცემს ახალი მასალა. წერილი განიხილავს ეთნოგრაფიულ მასალას ერთი გარკვეული პოზიციით, ესაა ცოდნისა და რწმენის საკითხი, ცოდნა პირველადი თუ რწმენა. ჩვენ განვიხილავთ ამ დღესასწაულს, როგორც ცოდნის ასევე რწმენის პირველადობის მიხედვით, რადგან ადამიანი ხალხური წესით დადგენილი რწმენით ცხოვრობდა.

რთული ამ რეგიონში მუშაობა, სადაც გამოვლენილია სამი რელიგიის – ქრისტიანობამდელი, ქრისტიანული და მუსლიმანური რწმენა-წარმოდგენების დანაშრევიები და მიუხედავად იმისა აქ არსებული, ჩვენ მიერ შესწავლილი ენოგრაფიულ მასალაში ძირითადად ქართველი ხალხის რელიგიური მუხედულებაა გამოვლენილი. ეს მასალა საერთო პოლეტიკის როგორც საქართველოს სხვა კუთხეების ანალოგიურ მასალასთან, მათ საერთო აქვთ **წინა აზიის, ძველი აღმოსავლეთის, ანტიკური ცივილიზაციის ტრადიციული კულტურებთან**, რაც ადასტურებს ამ კულტურათა ტიპოლოგიურ სიახლოვეს. ეს ზავილი, როგორც აღმოსავლეთის, ასევე დასავლეთის ქვეყნებთან მტკნალები უპირატესობით ირრე მზივ თანიმდევრულად ხორციელდებოდა. ამ რელიგიათა ურთიერთობა იმ აგრარულ დღესასწაულებშიც შეიმჩნევა, რომელთა მრავალი საყურადღებო ელემენტი საქართველოშიც გვხვდება. ასეთად შესახება არა მარტო რელიგიის ისტორიები ცნობილი სხვადასხვა დღესასწაული თუ წეს-ჩვეულება, არამედ ის კვლევა-ძიება, რომელიც ახალ მასალას გვაძლევს იმ საკულტო თუ რიტუალურ პროცესებზე, რომელიც ქრისტიანულ კულტურაშიც ჩანს. ყოველივე ამან ასახვა ჰქონა საქორნილო რიტუალის სტრუქტურაშიც. სინკრეტულობის პროცესმა, რომელიც სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობდა, განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა და გამოვლინდა რელიგიურ სისტემაში, რომელსაც ქართულ კულტურასა და ყოფაში დიდი ტრადიციული საფუძველი აქვს.

მესხეთ-ჯავახეთში მოპოვებულ მასალაში ჩანს რომ აქ ისევე, როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში ფერხულების სრული ერთიანობა იყო, რაც დიდი ხნის წინ აღნიშნა ვ. ბარდავალიძემ. ქვეყანაში არსებობდა ადგილობრივი რელიგიური წარმოდგენების სისტემა და სხვადასხვა კულტურის ძლიერი ტრადიციები; გავიხსენოთ სვანეთში ანგის და ყურნის მტეველები მორთული ახალგაზრდების მიერ შესრულებული ფერხულები და სხვა მრავალი წეს-ჩვეულება, რომლებიც ბოლო დრომდე იყო შემონახული, რაც გამოიწვეული იყო იმ ხალხთა მოძრაობით, რომელსაც ადგილი ჰქონდა აღნიშნულ რეგიონებში. როგორც

<sup>38</sup> თამილა ლომთათიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 40-45.  
<sup>39</sup> ქორნილების შესახებ იხილეთ ვ. ითობიშვილი, ქორნილების ზოგიერთი წეს-ჩვეულება ძველ თბილისში, მასალები, კრებული მესხეთ-ჯავახეთი, 1972, გვ. 162-193.  
<sup>40</sup> ნ. ბრეგვაძე, ქართულ-ბულგარული ეთნოგრაფიული პარალელები, 1972, თბ., 1991, გვ. 145-158.  
<sup>41</sup> ი. ბაგრატიონი, კალმასობა, თბილისი, ტ. 1, 1936, გვ. 213.

ზემოთ აღვნიშნეთ, ბერძნული თუ მცირეაზიური ცივილიზაციის ზეგავლენა და რელიგიური თემები სრულიად არ იყო მიუღებელი, მიუხედავად ამისა ქართველი მთიელების და სხვათა, ადგილობრივი ცივილიზაციის საკულტო წესები და რიტუალებიც არსებობდა.

თუმცა ფერხულები ზოგიერთი ნიშნებით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მათე მესხულების სტილი საესეებით ერთნაირია. მათთვის დამახასიათებელია წრიული ფორმა, რომელიც უკანასკნელს უკრმის წრეს, დროდადრო იკვრის და იხსნება.





## ნადირობის თემა ქართულ მითო-რელიგიურ სისტემაში

ნადირობის თემა ქართულ მითოსში დამოუკიდებელ შრეს ქმნის. იგი თავისი ძირითადი მნიშვნელობით შეფასდება ნადირობა პატრიონი ქალი ღვთაებისა და ჭაბუკი მონადირის ურთიერთობის მნიშვნელობის ტიპებით<sup>1</sup>. შედეგი ამ ურთიერთობებისა არის მონადირის წარმატებული ნადირობა, ხოლო დასასრულს მონადირე იმჯება სასიყვარულო ურთიერთობების პირობების დარღვევის გამო. სამონადირეო ეპოსი, როგორც დამოუკიდებელი ციკლი საერთო სამონადირეო წარმოდგენების, ქართულ მენციურებაში განიხილება საკრალური ნიშნით და არ ამჟღავნებს სიახლოვეს მონადირეობის სამეურნეო ასპექტებთან<sup>2</sup>. ასეთი სიმბოლურება ნადირობის სცენებში შემწეული იქნა ჯერ კიდევ შუა ბრინჯაოს ხანის მაგალითზე, სადაც ნადირობის სცენებისა და ნადირობა გამოსახულებათა სიმრავლე ახსნიდა იქნა არა მათი სამეურნეო დანიშნულებით, არამედ სწორედ სიმბოლური და, შესაბამისად მითოსური შინაარსით, მათ უფრო, რომ თრიალეთის საზოგადოება, რომელზედაც ამ შემთხვევაში იყო მსჯელობა, აშკარად მკვიდრი და მიწათმოქმედი, რაზედაც მიანიშნებს მელითონებოა, კერამიკა და ა. შ. და მონადირეობა აქ სეროზული სამეურნეო მნიშვნელობის დარგად არ შეიძლება ჩაითვალოს<sup>3</sup>. ამჟღავნად ნადირობა უძველეს სამინათმეოქმედო კულტურებში დატვირთულია საკრალური და მითოსური შინაარსით და შესაბამისად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს სოციალურ სიმბოლიკაში. საკმარისია გავიხსენოთ ის ფაქტი, როცა ტომის ყველა სრულფასოვან და სრულფასოვან ნევრს „მონადირე“ ეწოდებოდა, რასაც უფრო გვიან ჩაენაცვლა „მეომარი“. ამით გამოიხატა სოციალური განვითარების განსხვავებული, ახალი დონე და სოციალის ახალი ინტერესები. ყოველთვის აქედან გამოდინარე, ხალხის მესხიერება მეტსაქლებად ცხადად ინახავს სხვადასხვა ისტორიულ-სოციალური ყოფის ნაკვალევს, რაც წარმოქმნის ეთნოგრაფიულ სტრატეგრაფიას ხალხურ კულტურაში, სადაც განსაკუთრებით აქტიურია კულტურის ის შრეები, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სამეურნეო გადაწყვეტათა და მითოლოგიურ მუფასებათა ის ფორმები, რომლებიც უფრო ჩანს ახლებში და ახსნადა თანამედროვეობის სოციალურ და კულტურულ ნაწილგანათა საფუძველზე. სოციალურად საბოლოოდ გამჭრალი დონეების ნაკვალევი ყოფილი მკორადი შეფასების ფორმით იფიქრდება და მათ ამოცნობას სპეციალური მეოთხური მიდგომა სჭირდება, სადაც გათვალისწინებული უნდა იყოს სინტონული ველისათვის დამახასიათებელი აქტუალობის არათანაბარი კოეფიციენტი. იგი, სხვადასხვა საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მქონე მიზეზებთან ერთად, განპირობებულია თვით ხალხის შენადაგენილ ეთნოკულტურათა და სამეურნეო რეკომენა ინფრასტრუქტურით, რაც თავისთავად წარმოადგენს კულტურული ველის არაერთგვაროვანი და არასინქრონული ავტელების გამოხატულებას. სხვადასხვა რეკომენა და კულტურულ ვარემომ შემონახული ყოფითი ფაქტები მათ სოციალურად განვითარებასთან სრულ შესაბამისობაში განიხილებიან. ამიტომ ნადირობა, როგორც საკაცობრიო კულტურისათვის დამახასიათებელი პროცესი, მართალია ინახავს განვლილ სოციალურ და კულტურულ დონეზე ნაკვალევს, მაგრამ არა პირველყოფილი საზოგადოების, ან ტოტემისტური და ანიმიტური წარმოდგენების მკაფიო სურათებს. თუ საიდან იწყება, ანუ რა ისტორიულ სიღრმემდე აღწევს ხალხის მესხიერება (ამ შემთხვევაში ქართული ხალხის), ამის გარკვევა სათანადო კვლევის საშუალებით არის შესაძლებელი. რა თქმა უნდა, მცირე ნერლის მიზანი და შესაძლებლობები არ შეიძლება შევსაბამებოდეს ასეთი დიდი კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობის მქონე პრობლემის მეტ-ნაკლებად სრულად შესწავლის ამოცანას. ამ საკითხებთან დაკავშირებით ბევრჯერ მაქვს წარმოდგენილი ჩემი მოსაზრებები კერძო ნერლებსა თუ ზემოთ გამოსვლებში. ამჯერად მინდა შექველავადავაზოვო თავი მოუყარო ამ მოსაზრებებს და თუნდაც თეზისურ დონეზე მოვახერხო მათი მთლიანად შეერთება.

ნადირობა ქართულ ეპოურ აზროვნებაში, ხოლო მისი გავლენით საერთოდ ზემოხსენებულ ნადირობის მნიშვნელოვანი და განსაკუთრებული, შეიძლება ითქვას მიზეზობრივი ადგილი უჭირავს. ყველაფერი იწყება სანადიროდ წასვლით. იგი არის ძირითადი საწყისი ეპიზოდი და პირობა ფაქტის შემდგომი განვითარებისათვის (მაგ. ამირანის თავგადასავალი, „ვეფხისტყაოსანი“, ხულებურ ზღაპრები და სხვ. მოქმედება ყველგან ნადირობით იწყება).

ერთ-ერთი მთავარი ნიშანი, რითაც ნადირობა აღბეჭდილია ქართულ მითოსში, არის სივრცე. სამონადირეო სივრცე უპირობადრება სამეურნეო სივრცეს. თუ პირველი მოიაზრება როგორც ველი და ტყე, რომელსაც ყავს თავისი ბინადარი, ნადირი და მხეცი, მეორე არის ქვეყანა, სადაც ბინადრობს ადამიანი და პირუტყვი. ასე რომ სივრცე, დიფერენცირებულია არა მხოლოდ ადამიანთა და გარეულ ცხოველთა საცხოვრებლად, არამედ შინაურ და გარეულ ცხოველთა საცხოვრებლადაც. ადამიანი და პირუტყვი „ბინა“ ბინადრები არიან, რასაც „ქვეყანაც“ ეწოდება, ხოლო მხეცი და ნადირი ტყე-ველისა, ანუ „გარესი“; ეს უკანასკნელი, როგორც სეკციითი სექტორი, გარემოცავს შინას<sup>4</sup>.

ნადირსა და მხეცს, წარმოდგენათა უძველესი შრის შესაბამისად, ყავს თავისი ზოომორფული მფარველები, რომლებიც მონანილობენ ნაყოფიერების საგაზაფხულო დღესასწაულებში; კერძოდ მხედრობაში მაქვს „პეტროკაობა-ყვენობა“ მოქმედ ნიღბები, დთვი, ტახი, თხა, რომლებიც ჩაქმონილია საექსპლანური ნიშნით აღბეჭდილ რიტუალებში მონანილობენ. ზოომორფული შემადგენლობა იცვლება-

<sup>1</sup> ვ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი (დაუკლები მონადირის ციკლი), თბილისი, 1964 წ.

<sup>2</sup> ა. რობაქიძე, კლდეტური ნადირობის გამომართები რაჭაში, თბილისი, 1941, გვ. 146.

<sup>3</sup> ბ. ა. ყუფინი, არქეოლოგიური რასკოპი в Тrialeti, Тбилиси, 1949, ст. 89.

<sup>4</sup> ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, გვ. 133-160.

თა შორის მხოლოდ ან უპირატესად ამ ტიპის წარმოდგენებშია შემონახული. მათი მოქმედებაში მოქცევაში ხდებოდა ბუნების აღნიშვნების ძალიან პროვოცირება. უფრო გვიან ეტაპს ახასიახსნა ალბათ მიორის განსაკუთრებული სივსახით აღწერილი ნადირთა მფარველი ქალი ღვთაება, რომლის იპოსტატიც წარმოება იყოს ჯიხვი, ირემი, შველი. ეს ცხოველები განსაკუთრებული შეფერილობითა და ოქროს რქებით გამოირჩევიან. მათი მოკლავა მონადირისათვის საშიშია, რადგან გარდაუვალ დასჯას იწვევს. ნადირის განსაკუთრებული ქალი ღვთაებები ღამაში ქალების სახით ეცხადებიან მონადირეს და სასიყვარულო ურთიერთობებში უკავშირდებიან მათ, მაგრამ ეს შრე წარმოდგენებისა უფრო გვიანდელი ჩანს. ნადირთა მფარველი ქალი ღვთაებები, რომელთა კულტი ადრესანთომოქმედელ ხანებიდან ჩნდება, თავის თავში არადაფიქრებულად ბულად ახორციელებდნენ როგორც ცხოველურ, ისე მცენარულ ძალებს. ხაზგასმულია მათი ძირითადი ნიშანი - დედურობა, მშობიარობის სცენები, შობილი ცხოველი, ძირითადად ლეოპარდი<sup>5</sup>, მისი თანხლები ცხოველი და იპოსტატი ასევე თავთავისებური მოტივი, ან სხვა მცენარეული სიმბოლო, რომლებიც სემანტიკურ ერთობლობას ქმნიან ქალის, ბალახისმძოველი ნადირის, ასტრალურ სიმბოლოსა და მცენარეულ მოტივებთან. მას თანდათან შორდება მტაცებელთა (ძირითადად ლომის, ლეოპარდის) სიმბოლოც და უფრო სოლარულ რწმენებში მტყავნდება. ნაყოფიერების ძალა, რომლის კვდომა-აღორძინება ადრემინათომოქმედელთა სარწმუნოებრივ საფუძველს წარმოადგენს, ჯერ კიდევ ძირითადად შობის აქტით წარმოსახება. ამ დროს ნაყოფად არის გაერცხვებული სქესთა ურთიერთობის სიმბოლოცა, ფალოური ნიშნები. მდგდრული მოტივები ბევრად უფრო აქტიურია არა სქესთა ურთიერთობის სტიმიულის ნიშნით, არამედ აქტივტირდება მზინად დედობრივი, მშობილი და გამომკვები სულის ასაქექტმ<sup>6</sup>. ცხოველური და მცენარეული იდეების ერთობლობა გადაიკვეთება წარმმართველ მითო-კოსმოგონიურ იდეაში სხეულისა და მინის ურთიერთ ანალოგიური გააზრების შედეგად, როცა ბენვი და რქა განიხილება იგივე მიმართებაში, როგორშიც მოქმედებს მიზეზობრივ-შედეგობრივი წყვილი, მიზა-მცენარე. ეს იდეა ადრესანთომოქმედელ ხანებიდან გაბატონებულ ადგლია იჭრის მითოსში. ამავე ხანებში აღმოცენდება ტყავის სიმბოლოცა, განსაკუთრებით ჭრელი ქურქის მქონე ცხოველებისა, რომელიც აყვავებული მინის სიმბოლოდ განიხილება და სათავეს უდებს მოგვიანებით აღმოცენებულ ჭრელ ქსოვილების, ხალიჩების, მოზაიკის და ა.შ. სიმბოლოცა. ამ წარმოდგენების ანარეკლი ცხადად არის შემორჩენილი ხალხურ წარმოდგენებში, ზეპირსიტყვიერებაში, რიტუალებში<sup>7</sup>.

სქესთა ურთიერთობა, როგორც საკრალური აქცია და ბუნების აქტივობის პროვოცირების საშუალება, გაცილებით გვიან იჭრება მითო-რელიგიურ სამყაროში. აქ უნდა აღვნიშნოთ მეცნიერების მიერ მიგნებული ერთი საყურადღებო ფაქტი, რომელიც სქესთა ურთიერთობის საკითხებს უკავშირდება სახვადობის განვითარების ადრეულ საფეხურზე, შემგროვებლობა - ნადირობის ხანაში. დაწყებული XIX საუკუნიდან მრავალმა მეცნიერმა შეამჩნია, რომ პრიმიტიულ ხალხებს არ შეუძლიათ არაკითარი წარმოდგენა ადამიანის გაჩენის ბიოლოგიურ მექანიზმზე. ამასვე ნერვ მეოცე საუკუნის პირველი ნარმოების მეცნიერები (რივერსი, მისიონერი სტრელოვი, მალინოვსკი) სქესობრივი თანაცხოვრება და ამ სფეროში შემოღებული აღკვეთები უფრო სოციალურ ურთიერთობითა და ქცევის ნორმების რეგულირების ასპარეზს წარმოადგენდა<sup>8</sup>. ალბათ ამის გამოხატულებაა ნათესაობის დედურება, ბიძის (დედლის ძმის) უფლება, შესაბამისად მამის როლის უშინძენლობა არქაულ სანათესაო სისტემებში, რამდენადაც მისი თანამონაწილობა ახალი თაობის წარმოშობაში რეალურად გააზრებული არ იყო. ეს ვითარება მრავალ ჩამორჩენილ ხალხში ალბათ უფკლებლია, ვინაიდან გასული საუკუნის (XX საუკ.) ორმოცდაათიან წლებში განსწავლული აბორიგენი ავსტრალიიდან, ვიპაულდანა წერდა, რომ მის ხალხს წარმოდგენაც კი არა აქვს სქესთა ურთიერთობის ბიოლოგიურ მნიშვნელობაზე და ვერც კი აუხსნია მის რეალურ წყვეტებს, რადგან ადამიანის ჩასახვის ასახსენლად მათ აქვთ წარმოდგენათა სრულიად მამაკაყოფილებელი სისტემა, რაც ტოტემისტურ შეხედულებებში პოულობდა ახსნას<sup>9</sup>. ალბათ ამ ვითარების შედეგია სქესთა ურთიერთობისა და ფალოური ნიშნების სიმრავლე ადრესანთომოქმედელ ხანებში, სადაც სიცოცხლისა და ცხოვრების მიღელი მიზეზობრივი ასექტიური გამოვლია მშობელი და მასაზრდოებელი დედის იდეაში, რასაც ასე სრულყოფილად გადმოგვეცემს ქართული სახელი ჯერ მინისა და შემდეგ პლანეტისა, „დედამინა“. ეს შეხედულება ალბათ ათასწლიანი რთობით მზადდებოდა და ბოლოს როგორც ის ჩამოყალიბდა ზედა პალეოლითში, სადაც დამოწმებულია ნათელი საკრალური რიტუალი, ორმოცეტი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ცხოველთა სამყარო<sup>10</sup> (მაგ. გავისენით ტემიკ-ტამის გამოქვაბულში აღმოჩენილი სამარხი, სადაც მოზარდის ჩონჩხს ჯიხვისათვის თავ-რქა აქვს შემოწყობილი - ი. ს.), ასევე არსებულია დღესახალელები, მეცნიერებაში ცნობილი „დათვის დღესახალელების“ სახელით. საყურადღებოა, რომ იმპატაცია სქესთა ურთიერთობისა, რაც ალბათ ცხოველის ერთერთ მკვეთრად დამახასიათებელ ნიშნად ითვლებოდა, უკვე კოლექტიური ფორმებით შექვადნებოდა მონადირეთა და შემგროვებელთა რიტუალებსა და დღესახალელებში. ისინი ცხოველთა სქესობრივი აქტივობის ციკლს ემთხვეოდნენ და ამდენად საფუძველად ედებოდა შესაბამის მავას<sup>11</sup>. ყოველ შემთხვევაში, ზემოხსენებული ვაიპულდანა წერს, რომ გასკვეულ დღესახალეთა

<sup>5</sup> B. M. Массок. Средняя Азия и Древний Восток. М.-Л., 1964 г. стр. 39 и далее стр. 11.

<sup>6</sup> E. A. Антонова. Очерки культуры древних земледельцев Перелай и Средней Азии М., 1984 г. стр. 84-120, стр. 11: 8-12.

<sup>7</sup> ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლოცა, თბილისი, 1993 წ., გვ. 108 და შედეგ.

<sup>8</sup> Л. Я. Штерберг. Первобытная Религия в свете этнографии. 1936 г., стр. 490-1. იქვე, ლიტერატურა: მალინოვსკი, სტრელოვი, რივერსი და სხვ.

<sup>9</sup> დუგლას ლოკუდი, მე აბორიგენი ვარ, თბილისი, 1974 წ., გვ. 150-151.

<sup>10</sup> А. Окладников. Исследование мустерской стоянки и погребения неандертальцев из грота Тешик-Таш. Южный Узбекистан (Средняя Азия). сб. Тешик-Таш, Палеолитический очерк М., 1949.

<sup>11</sup> Ю. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966, стр. 424-427.

დასრულების შემდეგ, რომელთა რიტუალურ პალიტრაში სქესობრივი თავისუფლებაც შედიოდა. ტომის ყველა ქალი ორსულდებობდა, თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ ვითარებას სულ სხვა მიზეზები ხსნიდნენ. მიუხედავად ასეთი მიზეზობრივი გარემოსი, სქესთა ურთიერთობისადმი საგანგებო დამოკიდებულება და მისი ზოოყოფითი შეფასება კულტურის გარიჟრაჟზე იწყება, რასაც ცხადდნობს ცნობილი სურათი.

მთელი ეს უკუსკური სქესთა ურთიერთობის ისტორიიდან დაგვიჩრდა იმისათვის, რომ ჩვენს შემთხვევაში ნადირთა მფარველების აღმოცენების ხანა, მისი მექანიზმი და მასზე დაკრძობა ჩვენს წინაშე მოდით ნადირთმფარველი ქართველებისა და მისი რჩეული მონადირის სასიყვარულო ურთიერთობათა ლოკაცია.

ჩემის აზრით, შთამომავლობის შექმნის ტოტემისტური ახსნის გაუფასურება შესაძლებელია მომხდარიყო მხოლოდ ცხოველთა დომესტიკაციის შემდგომ, როცა ადამიანი სრულიად ბუნებრივად და გარდაუვლად აღმოჩნდა ჩართული შინაურ ცხოველთა ემპირიულ სელექციაში. მხოლოდ ასეთ მასშტაბურ მოვლენას, როგორც იყო პირუტყვის გაჩენა და მასზე უზრუნველყოფა, შეეძლო მიეცა ბიძგი სქესთა ურთიერთობის მნიშვნელობის ამოცნობისათვის და მისი საკრალიზაციისათვის. აქ ერთდროულად ხდება ემპირიული გზებით შექმნილი ბუნების საიდუმლოებები, ახალ მფესებათა აღმოცენება და ახალ სოციალურ ფუნქციონირებასთან დაკავშირება. მთელი ეს უკუსკური ურთიერთგანხილვითი პროცესების წარმოდგენის ახალი თვისობრივობით გამოხატულ დონეს: აქტიურდება ნაყოფიერების მამრობითი ძალები, ჩნდება ფალიკური სიმბოლოეკა, რიტუალური აღიბეჭდება სექსუალური ურთიერთობათა ახლებური კონცეფციათა. აღსანიშნავია, რომ ყოველი ფიქსირებული სქესობრივი ნიშნით აღბეჭდილი რიტუალები უმეტესად ცხოველური აქტის იმიტაციას წარმოადგენს და ცხოველთა გამრავლებისთვისაა განიზღუდილი. დედა-მინას, მშობელს, რომელიც განაპირობებდა როგორც მცენარეთა, ისე ცხოველთა შობას, გამოეყო ნადირთა მწყემსი, ქალი, რომელიც ხშირად ნადირისავე სახით ცხადდება. „მონადირე“, რომელიც ოპტიმალური განსახიერება იყო სრულფასოვანი მამაკაცისა, როგორც სოციალური ნევრისა, ახლა „მწყემსის“ დაქვემდებარებაში გადადის და მის წყალობაზეა დამოკიდებული. ამგვარი მითოსის აღმოცენება შესაძლო იყო მხოლოდ მესაქონლეობის საწყისი ფორმიიდან გამოვლენის, დომესტიკაციის ბუნდოვანი პერიოდის უკან ჩამოტოვების შემდეგ, როცა „მწყემსობა“ განაპირობებს საზოგადოებრივ წინსვლას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მითოსის მიხედვით ცხოველთა დომესტიკაცია მიწისმოქმედებისაგან იზოლირებული პროცესი არ ჩანს, ვინაიდან ნაყოფიერებისა და გამრავლების პრინციპი მითოსში ორივე დარგისათვის ერთი და იგივეა. მინა ცხოველის ანალოგიურია და როგორც ერთი, ისე მეორე, განაყოფიერებას საჭიროებს. მცენარეულები და ცხოველები „თიესება“ და „აღმოცენდება“. ცნობილია, რომ ენეოლითურ ხანაში, ადრეუნიისმოქმედთა კულტურებში გავრცელებული იყო სკულპტურის ხარგნე თიხაში ფეხლისა და ხორბლის მარცვლის შერევა<sup>12</sup>. ასევე ურედეტო ძვლის ნამცენებაც, უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ ნესში შემონახულია ურედეტის წარმოდგენა ერთის მხრივ ხეულისა და მიწის იგივეობის, მეორე მხრივ კი ძვლისა და მარცვლის ანალოგიურობის თაობაზე. ძვალი, კერძოდ კბილის, ისევე ამოღეს ხორხიდან, რომელიც მინის შესაბამისობად განიხილებოდა, როგორც თესლი - მცენარე ნიადაგადას. ამ წარმოდგენათა საფუძველზე უნდა იყოს ზღაპრული სიუჟეტი დრაკონის კბილების დათესვის შესახებ, რომელსაც იყენებს აპოლონიოს როდოსელი<sup>13</sup>.

მცენარეთა და ცხოველთა „შობა-აღმოცენებისა“ დაკავშირებული ბუნებრივი პროცესები რიტუალურად ემთხვევა ერთმანეთს. სქესობრივი განაყოფიერების ნიშნით აღბეჭდილი რიტუალები ამგვარად ამჟღავნებდნენ წარმომავლობით კავშირს სწორედ ცხოველურ სამყაროსთან. ეს გარემოება უმადევი საერთოდ სქესთა ურთიერთობის რიტუალების აღმოცენებისა ცხოველთა გამრავლების რიტუალებიდან, რომელთაც შემდგომ უნდა შეეძინათ ჯერ უფრო ფართო, ხოლო შემდგომ საყოველთაო-ზოგადი მნიშვნელობა. ცხოველთა გამრავლების ნაკვალევი აშკარად შეიმჩნევა მინის ნაყოფიერების რიტუალებში, რომელიც აღწერილი აქვთ ი. ჯავახიშვილსა და გ. ბარდაველიძეს<sup>14</sup>.

მოგვიანებით მითო-რელიგიური მექანიზმი ამ ნიშნობით აღტურავს ცასა და დედამიწას, როგორც უნივერსალურ ცხოველებს რის შედეგადაც დედური მიწის მითოსური ფიგურა წონასწორდება მამური ცით, და განაპირობებს მცენარეთა აღმოცენებას, მაგრამ ეს უნივერსალური ფორმულა, როგორც ჩანს, არ არის საკმარისი ცხოველთა გამრავლებისათვის, ამ ნიშნით პირუტყვის მფარველობას იბარებენ ოჯახისა და ქალების მფარველი და ნაყოფიერების განმპირობებელი ქალი ღვთაებები, ხოლო ნადირთა გამრავლება მათი მფარველი და მწყემსი ქალღვთაების ფუნქციებით არის უზრუნველყოფილი. პრაქტიკულად ეს პროცესი საკმაოდ რთულია და ყოველი რეგიონისათვის შეტანაკები ინდივიდუალობით ხასიათდება, რის აღებრას (თუნდაც ჩემი შეზღუდული შესაძლებლობების გათვალისწინებით) ამ მცირე ნარკვევით თავს ავარდებ, აღვნიშნავ მხოლოდ რომ ნადირობის შედეგების მალაღმა აღბათობამ განაპირობა ნადირთა მწყემსი ქალღვთაებთა ძირველნი ბუნება, მაკარი რიტუალურობა, რომლის დარღვევა გარდაუვლად იწვევს მისი მხრიდან შურისძიებას. ალბათ ამ პერიოდში განიცხადა მნიშვნელოვანი ცვლილებები რჩეულობის ინსტიტუტმა, სადაც უკვე გამოჩნდნენ ქალღვთაების წყალობით გამორჩეული „იღბლიანი“ მონადირეები, „ბედნიერები“, რომელთაც ქალღვთაებთა განსაკუთრებული ბედით აღბეჭდებდა. მას უკვე შეეძინა საკუთარი „საქონელი“, რომელსაც იგი წველის, კლავს და ხორცს იყენებს, ძვლებს აგროვებს და მოკლულს აცოცხლებს. მოკლული და ვაცოცხლებული ნადირი მონადირეების ნილია, ოღონდ ვისი და

<sup>12</sup> Б. А. Рыбаков, Язычество древних славян, М., 1981, стр. 178-179; С. Н. Бибииков, Культовые женские изображения раннеземледельческих племен юго-восточной Европы, с. 1951, вып. XV.  
<sup>13</sup> აპოლონიოს როდოსელი, არკონოტიკა, გვ. 395-420.  
<sup>14</sup> ი. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტი ტომად, ტ. 1, თბილისი, 1979 წ., გვ. 104 და შემდეგ; გ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწინაო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953 წ., გვ. 92 და შემდეგ.

რომლისა, ამას ქალღვთაება წყვეტს. უძველესი თქმულებების თანახმად ქალღვთაება წარმოდგენილია დიდი სიმრავლით, ისინი ყველა სოციუმისა და რეგიონშიც სიმრავლით მოქმედებდნენ და შედგებოდნენ საბათისა ოჯახის. მოგვიანებით, მაღალგანვითარებულ საზოგადოებაში ეს წარმოდგენა კარგავს სიძველესობას. მაგალითად საყურადღებოა, რომ ჰინდუიზმიდან კავკასიამდე ამ წარმოდგენებს შორის აგრეთვე შეიმჩნეოდა მსგავსება არა დეტალურად, არამედ მთელ სტრუქტურაში<sup>15</sup>. ყველა მონადირეს ყაქსისაკომური მონადირე, რომელიც მას ნადირობაში ემხმარება. ხშირად მათ შორის სასიყვარულო ურთიერთობებიც შეიქმნება. ვიდრე ეს ურთიერთობა ძალაშია, მონადირეს გარანტირებული აქვს სამონადირეო ურთიერთობებიც. მონადირის ძირითადი მოვალეობაა დათქმული პირობების დაცვა. დარღვევის შემთხვევაში ის აჯიბა. მის ადგილს სხვა მონადირე იჭერს.

მოგვიანებით, უკვე მაღალგანვითარებულ საზოგადოებაში და სახელმწიფოს პირობებში ეს წარმოდგენები ატლავალირებას კარგავს, რადგან სოციალური ინტერესი სხვა სფეროებზე ინაცვლებს. მაგალითად, ხეთური მითოსში ქალღვთაების მიერ მონადირის დასჯის სიუჟეტი სხვა ფაბულაშია ჩასული, დადარის მოსოკიდებელი მნიშვნელობა არა აქვს და სრულიად სხვა ვითარების გამწვავების ინსტრუმენტად გამოიყენება<sup>16</sup>. მწყემსის საკრალზოცია და მისი შერწყმა ნადირთა და მცენარეთა მფარველის ბუნებაში უძველესი სინკრეტული პროცესია, რომლის საფუძველზე იმა ქალღვთაების ახალი სამეურნეო და სოციალური პირობების გაუღწევი მოფიციერებული ბუნება, რომელშიაც აქტიურად არის წარმოდგენილი მისი არქაული მეტამორფიზული შრე, სხვადასხვა ზომიორფული იპოსტაზით და მასთან შეერთებული ახალი ტიტულით „მწყემსი“, რომელიც არავითარ მეტამორფიზმს არ ექვემდებარება და ნებისმიერი იპოსტაზური გამჭვლიავებისას უცვლელად ინარჩუნებს თავის თავს ე. ი. მუდამ მწყესად რჩება.

მიუხედავად ერთის შეხედვით სქემის ბალანსის სრულყოფისა, სოციალურ ცხოვრებაში უკვე ამკარად ჩამოყალიბებული პატრიარქალური ტენდენციებით მითოსში გარკვეულ ასახვას პოულობს. ეს, ცხადია, სამეურნეო ცხოვრებაში დადგენილი ყოფის გარდაუვალ შედეგად უნდა ჩაითვალოს. ნადირთა მფარველი ღვთაებების შესახებ გადმოცემები შეიცავს თვისებრივად განსხვავებულ სურათს: არის ქალღვთაება, არის ქალღვთაებათა სიმრავლე, არის მწყემსები, გოგო და ბიჭი, არის ნადირთ მწყემსის პატრიარქალური ოჯახი, ვაჭები, ასულები, რომლებიც სატრენილო ურთიერთობას ამყარებენ ჭაბუკ მონადირეობთან და ასეთი ოჯახის სათავეში დგას ოჯახის მამა, ნადირთ მწყემსი. ზოგჯერ კი მთელი ეს ღვთაებრივი კამაროლია ემშაქება არის წარმოდგენილი. მოკლედ, სურათი საბოლოო ვაშში, თუ მას ისტორიულ დროში, ვერტიკალურ ღერძზე განვიხილავთ, ძლიერ დინამიურია, რაც სოციალური გარემოსა და სამეურნეო საქმიანობის სფეროში მიმდინარე პროცესების ანარქლია, მაგრამ იგი ამ ღერძის ყოველი ნერვტილიდან აღებულ შორიზონტალურ ჭრილში შედარებით ბალანსირებულ სურათთა მონაცვლეობას ქმნის, სადაც ქვედა ველების მონაცვლეობები იჭრებათა და ახალ წარმოქმნებთან ერთად, მათი გაუღწევი გამომწვეული სახეცვლილებებით აგრძელებენ არსებობას. ისინი და საერთოდ ეს მითოსური გარემო შეინარჩუნებს თავის თავს, ვიდრე ინდუსტრიული ერა საბოლოოდ არ აღმოფხვრის მას ადამიანთა მესხიერებიდან.

ამგვარ დინამიურ ვითარებაში უძველეს დედურ მფარველებს ენაცვლებიან მამრობითი მწყემსები, როგორც როგორც მათ სოციალური და სამეურნეო სახეცვლილებებისა საზოგადოების ცხოვრებაში, მაგრამ, როგორც ამას დეტალურად მონაცვლეობის ვიკრებად, ერთი მეტამორფიზმად მფორზე გადსახლა, ანუ მდებრივ ღვთაებების მეცვლა მამრობითით, უცვლად არ მომხდარა. თ. ოჩაურის საველე მასალებში (რომლით სარგებლობის უფლებისათვის მას მადლობას მოვახსენებ) ჩანან ნადირთ მწყემსები, ქალი და ვაჭი, რომლებიც მორიგებით უდგანან თავის „ნახირს“. როცა ქალია მწყემსი, ნადირს ვერავინ მოკლავს, რადგან იგი დიდი გულისყურით ეკიდება თავის საქმეს და ძალაში ფხიზლობს. ვაჭის მორიგეობისას კი მონადირე უსათუოდ მოიპოვებს ნადირს, რადგან ბიჭები უგულისყურები არიან, კოჭს თამაშობენ (ღვთაებათა საყვარელი თამაში, ოღონდ კოჭი აქვთ ოქროსი) და ა. შ. ამიტომ მონადირე ბელცარიელი არ რჩება.

ძალაუნებურად იბადება კითხვა: რა საჭირო იყო თითქოს საკმაოდ რეგულირებულ სისტემაში, სადაც მონადირის წარმეტება „ნადირთ პატრონისა“ და „მწყემსის“ ნებაზა და მოკიდებულად, ასეთი ამხსნელი მოტივის შემოტანა, რომელიც სულ სხვა პრინციპით ხსნის მონადირის წარმოდგენა-წარუმატებლობის მარადიულ მონაცვლეობას?

შემის აზრით საქმე ეხება „მითოსურ მიმოქცევაში“ მამირ მფარველის შემოჭრისა და მისი ლეგალიზაციის მომენტს. ეს სიუჟეტი თითქოს შუა გოგლია ძველ დედურ მფარველსა და გვიანდელ მამრობით ნადირთ მწყემსს შორის, როცა ძველი ქალღვთაებები საქმეს აგრძელებენ ამ უკანასკნელის ასულებთან რაგში. მართალია, ისინი ძალას ინარჩუნებენ, მონადირეობათა კონფლიქტი უნიდენტური ფორმით მიდის, მაგრამ უფროსი მამა, „ნადირთა პატრონი“ ახლა იმას ქვია, ის ადგენს ვინ რა უნდა მიიღოს, აცოცხლებს და ანაწილებს ნადირს და მოვლენათა განვითარების სულ ბოლო ეტაპზე, უადრესად განსოგადებულ ხასიათს იღებს. რიგი მისი თვისებებისა, თუნდაც ძვლიან და ტყავის საშუალებით ნადირის გაცოცხლებების უნარი უკვე ჭქვა-ჭუბილისა და ომის ღვთაებათა პერფორმაცივად იქცევა (ზევის, ტორი და ა. შ.), მაგრამ ეს გვიან ხდება. ახლად შემოსული მამირ ღვთაებები მნიშვნელოვნად გამოირჩევიან მდებრთაგან სქემატურობითა და უხეშობით, ისინი არ გაიციან მეტამორფოზს, არ ყავთ ცხოველური იპოსტაზები, მაშინ როცა ქალი ღვთაებები თავიანთ რჩეულებს ცხოველური ხატით ექვემდებარება. მამირ ღვთაებები ვითარდებიან ფიზიკური ძალის მიმართულებით, რაც სოციალურ უპირატესობათა სიმბოლიზაციას წარმოადგენს, ხოლო ქალღვთაებათა ინტერესების დინამიკა რჩეულობის მიმართულებით გაღრმავებისას სულ

<sup>15</sup> Карл Йенст мар. Религии Гиндикуша. Москва, 1986 г., стр. 227-236.

<sup>16</sup> ირინე ტატიშვილი, ხეთური რელიგია, თბილისი, 2001 წ., გვ. 47.

უფრო და უფრო აქტიურად ემყარება „ბედის“ მხარდ მნიშვნელობას, რაც ასევე სოციალურ მართებუ-  
ლად და მიღწევათა მექანიზმის მითოსური გასაღებია. სოციალურად დანაშაურებული ინდივიდები განი-  
ლებიან როგორც ქალღვთაების „არქეულედი“ და „ბედნიერები“. ამ მოსაზრების დასტურება მიძღვრება რვე-  
ლი სამყაროს მფეთთხ ტრეპულატურა, სადაც ისინი ღვთაებთა „შოკებად“, „საყვარლებად“, „საყვარლებად“  
და „მეგობრებად“ მოიხსენიებიან. ტიტულში, როგორც ეს აშკარაა, სათანადო ძველმეცნიერებად უფრო  
უფრო მეტი მრავალფეროვნებით ჩანს წარმართულ ღვთაებასთან სიახლოვის ხარისხი, რაც თავის დასა-  
ბამს გვაროვნული საზოგადოების „არქეულედი“ იღებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ხელისუფლების  
აღმოცენების პროცესი თავიდან მიმდინარეობს ტრადიციისა და საკრალიზაციის გზით, რაც ამზადებს  
უკონფლიქტო ფსიქოლოგიურ გარემოს სამომავლო ეკონომიკური და იურიდიული უპირატესობის დაკა-  
ნონებისათვის.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ ერთ საინტერესო გარემოებას: მშვენიერი ნადირთმფარველი ქალღ-  
ვთაებისა და ჭაბუკი მონადირის მითოსში, ქართველთა მასალაში, აშკარად არ ჩანს „დედების“, „ემპატიონ-  
სა“ და ბოროტი ძალის იმ კონტიგენტის ნაკვეთი, რომელიც ირანული ენობრივი და მითო-რელიგიური  
სამყაროდ შემოქმედა ჩვენში. ეს მოვლენა კი უფრო აიხსნება ამ შრის არქეოლოგიით. იგი აღმოცენდა და  
საკრალურ ღირებულებათა შეკრულ სისტემაზე ჩამოყალიბდა მანამ, ვიდრე ქართული სამყარო ირანთან  
მჭიდრო კავშირში მოხვდებოდა. მიუხედავად ამისა, ამ მითოსური შრის „სტერილიზებულ“ მცირედ, მაგრამ  
მაინც არის დარღვეული, როგორც ამაზე მთავრითებს ტექსტების ზოგი ვარიანტი, მაგრამ მსგავსი ვა-  
მონაკლისი აშკარად გვიანდელი წარმონაქმნია, ვერავითარ სტრუქტურულ გავლენას ვერ ახდენს მოვლე-  
ნათა არსზე და ჩანაცვლების მექანიზმის პროცესის მშვენიერ ილუსტრაციას წარმოადგენს. ეს კიდევ ერთ-  
ხელ ადასტურებს ზეპირსიტყვიერების ამ შრის სიძველესა და თვითმყოფლობას.

ამ მოსაზრებათა შემონახვა შესაძლოა (და იგი სათანადოდ არის შეფასებული) არქეოლოგიის მონა-  
ცემების საფუძველზე. მხედველობაში მათქვან ფალიკური სიმბოლოების გააქტიურება მუა ბრინჯის ხანის  
ბოლოს, გვიანბრინჯაოსა და რკინა-ბრინჯაოს ხანაში. ამ ხანის ძეგლებზე ამა თუ იმ პოზიციით გამოსა-  
ხულია სვეტის ნიშნით აღბეჭდილი მამრი ფიგურები, მხედრები, ადორანტები თუ მონადირენი. ამ თვალ-  
საზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმართებს ბრინჯაოს სარტყლების სიუცეტური მხატვრობა, სა-  
დაც, ცხადია, მითოსური სიუჟეტებია გამოხატული<sup>17</sup>. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით საყურადღებოა  
მშვილდოსან მონადირეთა ითვალისწინება, რაც მონადირის მითოსური პერსონის ერთ-ერთი უმთავრესი  
დამახასიათებელი ნიშანი უნდა იყოს. საქმე იმაშია, რომ სარტყლების მექანიზმის ხანაში მამრი სასწილი ყვე-  
ლა სასიცოცხლო პროცესის აღმქველად ითვლება და მთლიანად ავებს პასუხს ნებისმიერი, სოციალური  
თუ ბუნებრივი პროცესის მიზეზობრივი ნაწილისათვის: ყველაფერის მიზეზი მამრული ძალის შემოქმედე-  
ბით შესაძლებლობებში ისახება! ამდენად მონადირის ფალიკურობა, უფრო სწორედ ფალიკურობაზე აქ-  
ცენტის დასმა თვით ნადირობის პროცესში, მიგანიშნებს ამ ნადირობისა და თვით მონადირეთა მითო-  
ურ რაობაზე: ისინი ამ ნიშნით ქალი ღვთაების, ნადირთა პატრონის რჩეულები არიან, ეს კი არის გვიან-  
ტია შედეგაინი ნადირობისა. თვით ნადირობა ამ ნიშნიდან გამომდინარე, განიხილება როგორც ქალღვთა-  
ებასთან ურთიერთობის ადექვატური პროცესი. ამასთანავე ნადირობა და მისი მხედვი ფორმალურ სე-  
მანტიკურ სიმბოლურ უფიგურება მინის ნაყოფის მიღება, სადაც მამრობითი (მხედვი) ანაყოფიერებს  
მდედრობით მონას. ამდენად საკვებით მართებულია ბ. კუფტინის მოსაზრება, როცა მან იმთავითვე უარ-  
ყო მის მიერ მოპოვებულ მასალაზე აღბეჭდილი ზომორთული და სამონადირეო სიუჟეტთა „ეკონომიკურ-  
ობა“; გამომდინარე საზოგადოების ძირითადი სამონადირეო ინტერესებთან (მესაქონლობა, ტრანს-  
პორტის ფორმები და ა. შ.), თუმცა არ განუსაზღვრავს ამ ძეგლების მითოსურ-რელიგიური რაობა. უნდა  
ვიფიქროთ, რომ ამ ძეგლებში უკვე გამოკვეთილია მითოსური პერსონაჟი, მოსარჩი/მშვილდოსანი, მხე-  
დარი თუ ქვეითი, აღბეჭდილი ფალიკური ნიშნით, ანუ ქალღვთაების სორციელი და შესაბამისად, სულიერ  
ნიშანით, „ბეთი“ რაც გამოხატულია ბედის ზეციური ნიშნით „ვარსკვლავით“. ეს მოტივი უაღრე-  
სად მყარია ქართულ მითოსში და იწყება ზა ბრინჯაოს სარტყელზე, მეფე ფარნავაზის, მეფის მონადირ-  
ის, ჯამე მისარონისა და ავთანდილის ეპიკურ-ლიტერატურულ გმირული პერსონების გავლით თანა-  
მედროვე ყოფამდე აღწევს. ეს პერსონაჟი მთელი მსოფლიოშია ცნობილი. საქართველოში ავთანდილის  
„ცხლისმედილიანი“ აპოლონი. უკანასკნელ ხანს, თოფის გავლენით, უძველესი „მშვილდოსანი“ ახალმა „მე-  
თოურულმა“ შეცვალა.

ამ სიუჟეტების სარწმუნოებრივობაზე მიუთითებს წარმოდგენები „უხვსანადირო ადგილებზე“,  
ღვთაებთა სამყაროზე, ანუ სულითზე, სადაც საბოლოოდ მიდიან მონადირენი. ეს მითოლოგიური სამყარო  
ალბათ წინაბატია სამოთხისა, მხედვარელები რომელზედაც მოგვიანებით აღმოცენდა. ამდენად სანა-  
დრო სიერცე - „გარე“ - სახითაა და შეუცნობელი, მოხარბებდა როგორც ქალღვთაების საუფლო,  
სადაც შესვლა ყოველთვის უნდა აღბეჭდილიყო რიტუალათა და აკრძალვათა ჯაჭვით, რომელიც აუცილე-  
ბელი იყო „ძინ მშვიდობით დასაბრუნებლად“, რადგან უძველეს წარმოდგენათა შესაბამისად „გარე“ არა  
მხოლოდ ნადირთა და მათი მწყემსის საუფლო იყო, არამედ „ცხრა მთას იქითაც“. მიცვალებულთა, გარე-  
შე სულიების (გაღუნ შურის) სამყარო და იქ გახვლა იმთავითვე იყო აღბეჭდილი მითოსური საშიშროებით,  
სიცოცხლის შესვლით სიკვდილის სივრცეში და იქიდან დაბრუნების სადაო შესაძლებლობით, რაც მხო-  
ლოდ მითოსურ აზროვნებაშია შესაძლებელი. ამიტომ ყველა მნიშვნელოვანი ამბავის დასაწყისად ქარ-

<sup>17</sup> შ. ხიდაშელი, ცენტრალური აზიურკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, თბილისი, 1982 წ.,  
გვ. 50 და შემდეგი.  
\* აღსანიშნავია, რომ სკანდინავიურ საგებში თევზაობას აღნიშნავენ მუდმივი გამოთქმებით „ზღვის შკა“, რაც მკისა  
და თევზჭერის სემანტიკურ ტოლობაზე მიუთითებს, ე. ი. ნადირის (თევზის) მოპოვება მიზეზითაც და შედეგითაც  
ტოლფას მოვლენად განიხილება.

თულ ეპოსურ აზრს, ამირანის თავგადასავალი იქნება ეს თუ ფარნავაზის მიერ განძის მოპოვება, რომლებ-  
ვანიდანაც ტარიელის შეხვედრა, თუ მირიანის მიერ „ნიონის ღმერთის აღიარება“, ნადირობა მიჰქონდა ყველა  
არ არის, ნადირობის, როგორც საკრალური პროცესის გააზრების ანარეკლს წარმოადგენს, ვინაიდან სივ-  
რცე, რომელშიც ნადირობა განიხილება, რომელიც იგი მიმდინარეობს, ასევე პერსონაჟები, რომელთა  
ურთიერთშეხებას მოქმედებაში მოჰყავს მთელი მითოსური პოტენცია, ერთსა და იმავე დროს ერთსავე  
ნება პრაქტიკულსა და რიტუალურს, რელიგიურსა და ნარმოხაზვით სამყარობს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შეხვე-  
დავე, ნადირობა მუდამ ინარჩუნებს რიტუალურობას ვინაიდან მას არ შეუძლია იხილვას ყოველდღიური-  
ობად, ასევე, ამავე მიზეზთა გამო, იგი თხოულობს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ნების განხორციე-  
ლვას, რაც განაპირობებს ტრადიციულობას. ყველაფერი ზემოთხსენებულს ფონზე საკრალურობა თავს  
იმაზე უფრო მტკიცედ ვერ ინარჩუნებს, ვიდრე ეს საზოგადოების ცხოვრებას სჭირდება. ტრადიციული  
ყოველთვის არ არის საკრალური, მაგრამ ყოველთვის არის მეტაფორული. ასე რომ, სამონადირო პრო-  
ცესი და მასთან დაკავშირებული ფოლკლორული და ქვევითი ნორმები ყოველთვის მეტაფორულია და,  
შესაბამისად კოლორიტული.

ნადირობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, რიტუალური და მითოსური მასალის ის  
შრე, რომელიც მდევნიური ქალღვთაებისა და ჭაბუკი მოხადირის სასიყვარულო ურთიერთობებსა და ამ  
უკანასკნელის შედეგებს ეხება, თავისი რელიგიოზიზაციისათვის საინტერესო სოციალურ ველს პოულობს სა-  
ქორწინო რიტუალებში. ქართული ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზი მოწმობს, რომ ვაჟი-მეჭორნილე  
ინოვაციად მეფედ, რომელიც რიტუალურ ნადირობაში განიხილებოდა და კლავდა „ხოხოსს“, „რემს“ და  
ა. შ. ანუ ფრინველსა და ცხოველს, რომელიც ქალღვთაების საკუთრებად და იოსტატებად განიხილებო-  
და და ეს „ნადირობა“, ნადირის მოპოვება, სიმბოლურად განასახიერებდა რჩეულის მიერ ნადირ-ფრინვე-  
ლის მოპოვებას. თავისი სიმბოლური მნიშვნელობით ეს ფაქტი შეადგენდა თვით ღვთაებასთან დანყო-  
ვლების, სექსობრივი აქტივობის რეზულტატსა და ტოლფასოვან ღირებულებას. ამ თვალსაზრისით თაობა-  
ზე მითითებებს ქართველთა შორის კარვად ცნობილი საქორწინო წესი „მეფის განადირებისა“. ყოველივე  
ეს რჩეულის სოციალური წარმატების მიმართულებით ვითარდება, რასაც მოწმობს მეჭორნილე „ვაჟისა  
და ქალის ზედწოდებები“, „მეფე-დედოფალი“. საქორწინო ფაზი, ანუ მომზად ქალღვთაების ენერჯის  
კულმინაციური გამოვლენისა, რიტუალის საშუალებით ამაღლებდა ყველა წყვილს, ხოლო „მეფის“ მიერ  
ირმისა და ხოხობის რიტუალური მოპოვება განასახიერებდა ვაჟის (მოხადირის) მიერ ქალი ღვთაების მო-  
პოვებას. რიტუალური და მითოსური ლოკიტი ფაზი ქორწინების მითოსური დროა, რომლის დადგომა  
განაპირობებული იყო რიტუალის მეშვეობით; ამ დროში ყველა ვაჟი განასახიერებდა ქალღვთაების რჩე-  
ულს, „მეფეს“, ხოლო ყველა ქალი თვით ქალღვთაებას, როგორც მისი იოსტატს. ამდენად, ნადირობა გა-  
ნიხილება ქორწინის ექვივალენტურ ღირებულებად, რომელსაც ასევე ადეკვატური შედეგები მოჰყვება.  
ერთი მხრივ საქორწინო მისტერია, ხოლო მეორე მხრივ დაკრძალვა და სოციალური გასვლის სხვა რი-  
ტუალები. როგორც ირკვევა, გარკვეულ ეტაპზე ქართველთა წარმართობაში, ორ ძირეულ პოზიციად იქ-  
ცა, რომელიც განაპირობებდა მთელი სარწმუნოებრივი სპექტრის ხასიათს. ამ სპექტრში ნადირობის მით-  
ოსი სიმბოლურად გამოხატავდა სოციალური ჯგუფებისა და გარე ბუნების კონტაქტის მრავალნაწი-  
გოვან და მრავალფეროვან ასპექტებს.

როგორც ჩანს, ქალღვთაების სახის გამოკვეთის შემდგომ, მითოსში აღმოჩნდა და ჩამოყალიბდა მი-  
სი მამირი პარტნიორის მითო-რელიგიური სახე, რომელსაც ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში განასახიერ-  
ებდა „რჩეული“ მოხადირე. ამ საინტერესო პერსონაჟის განახლოვანებით სიუჟეტი საკმაოდ ფარ-  
თოდ არის ასახული ზეპირსიტყვიერებასა და რიტუალებში. მე მხედველობაში მაქვს მონადირე ღვთაება,  
წმინდა გიორგი, რომელიც მალაღობაზე სეგნია და ნადირი ნებით მიუდის. „ნებით მისული“ ნადირი ნები-  
თი მსხვერპლისა და საერთოდ მსხვერპლის ნებითობის საკმაოდ ფართო კონცეფციას უკავშირდება. იგი  
მოქმედებს როგორც მსახვერული სარწმუნოების ძალის გამოვლენისა და ღვთაებრივი ობიექტის ძალ-  
მოსილებისა, რომელსაც მიჰყავს მის წინაშე მოლოცვლი და მსხვერპლი. ამ თვალსაზრისით დიდად საყუ-  
რადელი მასალის შეიცავს ქართული ზეპირსიტყვიერება, ასევე ისტორიულ წყაროებში აღწერილი მე-  
ფეთა სახალწლო ნადირების წესი. ზეპირსიტყვიერებაში მალაღობა მთაზე მჯდომ ღვთაებებს ნადირი მოუ-  
დით და ისინი დიდ მსგავსებას ამტკავებენ ანტიკურ კულტურასთან. რაც შეეხება ქართველ მეფეთა ნადი-  
რობას, რომლის შესახებ დანერგებით ცნობები ვახუშტი ბაგრატიონის შემოვლინება, იგი წარმოგვიდ-  
გენს მითოსურ სურათს, როცა მეფეს, როგორც ღვთისშვილსა და ხორციელ ღვთაებას, ასევე „მიუდის“  
ნადირი, როგორც მის მითოსურ მომქმ.<sup>18</sup> მეფის პრაქტიკული სახალწლო ნადირობა ცდილობს მითოსურ  
სურათის კვლავ აღდგენას და ამდენად მილიანად სიმბოლურ-მეტაფორულ სამყაროს ნიშნებითაა  
გადატვირთული. ასევე საინტერესოა ნადირის თავ-რქის სალოცავებისადმი შეწირვის წესი, მათი დახატ-  
ვა საცხოვრებლის კედლებზე და დედასამებზე.<sup>19</sup>

მონადირე მეფის თემა უაღრესად საინტერესოდ ვითარდება ფარნავაზის ლეგენდაში. ცხადია, რომ  
ეს ლეგენდა ლეონტი მროველის დროს არსებობდა და შეიცავდა როგორც ისტორიულ ცნობებს პირველი  
მეფის შესახებ, ისე მითოსურ ელემენტს, მაგრამ ეს თბობა გადმოცემული იყო ტრადიციული ფორმით, იმ რეა-  
ლიობის ხაზგასმით, რაც განსაკუთრებით ფასეული იყო ქართულ ხალხურ წარმოდგენებში და რაც, შე-  
საძლებლობის ფარგლებში, უკეთესი მეტამორფული ღირებულებებით მშაქობდა გმირს. ასეთი თვისებები  
ჩაითვალა ნადირობა. ხალხი მეფე ფარნავაზს საუკეთესო მოხსარ მონადირედ მიიჩნევს და იგი ამ ნიშნით

<sup>18</sup> ა. სურგულაძე, ნებითი მსხვერპლი ქართულ მითოსსა და რიტუალებში, კავკასიურ-ალბანოლოგიური კრებული, თბილისი, 2001 წ., გვ. 235 და შემდეგ.

<sup>19</sup> ა. სურგულაძე, ერთი საქორწინო წესის სოციალური ბუნებისათვის (მეფის განადირების ანალიზის ცდა), მიცენ (ისტორიის... სერიის), 1989 წ., №1, გვ. 44-45.

მალავს თავის რეალურ წარმომავლობას. საუკეთესო მონადირე ქალღვთაების რჩეული და ფარნავაზიც, როგორც „რჩეული“ და „ბედნიერი“ იმარჯეებს, მოიპოვებს ნადირს, რომლის მოპოვება ქალღვთაების/ყურადღების ადექვატურ ღირებულებად განიხილება. იგი არის პირობა სოციალური წარმატების არსაფეხურიანი კიბის ასავლელად: ფარნავაზი მოიპოვებს სიმდიდრეს, რისი სამუალებითაც მოიპოვებს მეფობას. ყველაფერი ეს, ნადირობიდან დაწყებული მეფობით დასრულებული, ქალღვთაების წყალობაზე ადექვატური ტოლფასოვნებაა მითოსური ქორნილისა, რომლის საბოლოო ეტაპი არის ქალღვთაების, ანუ ხელისუფლების მოპოვება. რჩეული ღვთაების მეგობარი, საყვარელი და სასურველია, რაც გარანტიას შეადგენს მისი წარმატებისათვის. ლეგენდაში მოტანილი „წარმატებები“ წარმოადგენს სოციალურ ინტერესთა სხვადასხვა დონეს და საბოლოო მიზანი არის ქალღვთაება//წანადირევი//სიმდიდრე//ხელისუფლება, საითკენაც მიიღვნიან ბრინჯაოს სარტყლებზე გამოსახული, ფალიური ნიშნებით აღბეჭდილი მშვილდიანი მონადირეები. ამ ლეგენდაში კვინტესირებულია ნადირობის მთელი მითოსური პოტენციალი, რომელიც თითქმის მექანიკურად მეორდება მირიანის მიერ ნადირობისას მზის დაბნელების გამო ქრისტეს ძალის აღიარების ეპიზოდით. როგორც ჩანს ტრადიციულმა აზროვნებამ კრიზისული მომენტის დასაძლევად, როგორც ისტორიულ-მითოლოგიური ბალანსირი, ამ შემთხვევაშიაც ნადირობის მითოსი გამოიყენა.

საფიქრებელია, რომ ფარნავაზის ლეგენდას უნდა ეხმაურებოდეს ვ. კოტეტიშვილის მიერ გამოქვეყნებული ლექსი „ნეფის მონადირე“. მკვლევარი ამ ლექსს ეპიტაფიური ხასიათის ძეგლად მიიჩნევს. ეს შეფასება არ უმლის ხელს ჩვენს მოსაზრებას, რადგან ხალხში დაცული ლეგენდა „მეფის მონადირე“ ჭაბუკი უფლისწულის შესახებ, რომელიც ამ ტიტულიდან გამომდინარე წარმატებული მონადირეა, ე. ი. ქალღვთაების რჩეულიც არის, თუ კი იგი, გარდაქმნილი და დესაკრალიზებული, თუნდაც საეპიტაფიო ფორმით, ლიტონტი მრთველის დრომდე შემოინახავდა თავს, მაშინ დღევანდლამდეც მოახერხებდა აქტუალობის შენარჩუნებას. ფოლკლორული ტრადიციის სასიცოცხლო ენერჯის გათვალისწინებით თავისუფლად შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ ლექსის შინაარსი ფარნავაზის ცხოვრებით იყოს შთაგონებული მაგრამ დროისა და სოციალურ გარემოებათა გამო, მნიშვნელოვნად არის გარდაქმნილი.

წარმოდგენილი მოსაზრებები ნადირობის მითოლოგიის ფორმირებისა და მისი საბოლოო სტრუქტურით ჩამოყალიბების ეტაპების შესახებ ემყარება კონკრეტულ მასალას და ყოველი განყენებული მოსაზრების ნამოყენებისას მხედველობაში გაქვს როგორც ფაქტობრივი მონაცემები, ისე ვრცელი სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელთა მოტანა და სათანადო განხილვა ამ წერილში შეუძლებლად მიმაჩნია. ავტორი მადლიერი დარჩებოდა, თუ წინამდებარე წერილს მკითხველი აღიქვამდა როგორც გვემას უფრო ვრცელი ნარკვევისათვის.

## გურჯაანის რაიონის მოსახლეობის ყოფის ზოგი თავისებურება



გურჯაანი - შიდაკახეთის ქვერეაიონი კახეთის წინამძღვარმა მოქცეული ციციკომბორის მხარის და მდ. ალაზნის შორის. მხარის მდებარეობა, კლიმატი, ნიადაგების სტრუქტურა, სხვა მანქანების გამოყენება, გავლენას ახდენს არა მარტო მეურნეობის წარმოების თავისებურებაზე, არამედ მთელ ყოფაზე. გეოგრაფიული ფაქტორი ასახავს შპოვებს მატერიალურ კულტურაში, გარკვეულწილად განაპირობებს ნეს-ჩვეულებათა თავისებურებას, განსაზღვრავს ადამიანის ხასიათს და მის დამოკიდებულებას გარე სამყაროსადმი.

სხვა გეოგრაფიულ თავისებურებებთან ერთად, რეგიონის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია მშრალი ხევების არსებობა. ხეებიც ციციკომბორის ქედსა და გარეკახეთის ზეგნისკენ მიმართულ ფერდობზე იღებს სათავეებს და მდ. ალაზნის ვაკისკენ ვრცელდება. ესენია: გურჯაანის ხევი, მუკულუნის ხევი, კარდენახის ხევი, შაშაინის, ბაკურციხისა და ჭერმის ხეები. მათი გამოყენება არც სარწყავად და არც სხვა სამეურნეო დანიშნულებით არ ხერხდება. ეს ხეები, როგორც აღვნიშნეთ, მშრალია, მაგრამ ზოგჯერ ისე ადიდდება, ნიადაგად იქცევა ხოლმე. ნყალი შთანთქავს თავის გზაზე ყველაფერს. ამის დასტურია პეტრე უმიკაშვილის ლექსი:

«ჭერმის ხევა მტკვა: ავდიდდი, მოვალ, მოვდივარ მოვხუდი,  
აო თუ ცოტა გეგონოს, უკან მომდევნე ჯარები,  
მუკულუნის რომ ჩავედი, იქა დგას ხევი ლაღები,  
ზევიდან ნაშოუარე, სულ თავქვე მოვექანები  
ველისციხე რომ ჩამოველ, დედალე ბოსტნის კარები.  
ისე დაგვარგულე ბოსტანი არ მოვიინდომე ქაღები.  
ბადაინთ მართას შევეუარე, გადმოვალაგე ქვაბები».

გურჯაანის რაიონის მთელი ტერიტორია 846,22 კმ-ია. მასში 29 სოფელი და ერთი ქალაქი - გურჯაანი შედის. ქალაქისა და რიგი სოფლების რკინიგზის მაგისტრალთან ახლო მდებარეობა აძლევებს ამ კუთხის ეკონომიკურ-სტრატეგიულ მნიშვნელობას და ქმნის პირობას, რათა მთელი რეგიონი ეფექტურად ჩართოს ქვეყნის საერთო საბაზრო ურთიერთობაში. სამუშაოზე, ეს შესაძლებლობა ამჟამად სრული დატვირთვით არ არის გამოყენებული. ქვეყნად შექმნილი რთული ეკონომიკური სიტუაციის გამო.

ქალაქი გურჯაანი ყველაზე ახალგაზრდა ქალაქია შიდა კახეთში. მისმა მოხერხებულმა გეოგრაფიულმა მდებარეობამ ხელი შეუწყო სწრაფ დანიშნულებას. ტერიტორია, რომელზედაც ახლა გურჯაანია გაშენებული ადრე თითქმის სრულიად დაუსახლებელი იყო იგი კახეთ თავადებს ეკუთვნოდა და ბაღ-ვენახით იყო დაფარული<sup>1</sup>. ივ. არჯევანიძის მოითხოვით კი დაბა გურჯაანი საბჭოთა ხელისუფლების დამკარგვის შემდეგ გაშენდა. მანამდე აქ მხოლოდ კახეთის რკინიგზის სადგური გურჯაანის და მის გარემო გზისპირა დუქნები იყო განმკარგებული, სადაც ლეონის, არაყს ჰყიდენდა და მკაფრებოსათვის საქმელს აკეთებდნენ<sup>2</sup>. გურჯაანი ქალაქად ისტორიულ წყაროებში მართლაც არ მოიხსენიება, მაგრამ იგი საკმაოდ ძველი და თანაც ძლიერი სოფელი რომ ყოფილა, ამას მიუთითებს ვახუშტი ბატონიშვილი: «ვეფხისტყაოსნის ჩრდილოეთით არს ქანდრის უბნის ხევი, გამოძინარე მისივე მთისა. ამ ხევის კიდევინა, მცირედ ზემოთ, ჩრდილოეთ კერძ არს მთაში ეკლესია წმინდისა გიორგისა, უფუმბათო, ეკლესიანი... ამის ჩრდილოეთით არს ხევი მცირე კართუხისა ანუ გურჯაანისა<sup>3</sup>. კართუხანი, როგორც ჩანს საკმაოდ ძველი ტოპონიმი, რომელსაც ჩაენახეობა უცხო წარმომავლობის «გურჯაანი». იმავე ავტორის მიხედვით: «რუსნი გრუსსა და მოჰმადიანნი უხმობენ გურჯას». ნახსენებია გურჯი - ბოლაზის მდინარე ანუ საქართველოს ყელის მდინარე. ამ მითითებით ვახუშტის, როგორც ჩანს იმის ახსნა სწავლია, რომ აღნიშნული ტოპონიმი მომდინარეობს გურჯიდან, რაც სპარსულად ქართველს ნიშნავს<sup>4</sup>.

ა. გოულდენმეტდის გურჯაანის ისტორიებს. იგი წერს: «.../2 საათში ჩვენ გავიარეთ მდინარეზე მდებარე სოფელი კარდენახი. 2 საათის შემდეგ კი მდინარე ახტალა. გზაზე დავინახეთ მთისწინეთის ჩრდილოეთის ძირას სოფლები: ბაკურციხე, კოლაგი, ვეფხინი, გურჯაანი»<sup>5</sup>. ამგვარად, როგორც ჩანს ტოპონიმები კართუხანი და გურჯაანი ენაცვლებოდა ერთობის და ბოლოს მაინც გურჯაანმა სძლია.

თანამედროვე გურჯაანი კახეთის შეგენახეობა-მეღვინეობის ერთ-ერთი წამყვანი რაიონის ცენტრია. მისი ისტორიული წარსულის უტყუარი მოწმეა არსებული ისტორიული რეალობები, რომელთა შორის აღსანიშნავია VIII ს. ყველანაშენის ტაძარი და IX ს-ს ქალაქი. გადმოცემის თანახმად ამ სასახლეში სკოლა არსებობდა, სადაც სწავლობდა XII ს. ცნობილი ქართველი პოეტი იოანე ჩახრუხაძე.

ვახუშტი ბატონიშვილი ასე ახასიათებს ამ მხარის მეურნეობას: «ხოლო ქუეყანა ესე არს ფრიალ და ნაყოფიერი მარცვლითა, ვენახითა, ხილითა, პირუტყვითა, ნადირითა, ფრინველითა, თევზითა, არამედ უფრო ჰერეთი და უმეტესად ალაზნისა და იორის კიდენი, რამეთუ თვინიერ წარისხვისა, თურინჯისა, ლიმონისა და ზეთისხილისა ნაყოფიერებენ ყოველნი, რომელნიცა აღვსენერეთ, აბრეშუმით, ბრინჯით და ხურმა და ნაბლი იმერეთისაგანაცა აქ უმჯობესნი არს»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> საქართველოს სსრ. ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა თბ., 1984, გვ. 30.

<sup>2</sup> დ. უკლება, ალაზნის ველი, თბ., 1966, გვ. 103.

<sup>3</sup> ივ. არჯევანიძე, თბილისიდან ალაზნის ველისაკენ, თბ., 1958, გვ. 251.

<sup>4</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ. 1973, გვ. 544.

<sup>5</sup> ა. გოულდენმეტდის მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1962, გვ. 29.

<sup>6</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, გვ. 544, 526.



ა. გიულდენშტედტიც მიუთითებს ახლად ამწვანებულ მთისწინებზე ხორბლისა და ჭერისა ტიპების არსებობას. აღნიშნავს იმასაც, რომ თებერვალში ქერისათვის ხნადგენ მინდვრებს. ასახელებს მდინარეზე გამართულ პატარა ნისქვილებს შორიზონტალური ბორბლებით<sup>7</sup>.

გურჯაანის რაიონში ორ - ნინას და უკანა მხარს აერთიანებს. ამ მხარეებს მკვეფროს, გამკვეფილი სტრატეგიული და გეოგრაფიულ-მეურნეობრივი ორიენტაცია აქვთ. ნინა მხარის სოფლებში უკანა მხარის, შამიანი, ვახანუბანი, უფისისციხე, შაქუხანი, ჩუმლაყი, ჭანდარი, ვეფინი, კოლაგი, ბაქრატიანი და სხვანაირი უკანა მხარის მდ. ირისკენა მოქცეული და ვომბორის მთების ფერდობებზე, ხეობებსა და „დაძლილულ მალღობებზე“ განლაგებული სოფლებითაა წარმოდგენილი. ზონალურად მათ უფრო მაღალი მდე-ბარეობა აქვთ. იორისაკენ მოქცეული ფერდობების კალთებზე შეფენილი სოფლები მაღალი ტემპერატურით ხასიათდება, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს აქაური მევენახეობისათვის. ეს უკანა მხარის „დაბლობი“ ზოლია.

უკანა მხარეში შედის სოფლები: ჭერები, კაჭრეთი, არაშენდა, ნანიანი, მელაანი, ჩალაუბანი, ტინამხარში მევენახეობა - მელვინეობით განთქმულია: ახაშენი, გურჯაანი, ბაკურციხე, კარდანახი, სინანული. ტრადიციული მევენახეობა - მელვინეობის დამოუკიდებელ ობიექტად წარმოდგენილია ე. წ. „ბაკურციხის სამეურნეო უბანი“. იგი გამოირჩევა ღვინის დაყენების განსაკუთრებული ტექნოლოგიური წესით<sup>8</sup>.

ნინამხარის სხვა სოფლებში უხვად მოჰყავთ ხორბალი, სიმინდი, მწესუმწირა. მეაბრეშუმეობაც ყოფილა აქ ძველთაგანვე განვითარებული, მაგალითად, სოფ. შამიანში 23 შა. „ფურცლის“ წარგავი. „ფურცელს“ ადგილობრივები უნაყოფო თუთის ხეს უწოდებენ, რომელიც განსაკუთრებით კარგია აბრეშუმის მქონ საკვებად. მეაბრეშუმეობას კახეთში ძველთაგანვე რომ მისდევდნენ, ამის მოწმობაა შარდენის განცხადება, რომ „Абас... бросился на царство кахетинское, произволя там большое опустошение. Он велел вырубить даже деревья питающия шелковичных червей, дабы страна получающая от них громадную выгоду была окончательно разорена“<sup>9</sup>.

გურჯაანის რეგიონში ძველად უღრანი ტყეებით ყოფილა დფარული. ტყეები სამეურნეო საქმიანობის გამო თანდათანობით გაიჩეხა. ეს ფართობები ძირითადად ვენახებს, ხილის ბაღებს ან სახამთროს უკავია. ტყის ვაკეზე იწვევს ეკოლოგიური ბალანსის რღვევას. მთხრობლები სინანულით ამბობენ: „ტყეა რომ იჩხებება წყაროები შრება. ნიადაგის დაცურება და მეწყერიც მაგის ბრალი... ტყე დიდი სიმდიდრეა საძოვრები სულ ტყეშია. ტყეში საკლე ზონები იყო. ნაკავში ფეხს იკიდებს ჯაგუკლიანი ბუჩქნარი...“ ნინა მხარეში ბევრია ისეთი ადგილები, რომელთა ტოპონიმები მიუთითებს რომ აქ ადრე ტყე ყოფილა. ასახელებენ „თხმელანის ტყეს“, „ნაურთხანის ტყეს“, „ტყის ბოლოებს“... და მთავარი ის არის, რომ ამ ადგილებში ტყის ხსენებაც კი აღარაა დარჩენილი.

ვაჭირის გზაზე სულ ბრონულის ტყე იყო. ახლა განადგურებულია. ა. გიულდენშტედტი წერდა: „სადაც კახეთსა და ქართლში მაღალი მთები ხეებისასკენ და დაბლობისასკენ ეშვებოდა, იქ ისინი ჩვეულებრივ დაფარული არიან მუხის, ნითელი და თეთრი ნიფლის, თელის, თეთრი და შავი ტყეებით. ეს ტყეები ძალიან მოხერხებულ თავმესაფრად აქვთ ირძებს, ქურციკებს, გარეულ ღორს, ტურას, მელას და კურდღელს“<sup>10</sup>. ნიფლნარს ღორის გამეება იცოდნენ „ჩვენს ტყეში მაჩვიც ბევრი იყო“. მაჩვის ხორცი, ადგილობრივთა თქმით სასრების ტკივლი შევლისო. გარეული ღორებიც და ტახეებიც ბევრი იყო ტყეში. ისინი რკოსა და ნიფელს ეტანებოდნენ და შინ ნასუქზე უფრო გემრიელი იყო. ამიტომ ნადირობა გავრცელებული იყო ტყისპირა სოფლებში. აქი ბალხურ ლექსშიაც არის ნათქვამი:

„გუმინ შვიდნი გურჯანელნი  
სანადიროდ ნასულიყენენ  
იქ მოკლეთ ბევრი ტახი  
ხორციც მოემარჯებინათ“...

ნადირობა ოჯახს დამატებით საზრდოს აძლევდა. გარდა ამისა სპორტული შეჯიბრის დანიშნულებაც ჰქონდა. კარგი მონადირე სოფლებში დაფასებული ციცი იყო, სასურველ სასიძოდ ითვლებოდა.

ცივი-გამომზის მთის წინებში, რომელზედაც გამევენებულია უკანა მხარის სოფლები, ტყეები ჯერ კიდევაა შემორჩენილი, ამიტომ შავა შედარებით ტენიანია. ნინამხარის საკმაოდ მაღალია შავის ტემპერატურა და დიდია აორთქლება, ხშირია სეტყვაც. სეტყვასთან ერთად გურჯაანის რაიონის მტერია - გვალვაც. ამ მხარის კლიმატური თავისებურება ვახუშტი ბატონიშვილსაც აქვს შენიშნული. მასთან ვკითხულობთ: „ალაზნისა და იორის კლდენი და მისი ქვემოთნი ფრიალ და შამიანნი, ცხელი და გაუძღლისნი არიან“<sup>11</sup>.

უხვი და მყარი მოსავლის მისაღებად, ადგილობრივთა თქმით, აუცილებელია სავარგულების ხელოვნური რწყვა. მიუთმეტის, რომ ბევრია მლაშე და გადაძალაშებული ნიადაგები. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა უკანა მხარის სოფელი ჯიმითი. მთხრობლები უყვებიან, რომ უძველესი დროიდან მოდის გადაძალაშებული ადგილები აქ. მლაშობ ადგილებში დრენაჟები კეთდებოდა, იჭრებოდა არხები და მივ დახვრტილი სადრენაჟო მილები ლავდებოდა. ზემოდან კი გაჯის მიწა ედებოდა - მლაშობის გასაწმენდად. ნაკლებმოსავლიანია ეს ადგილები, მაგრამ მაინც მოდის ხორბალი, ქერი, მწესუმწირა და სიმინდიც კი. თანამედროვე პირობებში, მინების პრივატიზაციის დროს, მლაშობიანი ნიადაგები გამოჭრილ იქნა საერთო ფართობიდან და ისე მოხდა მიწის დანახილება.

სახისტრესოდ გამოიყურება თვით სოფლის ტოპონიმი - ჯიმითი, რომელიც თავისი ტექტონიკით

<sup>7</sup> ა. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ... გვ. 21.

<sup>8</sup> С. А. Пиралов, С. Б. Бурашва. Очерки виноградарства и виноделия Кахетии ССВВК. 7, 18. 1897.

<sup>9</sup> Путешествие Шардена по Закавказью в 1672-1673. Тифлис, 1902, с. 191.

<sup>10</sup> ა. გიულდენშტედტის მოგზაურობა... გვ. 257.

<sup>11</sup> ქართლის ცხოვრება IV, გვ. 526.

აღმოსავლურქართულს არ წაავსებს. დასავლეთ საქართველოში არის ამგვარი დასახლებების სოფლები: ჩხოროწყუს რაიონში: ჯუმათი; მახარაძის რაიონში - ძიძითი, ჯიძითი. საინტერესოა ისიც, რომ ამ ქარის სახელწოდება დაფიქსირებულია თანამედროვე ანაბის ჩრდ. დასავლეთით: ვერხნეე ჯემუტე და სოხეე ჯემუტეს ფორმით<sup>12</sup>, რაც მოითხოვს ადგილური ტოპონიმების ლექსიკონში. ლექსიკონის მედღვეცილი ქ. მეგრულყოფი, თვლის რომ ეს სახელწოდება სინქრონულ ანაბისს არ ექვემდებარება, ვინაიდან მისი მსგავსება, რადგან მან არ იცის ქართული ჯიძითის, ჯუმათის არსებობის ფაქტი. ზ. რაჭვალიძე კი ქართულებს, რომ ორ ქართველურ ენაზე მეგრულად და სვანურად ჯიძ მარლის ნიშნავს. ამიტომ ვიქორთს ავტორს ჯემუტე-ჯიძითი, ქართულად იქნება მარლიეთი. მიუთმეტს, რომ სინქრე ჯემუტე ანუ ქვემო მარლიეთი მეგრულბის მლაზე, მარლიანი ტბის ნაპირის და ეტყობა ამ დასახლებებს უძველესი ტყვიანი მარლის მოპოვებდნენ ამ ადგილებში<sup>13</sup>. ცნობილია, რომ ანაბის მიდამოებში ქართველური ტომების ბინადრობა ძველთაგანვე ფიქსირდება და ამდებდა გასაკვირი არც არის აქ ქართული ტოპონიმების არსებობა. ამის შემდეგ გასაგები ხდება რატომ ჰქვია გურჯაანის რაიონის უკანაპირის სოფელ ჯიძითი - იქაც ზომ მლაპობში ნიადაგებია. მაგრამ კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება აღმ. საქართველოში - კახეთში რატომ არის მეგრულ-სვანური წარმომავლობის ტოპონიმი? პრობლემა საქარობებს ჩაღრმავებულ კვლევას. თუმცა არქეოლოგები მიიჩნევენ, რომ კოლხური კულტურის ელემენტების გავრცელება გაცილებით ფართოა, ვიდრე დასავლეთ საქართველო. დადგენილია, რომ II ათასწლეულის უკანასკნელ მეოთხედში ქართლის დასავლეთ რაიონებში აქტიურობას იწყებს კოლხური კულტურის ელემენტები, რომლებიც ძვ. წ. II და I ათასწლეულების მიჯნაზე საქმოდ ფართოდ ვრცელდება შიდა ქართლის მთელ ტერიტორიაზე<sup>14</sup>. თუკი შიდა ქართლში შეიძლება ყოფილიყო კოლხური კულტურის ელემენტები, აპრიორი, რატომ არ შეიძლება იგი კახეთშიც გავრცელებულიყო... საინტერესოა ისიც, რომ კახეთის ჯიძითში, ჩვენ დავამოწმეთ ტოპონიმი ზანკალიანთწყარო. ზანკალიანთ სვანური ვეგარი. თუ დაფუძვნება, რომ აქ სვანური ფენა არსებობდა, მაშინ გასაგები გახდება სახელწოდება ჯიძითის არსებობაც.

შეიძლება ისიც ვიფარაუდოთ, რომ სახელწოდება „ჯიძითის“ აღმ. საქართველოში გადასვლა არის მედვეე მოსახლეობის ინფლტრაციისა. ამას მონშობს მაგ. არგვეთის, იერის ხეობაში და ძველი შვერეთის ტერიტორიაზე ერთიდაიგივე სახელწოდების სოფლების არსებობის ფაქტი. ამის საფუძველზე ისტორიკოსები ასკვნია, რომ ძველი მოსახლეობის მიგრაცია ხდებოდა დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ<sup>15</sup>. თუ ყოველივეს გავითვალისწინებთ, აღარ მოგვეჩვენება უცნაურად დასავლურ ქართული ტოპონიმის ჯიძითის აღმოსავლეთ საქართველოში არსებობის ფაქტი.

ცნობილია, რომ ვაჭრობა ძველთაგანვე განვითარებული იყო საქართველოში. სათანადო ისტორიულ წარმომბში მოითხოვლია, რომ საქართველოს ვაჭართა ფენის მოქმედების ასპარეზ მეტად ვრცელი იყო. იგი მოიცავდა არა მარტო ადგილობრივ ბაზარს და მნიშვნელოვან კომერციულ ანარქიებზე კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის მეზობელ ქვეყნებს შორის<sup>16</sup>, ამ ფაქტს არა ერთი უცხოელი მოგზაური თუ ავტორიც ადასტურებს. ივ. ჯავახიშვილი წერდა, რომ საქართველოში არ მოიძებნებოდა ისეთი საგანი, რომელიც ბაზარზე არ ტრიალებდა, რომელიც სოფლადაც კი არ გაყიდულიყო. საუკეთესო მატყლი ვაჭრებს საქართველოში ისეთი შორეული ქვეყნებიდან მოჰქონდათ, როგორც ქ. ალექსანდრია იყო... ცხადია, რომ ასეთ შორეულ ქვეყნიებიდან მომტანელ ვაჭრებს დიდი შეძლება უნდა ჰქონოდათ და თვით მითხოვნილებაც დიდი ყოფილა<sup>17</sup>.

საგლეხო რეფორმის შემდეგ, ვაჭრობა უფრო მასშტაბური გახდა საქართველოში. სავაჭრო მიწათმოქმედების განვითარებისა და დარეგულირების სპეციალიზაციის გაღრმავების პარალელურად, ფართოვდება შინაგანი ბაზარიც. ამ პროცესში მეტ-ნაკლებად ქვეყნის ყველა რეგიონი მონაწილეობდა. ამ მხრივ არც გურჯაანის რეგიონი წარმოადგენდა გამოსაკლისს. იგი დაფარული იყო ბაზრობების ფართო ქსელით.

ველისციხეში კვირაობით საქმოდ მასშტაბური ბაზრობა იმართებოდა. ეს ტრადიცია ახლაც გრძელდება. ვეჟინში ჩვეულებრივი სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების გარდა, წარმატებით ვაჭრობდნენ თამბაქოთი. აქ ერთ უბანს „თეფორიური“ ჰქვია. ადგილობრივთა თქმით ეს სახელი „თეფში მაური“-დან მოდის. ამ უბანში ურთიებს უცხოურთა, რომლებიც მხოლოდ ვაჭრობით იყვნენ დაკავებულინი.

ზარიაულში უსანაგანის დღეობას, რომელიც ძველი სტილით 15 მაისს მოდიოდა, დიდი „ფეფრა“ ბაზრობა იმართებოდა.

ჯიძითში, ტრადიციულად ვაჭრობა სომეხებისა და ებრაელების ხელში იყო. კვერცხა-ჯიძითსა და ნანინის შორის, კარგი მისაღვამი ადგილი იყო და აქ ვაჭრობდა ვარემეო მდებარე სოფლები. იორ-მულან-ლოდნაც მოჰქონდათ ბრინჯი, მარლი, ფართალი, პირუტყვი... ყოველივეს ცვლიდნენ მარცვლეულზე. ამ საქონელი მიეზიდებოდნენ ფურცანობით.

ფულფაში, აღზევას იქით, სახამთრო მიჰქონდათ ურმებით. „ათი ურემი შევქუწდებოდიო, ერთ აღლიბაშს ავირევედიო, ვინც კარვად იცოდა გზის ავან-ჩაგანი და ერთად მივდიოდიო“ - ყვებინა ადგილობრივები. აღზევანდაც ჩამოველიდი მარლისათვის. იმდენი მოვეკონდა მარლიო, ოჯახშიც რომ გვეფოფოდა და გასაყიდავად გამოვეკონდა. ზოგჯერ რამდენიმე ხაზენი ერთად შევქუწდებოდიო მარლის

<sup>12</sup> К Меретуков. Адыгейский топонимический словарь. Майкоп, 1985, с. 73.  
<sup>13</sup> ზ. რაჭვალიძე, წყაროთა ლაღდი ანუ პირიქითა საქართველო, თბ., 1995, გვ. 18.  
<sup>14</sup> ა. რამიშვილი, შიდა ქართლის ბრინჯაოს ბანის ფინალური სტადიების არქეოლოგიური პრობლემები, თბ., 1998, ავტორეფერატი, გვ. 2.  
<sup>15</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქიზიყის უძველესი ისტორია, თბ., 1997, გვ. 49.  
<sup>16</sup> მ. სამსობაძე, საქართველოს სოციალ-ეკონომიკური განვითარება XIX ს. პირველ მესამედში, თბ., 1980, გვ. 22.  
<sup>17</sup> ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორია 2, თბ., 1930, გვ. 115.

გავყიდდით და ადებულ ფულს ნილობრივად გავინანლებდითო”.

ალაზანზე გადასვლა-გაუმოსვლა ბორჩხით ხდებოდა. ყველა სოფელს თავისი ბორჩხი ჰქონდა. ახლა აღარსად არის ვალახანზე ბორჩხი - დანაშებით ამბობენ მთხრობლები.

წინამხრიდან მოჰქონდათ ღვინო. ერთ ვედრო ღვინოს ერთ ნიტრა (ნიტრა 5 კგ-ია) პურზე ცვლიდნენ. უკანამხრის სოფელ წინაიანში, რაც ღვინო იყიდებოდა, სულ ალხაზიშვილ დიანოზის სახლში ხდებოდა. სირაჯ იყო ალხაზიშვილი. იმას ღვინოს „ადვალი“ თბილისში ჰქონდა და იქ ეზიხებოდა. გურჯაანის ხევსუბანში ცისკარიშვილ იოსებსაც სირაჯებთან ჰქონდა საქმე. მას დაქირავებული მოჯამატირები ჰყავდა. თბილისიდან სირაჯები „ბოჭყალი“ უგზავნიდნენ. მოჯამატირები დახვედებოდნენ ურბებით, ამ ჭურჭელს „პარს“ გაუკეთებდნენ და ღვინოს შიგ ისე ასხამდნენ. გურჯაანელ სირაჯებს თბილისში „პადვლი“<sup>18</sup>, სასადლოები ჰქონდათ და აქაური ღვინო იქ კარგად იყიდებოდა.

შაატა გუგუშვილი აღნიშნავდა, რომ ამიერკავკასიაში შემსყიდველთა ტიპის ჩამოყალიბებამ, ალბათ უფრო განვითარებულ ფორმას მიიღწია სირაჯების სახით. სირაჯი ღვინოს შემსყიდველია, რომელიც არა მარტო ჩარწი-ვაჭარია, არამედ მევახშეცა და მიმწოდებელიც, მეღვინეც, მიკიტანიც, მეტიკიც, შუამავალიც, კომისიონერიც.<sup>19</sup> კახეთში ღვინოს შემსყიდველები იყვნენ თბილისელი, სიღნაღელი სირაჯები, რომელთაც ჯერ კიდევ 1860-იან წლებამდე მოასწრეს თავის დამოკიდებულებაში ჩაეგდოთ მევენახეობის სოფლები. თვით კახელი მევენახეებიც კი ჩიოდნენ: „ქალაქელი სირაჯების ხელში ვართ და ამათზე ჰქონდა ჩვენი სარფა და სარგებელი“<sup>20</sup>.

ლექსებიც ჩამოდიოდნენ სავაჭროდ. მოჰქონდათ დანები, სპილენძის ჯამ-ჭურჭელი. ცალკე მოდიოდნენ მკალავეები და მთელი ზაფხული რჩებოდნენ სოფლებში.

გარდა ბაზრებისა, სოფლებში თანდათანობით დუქნებიც გაჩნდა. ხარაზიშვილ ვარდოს სოფ. ჩალა-უთიში, არაშენდაში, გურჯაანში გახსნილი ჰქონდა დუქნები. მას განაწილებლები ჰყავდა დაქირავებული და თვითონაც ვაჭრობდა. ორსართულიანი სახლი ედგა ხარაზიშვილს. ქვემოთ მალაზია იყო მონაკიბი, ზემოთ თვითონ ცხოვრობდა ოჯახით. ფართლით ვაჭრობდა ხარაზიშვილი. მალაზიაში „ტუკებით“ ეწყო ფართალი და სხვადასხვა მუადი. თბილისიდან ხზიდებოდა ფურცლებით ფართალს. ვისაც სოფლებში რაიმე დასჭირდებოდა, მალაზიიდან ნისიაც მოჰქონდა. ხორბალი რომ გაიღუნებოდა მოვიდოდა ხარაზიშვილი და შორიგებისამებრ მიუზომავდნენ ხორბალს ნიტრებით. ასე საკმაოდ ბევრ ხორბალს აგროვებდა, რამდენადაც ნისიაც ბევრი ჰქონდა ვაჭრებში. ხორბალი ნიტრით მოჰქონდა თბილისში, იქიდან კი ისევ ფართალი ჩამოჰქონდა და ასე ხდებოდა საქონლის მუდმივი ბრუნვა.

კახეთში რკინიგზის გაყვანამ ვაჭრობა უფრო მონეწრივებული და უკეთ ორგანიზებული გახადა. გურჯაანში, კარდნაბში, ტხანიცებში მოტანდნენ ხოლმე ღია ვაგონებით მარლს, ფეხვს, შაბს და სხვ. მამასახლისი ზღირს ვაგზავნიდა და დაამატებინებდა სოფლობა - ხვალ ეს და ეს უნდა მოვიტანოთო. ჩვენი მურგები წავიდოდნენ - ყველა ანავალი მისი თევდირაშვილი, - დაუდებდნენ ურბებზე ყველაფერს და მოიტანდნენ სოფლის კოოპერატივში. სოფელში ჩატანილი საქონელი იყიდებოდა გლეხობაზე როგორც ნისიაც, ასევე ნადა ანგარიშზე. თანამედროვე პირობებში ვაჭრობამ ერთგვარად სხვა სახე მიიღო, უფრო მასშტაბური გახდა. თუმცა ბაზრებები ისევ ტრადიციულად იმართება კახეთში. გურჯაანის რაიონში ერთ-ერთი ასეთი სავაჭრო ცენტრია ველისციხეში. დიდი ბაზრობა აქ კვირაობით იმართება. ძირითადად ვაჭრობს წინამხრის სოფლის მოსახლეობა. ბაზარი შერეული ტიპისაა, იყიდება როგორც ადგილობრივი სოფლის მურგების პროდუქტი, ასევე სამრეწველო საქონელი, უმთავრესად უცხოური შემოტანილი საქონელი განსაკუთრებით მოჭარბებულადაა თურქული, თუმცა არც ჩინური თუ ირანული ნაკლები. აქაური ქალები განსაკუთრებული ინტენსივობით სავაჭროდ დადიან თურქეთში, ამიტომაც კახეთში მთარეული ვაჭრად სადღესრამელი - ისეთ ქალს გაუმარტობს, რომელიც თურქეთში არ ყოფილაო.

ბაზარზე გამოტანილი მთელი საქონელი გადაწყიდველების, მეორე ან მესამე პირთა ხელშია, რაც მოქმედებს ფასების რეგულირებაზე. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს რესპუბლიკის ნორმატიული აქტებით განსაზღვრულია ფასწარმოქმნის სახელმწიფო პოლიტიკა, რომელიც ასეა ჩამოყალიბებული: „რესპუბლიკის ეკონომიკური და სოციალური განვითარების ინტერესებიდან გამომდინარე, სახელმწიფო ანერგობს საქონლის ფასებსა და მომსახურების სტრატეგიას, ახორციელებს მათზე კონტროლს, ატარებს ანტიმონოპოლიური და საბაზრო ურთიერთობათა ნორმატივაციის სხვა ღონისძიებებს“<sup>21</sup>. მაგრამ ფაქტურად ეს ნორმატიული აქტი ვერ ხორციელდება. ვაჭრობის მონოპოლია ცალკეულ პირთა თუ კლანების ხელშია. იგივენი ახორციელებენ რეალურად ფასწარმოქმნის პოლიტიკას.

კვირაობით დიდი ბაზრობა იცის გურჯაანშიც. აქაური ხალხი კაჭრეთშიც დადის სავაჭროდ, ბაღაურშიც და ველისციხეშიც.

ამგვარად, ვაჭრობამ და საბაზრო ურთიერთობამ თანამედროვე პირობებში სხვა სახე მიიღო, თუმცა არც იგივე დარჩა. ფულადი ურთიერთობა უპირველეს ყოვლისა კერძო საკუთრებას ეფუძნება, რომელიც ლომის წილი მინის საკუთრების არსებულ ფორმას ეკუთვნის. საქართველოს რესპუბლიკის ნორმატიული აქტებით განსაზღვრულია: კერძო საკუთრება, კოლექტიური და სახელმწიფო საკუთრება. ამასთანავე დაკავშირებულია საზღვარგარეთის ქვეყნის და მათი ფიზიკური თუ იურიდიული პირების და საერთაშორისო ორგანიზაციების საკუთრება<sup>22</sup> და უნდა ითქვას, რომ საკუთრების ყველა ჩამოთვლილი ფორმა ფებს იკიდებს კახეთში.

<sup>18</sup> ზ. გუგუშვილი, საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX სს. ტ. V, თბ., 1962, გვ. 546.

<sup>19</sup> ზ. გუგუშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 468.

<sup>20</sup> საქართველოს რესპუბლიკის ნორმატიული აქტების კრებული, ტ. I, თბ., 1992, გვ. 10.

<sup>21</sup> საქართველოს რესპუბლიკის ნორმატიული აქტების კრებული, გვ. 4.

გურჯაანის სოფლებში მიწის პრივატიზაცია ისეთივე პრინციპით ჩატარდა, როგორც ქაბორის სხვა რეგიონებში, მაგრამ ბევრ სოფელში, განსაკუთრებით უკანამხარში კოლმეურნეობები და მეურნეობები არ დაშლილა. მოსახლეობას ურჩევნია ერთობლივად დაამუშაოს მიწები, ხოლო სადაც დაიშალა, კოლმეურნეობა მაგ. სოფ. არაშენდამში, დაადგინეს ჩამოაყალიბონ კოლპერატიული მეურნეობები. ჩამოშლის შემდეგ აიღოს იჯარით საერთო მასივი და შეერთებული ძალებით დაამუშაოს. სოფლებში კოლმეურნეობას ბევრ სოფელში ანიჭებენ უპირატესობას. აქ ყველაზე მწვავედ დგას მექანიზაციით მომსახურეობის საკითხი.

პრივატიზაციის შემდეგ განსაკუთრებით გაჭირდა ღვინის ქარხნების მწყობრში ჩაყენება. ინვესტიციების უქონლობის გამო, ბევრი ქარხანა უმოქმედოდ დგას. ზოგ სოფელში მომსახურების სხვადასხვა ცენტრები შეიქმნა - შეერთდა მეურნეობები და ქარხნები. ეს შექმნეს კომერციულმა ფირმებმა. ერთი ასეთი ფირმა კარდანახშია ც არსებობს, რომელიც პრივატიზაციის შემდეგ, სააქციო საზოგადოებად იქცა. მაგრამ საკითხები ბლომად არის, რომელიც მოითხოვს სათანადო მონესრიგებას. ამგვარად, მოსახლეობის წინაშე ბევრი პრობლემა დგას, რომელიც თავისი არსით არ ახალია, ძველია. განვითარების თანამედროვე ეტაპზე სახელმწიფო ახდენს გარკვეულწილად ეკონომიკის რეგულირებას არსებული ეკონომიკური პოლიტიკის შესაბამისად, მაგრამ ყოველივე უმეტესწილად მხოლოდ ქალაქებზე დაწერილი რჩება. ცხოვრების კონკრეტულ პირობებში მათი შესრულება საკმაოდ ძნელდება და ხშირად სტიქიურად ხდება აღნიშნული პროცესების მართვა და რეგულირება საბაზრო ეკონომიკის შინაგან კანონებზე დაყრდნობით.

მღვდელმონაშე ათინოგენის თაყვანისცემის საკითხისათვის  
საქართველოში

ქართული  
ბიულეტენი

იმისათვის, რომ პასუხი გაეცეს კითხვას თუ რამდენად და როგორი სახით არის ხალხში დაცული ცოდნა ნმ. ათინოგენის შესახებ, ამისათვის მოვიშველებით, რაც შემთხვევებში კარგად ცნობილ მონაცემებს, რომლებიც საისტორიო, ეთნოგრაფიულ წყაროებსა თუ სამეცნიერო ლიტერატურაშია გაბნეული.

ნმ. ათინოგენის მარტივობის ადრეული ტექსტი ჩვენთვის „იერუსალიმური კანონარით“ არის ცნობილი. ასევე ცნობილია, რომ ხსენებული ძველი ჩვენამდე კალისა და ლატალის ხელნაწერებშია შემორჩენილი. ეს უკანასკნელი 982 წლის ხელნაწერი უფრო გვიან უნდა იყოს გადაწერილი სინას მთაზე, ვინავე „ყოფილი იოანეს“ მიერ კალს 21 წ. როგორც ვიცით ე. წ. „უფლის საფლავის“ ტიპიკონით ნარმართულ V-X სს. ქართულ საღვდელმსახურო პრაქტიკაში სწორედ კანონარის მიხედვით, მასზე დაყრდნობით აღესრულებოდა მსახურება. უფლის საფლავის ტიპიკონმა და შესაბამისად კანონარმა (სხვა სამ წყაროს შორის იგი იყო კალენდრის მთავარი დედანი)<sup>1</sup> საფუძველი დაუდო იოანე ზოსიმეს სახელით ცნობილ საეკლესიო კალენდარს.

მე-IV ს. სებასტიის ეპისკოპოს ათინოგენის ხსენების დღე იერუსალიმურ კანონარში დიდი დღესასწაულების რიცხვს მიეკუთვნება, რაც კ. კეკელიძეს აფიქრებულს ნმინდანი ძალზე პოპულარული უნდა ყოფილიყო აღმოსავლეთის ეკლესიაში. იმელებს რა მარისხული სომხეთის გაქრისტიანების არაბულ ვერსიას, იგი ასევე, რომ ათინოგენის კულტი განსაკუთრებით პოპულარული უნდა ყოფილიყო სომხეთში, საიდანაც იგი ჩვენში უნდა შემოსულიყო<sup>2</sup>. მარის მიერ 1902 წ. სინას მთაზე აღმოჩენილ სომხეთის მოქცევის არაბულ ვერსიაში, რომელიც მეცნიერის აზრით არა უგვიანეს X ს. ხელნაწერია, ვკითხულობთ შემდეგს: გრიგოლ პართელმა სომხეთში დაანგრია ნარმართული ღვთაებების (წყაროს მიხედვით ტომილი) ტაძრები, მათ ადგილზე აღმართა ჯვრები, ხოლო შემდეგ ააგო ეკლესიები. მაგრამ, ვინაიდან გრიგოლ პართელს სამღვდელმთავრო ხარისხი არ ჰქონდა (როგორც ეს წყაროში მითითებულია), მაშინ საკურთხეველი ვერ დადგა. ჩვენი მხრიდან დაესძინა, რომ როგორც ჩანს, ნმ. გრიგოლს არ ჰქონდა მოციქული წმინდანთა ნაწილი, რათა მათზე აღმართა საკურთხეველი. რიფსიკი და მასთან მყოფი დედები კი ჯერ ვერ იქნებოდნენ კანონიზირებულნი და ვერც ტაძრები იქნებოდა მათ წმინდა ნაწილებზე აგებული იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ სომხეთის ეკლესია ორგანიზაციულად ჯერ ჩამოყალიბების პროცესში იყო და საკურთხეველი, რომლის ქვეშ უნდა დასვენებულიყო წმინდა ნაწილი არ არსებობდა. როგორც ჩანს, ნმ. იოანე ნათლისმცემლისა და ნმ. ათინოგენის ნაწილების გადმოსვენებით სულიერი ქმედების ვარდა, ახლადმოქცეული სომხეთი გარკვეულწილად სამართლებრივადაც ერთი წმინდა კათოლიკე ანუ მსოფლიო ეკლესიის ნევრი ხდებოდა, როგორც კაპადოკიის ეკლესიის სულიერი მემკვიდრე; და არა მხოლოდ სულიერი, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ.

კაპადოკიაში ეპისკოპოს ლეონტი კესარიელის მიერ მღვდელმთავრად (მიტროპოლიტად) ხელდასმულ გრიგოლ პართელს კაპადოკიის მღვდელმთავრის დავალებით სებასტიიდან თან გამოჰყვეს პეტრე სებასტიელი და სხვა მღვდელმსახურნი, რომლებმაც ახლადმოქცეული სომხეთის ეკლესიის ორგანიზაცია მოახდინეს. შესაბამისად, რასაც სომეხი ისტორიკოსები და IX ს. ქართველი ისტორიკოსი არსენ საფარელი ამონიშნებენ, სომხეთის ეკლესია კაპადოკიის ეკლესიაზე დამოკიდებული გახდა. თავის მხრივ, როგორც ცნობილია, კაპადოკიის ეკლესია, ბიზანტიის ეკლესიის შემადგენელი ნაწილი იყო<sup>3</sup>.

სებასტიიდან სომხეთისაკენ მომავალ ნმ. გრიგოლს იოანე ნათლისმცემლის და ნმ. ათინოგენის ნაწილები მოაქცა. როგორც ცნობილია, ნმ. ათინოგენე სებასტიაში 311 წ. აწამეს. მას მერე, რაც ნმ. გრიგოლი მიტროპოლიტი გახდა, ცხადია მას საეკლესიო კანონმდებლობით უფლება მიეცა აშენებული ტაძრებში სკაურთხეველი აღმართა და რა თქმა უნდა მოწამეთა წმინდა ნაწილებზე, როგორც ამას აგრეთვე საეკლესიო კანონმდებლობა მითითებს. სომხეთის მოქცევის არაბული ვერსიის 131 გვერდზე ვკითხულობთ, რომ როდესაც ნმ. გრიგოლს და ეპისკოპოს პეტრეს კაპადოკიის სებასტიიდან მოჰქონდა იოანე ნათლისმცემლის და ნმ. ათინოგენის წმინდა ნაწილები, მათი ელტი ქალაქ მატიაშტთან შეჩერდა, რაც მგზავრებმა ხსენებულ წმინდანთა ნებად აღიქვეს. მღვდელმთავრებმა მათ თანწმულბ დიდგვაროვნებს უბრძანეს იქ, სადაც ელტი შეჩერდა, იოანე ნათლისმცემლის სახელობის ტაძარი აეგოთ.

დაიწყეს ტაძრის მშენებლობა. ხსენებულ ქალაქში, ანაღლებულ ადგილას, როგორც ჩანს აფროდიტეს ტაძარი იდგა. მღვდელმთავრებმა მისი დანგრევა ბრძანეს, მაგრამ ეს შუუძლებელი აღმოჩნდა. მაშინ ნმ. გრიგოლი დადგა ნარმართულ ტაძართან და ილოცა. ამოუარდა გრიგალი, რომელმაც ტაძარი დაანგრა. მის ადგილზე აიგო ქრისტიანული ტაძარი, რომელიც არა მხოლოდ იოანე ნათლისმცემლის სახელობის იყო, არამედ ნმ. ათინოგენისაც<sup>4</sup>.

ნმ. გრიგოლ განმანათლებლის სახელს უკავშირდება სომხეთში ნმ. იოანე ნათლისმცემლია და ნმ. ათინოგენის დღესასწაულთა დღესაც<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> К. Ксеплидзе, Иерусалимский календар VII века (Грузинская версия), Тифлис, 1912, с. 6-13.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, უტოლები, 5, 1957, გვ. 245-246.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 19.

<sup>4</sup> ვ. გილაძე, ქართული ეკლესიის ათავებებთან, თბ., 1991, გვ. 123, 124, 127.

<sup>5</sup> Н. Марр, Крещение Армян, Грузии, Абхазов и Аланов святым Григорием (Арабская версия), С.-Тб. 1905, გვ. 131-133.

<sup>6</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ერა და ეორტოლოგიური ნელინადი, ენიკის მოამბე, V-VI, 1940, გვ. 98.

გრიგოლ პართელის მიერ სომხეთში ჩატანილი წმინდა ნაწილის შესახებ ერთ მოგვითხრობს ავა-თანეგელი: „და ვითარცა მოინდა საზღვართ სომხეთისათა, მუნ ნაზ ტჳამარი ერთი კჳიმი ირაქელ, სა-ფუძელითვე აღმოთხარა. გრიგოლ პართელმა დასხნა მას შინა ნაწილი, რომელ მისათანა აქუნებოდა იოვანე ნინასწარმეტყველისა და მღვდელთმონაზმისა ათინოგენისა და აღმართა საკურთხეველი და მათ ზედა შე-წირა მსხვირპლი იგი საუფლო და პირველად მისთანა მთავართა“<sup>7</sup>. ვარდა არეველცმრჩეველნი მსხვირპის უფრო ამდებდნენ დამატებით და საინტერესო ინფორმაციით. აი არს წერს იგი: *ქრქუდი ქრქუდი* თხოვა ნუშთი წმინდათა წმინდა ლევონს, მაგრამ მას არ სურდა მიეცა ვიდრე არ ჰქონდა ბრძანება ახვე-ლოზისაგან. მას შემდეგ მისცა ორ ძვირფას თვალთან ერთად, რომლებიც რომის პატრიარქისაგან ჰქონ-და; აგრეთვე წმინდა ათანაგენის წიგნი, რომელზეც ამბობენ, რომ იყო წმ. გრიგორის ცოლის, მარიამის ძმა. გადმოიტანა ეს ნუშტი და დათესა სომხეთის მიწაზე, ნაწილი კი შეინახა ამტიშატში ორი ინდოელი მშის მოაგონების; დემეტრესა და გიანისა ადგილებში. მოვიდნენ მცვე ბალაშადათან და თხოუნიერად წლის შემდეგ მოკლეს იმ ადგილებში“<sup>8</sup>. გრიგოლის მიერ სომხეთში მღვდელმონაზმ ათინოგენის წმინდა ნაწილი-ბის გადმოსვენების შესახებ არაფერს ამბობს კათოლიკოს ანტონ I-ის 1769 წლით დათარიღებული „მარ-ტირიკა“, რომლის წყაროებაცაა ნარმოდადგენს ვიტიველი მთაწმინდელის მიერ ბერძნული ორიგინალიდან თარგმნილი „პროლოგის, თუთე სეადემბერი რიცხვი 30“, რომელიც ვიტიველი მთაწმინდელის „დიდი სვი-ნაქსარის“ ნუსხეზე გულისხმობს, „ოქროპირისა წმიდისა ვიტიველი პართისათვის კუკუსოს ეკლესიისა შინა ქმნული ჯადაგება“ (რომლის ქართული თარგმანი არ უნდა არსებობდეს) და გრიგოლის ცხოვრების ვრცელ-ელი ქართული თარგმანი. ამათ შინა ქადაგი და მონაშე ჟემშატირებისა და ვნებული ქრისტიანთვის მის-რულ კაბაბადუკიად ლევონის მიერ, არხიუპისკოპოსისა წმინდითა მოიხადლებისა და მოქცეულობა მუშით დიდსა მდინარესა ეფრატას წინა - მიცეგებების მცვე ტრადატ მთავართა თვსთა და სპათა თანა. ხოლო სურვილსა აღავებსა მათსა მღვდელთმთავარი და მოციქული ცხოვრებისა მათისა დიდი გრიგორი, რამე-თუ აღმოშობს მათ წყლით და სულით დიდსა მას შინა მდინარესა“<sup>9</sup>. ვინაიდან ანტონის თხოვრება მანეგი-როკული ხასიათისაა, მასში ისტორიულ-ბიოგრაფიული ცნობები არ არის უხვად შეტანილი და შესაძლოა უწოდებ „მარტირიკის“ ჟანრში განაპირობა ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე ავტორის დუმილი. თუმცა სწავლურია, რატომ არ ახსენებს იგი წმ. ათინოგენის ნაწილთა გადმოსვენების ამბავს, თუ ხსენებული წმინდანი პოპულარული იყო საქართველოში. იმის დაშვებაც საეჭვოა, რომ ანტონ I არ სცოდნოდა წმ. გრიგოლის მიერ სომხეთში წმინდა ნაწილთა გადმოსვენების ამბავი.

არეველცის მსგავსად ხორენელიც საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის გრიგოლ პართელის შესა-ხებ: „ახლა მოვიტან საკვირველი მოხუცის ნათქვამს: წინაპართაგან ნაანდერძევი გვაქვს, რომ მამიდან შეიღწე გადავიდეს ამ ამბების სხვაზე“, ისევე, როგორც ოლიმპოდორის [ნაწამობისა] ტარონისა და სი-მად ნოდეგელის მთის შესახებ. არმანის ველზე ანაკის დაბნავეებისას, ისე მოხდა, რომ მან იმავე გაათია წმინდა მოციქულის (იგულისხმება უფლის მონაშე თადეოზი, ლეონთში ქრისტიანობის მქადაგებელი - ნ. დ.) სამართანთა, რომელიც მისი კარვის ქვეშ მოეცა. როგორც ამბობენ, იქ დადგომიდა ჩვენი წმინდა და დიდი განმანათლებლის დედა; ამის შედეგად მოციქულის მადლი გადავიდა მასზე, რამეთუ მის საფლო-თან ჩაისახა. მან ბოლომდე მიიყვანა თადეოსისა სასულიერო საქმიანობა. სომხეთში ანაკის მოსვლიდან გავდა ორი წელი და როცა მუსხენ დადგა, მოკლა მან ხოსროვი, რომელიც ორმოდარა წელიწადს მე-ფობდა. ამავე დროს დაიღუპა ანაკიც და ყველა მისიანი, ლეონთ შენეგვით გადარჩა მხოლოდ ის, ვინც ლმერთის განგებითა და მოციქულის წყალობით ჩაისახა, შეიღება იქეთს, ნათლი შვიმოსა დედის სა-მომივე, მას გადაეცა [თადეოსის] სამოციქულო მადლი“. წყაროს მიხედვით, მას შემდეგ, რაც გრიგოლ პართელი დაიბრუნდა, მისმა კაპადოკიელმა გამწრდელმა სოფი, რომელიც განმანათლებლის დაბადებას შემთხვევით შესწერდა, გრიგოლ სპარსეთთან და მძასთან ერთად კაპადოკიაში წაიყვანა, სადაც აღიზარდა მომავალი განმანათლებელი. „მე მგონია“, - წერს იგივე წყაროს ავტორი - „ყოველივე ეს მოხდა ლმერთის განგებით, რათა მას ეჩვენებინა ჩვენთვის ხსნის გზა. სხვაწარად როგორ უნდა აეხსნათ პაპალევიანი კრმის აღზრდა რომელითა სამფლობელოში და ქრისტიან სარწმუნოებასთან მისი ზიარება“.

გრიგოლმა მორწმუნე კაპადოკიელი ოჯახიდან შეირთო ცოლი. მას მერე, რაც მათ ორი ვაჟი შეეძი-ნათ, მარიამი (გრიგოლის ცოლი) შემონახუნდა, უმცროსი ვაჟიც განვიდდა საერო ცხოვრებას, ხოლო თა-ვედ გრიგოლი ვაჟმართა სომხეთის მოსაქცევად<sup>10</sup>.

სომხეთში წმ. ათინოგენის კულტთან დაკავშირებით ზემოთ მოტანილი წყაროებიდან გამომდინარე, ეფიქრობთ, შემდეგი სურათი იხატება: გრიგოლ პართელი წმ. თადეოზის - I-ში სომხეთა ვამაქრისტიან-ების დეითანგაგებისეული სულიერი მემკვიდრე და მისი საქმის გამგრძელებელია. წმ. გრიგოლის ჩა-სახვის ისტორია ხაზს უსვამს სომხური ეკლესიის მსოფლიო ეკლესიასთან კავშირს, ამ კავშირის უწყვე-ტობას და მემკვიდრეობითობას. უფლის მონაშის დარი და მემკვიდრე, თავად განმანათლებლად ნოდე-ბული გრიგოლი ვარდაბის მიხედვით, რომელიც არმენოლოგიაში სერიოზულ და სანდო ისტორიკოსად ითვლება, ხაზს უსვამს ამგვარი პიროვნების ხორციელ, ნათესაური კავშირს წმინდანთან, რომელიც სი-

<sup>7</sup> უდიდეს მადლობას მოვხსენებთ ქალბატონ ლიანა დავლიანიძეს სომხური წყაროების მოწოდებისა და განულო ქონსულტაციებისათვის.

<sup>8</sup> ავთანეგელის ძელი ქართული რედაქციები, გამოსცა მურადიანი (სომხურ ენაზე), ერევანი, 1982, გვ. 210.

<sup>9</sup> ვარდა არეველც, „მსოფლიო ისტორია“, ძელი სომხურიდან თარგმნეს ნოდარ მოშიაშვილმა და ვკა კვაჭან-ტრიანემ, თბ., 2002, გვ. 65-66.

<sup>10</sup> ძელი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი VI, თბ., 1980, გვ. 411, 521-522, 525.

<sup>11</sup> მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, ძელი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაუროი ალექ-სანდრე აბდალაძემ, თბ., 1984, გვ. 160, 164.

ცოცხლეში სებასტიის ეპისკოპოსი იყო; ეპისკოპოსი იმ ეკლესიას, რომელზედაც გარკვეულ დრომდე იყო დამოკიდებული სომხეთის ეკლესია. და რაც მთავარია, გრიგოლი ქრისტეს რჯულს კაპადოკიელი აღმწოდებისაგან ეზიარა, კაპადოკიამ აღიზარდა სულიერადაც და ხორციელადაც და რჩევრიც მისი კაპადოკიის ეკლესიის გაემუშა სომხეთში (თუმცა წყაროს მიხედვით პირადი ინტერესებისათვის კრათა გადაეხადა მამისეული ვალო<sup>12</sup> ანუ გამოუსყიდა მამის ცოდება) და ფაქტურად, მშობელ უკვე სწავლავდა მისი იგი. შესაბამისად, სომხეთის ეკლესიის დამოკიდებულებას კაპადოკიის ეკლესიისადმი უმეტესად უნდა განამტკიცებდა: 1. ლეონ კესარიელის მიერ გრიგოლის ხელდასხმა და მისივე მითითებით გრიგოლთან ერთად სომხეთში ავტოლონოვი ეკლესიის მოწყობის მიზნით პეტრე სებასტიელისა და სხვა მღვდელმსახურების (შესაძლოა კაპადოკიელების - ნ.ლ.) გამოგზავნა. 2. ნათლისმცემლის წმინდა ნაწილებთან ერთად კაპადოკიელი მღვდელმონაზის, წმ. ათინოგენეს ნაწილების გამოტანება, რომელიც ფაქტურად განმანათლებლის ოჯახის წევრი იყო, და რომელიც ანამეს სებასტიამ ანუ იმ ქალაქში, სადაც ეკურთხა გრიგოლ პართიელი. 3. წმინდა ნაწილების კაპადოკიელებს წაშორება, როგორც ნათლისმცემლის ასევე წმ. ათინოგენისა, ლეონ კესარიელის გარეშე კარ მოხერხებოდა. აქ წერს კიდევაც ვარდახის: „მას (ე. ი. ლეონის) არ სურდა მიეცა (გრიგოლისათვის - ნ.ლ.) ვიდრე არ ჰქონოდა ბრძანება ავტოლონისაგან“ ანუ ჩვეულება ან რაიმე ნიშანი. ე. ი. წმინდა ნაწილების გადაცემა ფაქტურად ოციციკლურად, ეკლესიის იერარქიისა და ლეონის ნებართვით მოხდა; ხოლო ყველა ეკლესია და სასულიერო პირი ემორჩილებოდა მას, ვისი ხელდასხმულიც იყო<sup>13</sup>. ასე რომ, წმ. გრიგოლს თავისი მშობელი ეკლესიიდან ნათლისმცემლისა და მღვდელმონაზამ ათინოგენის წმინდა ნაწილები მოჰქონდა, სადაც მას მღვდელმთავრის თუ მიტროპოლიტის ხარისხი ებოძა და სადაც მისი ცოლის მამა იმავდროულად აღმოსავლეთში ძალზე პოპულარული წმინდანი განდიდდა ანუ მარტიკლობის გზით ქრისტიანისათვის უმაღლეს ხარისხში ავიდა. წყაროების მიხედვით, სწორედ ამ წმინდა ნაწილებზე (რიფსიმეს, გაიანეს და სხვა დიდების წმინდა ნაწილებთან ერთად) აღმოცენდა სომხეთის ეკლესია. თუ სხეულზე დედით ავტოლონის ეკლესიის წმინდანები არიან, ნათლისმცემელი და წმ. ათინოგენე მსოფლიოს წმინდანთა დას განეკუთვნებიან, ხოლო მღვდელმონაზის კაცობის დედა ეკლესიასთან და წმ. გრიგოლთან სულიერ და ხორციელ კავშირს კიდევ უფრო შეეწინააღმდეგებოდა სხეულზე წმინდანის პოპულარობისათვის. ჩანს წმ. ათინოგენის კულტი უკვე V ს-ში უნდა ყოფილიყო სომხეთში პოპულარული, რაზედაც ვფიქრობ მიგვანიშნებს მისი საკუთარ სახელად ხმარება. წმ. გრიგოლის შევითავსებულს ერქვა ათანაგენის<sup>14</sup>. თუმცა ამ შემთხვევაში უშუალოდ სისხლისმიერ ნათესაობაზე შეეძლო განეპირობებინა სახელის შერქმევა (ათანაგენისათვის წმ. ათინოგენე ხომ ბაბუის ბაბუა იყო).

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილი შეხედულების მიხედვით წმ. ათინოგენე კულტი საქართველოში სომხეთიდან გავრცელდა. „ამ კულტი“ - წერს კ. კეკელიძე - „სომხეთიდან საქართველოში შემოაღწია, სადაც არა ნაკლები პოპულარობით სარგებლობდა. ვინაიდან „იერუსალიმური კანონარის“ მიხედვით ათინოგენობა დიდ დღესასწაულთა რიცხვს მიეკუთვნებოდა, პატივცემული მეცნიერი ასკენის, რომ აღმოსავლეთის ძველ ეკლესიაში სხეულზე წმინდანი დიდი პოპულარობით სარგებლობდა<sup>14</sup>.

მართალია IV ს. მსოფლიო ეკლესიის სამართლისა თუ ცალკეული ეკლესიების იურისდიქციის საკითხები სცილდება წინამდებარე სტატიისა თუ ჩვენი კომპეტენციის ფარგლებს, მაგრამ იმის გასარკვევად თუ ვისი გავლენითა თუ ხელდასხმით ხორციელდებოდა საქართველოს ეკლესიის მოწყობა, ცნობილი ფაქტების კონსტატაციას ვერ გეტყვით. IV ს. მსოფლიო ეკლესიას და სახელმწიფოს მსგავსი ორგანიზაცია ჰქონდათ. ეკლესია ნელ-ნელა ემთხვეოდა სახელმწიფო საზღვრებს. ამ საკითხში პირველობა აღმოსავლეთის ეკლესიას ეკუთვნის ანუ აღმოსავლეთის ეკლესიაში პირველმა მიუსადაგა საკუთარი ადმინისტრაციული მმართველობა სამოქალაქოს. შიდა საეკლესიო მმართველობა იყოფოდა პროვინციებად და ეპარქიებად, ხოლო მათ მიტროპოლიტები (დიოცეზები) აერთიანებდნენ, რომელთა შორის III ს. გამოიყო რომის, ალექსანდრიის და ანტიოქიის დიოცეზები. ამ საშუალებით IV ს-ში კონსტანტინეპოლიც შეუერთდა. მეორე მსოფლიო კრების დადგენილების შემდეგ (381 წ.) კონსტანტინეპოლი იწყებს დანინაზურებას და მას „მეორე რომი“ ეწოდება<sup>15</sup>. აღმოსავლეთის ეკლესიის, ასევე კავკასიაში არსებული ეკლესიების საქმეთა მოწყობა ანტიოქიის ეპისკოპოსს ეკუთვნის. აი რას სწერს ამის თაობაზე მიტროპოლიტი ანანია ჯოფარნიკა: „ქართული წყაროები ერთხმად მიუთითებენ, რომ ქართული ეკლესიის დაფუძნებაში მონაწილეობა მიიღო ანტიოქიის ეპისკოპოსმა. ეს ფაქტი შეიძლება აიხსნას იმით, რომ 330 წელს, კონსტანტინეპოლის დაარსებამდე, ქალაქი ანტიოქია ფაქტობრივად იყო დედაქალაქი რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილისა, ამიტომაც, როდესაც ქალაქ რომში იმპერატორთან ჩაჯივრებ წმინდა ნინოს მიერ გაგზავნილი ელჩები და სურვილი გამოთქვეს ქართული ეკლესიის დაარსებისა, იმპერატორმა ანტიოქიის ეპისკოპოსს დაავალა ამ მისიის შესრულება. საქმე ის იყო, რომ იმის შემდეგ, რაც იმპერატორმა დიოკლეტიანემ იმპერია რამდენიმე ნაწილად დაჰყო, იმპერიის აღმოსავლეთის ყოველგვარი საქმე, სამხედრო თუ სამოქალაქო, უნდა გადაჭრილიყო არა რომში, არამედ აღმოსავლეთშივე მისი საგანგებო მმართველის მიერ. აღმოსავლეთის საეკლესიო საქმეებიც ასევე აღმოსავლეთის მმართველს დაეკისრა. ამიტომ ეპისკოპოსს, რომელიც ანტიოქიაში იჯდა, დაეკავა დახმარებოდა ქართველებს საეკლესიო საქმის მოწყობაში“. ხოლო IV ს-

<sup>12</sup> ვ. კოლაძე, გვ. 15.

<sup>13</sup> მითითარ აირეანესი, ხრონოგრაფიული ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ლ. დავლიანიძე - ტატიშვილმა, 1998, თბ., გვ. 65, 92; წერსე დიდი იყო წმ. გრიგოლის ძის ვართანესის ვაჟის - პუსაკის ძის, ათანაგენისის შვილი - ხორენაცი, გვ. 190, 193, 218.

<sup>14</sup> კანონარი, გვ. 19.

<sup>15</sup> M. J. Posnov, История христианской церкви (до разделения церкви - 1054 г.), Брюссель, 1964, сс. 285-299.

მი იმპერიის ყველა პროვინცია ვაქციოყვედური ყოფილა<sup>16</sup>. თუ ეს ასეა, გამოიხსნა, რომ ანტიოქიის ეკლესია ქართულს ორგანიზაციულ საქმიანობაში დაეხმარა, ხოლო კაპადოკიის ეკლესია სომხეთისას, რადგან შორის (როგორც ვფიქრობთ ზემოთაც გამოჩნდა), ამკარად იკვეთება სულიერი ერთობისა და მიმკიდრე-ობითობის სურათი.

რა ხდება ამ მხრივ საქართველოს ეკლესიაში? როგორც ქართული ისტორიული წყაროებიდან ვხედავთ, ადრევე დაიწყო საქართველოში კონსტანტინე დიდი და ელენე დედოფალი ზაზნაინის მიერ მიწვეული მყოფელი ჯვრის ნაწილს, ორ ხელთა სამსჯავალს, ფერხთა ფიცარს და მაცხოვრის ხატს.

ქართული წყაროების მიხედვით არ ჩანს, რომ საქართველოში წმ. ნინოს თავად ჩამოეტანოს ან ქართველთა თხოვნით რომიდან გამოეგზავნა რომელიმე წინძვლის ნაწილი. ვფიქრობთ ეს სახეებით გასაგებია, ვინაიდან საქართველოში უკვე იყო მსოფლიო საქრისტიანოს უდიდესი სინძინდე კვართი (თუნდაც ელიას ხალხში) ანუ სიმბოლო უფლის სხეულის, რომელსაც კვირინაზე კართავეული განხილავს, განუყოფელი, ერთიანი, კათოლიკე ეკლესიის ხატად და ნიშნად იმისა, რომ ქრისტიან ეკლესია ღვთის განცხებით არ შეიძლება დანაწევრდეს<sup>17</sup>. ბოროტს შეუძლია ადამიანი მიწიერი კეთილდღეობისაკენ მიდრეკოს და დააცილოს ღმერთს, მაგრამ მას არ შეუძლია დაეუცმავოს მასში კვართი ანუ სიტყვა ე. ი. უფალი. არსი ყოველი არსებისა<sup>18</sup>. კონსტანტინეს მიერ საქართველოში გამოგზავნილი ძელი ცხოველის ნაწილი ააბოლოდა აკურთხებს ქართული ეკლესიის ერთ-ერთ ეკეკუთხედს - უფლის სხეულზე აღმართულ გოლგოთის ჯვრის სიმბოლოს - ცხოველ სვეტს. ყოველი სინძინდე თავის ადგლს იკავებს და იკვეთება ერთიანი, ნათელი სურათი ჯვარცმისა, რაც ქართული ეკლესიის არსის გამოხატველი და ვფიქრობთ, ქართველთა რელიგიური მენტალიტის საფუძველი ხდება: კვართი - უფლის სხეული, გოლგოთის ჯვრით ქართული ცხოველი სვეტი, ორი ხელთა სამსჯავალი<sup>19</sup> და ფერხთა ფიცარი. აი რას ვკითხულობთ სვეტიცხოვლის, კვართის და კათოლიკე ეკლესიის საკითხაში: „...უფროსიცა და უმცირესი საქართალ სათანადო არს ჩუენს და ბრწყინვალედ შემკობა დღესასწაულისა ნინიისა კათოლიკე ეკლესიისა და მას შინა ლუთი აღმართებულისა ცხოველისა სუქტისასა, რომელი იგი ლამპრად ბრწყინვალედ და ელვად ცცხებისა ეგზეხის... სამხი ესე საქრის ნინიისა მსახვებელი კათოლიკე ეკლესია, კუართი უფლისა და სუქტინი ცხოველი, საუნჯეა საუუდავ-ყოფილსა გუზანყოფებენ, მიონსა ვითარცა დღერთი-ყოფელსა და ნათელ-ყოფელსა გვიწყალობენ“<sup>20</sup>. უცნობი ავტორის ნიშნადმი მიძღვნილ საგალობელში ჩამოთვლილია ის სინძინდეები, რომლებიც ქართლს და ჩვენს ეკლესიას განაღდა: „აღიდე შენ, ქრისტე ქართლის სამთა დიდებთა: კვართითა მით შენთა, ხელთა შენთა სამსჯავალთა, ფერხთა შენთა ფიცრითა“<sup>21</sup>. ბასილი კათალიკოსის 1531 წ. ბოძების სიგელი სამების ხსენების შემდეგ ამგვარი ჩამონათვალთ გრძელდება: ღვთისმშობლის მეოხებით, პატრიარქის ჯვრის მეოხებით, ოხით ანგელოზთა და შთავარცხელთა, ნინიდანებით: ნათლისმცემლის, ღვთისმშვეტელებისა და ქალწულმხაზარბუღის, ნინიდან და ყოვლადმეტულებთა თათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი და „ყოველთა ჩრდილოეთისა კედართა შორის უდიდებულესისა ნინიისა კათოლიკე მცხეთის საყდრისა და მას შინა ლ-თიუ აღმართებულსა სვეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლისა და მირონისა ლ-თ - მყოფელისა, მინდობისა და შუამდგომლობითა ყოველთა ღვთისა ნინიისა...“<sup>22</sup>.

ჯვარცმის მისტიური სურათის ნათელ გამოხატულებას სვეტიცხოვლის მოპირდაპირე, გოლგოთად წოდებულ მთაზე აღმართული ჯვარი წარმოადგენს, რომელიც შემდგომ ჯვრის ფორმის, ჯვრის სახელწოდების ტადრად ამენდა და რომლის დღესასწაული ქართული ქართული ეკლესიის დღედ იყო მიჩნეული<sup>23</sup> და რომლის, ასე ვთქვათ ნიშნით, მოიფინა იმდროინდელი ქართლი: თხოთი, უჯარმა, ლონისის მთა და სხვ. ამდენად, მცხეთა ახლდმოცეული ქართლის ცენტრი, ქუმბორიტად მეორე იერუსალინად იქცა, რაზედაც საყოველთაოდ ცნობილი მისი ტომარშიკაც მეტყველებს. ამრიგად, ქართლში იქმნება მისტიკურ-მატერიალური საფუძველი ჩვენს ეკლესიაში „უფლის საფლავის“ ტიპიკონის განხორციელებისათვის. ვფიქრობთ, ასევე ლოგიკური უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ თავდაპირველად სვეტიცხოველი მაცხოვრის სახელობის ტადარი იყო და ისიც, რომ ვახტანგ გორგასლის დროიდან იგი თორმეტი მოციქულის სახელობის გახდა. ქართლის ცენტრში აგებული სვეტიცხოველი განახლებურებს მსოფლიო ეკლესიის ნოდელს როგორც უფლის სხეულზე, კვართზე აგებული და როგორც იერუსალიმის ნინიდან სიონს სულთმოფენობას მოციქულებზე დაფუძნებული მიწიერი ეკლესია, რადგანაც წმ. სიონის ეკლესია დედაა „ყოველთა ეკლესიისა“<sup>24</sup>.

<sup>16</sup> შთავარების კოპოსი ანანია ჯვარციხე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბ., 1996 წ., გვ. 189, 191.  
<sup>17</sup> ქართლის ცხოვრება IV, თბ., 1973, გვ. 88-89, მატერდის კრებულის, თბ., 1979, გვ. 322, მ. საბინინი, საქართველოს სამთავრო, პეტერბურლი, 1882, გვ. 144; უცნობი ავტორი, ნინოს ცხოვრება, ქართული პროზა, ტ. 1, გვ. 207, თბ., 1981; უცნობი ავტორი, ვალბანი ნინოსანი, ქართული მწერლობა, ტ. 1, თბ., 1987, გვ. 481.  
<sup>18</sup> Толковая библѣя, т. 3, Петербург, 1911-1913, с. 489.  
<sup>19</sup> Благовѣстникъ или толкование Блаженнаго Феофилакта Архѣпископа Болгарскаго на свѣтос Евангеліе. Евангеліе отъ Іоанна, М., 2000, с. 411.  
<sup>20</sup> ჯვარცმული მაცხოვრის გაშლილი ხელები, რომელთა სამსჯავალი რომიდან გამოეგზავნეს, სიმბოლოად ებრაელ და წარმართ ხალხებს აერთიანებს (Нояя Склизакѣ, М., 1999, с. 36). იგივე სიმბოლური მნიშვნელობისაა ქრისტეს მარჯვნივ და მარცხნივ ჯვარცმული ორი ავაზაკი, ხოლო მათ შორის გაქრული მაცხოვარი აკრის ქვაკუთხედი, რომელიც თავის თავში გვეერთიანებს“ (თეოფილაქე ბულგარელი, მარკოსის საბარება, გვ. 146-147).  
მართალია მცხეთის ჯვრის დღესასწაულები კონსტანტინეს მიერ ჯვრის პოვნას და იერუსალიმში ჯვრის გამოჩინებას უკავშირდება, მაგრამ მათ ჯვრისა და ჯვარცმის მისტიური არსი აერთიანებთ.  
<sup>21</sup> მ. საბინინი, გვ. 69.  
<sup>22</sup> უცნობი ავტორი, ვალბანი ნინოსანი, ქართული მწერლობა, ტ. 1, თბ., 1987, გვ. 481.  
<sup>23</sup> საქართველოს სიძველეთი, ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, ტ. 2, ტფ., 1909, გვ. 401-402.  
<sup>24</sup> მართალია მცხეთის ჯვრის დღესასწაულები კონსტანტინეს მიერ ჯვრის პოვნას და იერუსალიმში ჯვრის გამოჩინებას უკავშირდება, მაგრამ მათ ჯვრისა და ჯვარცმის მისტიური არსი აერთიანებთ.



ლესიათა<sup>25</sup>. ამრიგად, სომხურისაგან განსხვავებით ქართული ეკლესია წმინდა მიწის სულიერი შემკვრელად და მკვირვ მოძღვრად ხომბდა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე საქართველოს ეკლესია სულიერად და მისტიურად უფლის სხეულზეა აღმშენებული. საქართველოს ეკლესიის საფუძველი ჯვარცმული მაცხოვრის სხეულით გამოვლენილი ეკლესიაა. აქედან გამომდინარე წმ. ათინოგენის თაყვანსცემა ქართველებისათვის ერთ-ერთი უფრო ძლიერი ისეთივე პოპულარული, როგორც სომხებისათვის, რომელთა ეკლესიის თავდაპირველ ქართველმა-მეტრიკულურ ქვაკუთხედად მოცემული ბართლომე, წმ. იოანე ნათლისმცემელი და წმ. ათინოგენი ჩვენს ამდენად ნათელი ხდება თუ რატომ არ შეიძლება სომხება, თუნდაც დიოფიზიტებს აეგოთ მცხეთის ჯვარი და რატომ არ უნდა აეგოთ იგი ქართვის ცენტრი უცილობლად ქართველებს. ასევე ნათლად ჩანს, რომ ჯვრის მონასტერი სულიერადაც უფლის საფლავსა და იერუსალიმს უკავშირდება (რახედაც ნათლად შეტყვევდება ზუთი ჯვრისაგან შემდგარი მისი საძირკველი), ხოლო ზურთთმოდერულად იგი იონიზებული ქართული ძეგლია და ვერ გამოდგება ვერც სომხური და ვერც ბიზანტიური ტიპის ნიმუშად. „ჯვრის გარეგნული სახე ნათლად ასახავს სიერცის შიგა დანაწევრებას, მაგრამ აქ მხოლოდ პასიური განმეორება კი არ არის იმისა, რასაც შიგნითა კონტურები მკავლობდა, არამედ შიგა და გარე ფორმების მხატვრულად ვაზარებული შესაბამისობა. ეს პირველი ძველითა შუასაუკუნეების ქართულ ზურთთმოდერებაში, რომ ფასადის სახე დაშოუკიდებელი, შეგნებულად დასახული, მხატვრული ამოცანის მნიშვნელობას იძენს. ამიერიდან ეს ქართული არქიტექტურის დამახასიათებელი ნიშანი იქნება, ერთი იმ მრავალთაგანი, რომლებიც მკვეთრად განასხვავებს მას ბიზანტიურისაგან. საქართველო გავისხნებოთ სიერცისა და ბაქოს ან წმ. ირინეს ეკლესიები კონსტანტინეპოლში, წმ. სოფიო – ბიზანტიური ზურთთმოდერების უმაღლესი ყონაპოვარი, რავერის ეკლესიები, და ჩვენთვის ნათელი გახდება, რომ ბიზანტიაში ზურთთმოდერება მორადდებას (ხელშეწყობის აყვავების პერიოდში) მთლიანად იწყობდა დიდებული შიგა სიერცის შექმნის ამოცანა, ფასადები მათ არ აინტერესებდათ“<sup>26</sup>.

ჩვენთვის ხელმისაწვდომი ცნობების მიხედვით საქართველოს არცერთ მთავარეპისკოპოსს და შემდეგ კათალიკოსს არ რქმევია ათინავე, ათინაგენი თუ ათინოგენი. ჩვენთვის არ არის ცნობილი ქართველი წმინდანი, რომელიც წმ. ათინოგენის სახელს ატარებდა, თვად 24 დეკემბერს მონსენიბულ ყოველთა ქართველთა წმინდანთა ვრცელ სიაშიც კი ვერ დავადასტურებთ ამ სახელის მატარებელი პირები ანტირეზულ ლექსიკონებსა თუ საბუთთა კორპუსში. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დღეისათვის ცნობილი ყველა სახის საბუთის ნახვა ჩვენ ვერ შევძლებით.

ჩვენამდე მოღწეულია ერთი ბოძების სიგელი, რომლიდანაც ირკვევა, რომ სოფ. კოჯორთან არსებობდა წმ. ათინოგენის საბოლოო მონასტერი. ბოძების სიგელს თორღე ივანე ჯავახიშვილის სახელობის 1338 წ. გასცემს ვიორგი ბრწყინვალე: „ყოლისა აღმოსავლეთისა და დასავლეთისა) თუთი ფლობით ველმწიფედ მკურნობილმან... მოვიდეს წინაშე ჩუენი დიდად ერთგული თორელი ივანე და გუეაჯა და მოგუაჟსენა, რათავა კოჟრისა ძირსა მონასტერი ათენავაგუენი მივუებომა, დაგუაჯრა ღნ და... ვინმედ თორელისა მავახიმიფელისა ივანესი და [მოუბოძეთ] კოჟრისა ძირსა მონასტერი ათენავაგუენი სამკვიდროდ... და შეუცვლებლად და, გქონდეს შენ თორელი ივანესა კოჟრისა ძირსა მონასტერი ათენავაგუენი... და ყოველთავე მოსავალითა მისითა, მიმდგომითა, ველითა, ვენახითა, ტყითა, წყლითა, ნისქუელითა, სანადაროთა და ყოველთა სამართლიანთა მძღვროთა და თაჟისფელად, და არავი გუთიძანებნია მშეული ბრძანებულისა ამისა ჩუენისა, არცა შეუნებლე მავნებელი ამისა. ან ვინც ნახოთ ბრძანებია და სიგელი შემდგომად ჩუენსა მეფეთა, ანუ დედოფალთა, ერისთავთა ერისთავთა, ყოველთავე დაუმტკიცეთ და... ბრძანებნასა და სიგელსა ამას ჩუენსა, და ნუცა რას ვინ დააკლებთ, ნუცა იდესა; და ნუცა მცირესა, თუთიწიერ შენუენისა და თანადგომისასკიდე, და თქუენ ქართლისა კათალიკოხო და ყოველხო მორდელხო, წყალობითა დაუმტკიცეთ. დაინერო ბრძანებია და სიგელი ესე ჩუენი ინდიკტიონსა) მეფობისა ჩუენის: ლთ: ხელითა კარისა მნიც[ნობისა] აბრაჟამ ავგაროზის ძისა“<sup>27</sup>.

სამუნხაროდ, სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩვენთვის მიუკვლეველი აღმოჩნდა ცნობები ხსენებული მონასტრის შესახებ. ვ. ბერიძის მიერ აღწერილია კოჯორთან არსებული მხოლოდ „ორმოცთა“ სახელით ცნობილი წმ. ორმოცი სებასტიერი მონაწიის ტაძარი<sup>28</sup>. კოჯორთან ასევე არსებულა XIII ს. I ნახევრით დათარიღებული კაპენის ეკლესია<sup>29</sup>.

მეორე მხრივ, წმინდანები, რომლებიც ჩვენში პოპულარულები არიან, მათი სახელები საყოველთაოდა გავრცელებული ხალხში. როგორც ცნობილია, ქრისტიანული წესის მიხედვით ახალშობილს იმ წმინდანის სახელი ეძლევა, რომლის ხსენების დღესაა დაბადებული ან ვისაც ეკლესია დაბადების თარიღის ახლო დღეებში მოიხსენიებს. როგორც ასევე საყოველთაოდაა ცნობილი, ჩვენში შემდეგ წმინდანთა სახელებია გავრცელებული: ვიორგი, ნინო, დავით, თამარ, ქეთევან, ნანა, მარიამ, მარინე, არჩილ, გრიგოლ, ნიკოლოზ, ანა და სხვ. აღბათ ნიშანდობლივია, რომ ამ სახელებს შაშინაც ატარებდნენ ქართველები, როდესაც ქრისტიანობა თითქმის გამქრალი იყო. მათთან ერთად თითქმის ბოლო დრომდე შემორჩენილი იყო წმინდანთა ბერძნული წარმოშობის სახელები (მაგ. კირილე, სპირიდონი, კალისტრატე, ანბერკი, ავქსენტო, ლავრენტი და სხვ.). მათ შორის არ ჩანს წმ. ათინოგენის სახელი იგი შესაძლოა ადრე შუასაუკუ-

<sup>25</sup> დ. ზომტარია, ადრეული შუა საუკუნეების ეკლესიები მცხეთაში, ACADEMIA, 2001, ტ. I, გვ. 27; კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევები დაურთო თ. შავლოშიშვილმა, თბ., 1991, გვ. 43-44.

<sup>26</sup> ვახტანგ ბერიძე, ძველი ქართული ზურთთმოდერება, თბ., 1974, გვ. 31.

<sup>27</sup> საქართველოს სიძველენი, ტ. 2, № 1338, გვ. 8-9. მაღლობას უზღვრით ქალბატონ მამისა ბერძნინივილს განუელი დახმარებისათვის.

<sup>28</sup> ვ. ბერიძე, XVI-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო ზურთთმოდერება, თბ., 1994, გვ. 18-19.  
<sup>29</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 3, თბ., 1979, გვ. 484.

ნებში ყოფილიყო მიღებული; მაგრამ ამ პოპულარობის კვალს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ჩვენამდე არ მოუღწევია.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თუ დავეთანხმებით კ. კეკელიძის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ჩვენში იერუსალიმური კანონარის შემოსვლისა და სომხური გავლენის საფუძველზე წმ. მლექდემონამე ათინოგენის კულტი დამკვიდრდა, ვფიქრობთ, ათინოგენობა, რომელიც წმინდაქალაქსასწაული იყო და ლიტურგიკული წელიწადის ორი მნიშვნელოვანი პერიოდის გამყოფად დაკვიფრებულია<sup>30</sup>, განსაკუთრებული ზეიმით აღინიშნებოდა. ამის გამო მან გადაფარა წმინდანის თაყვანისცემა და დღესასწაულის ფორმით დარჩა ყოფაში.

<sup>30</sup> საკითხთან დაკავშირებით იხ. თ. მგალობლიშვილის გამოკვლევა „ვარდობა-ათინგენობა“, კლარჯული მრავალთავი, თბ., 1991, გვ. 134-140.

### იოანე ბაგრატიონის მუსიკის მოკლე სახელმძღვანელო\*

მეცნიერული

იოანე ბაგრატიონის (1768-1830) ხელნაწერი, რომელიც პირობითად მუსიკის სახელმძღვანელოდ მოიხსენიება, დაცულია კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში (H-2241). ხელნაწერი არის უყდო, შეიცავს 8 ფურცელს (21X17), არის ნაკლები, ავტოგრაფი, დანერობა მიხედვით, ზოგჯერ სიტყვები იწყება ასომთავრულით, გვხვდება ქარაგმანი სიტყვები.

ლ. ქუთათელაძის აზრით, სახელმძღვანელო შედგენილია არა უადრეს 1817-1820 წლებსა და ამ შრომასაც იგივე დანიშნულება აქვს, რაც სხვა, მის მიერ დანერობილ თუ თარგმნილ სახელმძღვანელოებს<sup>1</sup>. ტექსტზე გამოძეულია ვ. გვახარიას მიერ 1958 წელს (სამწუხაროდ, ხარვეზებით) და უცვლელად არის შეტანილი ცალკე თავად მის მონოგრაფიაში<sup>2</sup>.

ეს ხელნაწერი კარგად არის ცნობილი სპეციალისტებისათვის. ივანე ჯავახიშვილი მას „უსათაურო ბელთნანერ მოკლე სახელმძღვანელოს“ უწოდებს<sup>3</sup> და არაერთხელ აქვს მოხმობილი თავის ნაშრომში როგორც წყარო სხვადასხვა საკითხის გასარკვევად.

იოანე ბატონიშვილი - თვალსაჩინო საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწე, მეცნიერი და მწერალი, ქართლ-კახეთის უკანასკნელი მეფის შვილი, აღიზარდა კულტურულ-ლიტერატურული ტრადიციების გარემოში. იგი იყო დავით რექტორის მოწაფე, ევროპული ორიენტაციის მოაზროვნე. მას 1799 წელს შეუდგენია სახელმწიფოებრივი ნებრძობების ფართო რეფორმების პროექტი, მონივნავე ევროპული სახელმწიფოების მიხედვით და საქართველოს სინამდვილის პირობების გათვალისწინებით (ეს პროექტი ვერ განხორციელდა)<sup>4</sup>.

იოანე ბატონიშვილი 1801 წლის 9 მარტს (ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების შესახებ მანიფესტამდე) რუსეთის იმპერატორმა პავლე I-მა სხვა ქართველ ბატონიშვილებთან ერთად რუსეთს გაიწვია, თითქოს მათა ხილვის შემდეგ უკან გამოგზავნის პირობით, მაგრამ უკან აღარ გამოუშვიათ და იქ დარჩა სამუდამოდ<sup>5</sup>.

სამშრომლოვან მოცილებულ იოანე ბაგრატიონს პეტერბურგში ცხოვრება მოუხდა სოციალურ-პოლიტიკური ძვრების შედეგად შექმნილ საზოგადოებრივ ყოფასა და აზროვნებაში მიმდინარე ცვლილებების პირობებში. მას შეეძინა ურთიერთობა საზოგადოების საუკეთესო წარმომადგენლებთან, გაცივნი XVIII საუკუნის განმანათლებლობა იდეებს, რამაც განაპირობა მისი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება. მან გაიღრმავა სამშობლოში მიღებული ცოდნა და მრავალმხრივ მეცნიერულ-ლიტერატურულ მუშაობას მიჰყო ხელი. მის მეცნიერულ შრომებს დღემდე არ დაუკარგავთ ისტორიულ-ლიტერატურული მნიშვნელობა<sup>6</sup>. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი „ზუმარისანავლა“ (კალმასობა) - თავისი დროის მეცნიერული ცოდნის ენციკლოპედია, რომელსაც დიდი ისტორიულ-კულტურული ღირებულება აქვს<sup>7</sup>.

იოანე ბაგრატიონის შრომებიდან უაღრესად საყურადღებოა დასაბუთებული ხელნაწერი - ქართული ვოკალური და ინსტრუმენტული მუსიკალური ნიმუშების შესასწავლი სახელმძღვანელო „ნოტის გუარნი ქართულთა გალობისანი“<sup>8</sup>. ეს არ არის ამ სახელმძღვანელოს სახელწოდება. სათაური პირობითია, აღებულია პირველი წინადადებიდან: „ნოტის გუარნი ქართულთა გალობისანი, ესე იგი, საშუალისა ხმისა და დაბლისა ხმისა, აგრეთუ მომატებით შემადლებისა ხმისა მოკლებით დაბლისა ხმისა, თუ რაოდენს წარისხსა ზედა აღინევიან ხმანი და დაინევიან, იკანკლებიან და ანუ ვით ემატებიან და დაკლებიან წმანნი, ანუ ვით მიმოხრებიან და ანუ რომელსა ხმაზედ დადებიან, საშუალსა მალაღსა თუ დაბალსა ზედადა და ანუ საიადმ იწყებიან წმანი ყოვლნივე არიან შენიშნულ შემდგომითა სახითა და ნიშნებითა“<sup>9</sup>. ამგვარად, ავტორი მკითხველს უხსნის, რომ ამ არის სხვადასხვა ნიშანი, რომლებიც აღნიშნავენ საშუალო, მაღალ და დაბალ ხმებს, ხმის ამაღლება-დადაბლება, ტონის აწევა-დაწევის ხარისხს, კანკლელობას, მელიორი მიმოქცევას, დასაწყისს, დასასრულს, გრძობობას.

ამ სახელმძღვანელოს მიხედვით, ქართული გალობა ექვსი ხმისაგან შედგებოდა. ეს ექვსი ხმა ორ მთავარ სამწევრიან ჯგუფად იყოფა. ერთ ჯგუფს შეადგენდა: თქმა ანუ საშუალო ხმა, ზილი და კრინი; მე-

\* ნაკითხულია მოხსენიება ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მარი ბროსეს დაბეჭდვის 200 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე (2000 წლის 27-30 მაისი).

<sup>1</sup> ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. V, შედგენილია და დასაბეჭდად მომზადებული ლუბა მეფარიშვილის მიერ, აღ. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1949, გვ. 175.

<sup>2</sup> ლ. ქუთათელაძე, იოანე ბაგრატიონის ავტობიოგრაფიული ნუსხებს მიმოხილვა//საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის შრომებ, თბ., 1959, გვ. 237 (217-239).

<sup>3</sup> ვ. გვახარია, იოანე ბაგრატიონის პირველი ქართული მუსიკალური ნიმუშების სახელმძღვანელო (XVIII ს.) და ქრეთელის ნუსხა//„საბჭოთა ხელოვნება“, 1958, №5, გვ. 53-58; მისივე ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება, თბ., 1962, გვ. 25-46.

<sup>4</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბ., 1938, გვ. 61.

<sup>5</sup> გ. მიქაძე, იოანე ბაგრატიონი//ქართული ლიტერატურის ისტორია, II (XII-XVIII სს.), თბ., 1966, გვ. 705-707.

<sup>6</sup> ლ. ქუთათელაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 217.

<sup>7</sup> გ. მიქაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 707-708; ლ. ქუთათელაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 238.

<sup>8</sup> კ. კეკელიძე, „კალმასობა“ I ტომის წინასიტყვაობა//ექვთუბის ძეგლი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XI, 1973, გვ. 273-281; აღ. ბარამიძე, წინასიტყვაობა - იოანე ბაგრატიონი, ბუზარისანავლა, ნ. I, თბ., 1990, გვ. 5-10; გ. მიქაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 705-724.

<sup>9</sup> დასახ. ხელნაწერი, გვ. 1r.

ორე ჯგუფს - მოძახილი (ალბათ, მალალი ბანი - მ. შ.), ბანი და დვრინი<sup>10</sup>. არსებობს ანგარიშგასაწირო მოსაზრება (მ. ანდრიაძე), რომლის მიხედვითაც იოანე ბატონიშვილთან დაბალი, საშუალო და მაღალი ხმები გულისხმობს არა ხმათა სახელწოდებებს სამხმანობაში (ვერტიკალში - მ. შ.), არამედ ადაქინანის ტიპის მუხებშია სამ რეგისტრს<sup>11</sup>.

იოანე ბატონიშვილის სახელმძღვანელოში სანოტო ნიშნები ანუ „ნოტის გუარნი ნიშნები“ (საქართველო-ნოტა ქართული ანბანის პირველი რვა ასოს მიხედვით - ა ბ გ დ ე ვ ზ თ ც, ე.ი. მუსიკალური ნიშნები) საფუძვლად გააზრებულია ოქტავა<sup>12</sup>. ასოების თავზე ან ქვეშ დასმულია ნოტების (წ, ა), რომლებსა რაოდენობაც მიგვანიშნებს, თუ რამდენი ხარისხით (ტონით? საფეხურით? - მ. შ.) არის ამაღლებული (ან დაბალბეული) მოცემული ასოთი აღნიშნული ბგერა.

კანკლედობის (ხმის ვიბრირების) ნიშანი არის კლავილი (კლ), რომლის კბილების რაოდენობაც მიანიშნებს ბგერის ვიბრირების ხანგრძლიობას. კანკლედობის ნიშანი რეგისტრის შესაბამისად ხმას ეწერება ზევიდან, ქვევიდან ან გვერდიდან. აღნიშნულია, რომ მაღალი ხმა საშუალო ხმად თქმაში 16 ხარისხს მოიცავს, კრინის დამატების შემთხვევაში 20-მდე ადის. ასევე 16 ხარისხი დალმავალ ბატონთორიში.

გრძლიობის აღსანიშნავად გამოყენებულია ხმოვნები, დანერჩილი იმდენჯერ, რა გრძლიობის ჩვენებაც არის საჭირო (აა, აააა და ასე 6-ჯერ, 8-ჯერ და ა. შ. 64-მდე).

მნიშვნელოვანია, რომ აღნიშნული სახელმძღვანელო საქართველოში პირველია, სადაც ინსტრუმენტული მუსიკის ნიშნები მოცემული და განმარტებული. იოანე ბატონიშვილმა საშუალო ნიშნები (ნევები თუ ეკვონენტიკური) მხოლოდ ვოკალურში, სავალბოლებში გვევდებოდა.

იოანე ბატონიშვილის სახელმძღვანელოში წარმოდგენილი სისტემით ინსტრუმენტზე ვოკალური მუსიკის (სავალბოლის და სიმღერის) გადატანა არის შესაძლებელი. ეს იყო ავტორის ერთ-ერთი მიზანიც: „და ესე ამისთვის შევიძინე რომ ვისაც ნებაეს ჩანგზედ და კლავიკორტზედ ქართული ვალობა ეს ფარდები უნდა იხმაროს, რომ მოვიდეს სწორედ ვალობა“ (ხელნაწერი, გვ. 6 რ).

ინება ითვას, რომ ქართული სავალბოლება არამცთუ საკრავზე არ სრულდებოდა, არამედ, როგორც ნეტი, სრულდებოდა და დღესაც სრულდება უთანხლებოდ, უსაკრავოდ. მოყვანილ ციტატაში ამ კონტექსტში (და სხვაგანაც), ვიკირობ, სიტყვა „ვალობაში“ იოანე ბატონიშვილი საეკლესიო ვალობას კი არ გულისხმობს, არამედ საერთოდ, ზოგადად მუსიკას, კერძოდ, ვოკალურ მუსიკას, რომლის ინსტრუმენტული ტრანსკრიფციის შესაძლებლობას იძლევა მის მიერ შემოთავაზებული ნიშნები.

იოანე ბატონიშვილი განასხვავებს ერთმანეთისაგან სააკომპანემენტო და სოლო საკრავებს: „საქართველოს საკრავნი ორნი გუარანი არიან ავიან ძეგლად რომელსა ზედა ივალბობის და იმდერებისაც“ (ხელნაწერი, გვ. 6 რ). ამის შემდეგ დასახელებულია ეს საკრავები: ჩონგური, ჩანგი, ჩართაი და კლავიკორდი („კლავიკორტი“).

თავის დროზე ივანე ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება იმ ფაქტს, რომ იოანე ბატონიშვილი განასხვავებს ქართულ ჩონგურს, ქართულ ჩანგურს და ყიზილბაშურ ჩონგურს. „...ქართული ჩონგურ, რომელსაც აბია საში სიმი ორი თეთრ და ერთი ყვითელი, და მეოთხე ძირს ზილის სიმი. ამა ჩონგურსა აქვს ექვსი ფარდა. ექვსზედვე ახმარებენ ხუთსავე თითსა დაკერის ფაშს. ყვითლის მხარეს სიმის დაკერის დროს მოასწავებს ბანსა, საშუალო თეთრი სიმის დაკერა მოასწავებს საშუალს ხმასა. ხო გარეთ თეთრი სიმი მაღალსა ხმასა. და ღვეს დაჰყვება თითების თამაშობით და დაკერით, მაშინ საიდამაც დაიწყებს თვით აჩუნიებს. ერთმანეთს მიდევნებენ ხმასა მაღლა და დაბლა და საშუალ“ (ხელნაწერი გვ. 6 რ).

ამგვარად, ქართული ჩონგურს აქვს ორი თეთრი სიმი, ერთი ყვითელი და მეოთხე - ზილის სიმი (ფერი მითითებული არ არის). ყვითელი სიმი არის ბანის (resp. უდაბლესი) ბგერის გამომცემი, თეთრი სიმები - შესაბამისად საშუალო და მაღალი ხმებისა. ჩონგურს აქვს ექვსი ფარდა. „ექვსზედვე ახმარებენ ხუთსავე თითსა დაკერის ფაშს“ (ხელნაწერი, გვ. 6 რ).

იოანე ბატონიშვილის მიერ აღწერილ ჩანგს აქვს ფარდები. იმ ფარდას, რომელიც „მცირედ შეიცვლის ხმას“, ეწოდება შინფარდა. და იქვე ნაჩვენებია შინფარდის აღნიშვნელი ნიშნები (წ წ წ) შესაბამისად მაღალი, დაბალი და საშუალო რეგისტრებისათვის. აქვე შევნიშნავ, რომ ეს ტერმინი „შინფარდა“ (ზოგჯერ წერია „შიმფარდა“) არ არის უფრო კონკრეტულად ახსნილი. სიტყვა არ არის არც ს.-ს. ორბელიანის, არც დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში. საფიქრებელია, რომ იგი მის მიერ შემუშავებული ტერმინია. აქ დასახელებული ჩანგიც არ უნდა იყოს არაფის ტიპის საკრავი. ჩანგს ფარდები ანუ საქცევეები არა აქვს. აქ იოანე ბატონიშვილი ალბათ გულისხმობს ყელიან, ჩონგურის ტიპის საკრავს, მაგრამ ალბათ ჩონგური-საგან რაიმეთი განსხვავებულის.

ინსტრუმენტული მუსიკისათვის ნიშნები (resp. ნოტები) ისევ ანბანურ პრინციპს ემყარება. ბგერათა სიმალე აღნიშნება ორგვარად: 1) ნოტებზე (ასოებზე) ზემოდან ნერტოლების დასმით ან 2) ნერტოლის ნაცვლად ციფრით, რომელიც ტონების (?) მაჩვენებელია.

სახელმძღვანელოს ავტორი დანერჩილებით უხსნის მკითხველს ამ სისტემის პრინციპს და ცალკეულ ნიშნათა მნიშვნელობას:

აღმავალი ბგერათორივი: ა ბ გ დ ე ვ ზ თ ც

<sup>10</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 62.  
<sup>11</sup> მ. ანდრიაძე, სავალბოელთა ფარდები და ნევმირების ტრადიცია XIX საუკუნის ქართული ხელნაწერების მიხედვით, 1998 (სადავტორო დისერტაცია), გვ. 65.  
<sup>12</sup> ვ. გვაზარია, ქართულ მუსიკალურ სისტემათა..., გვ. 25-26.



დალმავალი ბგერათრივი:  $\overset{::}{\underset{::}{\text{ც}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ზ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ე}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{დ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{გ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ბ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ა}}}$   
 თუ საშუალი ხმიდან აღმავალი ბგერათრივი თექვსმეტ ხარისხამდე აღის, მაშინ დაინერგება ანგვა-  
 რად:

$\overset{::}{\underset{::}{\text{+}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ა}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ბ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{გ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{დ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ე}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ვ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ზ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ც}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ა}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ბ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{გ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{დ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ე}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ვ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ზ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ც}}}$   
 ხოლო თუ ალფაღას ოცხაზზედა სიმაღლის ხარისხსა, მაშინ ზემოთ მოტანილს დამატებდა

$\overset{::}{\underset{::}{\text{ა}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ბ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{გ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{დ.}}}$  დალმავალი ბგერათრივი ც-დან დაინერგება ვიდრე ა-მდე.  
 თუ საშუალი ხმიდან (პირობითად, საწყისი ბგერადან) დაბლა მიდის, მაშინ ასოებს ნიშანი (ნერტი-  
 ლი ან ციფრი) დაესხის ქვემოდას (ა და ა.შ.).

დაბოლოს, ავტორი მიუთითებს, რომ „და ესე ამისთვის შევიძინე რომ ვისაც ნებაგს ჩანგზედ და კლავიკორტზედ ქართული გალობა ფარდები უნდა იხმაროს, რომ მოვიდეს სწორედ გალობა: ქართულს ჩონგურზედ ექვსი არს საკმაოდ ფარდ. ვ-აა ზეით დავსწერეთ. ყიზილბაშურს ჩონგურსა, ჩართისა და ხანსურსაზედა კვალად ეჭირვების ფარდების ხმარება ვითარცა კლავიკორტში არს რიცხვით ეგვოდენი“ (ხელნაწერი, გვ. 8 რ.).

ავტორი აქვე შენიშნავს, რომ ნერტილების ნაცვლად ასოს ზევით თუ ქვევით შეიძლება ციფრების დაწერა  $\overset{::}{\underset{::}{\text{ა}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ბ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{გ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{დ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ე}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ვ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ზ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ც}}}$  და ა.შ. (გინდ ანბანი ვ-ა ზეით განუყენეთ ესრეთ დაინერგების ციფრებითა + ა  $\overset{::}{\underset{::}{\text{ბ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{გ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{დ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ე}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ვ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ზ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ც}}}$  მალლიდამ უჟან ქვეულიცა ესთავე  $\overset{::}{\underset{::}{\text{ც}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ზ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ე}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{დ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{გ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ბ}}} \overset{::}{\underset{::}{\text{ა}}}$ ...“ (ხელნაწერი, გვ. 8 რ.).

იოანე ბაგრატიონი მიუთითებს, რომ ასოებით ნოტების აღნიშვნა დამახასიათებელია ევროპულე-  
 ბისთვის: „პირველად საჭირო არს სასწავლად. თუ ვითარ ერთმანერთის შედეგებით ნარგავს ხმა ზეით,  
 ვ-ა საკრავთა შინა და გაღმობათა, ანბანით, ვ-ა აქეთ ჯერმენთაცა და ევროპელთაცა ანბანით შენიშნულ-  
 ნი ხმები“ (ხელნაწერი, გვ. 7 რ.).

დავუბრუნდეთ ისევ იოანე ბატონიშვილისეულ ჩონგურს. სიტყვა „ჩონგური“ (არც „ჩანგური“) სულ-  
 ხან-საბა ორბელიანს ლექსიკონში შეტანილი არა აქვს, რის საფუძველზეც ივ. ჯავახიშვილმა დაასკვნა,  
 რომ ეს სახელი შემდეგდროინდელია (მიანცდამაინც ძველი არ უნდა იყოს<sup>13</sup>).

ამ ტერმინი და საკრავის საერთოელოში არსებობა XVII ს.-ში ძველტურებს ლიტერატურის ძეგ-  
 ლები: პოემა „სიბილაიანი“ (დაწერილია XVII ს.-ის II ნახევარში) და ნოდარ ციციშვილის „ბარამ-გურაიანი“  
 (დაწერილია 1646-1656 წლებში<sup>14</sup>), ნახსენებია არჩილთაძაც.

საყურადღებოა, რომ იოანე ბატონიშვილის ჩონგურს და ჩანგური ორ სხვადასხვა საკრავად აქვს აღ-  
 ნიშნული. ორივე ოთხსიმიანია, მაგრამ ქართულ ჩონგურთან შედარებით ყიზილბაშურს მეტი საქცევები  
 (ფარდები) უჭირია<sup>15</sup>.

წ. შუბინაშვილის ლექსიკონში ჩონგური განმარტებულია სიმინი საკრავ საზის მემუეობით: „ჩონგურ-  
 რი (სპარს.). - მომცრო საზი ოთხძალი ან ხუთძალი, ბალალაიკა. ჩონგურითვე აქვს განმარტებული ფან-  
 დური“<sup>16</sup>.

ჩონგურს სპარსეთიდან შემოტანილ საკრავთა რიცხვში იხსენიებდა ალ. ხახანაშვილი<sup>17</sup>.

დღეისათვის საქართველოში ჩონგურად წოდებული ოთხსიმიანი საკრავი ქართულია წყობით, რე-  
 პერტურით, ტემბრით. მაგრამ ამ სახელწოდებით საქართველოში აღმოსავლური საკრავებიც ყოფილა  
 ცნობილი, რაც დასტურდება დ. არაგვისელების და ა. მასლოვის კატალოგებით<sup>18</sup>.

გარეგნული მსგავსების მიუხედავად, აღმოსავლური ჩონგურები ქართულისაგან უპირველესად  
 წყობებით განსხვავდებიან.

ამავე ტიპის და სახელწოდების მქონე საკრავი ცნობილია სომხეთში - ოთხსიმიანი, ჩამოსაკრავი,  
 60 სმ სიგრძისა, მსხლისებრი ან გადაკვეთილი რვაკუთხედის ფორმის, ლითონის სიმებიანი (ორი თეთრი  
 და ორი ყვითელი), უსაქცევო, პლექტრით დასაკრავი. მოხეტიალე ანუ მუღებში ამ საკრავის პატარა სახეო-  
 ბაც არსებულა, სადავით და ფერადი ქვებით მოოქვილი. კ. აჭარაიანი მას უწოდებს ნამდვიდ ძველ სომ-  
 ხურ საკრავს, რომელიც შუა საუკუნეების სომეხი მოლექსეების საყვარელი ინსტრუმენტი იყო და ცნობი-  
 ლია სხვადასხვა სახელწოდებებით: ჩანგურ, ჩენკურ, ჩანგ // ჩენკ // ჩონგურ // ჩუნგურ. კ. აჭარაიანი  
 ნიშნავს, რომ ამ საკრავს იცნობენ ქართველები და თურქ-თათრები და უწოდებენ ჩუნგურს<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 154.

<sup>14</sup> კ. კეკელიძე, სანახაობათა ისტორიისათვის ძველ საქართველოში//ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, 1945, გვ. 155.

<sup>15</sup> ხელნაწერი, გვ. 6 რ., ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 155-156.

<sup>16</sup> წ. შუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი თარგმანითურთ, ალ. ლლონტის რედაქციით და გამოკვლევით, თბ., 1961, გვ. 431.

<sup>17</sup> А. Хаканов, Очерки по истории грузинской словесности, вып. I, М., 1895, с. 74.

<sup>18</sup> არაყიშვილი, ქართული მუსიკა (მოკლე მიმოხილვა), ქუთაისი, 1925, გვ. 343; მისივე, ხალხურ საკრავთა აღწერა და გავრცელება, თბ., 1940; А. Л. Маслов, Иллюстрированное описание музыкальных инструментов, хранящихся в Лашко-  
 вском этнографическом музее, в Москве, М., 1909, с. 17.

<sup>19</sup> კ. აჭარაიანი, სომხური ენის ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, ერევანი, 1979 (სომხ. ენაზე), გვ. 99-101. С. Лисицян, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, I, ереван, 1958, с. 151.



3. აფორიანის მიერ აღწერილი საკრავი იოანე ბაგრატიონის მიერ აღწერილს შვავს. ჩონგურ// ჩუნგურ// ჩუგურ სახელწოდებით არის ცნობილი დაღესტანში საზი და თარი<sup>20</sup> სიტყვის ძირი (ჩანგ) არაქართულია (სპარსულია, სადაც, როგორც ფიქრობენ, მრავალი უსდა ჩასო ბაბილონურიდან და ნიშნავს „ჩანგალივით ვაშლილ თითებს“<sup>21</sup>). არაბულ, ირანულ, თურქულ ინსტრუმენტარიაში ამ სახელწოდების საკრავი არ ჩანს. კულტურა-ბაგრატიონს ამ მუსიკალური ანბანის შესასწავლად ესაჭიროებოდა ფართო დიაპაზონისა და აფორიანული ბგერების მქონე საკრავები. ასეთი კი ფარდების (საქცევების) მქონე აღმოსავლური საკრავები იყო, რომელიც XVII საუკუნის შემდეგ ფართოდ გავრცელდა საქართველოში.

იოანე ბაგრატიონი ამ სახელმძღვანელოს წერდა ქართველი მკითხველისათვის. მის „სანოტო სისტემას“ ექვამდე ქართულ საეკლესიო ვალობაში არსებული ნოტაცია, რომელიც, როგორც სპეციალისტები შეემაჯობა, ფართოდ გამოიყენებოდა XIX საუკუნემდე და ვალობის სწავლების ტრადიციულ მეთოდად დარჩა თანამედროვე სანოტო სისტემის შემოღების შემდეგ<sup>22</sup>.

იოანე ბაგრატიონი იყენებს ქართულ ტრადიციულ ნიშნებს, მათ შორის კანკლელობის და გრძლიობის აღნიშვნებს ( აააა ). მსგავსი პირობითი ნიშნებით სიმღერის ჩანერის ტრადიცია არსებობდა ხალხურ მომღერლებში XX საუკუნის 50-ან წლებამდე (და შემდეგაც). არსებობს ზემოთ დასახელებულის ანალოგიური პირობითი ნიშნებით ანანია ერქომაიშვილის მიერ ჩანერილი საქორწილო საგალობელი“ სიყვარულმა მოგვიყვანა“<sup>24</sup>.

კ. კეკელიძე „კალმასობის“ შესახებ მსჯელობისას აღნიშნავდა, რომ მას შემდეგ რაც საქართველო რუსეთის კოლონიად იქცა, ეროვნული ფიზიონომიის შესანარჩუნებლად აუცილებელი იყო საქართველოს წარსულის გათვალისწინება და მეორე მხრივ, შექმნილ პოლიტიკურ სიტუაციაში, მიხილებოდა ახლო მის-სავა ევროპის კულტურასთან (რისკენაც მიისწრაფოდნენ განსაკუთრებით XII საუკუნეში), რისთვისაც საჭირო იყო ევროპული ცოდნა - მეცნიერებისა და განათლების შეთვისება. „კალმასობა“ პასუხობდა ამ მოთხოვნებს - იგი ითვალისწინებდა ქართულ ეროვნულ სკოლასა და „საგანმანათლებლო ცენტრებს მოკლებულ მკითხველს აძლევს საჭირო ცნობებს ევროპული მეცნიერების ყველა დარგიდან“<sup>25</sup>.

ამ შემთხვევაშიც ითვალისწინებდა იოანე ბაგრატიონი ქართულ მუსიკალურ ტრადიციას და ამასთანავე ცდილობდა მიეახლოვებინა ევროპულ მუსიკალურ-თეორიულ აზრთან ქართველი მკითხველი, რომელიც სავსებით მოუზმადებელი იყო ევროპული სანოტო სისტემის ასათვისებლად. როგორც ცნობილია, დასავლეთ ევროპაში XI საუკუნიდან გვიდო და არცთუ მოვლენობით ჩაეყარა საფუძველი თანამედროვე ნოტაციას, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში უმჯობესდებოდა, მაგრამ ასოტრირი ნოტაცია მაინც განაგრძობდა არსებობას განსაკუთრებით მუსიკალურ თეორიულ ლიტერატურაში<sup>26</sup>.

გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ როცა იოანე ბაგრატიონი ამ სახელმძღვანელოზე მუშაობდა (როგორც ითქვამს, არა უადრეს 1817-1820 წლებსა), პეტერბურგში (სადაც ის იმყოფებოდა), იდგებოდა რუსული და სხვა ოპერები. ამ ეითარებაში მას უსათუოდ ექნებოდა ინფორმაცია ევროპული მუსიკალური სანოტო სისტემის, სანოტო დამწერლობის შესახებ. ამას მოწმობს მისივე სანოტო ნიშნების სისტემა, რომელიც ავლენს ოქტავური პრინციპის ცოდნას, ახერხებს ბგერის აბსოლუტური სიმაღლის ჩვენებას კონკრეტული ნიშნით - ასოთი, მასზე ნერტილის (ან ციფრის) დასით, ნერტილის ადგილით და ნერტილთა რაოდენობით. ამასთანავე ახერხებს ამ ნიშნებით საქმალად ფართო დიაპაზონის - 20-მდე ბგერის, ორნახეყარი ოქტავის ფარგლებში, ბგერათირივის ყველა საფეხურის ჩვენებას.

იოანე ბაგრატიონის მუსიკის სახელმძღვანელოში ბევრი რამ კიდევ დასაზუსტებელია და მასზე მუშაობა უნდა გაგრძელდეს.

იოანე ბაგრატიონის ნაშრომი არის მუსიკალური ნიშნების, მუსიკალური ანბანის პირველი ქართული სახელმძღვანელო. იგი მოწმობს ავტორის განსხვავებულობას, ევროპული მუსიკალური სისტემის თეორიულ ცოდნას, მჭიდრო კონტაქტების არსებობას სხვა ხალხების იმდროინდელ მოწინავე კულტურებთან, ადასტურებს ქართული მუსიკალური აზროვნების მაღალ დონეს.

<sup>20</sup> К. Вертков, Г. Благодатов, Э. Язовицкая, Атлас музыкальных инструментов народов СССР, М., 1963, с. 108, №533, 534.  
<sup>21</sup> F. W. Galpin, The Music of Sumerians, Cambridge, 1937, p. 38.  
<sup>22</sup> მდრ. დასახ. აღტასი; A. Buchner, Bunte Welt der Musikinstrumente, Praha, 1981; Музыкальная энциклопедия в 6-ты томах; С. Абдуллаева, Азербайджанские народные музыкальные инструменты, Автореф., Баку, 1987.  
<sup>23</sup> Б. ანდრიაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 65.  
<sup>24</sup> უ. შილაკაძე, ქართული ხალხური მუსიკის შესწავლისათვის, თბ., 1949, გვ. 64-65.  
<sup>25</sup> კ. კეკელიძე, „კალმასობის“ ტომის წინასიტყვაობა//ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XI, 1973, გვ. 275.  
<sup>26</sup> Р. И. Грубер, История музыкальной культуры, т. I, ч. I, М.-Л., 1941, с. 533-537.



ქირურგიის ხალხური ტრადიციები აჭარაში

აჭარული ხალხური მედიცინა მკურნალობის მრავალფეროვან საშუალებებს მოიცავს. ამათგან შეგვხვებიან ქირურგიული მკურნალობის ხალხურ ტრადიციებს, რომელიც აქ საკმაოდ მასშტაბურად გვხვდება.

აჭარაში ჭრილობის აღმნიშვნელი ყველაზე გავრცელებული ტერმინებია: **ჭრილობა** და **იარა**. მოწმდება ჭრილობათა გარკვეული კლასიფიკაცია და მათი ეტაპური, დიფერენცირებული მკურნალობა. ასხვებდნენ ჭრილობის სახეებს: **მსუბუქი**, **პავა აღებული** (გაცეხული), **დაჩირქებული**. განასხვავებდნენ აგრეთვე სხვადასხვა იარაღით მიყენებულ ჭრილობებს – თოფით, დანითა და სხვ. და მათ სხვადასხვა საშუალებებით მკურნალობდნენ.

ჭრილობის მკურნალობა გარკვეული თანამიმდევრობით მიმდინარეობდა, რაც პირველ რიგში გულისხმობდა ჭრილობის განმენდა-გასუფთავებას-დეზინფექციას, სისხლის დენის შეჩერებას და შემდეგ ქსოვილის აღდგენას.

ჭრილობას გაასუფთავებდნენ არყით, საპნითა და წყლით, შემდეგ ხმარობდნენ სისხლის შესაჩერებელ საშუალებებს: შაქარს, გამზმარი თამბაქოს [Nikotiana] ფოთოლს, ათქეფილ კვერცხის ცილას, სიმინდის ფქვილს...

გადმოცემით, ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი საშუალება სისხლის დენას სწრაფად წყვეტდა.

ჭრილობის შესახორცებლად, ქსოვილის აღსადგენად იყენებდნენ დამწვარ შაბს, მრავალქარღვას [Plantago major] ფოთოლს. ასევე ამზადებდნენ შემდეგნაირ **მელქუმს** (მალამოს): გამდნარ დათვის ქონში ან თვის ქონში მურყევდნენ თავლის სანთელს ნაუსვამდნენ იარაზე და იტყოდნენ: **იარა მოყავსო**.

გაცეხულ, სიცივისაგან დანითლებულ და შესიებულ ჭრილობაზე იტყოდნენ: **პავა აიღოო**.

ძველ ქართულში **ხაო** სიცივით წყლულით გასიებას ნიშნავდა<sup>1</sup>. ეს ტერმინი გავრცელებულია თითქმის მთელ საქართველოში, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში **დახავებულს** სიცივებასა და გართულებულ ჭრილობას ეძახდნენ.

პავალებულ ჭრილობას შემდეგნაირად მკურნალობდნენ: აჯროს ცეცხლზე გაახურებდნენ და ჭრილობას **უბუღებდნენ** //მეუორთქლებდნენ.

დაჩირქებული ჭრილობის შემთხვევაში სხვადასხვა ციმიხა და მცენარისაგან დამზადებულ მალამოებს იყენებდნენ: უმაროო კარაქის, სანთლის, ნაძვის ფისისა და ხორბლის ფქვილის ნაზავს, **დო ფაფას** (შემწვარი ხახვისა და სიმინდის ფქვილის ნაზავი). გამოიყენებოდა სხვა სახის მალამოებიც: თავლის სანთელისა და დათვის ქონის, კარაქისა და ხორბლის ფქვილის, თვის ქონისა და მოხარშული კვერცხის ნაზავები... აღნიშნული მალამოები ხელს უწყობდა ჩირქის გამოდევნას და ჭრილობის შეხორცებას.

ღრმა, დაჩირქებული ჭრილობების დროს იარაში **ფითოლს**//ტამპონს (წმინდა ერბოში ან სანთელში ამოვლებული ნარმის ნაჭერი) ჩადებდნენ. ტამპონი ჩირქს ამოასუფთავებდა, თან ჭრილობის ზედაპირს სწრაფი შეხორცების საშუალებას არ აძლევდა, ჭრილობა თანდათან, ქვემოდან ხორცდებოდა. ახალი ხორცი ამოვსების შემდეგ კი ზემოაღწერილი მალამოებით განავარძობდნენ მკურნალობას.

ტამპონით, **პატრუქით** მკურნალობა საქართველოში ძველთაგანვე იყო ცნობილი. პატრუქი, საბას განმარტებით, "სანთლისა და ბამბის ჩლა – სანთლის გული გინა ბამბის გულია, ხოლო ჩლა – ნაძმძი რამე, ბამბის ნასთის ნაშალა"<sup>2</sup>.

ტამპონებით მკურნალობა საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული. დამონმებულია ტამპონის აღმნიშვნელი სხვადასხვა ტერმინები: **სელი** (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი), **პატრუქი**, **ფთოლა**. საქართველოს მთაში დადასტურებულია ტამპონებით მკურნალობის საინტერესო მეთოდი. სელის ან კანაფის გაძმძილ თოქს ან ნარეცხ რბილ ნაჭერს გამდნარ თავლის სანთელში ამოვლებდნენ, შემდეგ **ჭრილობის/წყლულის** მალამოს ნაუსვამდნენ, ჭრილობაში ჩადებდნენ და გადაახვევდნენ. გარკვეული დროის შემდეგ გახსნიდნენ და ჭრილობის მდგომარეობის მიხედვით განავარძობდნენ მკურნალობას<sup>3</sup>.

რთული ჭრილობების დროს მიმართავდნენ შელოცვასაც:

ვეფი სერსა მალალსა, დახედე ბარსა სოფელსა.  
დედა-შვილი ჭამად იჯდა. ნინ მქონდათ ოქროს სუფრა,  
ზედ ედევათ წერილი წრიშალი (ნანლაყი).  
დედა სკინია, შვილი ხსნიდა, ხენელსა ხსენელსა დააჭარმა<sup>4</sup>.

ჭრილობათა მკურნალობის აჭარაში დამონმებული ხალხური წესები ხშირად მსგავსია ძველ სამედიცინო წიგნებში აღწერილი მკურნალობის წესისა. მაგ., „თუ ეს დაკოდილი თავს იყო, ხარავანდი ღვინითა მოაღლდე და მერმე კიდევ გაახებ და დაწავ. თუ ღრმად იყოს პატრუქით შეუდეგ<sup>5</sup>. ამავე დროს ჭრილობათა მკურნალობის არაერთი საშუალება თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც მიზანშეწონილია. მაგ., არაყის გამოყენება დეზინფექციის, მრავალძარვე ფოთოლის ხმარება ჩირქის თავმოყრის მიზნით, ტამპონებით მკურნალობა და სხვა.

<sup>1</sup> ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993.  
<sup>2</sup> ორბელიანი სულხან-საბა, დასხ. ნაშრომი.  
<sup>3</sup> მინდაძე ნ., ქართული ხალხური მედიცინა, თბ., 1981, გვ. 18.  
<sup>4</sup> აბაშიძე ი., აჭარელთა ხალხური მკურნალობა, ნან. I, ხელნაწერი N8, 1937, გვ. 24.  
<sup>5</sup> ქანანელი, უსწორო კარბადინი, თბ., 1997, გვ. 509.

აჭარაში დავამონუმეთ დამწვრობათა მკურნალობის საკმაოდ ეფექტური საშუალებანი. არჩევდნენ სხვადასხვა სახის დამწვრობას: ცეცხლით, წყლით, მზით და რძით დამწვარს და მათ სხვადასხვა მანერად უნამლებდნენ. ყველაზე იოლად ცეცხლითა და მზით დამწვრობა მიანდათ, უფრო რთულია მკურნაობით დამწვრობა.

გადმოცემით: "დამწვარი ცხრა დღე შიგნით მიდის, მერე ნამოვა მორჩენისკენ" ე.წ. **ქველი ქველი ქველი** მორჩენას დაიწყებდა.

აჭარის მოსახლეობა ასხვავებდა სხვადასხვა ხარისხის დამწვრობას: **ტკვაფი** (I ხარისხის დამწვრობა) ხალხური აღწერილობით, როდესაც კანი განითლდება და ოდნავ შესივდება, როდესაც კანზე ბუშტუკები გაჩნდება - ნელულები გაჩნდება II ხარისხის და როდესაც კანი შავდება ე.ი. ქსოვილი დამწვრობება III ხარისხის.

სხვადასხვა სახის დამწვრობა აქ განსხვავებული საშუალებებით მკურნალობდნენ: მსუბუქი დამწვრობის დროს დაზიანებულ არეზე ადებდნენ უმ, დანაყლი კარტოფლის, კვერცხის ცილისა და შაბის ნაერთს, არყისა და გვიმრის [Ashelenium nigrum] ნაყენების საფენებს. მზით დამწვრობის შემთხვევაში ავადმყოფს ნაუსადმდნენ **იოლურთს** (მანროს) ან თავისივე შარდს. გადმოცემით, ყველა ეს საშუალება დამწვრობით გამოწვეულ სიმბურვალეს ავრთლებდა. თუ დამწვარი ბუშტუკებს გაიჩენდა, მამინ სოფლის ექიმი გამოხარული **ჩქიფით** (პინცეტიით) ბუშტუკებს ამოსწევდა, სამართლებით მოჭრდა და შემდგომ ზემოაღწერილი საშუალებებით უმკურნალებდა.

როდესაც დამწვრობა სხეულის დიდ არეს მოიცავდა, იტყოდნენ: **პირში ალი ჩაუვარდა და კუჭ-ნაწლავი აქვს ამომწვარი**. ამ დროს ავადმყოფს გარკვეული დეტაც უნდა დაეცვა: ეკრძალებოდა თბის ხორცის, კვერცხის, თევზის ტანა და არყის დაღვევა. უნდა მიეღო დიდი რაოდენობით სითხე, იტყოდნენ: სუნთქვას აძლევს შიგნიდანო ე.ი. ფილტვების მუშაობას აუწყობს სუნთქვას.

რთული დამწვრობისას ტარდებოდა ეტაპობრივი მკურნალობა. თავდაპირველად ხმარობდნენ: უმ დანაყლი კარტოფილს, კვერცხის ცილისა და შაბის ნაერთს... ხოლო შემდეგ კი სხვადასხვა სახის მალამოებით: კარაქისა და თბის ქონის, ნიგვზის ზეთისა და თაფლის ნაზავებით ავრძლებდნენ მკურნალობას.

ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო: მუეაუმზირის ზეთის, შაბის, სანთლისა და მოხარული კვერცხის გულისაგან დამზადებული მალამო, რომელსაც დაზიანებულ არეზე ქათმის **ბურღლით/ფრთით** უსვამდნენ.

რთული დამწვრობის შემთხვევაში სოფლის ექიმი მალამოს დამზადების დროს შელოცვასაც წარმოსთქვამდა:

ელი ელობდა, მელი მელიობდა,  
ნითელი ხარი, ნითელი ხნული  
ზღვას ხნიდა, ქვიშას თესვიდა,  
ვის მოსწრია, ვაგონილა?  
ზღვა ხნული, ქვიშა თესული,  
მომწვარი გაძნელებული<sup>6</sup>.

ეს შელოცვა აჭარული ვარიანტის საქართველოში გავრცელებული დამწვრობის შელოცვისა. დამწვრობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება ძველი ქართული ხელნაწერებიდანაც ცნობილი. მაგ., "ახლადამწვრობისათვის კვერცხის ცილი ენობთ დაზნობ და შემოსდევით, კარგია და მარგა"<sup>7</sup>.

დამწვრობის ხალხური საშუალებანი შეიცავს დიდი რაოდენობით ცხიმებს, ბაქტერიციდებს და ვიტამინებს, რაც ხელს უწყობს ქსოვილის კვებას და აღდგენას, მას ინფექციისაგან იცავს და ანთებით პროცესს ამცირებს. დამწვრობის ეფექტურ მკურნალობას, ავადმყოფის საერთო მდგომარეობის გაუმჯობესებას ხელს უწყობდა შელოცვა, რაც ფსიქოთერაპიულ ზემოქმედებას ახდენდა.

აჭარაში დავამონუმეთ სხვადასხვა სახის ტრავმების (მოტეხილობა, ნაღრძობი, ამოვარდნილობა, დაღვილობა) მკურნალობის მრავალფეროვანი მეთოდები.

მსუბუქი ტრავმების მკურნალობა აჭარაში თითქმის ყველა მოსახლემ იცოდა, ხოლო შედარებით რთულ ტრავმებს ძირითადად მამაკაცები მკურნალობდნენ და მათ **სინიხის** (თურქ.), **უსტას** (თურქ.), **ჯერნაჰს** (არაბ.) ეძახდნენ, რაც ოსტატს, ტრავმების სპეციალისტს, დასტაქარს, ქირურგს, ჯარა ექიმს ნიშნავს<sup>8</sup>.

ალსანიშნავია, რომ სამცხე-ჯავახეთსა და ქვემო ქართლშიც, ტრავმების სპეციალისტს **სინიხის** ეძახდნენ.

კიდურების დაზარული მოტეხილობის დროს დასტაქარი დაზიანებულ არეს ხელით გასინჯავდა, დაუზღვდა და ძვლებს გაასწორებდა. შემდეგ ნარმის ნაჭერს **უხუთს** (კვერცხის გულის, თბის ბენჯისა და ხორბლის ფქვილის ნაზავი) ან **იახ ფისს** (კარაქის, ნაჭერს ფისის, **უხუთრონის** (გუდრონის) და თბის ბენჯის ნაზავი) ნაუსადამდა და დაზიანებულ არეს შემოადავდა.

ზემოაღწერილი საშუალებანი მჭიდრდ ეკვრდა კიდურს და თაბამირის მოვალეობას ასრულებდა. ზემოდან იახს არტახებს დააფებდნენ და თოკით გადაუჭერდნენ. მეთხე დღეს **სინიხი** არტახს ცოტაზე მოუშვებდა. 15-20 დღის შემდეგ ავადმყოფს ქავილი თუ დაეწყებოდა, ეს ნიშნავდა რომ მოტეხილობა შეხორცებისკენ მიდიდა და **იახიც** თუ **უხუთიც** ადვილად აძვრებოდა.

<sup>6</sup> ჩიკვაძე ა., ქედის რაიონის ეთნოგრაფიული დღიური, I, 1991, გვ. 7.

<sup>7</sup> ქანახელი, უსნორო კარაბადინი, თბ., 1997, გვ. 507.

<sup>8</sup> ნიჟარაძე მ., ქართული ენის აჭარული დიალექტიკა-ლექსიკა, ბათუმი, 1971.



ლია მოტყეხილობის დროს წინასწარ ამოჭრილ რტაებზე დაადებდნენ და ისე გადაუხვევდნენ, ქრილობის არე მოა რჩებოდა და მას სხვადასხვა მალაშობით უმოკურნალებდნენ.

ლია მოტყეხილობის ახალგაზრდა მკურნალობა აღწერილია "უსწორო კარაბადინში" - "თუ მოტყეხილობის სისხლი სდიოდეს, მას ასრე უნდა, სადაცა სისხლი სდიოდეს, ის ადგილი მჭურისგანცა და ფიცრისგანცა ცარიელი ამყოფოს, რომე მოძველი ჩნდეს".

ნეკრების მოტყეხილობის დროს დასტავარი ხელით გაასწორებდა მოტყეხილ ნეკრებს. მოტყეხილ გაჭრილ საპონს ამოუდებდა სისწორე რომ დაეცვა და გულ-მკერდს ზუთხით გადაუხვევდა. გამოტყეხილობის დროს ზუთხი მჭიდროდ შემოეკვრებოდა და ზიანებულ არეს და მის ფიქსაციას ახდენდა. მესამე დღეს სოფლის ექიმნი საპონს გამოეხვედა, ზუთხი კი მოტყეხილობის შეხორცების შემდეგ თავისით აძვრებოდა.

ნაღრძობს აჭარაში იჯარყვას ეძახებენ. ნაღრძობის დროს, პირველ რიგში დაზიანებულ არეს სპირტინი წყლით დაუზღვდნენ, შემდეგ კი კომპრესს გაუკეთებდნენ: თბილ-თბილ მოხარშულ ოშოშას [Glechoma hederacea L], ნაბადთუთეს ან შალთუთეს (ცხელ ნაცარში ამოვლებული, მარილწყალში ან ძმარში დასველებული შალის, ნაბდის ნაჭერი) დაადებდნენ და შეუხვევდნენ. იცოდნენ ნაღრძობის შელოცვა:

დესა დეეკოჭა, ადგომისგან შეეკოჭა,  
სისხლი იქცეოდა, ძვალი ეწყობოდა,  
ნაღრძობი ქარდებოდა.<sup>9</sup>

ნაღრძობის მკურნალობის აჭარაში დამონმებული ზემოაღწერილი მეთოდები, რაც გულსისხმობს: დაქიმვას, ფიქსაციას, საბურჯო კომპრესს თანამედროვე მედიცინაშიც მიღებულია.

აღსანიშნავია, რომ როგორც დამწერობის დროს, ისე ნაღრძობის შემთხვევაში მიმართავდნენ შელოცვას, რომელიც, როგორც უკვე ითქვა, ხელს უწყობდა ნერვული სისტემის დამშვიდებას და ტკივილის შეგრძნების დაქვეითებას.

დაჭევილზე იტყუებდნენ: სისხლი დენაყა, დეეჟეჟაო. არჩევდნენ რთული და იოლი ფორმის დაჭევილობას. იოლი ფორმის დაჭევილობაზე ცივი წყლის აბაზანას იკეთებდნენ. ტყეშის ტყალას მარლს მოაყრიდნენ და გადაუხვევდნენ.

ძლიერი დაჭევილობისას ავადმყოფს წურბლებითაც მკურნალობდნენ. წურბელას კოშმი (კოტომი) ჩადებდნენ და დაჭევილობაზე ისე მოჰკიდებდნენ, როგორც კი წურბელა მოეკიდებოდა კოტომს მოხსნიდნენ. ვადმოცემით, ეს მეთოდი ხელს უწყობდა დანაყილი, გაფუჭებული სისხლის გამოღებას. თუ დაჭევილობა დიდ არეს მოიცავდა, მაშინ ავადმყოფს მარილმყოფი ახალდაკლული თხის ან ცხვრის ფოსტში (ტყავში) გახვევდნენ ან ფუშში (ფაშში) ჩაანაწვენდნენ. ავადმყოფი ერთი, ორი დღე ასე იქნებოდა, სანამ დანაყილი, გაფუჭებული სისხლი გაიხრუტებოდა.

დაჭევილობის მკურნალობის ზოგიერთი მეთოდი აღწერილია ძველ კარაბადინებშიც - "უნინ ხელი გაუხსენ, ყვიფაო, ახუ აქლისო. მერმე მუშითა შეასვი და ახალი ცხურის ტყავი შემოსდვე, რომე არ აყროლდეს, ახალ-ახალი. და უნინ ხორეს მარილი დააყარე და მერმე შემოსდვე ცხურის ტყავი, მერმე შეახვიე".

დაჭევილობის საქონლის ტყავით მკურნალობას ეხვდებით იოანე ბატონიშვილის "კალმასობაში": "ზნირად ავადმყოფს ჩაანვენდნენ ზროხათა ტყავითა და ტლებითა შინა".<sup>10</sup>

უნდა აღინიშნოს, რომ დაჭევილობის მკურნალობის ზემოაღწერილი მეთოდები თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც მიზანშეწონილია, რადგან თავდაპირველად ცივი საფხვებით, ხოლო შემდეგ კომპრესებითა და კოტომებით მკურნალობა ეფექტურია დიდი სისხლჩაქვებების დროს.

აჭარაში დავამონმეთ სხვადასხვა სახის ამოვარდნილობის (ბარძაყის, მენჯის, მარჯის, მხრისა...) მკურნალობის საინტერესო მეთოდები.

ამოვარდნილობის დროს ხალხური მკურნალები პირველ რიგში დაზიანებულ არეს ზეთუნის ზეთით დაუზღვდნენ, შემდეგ დაუჭიმავდნენ, სახსარში ჩაუგდებდნენ და მჭიდროდ გადაუხვევდნენ ზუთხით ან ყუთრით (გულრინი).

ამოვარდნილობის მკურნალობის ზოგი ხალხური საშუალება ძველ ქართულ მედიცინაშიც პოვნებას ახსენებს - "ნოშინი ამოდებულესა: რა ასო ამოვარდეს, ნოშინი ის არის, რომე, რომელი ასო ღრმა და ჩუბურტო ყოფილიყოს ამალღდეს, და მალღა აღავი დაღმარდეს და დამალღდეს; და იმა ასოსა ვერ იხმარებდეს. და მისი წაშლა: უნინ ხელი გაუხსენ და მერმე ჩაუგდე ამა წესითა: რომე მიზოდენ და მოზოდენ მარჯვენითა და მარცხენითა, და ვარ, ეცადე, რომე მისსავე ადგილას მივიდეს; მერმე მაგრად შეკურა უნდა".<sup>11</sup>

ზემოგანხილულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ აჭარაში დადასტურებული ტრავმების მკურნალობის საშუალებანი, ეფექტური იყო და მიზანშეწონილი თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც.

აღსანიშნავია, რომ ტრავმების მკურნალობის ეფექტურობას ხელს უწყობდა ფსიქოთერაპიული მეთოდების გამოყენებაც - შელოცვების სახით. ყოველივე ეს ქირურგიული მკურნალობის ხალხური ტრადიციების რაციონალურობაზე მივიჩნით.

აჭარაში იგრძნობა ხალხური მედიცინისა და შუა საუკუნეების კლასიკური მედიცინის ურთიერთგავლენა. როგორც ზემოთხსენილი მასალიდან ჩანს, ქირურგიული მკურნალობის ხალხური პრაქტიკა

<sup>9</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 507.

<sup>10</sup> ჩორგაძე ნ., ხელვაშაურის ეთნოგრაფიული დღიური, I, 1990, გვ. 60.

<sup>11</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 508.

<sup>12</sup> ბატონიშვილი ი., კალმასობა, ტ. II, თბ., 1948, გვ. 232.

<sup>13</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 507-508.

ბევრ მსგავსეებას ჰპოვებს ქართულ კარაბადინებში დამონმებულ ქირურგიულ მკურნალობასთან და სხვა საქართველოს სხვა კუთხეებში დამონმებული მკურნალობის საშუალებებთან.

ტრავმების მკურნალობის აჭარაში დადასტურებული მეთოდები და საშუალებები ანალოგიურია/აქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, განსაკუთრებით კი სამხრეთ საქართველოში დადასტურებული მკურნალობის მეთოდებისა.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ რომ ამ რეგიონის ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში **სინიხჩი**, **უსტა**, **ჯერაჰჰი**, **იახი**, **იოღურთი** და სხვა, რაც აინსნება მეზობელი თურქეთის დიდი გავლენით.

ზემოთქმულის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ აჭარაში დამონმებული ქირურგიული მკურნალობის საშუალებები ერთად ხალხური მედიცინის სისტემაში ჯდება.

დაბოლოს უნდა ითქვას, რომ აჭარაში დადასტურებული ქირურგიული მკურნალობის ხალხური ტრადიციები ეფექტური და რაციონალურია.

## დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და მათი საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიისათვის

მარკინული

საქართველოში მცხოვრებ ოსთა ძირითადი ნაწილი მოსახლეობს აღმოსავლეთ საქართველოში, უმეტესად ქართლში, ნაწილობრივ კახეთში. მეცნიერული გამოკვლევები მათი ისტორიის, ყოფა-ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტების, ქართულ-ოსური ურთიერთობების შესახებ, მითითებული რეგიონებით შემოიფარგლება.

ოსები კომპაქტურად არიან დასახლებულნი დასავლეთ საქართველოშიც, კერძოდ, კუდაროში /მდ. ჯეჯუროს ხეობა ნელო/, ზემო იმერეთში /მდ. ვვირილას ზემო ნელზე/ და ზემო რაჭაში /მდ. ჭანჭახის, ღარულას სათავეებსა და სონტარულის ხეობაში/. ამ კუთხეების ოსები სრულიად შეუუსწავლელი იყვნენ; უფრო მეტიც, ბევრმა არც იცის, რომ მათი დასახლებები შეყვანილი იყო ე.წ. სამხრეთ ოსების აო-ში<sup>1</sup>.

დასავლეთ საქართველოს ოსებით დასახლებულ მითითებულ სამ რეგიონს შორის პირველად კუდაროში მოხდა ოსთა ჩამოსახლება.

როგორც ცნობილია, ჩრდილოეთ კავკასიის ველზე მონღოლებისაგან განადგურებული ოსების ძირითადი ნაწილი კავკასიონის მთებს შეეხიზნა, აქედან კი დეველეთის ტერიტორიაზე შემოვიდა. დეველეთი გადაჭიმული იყო აღმოსავლეთით - თრუსოდან ვიდრე რაჭის საზღვრებამდე - დასავლეთით. ჩრდილოეთის საზღვარი იყო კასრის ხევი, სამხრეთისა - მდინარე ლიახვის ხეობა ნელო. ეს იყო დიდი ტერიტორია, რომელიც მოიცავდა კასრის-ხევს, ზარამავს, ყელელს, ნარს, ზროგოს, ზახას. ეს ტერიტორია კავკასიონის მთიანი ქედისა და პირველად ქედებს შორისაა მოქცეული, შეიცავს ნარ-მამისონის ტაფობს მდინარე არდონზე. დეველეთზე იყო დასახლებული მდინარე ლიახვის ხეობა ნელო და თრუსოც - მდინარე თერგის ხეობა ნელზე. ამ რეგიონში მოსახლდნენ კავკასიური მრგვლის დეველეს მცენიერთა ერთი ნაწილი ვაინახებ (ინგუშ-ჩეჩნებს) უკავშირებს, ნაწილი მათ ქართველურ ტომად მიიჩნევს. ოსთა დეველეთში შესვლის შემდეგ მოხდა დეველთა ასიმილაცია ოსებთან. დეველეთში თანდათან დაკარგეს ეთნიკური ირდივიდუალობა (საქართველოს ტერიტორიაზე გადმოსული დეველეთი ქართველებს შეერგნენ), ათივეს ოსური ენა (ან ქართული). მიუხედავად ამისა სახელწოდება "დეალი" არ გამქრალა. იგი ფორმით "თუალთა" დეველეთის ტერიტორიაზე დამკვიდრებული ოსების სახელწოდებად იქცა - ამჟამადაც ასე უწოდებენ ალაგირის ხეობის ოსებს. დეველეთიდან სამხრეთით გადმოსულმა ოსებმა თანდათან იწყეს ჩამონევა საქართველოს ბაისისკენ. მოგვიანებით ოსები დამკვიდრდნენ კახეთშიც<sup>2</sup>.

ჩრდილოეთ კავკასიიდან აღმოსავლეთ საქართველოში ოსთა გადმოსვლა მოხდა როკის უღელტეხილით, ხოლო მამისონის უღელტეხილით, რომელზედაც გადმოდიოდა ერთ-ერთი გზა არდონის (უფრო ზუსტად, ალაგირის მამისონის) ხეობიდან დასავლეთ საქართველოში, გ. თოგოშვილის მითითებით, ოსთა სამხრეთით მოძრაობისას, არ გამოყენებულა იმის გამო, რომ მონღოლებისაგან შედარებით მოსვენებულ დასავლეთ საქართველოს ფეოდალურ შრეებს შესწევდა უნარი და ძალა გზის დასაცავად. თუმცა, ვეტროის აზრით, უნდა ყოფილიყო მცდელობა ამ გზის გამოყენებისა, რაზედაც მითითებებს რაჭუსელი ზეპირისტყეყიერების ნიმუში: "ყელელს ჩამოგდა დიდი ლაშქარი, დიდი ლაშქარი ოგნი და დეალი" მჩენი აზრით, ამ სტროფში რეალური ვითარება ასახული და კუდაროში ოს-დეველთა გადმოსვლის მოვლენებს ეხება. მაგრამ ამ შემთხვევაში გზა მამისონის უღელტეხილიდან კი არ უნდა იყოს დაკავშირებული, არამედ ლეკში ნახსენებ უღელეს გადმოსასვლელთან. ცნობილია, რომ ალაგირის ხეობიდან დასავლეთ საქართველოში გადმოსვლა გზები მამისონისა და უღელეს ანუ გეზიციკის/კოზიციკის გადმოსასვლელებიდან. მათ შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: "... უღელის ხეობის წყალი... გამოისდის კედლის კავკასს, მოედის სამხრეთიდან ჩრდილოთ. ამ წყალს მოერთვიან აღმოსავლეთიდან და დასავლეთიდან ხევი მცირენი. და უღელესა და გლოლას ქორღის კავკასზედ ამ ხევებიდან გარდავლენ გზანი გლოლას. ამის მდინარის სათავედამ გარდავალს გზა სიდილის კავკასსა ზედა კუდაროს, და რაჭას, და ქართლს"<sup>3</sup>. მდინარე მამისონი რამდენიმე სათავე წყლისაგან შედგება. "ყელელს კავკასიადამ" გამოედინება ორი პატარა წყალი, რომელთაც ოსები ხორციონს და ზიმაგიდონს უწოდებენ. ეს უკანასკნელი მოედინება სოფლის ქართული სახელის მთხედვით ნოდებულ უღელეს ხევი (ოსურ ზილიციკი). მისი მარცხენა შენაკადია კოზიდონი, რომლის სათავედანაც გადადის უღელტეხილი კოზიციკი/გეზიციკი (სახელწოდება კოზი რაჭაში მდებარე ქართული სოფლის - კვაყას ოსური ფორმაა. ქართველებისაგან დაცლილი ეს სოფელი შემდგომში ოსებმა დაასახლეს). ზიმაგიდონის მეორე შენაკადია ზაიდონი. მდინარეები ხორციდონი და ზიმაგიდონი ერთმანეთს უერთდებიან სოფელ უღელესთან და აქედან მოყოლებული მას სოფელ ქალაქამდე ქართველად ეწო-

<sup>1</sup> იბ. ვ. ჩიქოვანი, ყოფილი სამხრეთ ოსების ავტონომიური ოლქის ტერიტორიის საკითხისათვის. ვაზ. "ახალგაზრდა ივერიელი", №17, თბ., 1991; დ. ბინძი, სავანტეზავო, ვაზ. "ახალგაზრდა ივერიელი", №45, თბ., 1991.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება, 4, თბ., 1973 წ., 648; დ. გვრიტიშვილი, დეველთა უნდა იყოს და ოსთა ჩამოსახლების საკითხისათვის, მიმოხილველი I, თბ., 1949 წ.; გამრეკლი В. О племени Двалов, შკუპ, 9, თბ., 1957 წ.; მისივე. Двалы и Двалетия в 1-15 вв., Тбилиси, 1961 წ.; გ. თოგოშვილი, საქართველო-ოსების ურთიერთობა XV-XVIII სს., თბ., 1969; მისივე, ვახუშტი ბაგრატიონი ოსებისა და ოსების შესახებ, თბ., 1977 წ., გვ. 171-225; ნ. ნაკაშიძე, მცდარი მეთოდოლოგიური პოზიციებიდან, ე.წ. "მნათობი", №12, თბ., 1971 წ., გვ. 69-186; ვახ. ითონიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1992; რ. თოგოშვილი, საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და მთავ ქართლის ეთნიკური ისტორიის საკითხები, თბ., 1997 წ., და სხვ.

<sup>3</sup> გ. თოგოშვილი, საქართველო-ოსების ურთიერთობა XV-XVIII სს., გვ. 221.

<sup>4</sup> ქართლის ცხოვრება, მითით. გამოცემა, გვ. 645.



ვილი გარმობუებული მთებითა და შინაგან ვაკე. აქ არს მცირე ტბა. ამას გამოსდის ყვირილა და შირთი, ვითარცა აღესწერა<sup>14</sup>. ამ მოკლე მიმოხილვაში ავტორი კარგად ახასიათებს კუდაროს ბუნებრივ ბიომებს, მის სიმწვანეს, ახსენებს კროსო ტბას, რომლიდანაც გამოედინება მდინარე ყვირილა და გადადის იმერეთში და სხვ. დავითნი იმას, რომ კუდაროელებს მოჰყავდათ ქერი, მისდევდნენ ძირითადად მსყიდველნიკა მესაქონლეობას, აქვთ მცირე რაოდენობით ბოსტნეული და კარტოფლი. მესაქონლეობის უმეტესობა ცნობილი ოსურ ყველს, შინ ნაქსოვ მაუღს ყიდდენ ონის, საჩხერის, ცხინვალისა და სხვათა მოსახლეებს.

წერილობით წყაროებში კუდაროს შესახებ ძალზე მცირე მონაცემებია შემორჩენილი. კუდარო პირველად მოიხსენიება ზემო რაჭის სოფელ სორის ჯვარცმის ეკლესიაში შენახულ და ე. თაყაიშვილის მიერ მიგნებულ სახარების მინაწერში. მარკოზის სახარების სარჩევის ბოლოს „მე-14 საუკუნის მომსხო მხედრული ასოებით“ ჩამონათვალთა შორის წერია: „ზრობა კუდარული“, ხოლო მეორე გვერდზე „სხვა მე-16 საუკუნის (?) მხედრული ხელით“ მიწერილია ჩამონათვალი შესანიშნავი შორის „ერთი ზრობა კუდაროს ბეგრისაგან“<sup>15</sup>.

წყაროთა უქონლობის გამო არ ხერხდება იმის დადგენა, თუ ვის ემორჩილებოდა ეს პატარა ქვეყანა შუაფეოდალურ ხანაში - რაჭის ერისთავს თუ ქართლისას<sup>16</sup>. თავდაპირველად კუდარო ქართველებით ყოფილა დასახლებული, მოგვიანებით კი, მე-16 თუ მე-17 საუკუნეში აქ ოსები სახლობენ. თ. ბერაძის აზრით, მათი ჩამოსახლება მშვიდობიანი გზით უნდა მომხდარიყო<sup>17</sup>.

ბ. კალოვე ე.წ. სახმრეთ ოსეთის ოსთავან დასახლებების ერთ-ერთ ცენტრად მიიჩნევს კუდაროს ანუ „კუდაროს ხეობას (მდინარე ჯეჯორაზე)“, რომელიც მისი აზრით კუდაროელთა წინაპრებს უნდა დაესახლებულით არა უადრეს XV-XVI საუკუნეებისა, ხოლო შემდეგში აქედან გასულთა ნაწილი უნდა დამკვიდრებულიყო მეზობელ რაიონებში - მდინარე ფანასა და მდინარე ყვირილას ხეობებში. ავტორი მიიჩნევს, რომ კუდარო დასახლეს თუალეთიდან II დეკალეთიდან, კერძოდ, მამისონის ხეობიდან გადმოსულმა ოსებმა, ვინაიდან ეს რეგიონი უძელოდ ესაზღვრება მას<sup>18</sup>.

კუდაროში ოსთა ჩამოსახლების ზემოთ მოხსენილი სავარაუდო პერიოდის დამასახლებელი მასალა ბ. კალოვეს არ მოყავს. რაც უხეხება მის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებებს ოსთა მამისონის ხეობიდან ჩამოსახლებისა და აქედან მდინარე ფანას ხეობასა და მდინარე ყვირილას სათავეებში გადასახლების შესახებ, მათ სრულიად ეთანხმება ჩვენს მიერ კუდაროსა და მამისონის, აგრეთვე მდინარეების ფანასა და ყვირილას ხეობებში მცხოვრებ ოსებში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა.

კუდაროში XVI-XVII საუკუნეებში ოსთა ჩამოსახლების შესახებ ვერაფერს ამბობენ ოსი მეცნიერები, რომელთა მიერაა შედგენილი საშრეთ ოსეთის აოს-ისტორიის ნარკვევები<sup>19</sup>. აქ ოსთა ქართლში ჩამოსახლების საკითხის განხილვის შემდეგ მითითებულია, რომ XVII საუკუნეში ოსთა მცირე ნაწილი აღმოჩნდა კახეთში, ხოლო XVIII საუკუნის დასაწყისში მათი მცირე ჯგუფები სახლდებიან თავად ჯავახიშვილების და ციციშვილების მამულებში. ამის შემდეგ ნათქვამია: ოსები წმინდებიან კუდაროშიც<sup>20</sup>.

XVIII საუკუნეში რომ კუდაროში ოსები ცხოვრობენ, ამაზე ზემოთ მოხსენილი ვახუშტისეული სიტყვები მოწმობს: „მას ზეით მოსახლენი არიან ოსნი, ... უწოდებენ ამას კუდაროს“<sup>21</sup>. სხვა ადგილზე ნათქვამია: „და კუალად დიდს ლიხაუსისა, პატარა ლიხაუსისა, ქსნის ხევისა და კუდაროს მოსახლენიცა არიან დუალინიც, ამ დუალინიცად გარღვებულნი ვარდასუღნი, რუჟულითა, წესითა და ზნითა ერთნი და დღესაცა მონათესავენი ურთიერთა“<sup>22</sup>, რაც, ისტორიული დეკალეთის ტერიტორიიდან, შემდეგში თუალთა-დ ნოდებუი ალაგირის ხეობიდან, ოსთა გადმოსულობაზე მითითებით. კუდაროელი ოსები და თუალელები არიან „მონათესავენი ურთიერთა“, რაც კარგად ჩანს ეთნოგრაფიული მონაცემებიდანაც.

ვახუშტისდროინდელი დეკალეთის შესახებ არსებობს ორი აზრი: მეცნიერთა ერთი ნაწილი თვლის, რომ იმ დროისათვის დეკალთა ასიმილაცია ოსებთან დასრულებული იყო<sup>23</sup>. მეორენი, პავალითად, ნ. ნაკაშიძე - მიიჩნევს, რომ ვახუშტის დროს „... ოსების მიერ დეკალეთის ასიმილაციის პროცესი დაწყებული იყო, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში დასრულებული...“<sup>24</sup>. ამ საკითხის ირგვლივ კვლევის გაგრძელება საჭირო. კუდაროს დღევანდელი მოსახლეობის წინაპართა აქ დასახლების შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას იძლევა ეთნოგრაფიული მასალა. ჩვენს მიერ ჩანერილი გადმოცემები და გენეალოგიები XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის იქით არ მიდის (ცხადია, ცდომილებაც არის). თანამედროვე კუდაროელთა წინაპრებს შორის დასახლებული ძმები ხუჯა და ზასე (რომელთა სახელის მიხედვითაც ირმდებიან დღეს არსებული სოფლები ზუგათიყაუ და ზასეთა) სოფელ მიზურიდან გადასახლებულან ქალაქ მოზდოში. აქ ცოტა ხანს უცხოვრობია და შემდეგ გადმოსახლებულან კუდაროში. მოზდოის ციხე-სიმაგრე აშენდა 1763 წელს, ოსები კი იქ ამის შემდეგ ჩასახლებულან<sup>25</sup>. მოსულნი ნასოფლარებში დამკვიდრებულან, კერძოდ,

<sup>14</sup> იქვე.  
<sup>15</sup> ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური მოგზაურობა რაჭაში. თბ., 1963 წ., გვ. 36-37.  
<sup>16</sup> თ. ბერაძე, რაჭა, გვ. 84.  
<sup>17</sup> იქვე.  
<sup>18</sup> კალოვ ბ. ოსეთის, Москва, 1967 გ., ს. 56.  
<sup>19</sup> Очерки истории Юго-осетинской автономной области, I, Тб., 1985.  
<sup>20</sup> იქვე, გვ. 90.  
<sup>21</sup> ქართლის ცხოვრება, მითითებ. გადმოცემა, გვ. 767.  
<sup>22</sup> იქვე, გვ. 648.  
<sup>23</sup> Гамрекли В., Двалии В. Двалети... с. 123-132; გ. თოგოშვილი, საქართველო-ოსეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს., 11-13; მისივე, ვახუშტი ბაგრატიონი ოსების შესახებ, გვ. 38.  
<sup>24</sup> ნ. ნაკაშიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 180.  
<sup>25</sup> Чибиров Л. Периодическая печать в Осетии и осетинах, 2. Цхинвали, 1982, 32.

სოფელ ჩასავალში და მისთვის ტოვას სოფელი, ოსურად ხუვათეყაო უწოდებიათ. ასევე უწოდებენ ახლაც, თუმცა, პარალელურად იხმარება ტოპონიმი ჩასავალიც. ზასენ დაუარსებია სოფელი დასრულა. ნაქონიში მათი გვარი გამრავლებულია 18 ოჯახამდე და ნაწილი უარყო ქვემოთ, ახლანდელი სამხრეთე გუბის პირას ჩამოსულა და სოფლის ახალი ნაწილისათვის უწოდებიათ ზასეთა. ბ. კალოევი პირველმოსახლებულად იმავე ძმებს მიიჩნევს, მხოლოდ მათ პირდაპირ სოფელ მიზურიდან მოსულეზად თვლის. ამავე წესს იხსენებს მუგა მამყათე<sup>26</sup>.

ბ. კალოევისა და ჩვენი მასალაც კუდაროში ოსთა ჩამოსახლების მშვიდობიან გზაზე მიუთითებს. გადმოცემით, კუდაროში სანადიროდ მოსულ მამისწინელ ოსებს მოსწონებიათ სრულიად დაუსახლებელი ეს ადგილები და თვითრებურად გადმოსახლებულან. არსად ჩანს, რომ მათთვის ქართველებს რაიმე წინააღმდეგობა გაენიოთ, არც შამში და არც შემდეგში.

გვიანფეოდალორ ხანაში კუდარო რაჭის ერისთავს ემორჩილებოდა და მასზე ბატონის უფლებებს ჯაფარიძეთა გვარი იჩემებდა<sup>27</sup>. გულდენშტედტი აღნიშნავს: "ჯეჯორაზე მდებარე მხარე დავლეთი ეკუთვნის ნოდა რაჭის ერისთავის თავადურ გვარს, ხოლო მისი დამხობის შემდეგ არის უშუალო საკუთრება იმერეთის მეფის სოლომონისა; ერეკლე მეფესაც აქვს მასზე პრეტენზია ან ყოველ შემთხვევაში სურს რომ შკონდენ<sup>28</sup>. პრეტენზია დაკავშირებული იყო იმასთან, რომ ქართლის მეფე ვახტანგ მეექვსემ "კულადა აღიმხედრა სპითა შესვლად ოსეთს და შევიდა და შემუსრნა პ (80) უმქნი, მონვა და მოსტყუენვა ურჩნი, ჩავლო ზრამავა და შემოვლო ძელის ხევი და გარდამოვლო კედელასა ზედა და მოვიდა კუდაროს და კუდაროდამ ქართლს გამარჯვებული ქ-სა ჩლია (1711) დაიპყრა დეაღეთი და დასდვა ხარკნი"<sup>29</sup>. XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიკოსის სეხნია ჩხვიძის მიხედვით "შეიყარა ქართველი ჯარი, გარდღუხდა დეაღელის, გაემარჯვა, დასწავა და დააქცია ციხე იცდაათი ძირითურთ. დაიმონა ზემო ხარკდამ ქვემო კუდაროშდის და მსახუროდნენ"<sup>30</sup>. ვინაიდან წყაროებიდან არ ჩანს მეფის ლაშქრობის კონკრეტული მიზეზი, გ. თოგოშვილი ფიქრობდა, რომ "... ეჭვს ვარემდა ქართველის პოლიტიკური მესვეურები არ ემყარებოდნენ ოსებთან უბრალო კეთილშეზობლური ურთიერთობით და ამ ურთიერთობის ბატონყმობის პრინციპებზე მოწყობას - ე.ი. ოსთა დამორჩილების და დაბეგვრა-დაბარკვას ცდილობდნენ. ოსები კი არ მორჩილებდნენ..." ამ ლაშქრობას მოყვა ოსთა დამორჩილება-დახარკვა<sup>31</sup>. ამრიგად, ვახტანგის მიერ კუდაროც იქნა შემოიჭრებული, მაგრამ რა პირობებში დაკარგა იგი ქართლის სამეფომ, არ ჩანს.

კუდარო რაჭის შემადგენლობაში დარჩა 1810 წლამდე - იმერეთის სამეფოს რუსეთთან შეერთებამდე<sup>32</sup>.

ოსთა კუდაროში ჩამოსახლების შემდეგაც დასახლებებისათვის შენარჩუნებულ იქნა ქართული ტოპონიმების უმეტესობა. მაგალითად, ვახუშტის ნაშრომში მოხსენიებულია სოფლები: გულოვანთა, ჩასავალი, ნონა; მის რუკაზე დატანილია: ნონა, გულოვანთა, ზემო კუდარო<sup>33</sup>.

გვიანფეოდალორ ხანაში წყაროების მიხედვით კუდაროში ოცამდე სოფელი უნდა ყოფილიყო - აბანი, ზამთარეთი, არამენდა, გულიანთა, დიდი ბოჭა, ქვემო ბოჭა, შუა ჭალა, მუღბანი, ნონა, ნადარბაზევი, ნაკრენავი, საჯვარი, ჯავისთავი, ჯაჭვანა და სხვა. ზოგჯერ იხსენიება კუდაროც, რომლის ნამდვილი სახელია ჩასავალი<sup>34</sup>. ადგილზე ხშირ შემთხვევაში სოფელს მოიხსენიებენ მასში მოსახლე გვარების მიხედვით, როგორც ეს ითქვამს ჩასავალის სხუვათეყაო-ს შესახებ; საჯვარი დღევანდელი კვიასა.

1808 წლის კამერალური აღწერით კუდაროს სოფლები ჯავისთავი, ზამთარეთი, ნონა, ერწო მაჩაბლების მფლობელობაშია<sup>35</sup>.

გასული საუკუნის მეორე ნახევარში კუდარო შედიოდა რაჭის მაზრაში<sup>36</sup>.

კუდაროში მცხოვრები ოსების შესახებ ნარსულში ცნობები არ მოგვეპოვება. "დღემდე შემორჩენილი ქართული დემოგრაფიული სახისათვის ძველდრო თარიღდება XVII-XVIII სს. და ტერიტორიულად აღმოსავლეთ საქართველოს განეკუთვნებია"<sup>37</sup>. ამ შემთხვევაშიც მაღალმთიან ზოლში მოსახლე თუმ-ფშავეხელები არ აღენიშნება კომლიანე. ამიტომ, მითითებული ავტორები ვარაუდობენ, რომ 1770 წლის 5 აპრილის უწყისში ნაჩვენებ მაღალმთიანეთის ოსების (და თუმ-ფშავეხელებების) რიცხოვნობა შესაძლოა დაბარებულ მკვიდრთა ან მოურავთა გამოკითხვით მიღებულ ცნობებს ეყარებოდეს, ციფრები კი საგარეოდ იყოს. ამ უწყისში მოხსენიებულინი არიან სახასო ოსები ხარას, შაას და კუდაროსი - 1400 კომლი<sup>38</sup>. როგორც ვხედავთ, კუდაროს მოსახლეობის რაოდენობის გარკვევა ცალკე არ ხერხდება.

ცნობილია, რომ რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში საქართველოს მეფეების შემდეგ, მოსახლეობიდან გადასახადების მაქსიმალური აკრეფის მიზნით, მთავრობა ანარმომედა მის აღწერას. 1803-1804 წლებში ჩატარებული აღწერაც კუდაროს მოსახლეობას (ისევე, როგორც ლიახვის ხეობისა და დეაღელის

<sup>26</sup> Калоев Б., даსახ. ნაშრომი, გვ. 58.

<sup>27</sup> თ. ბერაძე, რაჭა, გვ. 84.

<sup>28</sup> გულდენშტედტის მოგზაურობა..., გვ. 171-173.

<sup>29</sup> ქართლის ცხოვრება, მითით. გამოცემა, გვ. 491.

<sup>30</sup> ს. ჩხვიძე, ცხოვრება მეფეთა, ქართლის ცხოვრება, 1854, თბ., ჩუბინაშვილის გამოცემა, გვ. 324.

<sup>31</sup> გ. თოგოშვილი, საქართველო-ოსეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს., გვ. 118.

<sup>32</sup> თ. ბერაძე, რაჭა, გვ. 84.

<sup>33</sup> თ. ბერაძე, რაჭის ისტორიული გეოგრაფიის ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, მაცნე, I, 1972, გვ. 465, 736, 767.

<sup>34</sup> თ. ბერაძე, რაჭა..., გვ. 84.

<sup>35</sup> ჯ. გვახალა, აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ნარკვევები, თბ., 1983, გვ. 113.

<sup>36</sup> Очерки истории Юго-осетинской автономной области, I, Тб., 1985, с. 194.

<sup>37</sup> ვ. გამრეკელი, ზ. ცეტიქიშვილი, 1770 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა, "მაცნე", I, თბ., 1973 წ., გვ. 144.

<sup>38</sup> ვ. გამრეკელი, ზ. ცეტიქიშვილი, დასახ., ნაშრომი, გვ. 150-153.

ოსებს, აგრეთვე თუშ-ფშავ-ხევსურებს) არ შეეხებოდა<sup>39</sup>. 1873 წლის ზაფხულში ამიერკავკასიაში ჩაატარებული კამერალური აღწერის მიხედვით ჩანს, რომ ოსები კომპაქტურად მოსახლეობენ "...უმაღლესი გუბერნიის რაჭის მაზრის აღმოსავლეთ კუთხეში" და მათი რიცხვი უდრის 3000-ს<sup>40</sup>. ეს მონაცემები იმხანა კულდაროსს.

1903 წელს, ე. ვამაკიძე, რაჭის მაზრის ექიმი, რომელიც კარგად იცნობდა კულდაროსს მისი მშობლიური რაიონის საზოგადოების (რომელიც მოიცავდა კულდაროს სოფლებს) 460 კომლემენტს<sup>41</sup> შეხვედრით აღწერს კულდაროსს. ამასთან რამდენიმე ოჯახი შემოდგომაზე გადასვლას აპირებდა თელავის მაზრაში, რის მიზეზადაც ავტორი მიიჩნევდა იმას, რომ ოსები მიწას არ არიან მიჯაჭვულნი და მისი გამოყენების შემდეგ ტოვებდნენ მას<sup>42</sup>. ა. ჩიბროვი იზიარებს ამ აზრს და მიუთითებს, რომ ოსები თავის საცხოვრებელს ტოვებდნენ მიწის სიმცირისა და მკაცრი ბუნებრივი პირობების გამო<sup>43</sup>. თუმც ოსები რომ იოლად არ თმობენ მათ მიერ დაკავებულ მიწებს, ეს მრავალი მაგალითიდან ჩანს.

საქართველოს ენაბჭოების შემდეგ, 1922 წლის 20 აპრილის დეკრეტით კულდარო, როგორც ოსებით დასახლებული კუთხე, გასაწმენდის სახეობის ავტონომიური ოლქის ჯავის რაიონში იქნა შეყვანილი<sup>44</sup>.

უკანასკნელი წლების საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფის მიხედვით კულდაროს დასახლებები გაერთიანებული იყო ჯავის რაიონის კვიპასის სადაბო საბჭოში, კიროვის, ნონისა და ჩასავლის სასოფლო საბჭოებში. ძველ ქართულ ტოპონიმთაგან ცოტადა გვხვდება შესაბამის ტიპარებში (ზამთარეთი, ნადარბაზევი, ჩასავალი და სხვ.). დასახლებების სახელწოდებანი სხვადასხვა მოტივითაა შეცვლილი - კიროვის რაღაც "დამსახურებისათვის" ერთ-ერთი სასოფლო საბჭო მისი სახელით იწოდება, სხვა შემთხვევაში ტოპონიმებს საფუძვლად უდევს დასახლებებში მცხოვრები გვარის წინაპრის ეპონიმი...

როგორც აღინიშნა, კულდაროელი ოსების შესახებ ცნობები ძალიან მწირია. ამ ხარვეზის გამოსწორების მიზნით დაგეგმილი იყო ივ. ჯანაშიაძის ხაზ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილების ექსპედიციების მუშაობა კულდაროელ ოსებში, მაგრამ ცნობილი მოვლენების გამო ექსპედიციამ მხოლოდ ერთ ზაფხულს და ისიც მკირე ხნით მოახერხა მუშაობა.

კულდაროელი ოსები ძირითადად მოსახლეობენ მდინარე ჯეჯორის შემადგენელ სამ ხეობაზე ტოტო: 1. დასავლეთი - ვეზურის მიმდებარე ვეზურის ხევისწყალი ოსურად ვეზური-ავსაც (აქ მდებარეობს სოფელი ვეზური); 2. შუა ტოტი - ლეთის მთიდან მომდინარე ლეთისწყალი ლეთიკომინი (აქ არის სოფელი ლეთა) და 3. აღმოსავლეთი ტოტი - ზამთარეთის მთიდან გამოსული ზამთარეთის წყალი ოსურად ზამთარეთეცსაც (აქ მდებარეობს სოფელი ზამთარეთი). ეს სამი წყალი ერთდება ახლანდელ სოფელ კიროვის ტერიტორიაზე და აქედან მდინარეს ეწოდება ჯეჯორისწყალიწველი. კულდაროში მცხოვრები ოსების ძირითად მასა თავსიდან - ალაგირის ხეობიდან, უმეტესწილად მისი უმრავლესი ხეობის - მამისონის ხეობიდან არიან გადასულინი. ბ. კალაივის მიითქვამს მათ შორის უმრავლესნი არიან ნანიელები, ბაგაელები, ჩელიელები. მათ შორის პირველ მოსახლეობდა ავტორი მიიჩნევს ჩელიელებს, რომელნიც დასახლებულნი ნადარბაზევში ოსურად ნადარბაზი. იმავე მამისონის ხეობიდან მოსულენი კამაზაელები, თებელიელები და სხვა - სულ 17 გვარის ხალხი<sup>45</sup>. ჩვენ ამ გვართა მრავალ ნარმოშადგენელთან ვიმუშავეთ მამისონის ხეობაში და ადგილზეც - კულდაროში; იგივე დადასტურეს მოხრობელებმაც. შედარებით გვიან არიან ჩამოსახლებულნი ოსები სხვადასხვა ადგილებიდან.

როგორც ითქვა, ჩამოსახლება თვითნებურ ხასიათს ატარებდა. ფაქტურად თავდაპირველ საცხოვრის მამისონელი ოსები მიწის ნაკლებობის გამო ტოვებდნენ. იყო სხვა მიზეზებიც - მაგალითად, კამაზაელები წინაპრის სოფელი ზარამაგი მოუტოვებია მესისთელობის გამო.

ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალით კულდაროში მოვლანამოსახლებულებად ორი ძმა - ხუგა და ზასე (ბ. კალაივის ვარიანტით სამი ძმა - ხუგა, ზასე და ზაზა) ითვლება.

დასახლების სტრუქტურა ანალოგიურია კულდაროში ჩამოსახლებულთა თავდაპირველი სამოსახლოში - მამისონის (საერთოდ, ალაგირის) ხეობის ტრადიციული დასახლებისა. კულდაროში მოსულნი თავდაპირველად სახლებოდნენ მადლობებზე, რაც მიწის ეკონომიითა (დაბლობი ადგილები სამეურნეო დანიშნულებისათვის გამოყენებოდა) და თავდაცვისათვის მოსახერხებელი მდებარეობით განისაზღვრებოდა. სოფლის აღმნიშვნელი ტერმინია ყაუ. ყოველი ახალმოსახლებული ოჯახი ცალკე სახლებოდა და დასახლება პირველმოსულის სახელის მიხედვით იწოდებოდა, მაგალითად, ხუგათეყაუ - ხუგას სოფელი ან მისიგან გამრავლებულთა დასახლება, ზასეს - ზასეთეყაუ, მხოთეყაუ და სხვა. ოჯახის გავრცელების შემდეგ განაყარო ოჯახები მამის ორგველ სახლებდებოდა და დასახლება ნათესაური გვარის ერთგვაროვან, შეჯგუფულ, "შეჭურულ" ფორმას ატარებდა. დროთა განმავლობაში მიმატებული ოჯახების ხარზე ახალი ნაწილები, უხები ჩნდებოდა და სახელწოდება სხვადასხვა ნიშნის მიხედვით ერქმოდა მგ. ზემო ამ ქვემო უხნად - ულაგა, დალავ სის (სიხ - უბნია). ხშირ შემთხვევაში მას ტერმინ ყაუ-თა აღნიშნავდნენ. უხანი ხშირად აქ მოსახლე ოჯახის უფროსის სახელით მოიხსენიებოდა, მაგალითად, ზასეთა. მონათესავე ოჯახებით დასახლებული სოფელი ფაქტურად პატრონიმულ დასახლება ნარმოადგენდა.

<sup>39</sup> იქვე, გვ. 150.

<sup>40</sup> Анталава И., Государственные крестьяне Грузии в 19 веке, Тб., 1962, с. 150.

<sup>41</sup> Вашиакидзе Е., Из жизни осетин Часавальского общества. газ. «Терские ведомости», №224, 1903: газ. «Кавказ», №25, 1903.

<sup>42</sup> Чибროв Л., Нерпидическая печать... 1985 г., с. 115.

<sup>43</sup> ე. ვზუბაია, საქართველოს სსრ ახალი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა და საბჭოების როლის შემდგომი ამაღლება (1928-1939 წწ.), თბ., 1973 წ. გვ. 2.

<sup>44</sup> Каюев Б., დასახ. ნაშრომი, გვ. 58.

ახლო წარსულამდე კუდაროს სოფლებში ერთი პატრონიმაც - ერთი მამის შთამომავლები ცხოვრობდნენ. ასეთ ჯგუფს აღნიშნავდნენ ტერმინით ცუქა, რაც მონაგარს, შთამომავლობას ნიშნავდა და ხშირად გულისხმობდა იყო ჩრდილოელ ოსთა სოფლებს. დასანიშნავია, რომ ალაგირის ხეობაში ერთი პატრონიმაც (დასახლებული სოფლები კარგა ხანია პოლიგენურადაა ქცეული. სოფლის მკვიდრი მეზობლური რეჟიმის პირობებში ცხოვრობდნენ XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში). კუდაროსში კარგად კიდევ მიმდინარეობდა, რაც დასახლებუბის გაჩენის ნიახლზე მიუთითებდა.

კუდაროელ ოსების თავიდანვე უფიქრითა თვავდაცვაზე და ყოველ დასახლებას კომუნიკაცია, რაც არა მარტო გარემოთაგან, არამედ ერთმანეთს შორის მოქმედ მუხობელთაგან თავდაცვადაც იყო გათვალისწინებული. თეთი საცხოვრებლები და საერთოდ სოფლის გარეგნული თავი XIX საუკუნეში (დემდეგშიც) მტკად საკვალალო სურათს იძლეოდა. კუდაროში მოგზაურობის შედეგად მიღებული შთაბეჭდილებების შესახებ ვ. პერეველევო წერდა, რომ მონახარისა (და ზოგიერთი ღამეც გათათი) სოფლები ჩასაგები: ლესარი, ნაკრება, ქვემო ბოჯა. ავტორის დაკვირვებით, ისინი ყველაზე ღარიბები არიან, როგორც დასახლების, ასევე ცხოვრების მოწყობის თვალსაზრისით. ქოხები დანგრეულია, ხალხი ნახევრად მიკვდილი და უსუსია. ქოხები უსუსუთაო და დაბუთულია. ავტორის მითითებით, ყოველი ორი ან სამი სახლი დაფლული იყო კომკით. ავტორის მოგზაურობის დროისთვის კომუნიკაცია თითქმის ყველაზე დანგრეული ყოფილა, მხოლოდ ორი სოფლის - ქვემო ბოჯისა და ზამთარეთის - ყოფილა დაუზიანებლად შემორჩენილი. მათში თავს აფარებდნენ თავდასხმისა და ოჯახური უსიამოვნების დროს. სოფელ ჩასაგელში ავტორის ორი, ერთ ქარქვეშ მოქცეული კომუნიკაცია რომ უნახავს, უცხურად მოსჩვენებია და როცა მიუხედავად უკითხავს, მისთვის აუხსენია, რომ ამ ორ სახლში მუდამად მოჩუბარა ორი ოჯახი ცხოვრობს და ერთმანეთისაგან იცავენ თავს<sup>45</sup>.

კომუნიკაცია შენდებოდა სოფელში პირველმოსულის, პირველმოსახლის ტერიტორიაზე. მაგალითად, სოფელ ფასარალაში კომუნიკაცია ზახევეთა გვარის დამარსებლის - ზახეს სამოსახლოზე (მთხრობელთა მამა-სოფრობაში იგი, თუმცა დანგრეული, იდგა დავით ზახევეის სახლთან). ასევე იყო სხვა დასახლებებშიც.

სოფელში მოსახლეთა გამრავლების შემდეგ გამოყოფილი ოჯახთა სახლები, როგორც ითქვამს, წინაპრების სახლებთან ახლოს შენდებოდა და ამის შემდეგაც კომუნიკაცია და სავარგულებიც საერთო კუთვნილებას შეადგენდა. ასე, მაგალითად ზახევეთა შთამომავლები 18 ოჯახამდე გამრავლებულან. სოფელს, ამ შემთხვევაში ზახევეებს, საერთო ჰქონიათ სალოცავებიც. 1. სოფელ ფასარალის ახლოსვე, კლდენზე დაფუძნებული სალოცავი ხუსარა<sup>46</sup>. ეს არის ლეგითარო - მამაკაცთა სალოცავი, ამიტომ აქ მისვლა ქალებს ეკრძალებოდათ. 2. აპრდის ამ სალოცავში გვარისა და მასში შემავალი ოჯახების კეთილდღეობას შესწავლებდნენ უფალს (კუდაროელი ოსები ქრისტიანები იყვნენ, პატივს მიაგებდნენ წარმატებულ სალოცავებსაც). კლდენზე ცხვარს, ხარს. სოფელი საერთო ძალით ხარშავდა უფლს სოფლის საერთო მშენებლობაში არსებულ სპილენძის დიდ ქვაბში (ეს ქვაბი, ჩვენი იქ ყოფნისას - 1984 წელს. ნახევრად მინაში იყო ჩაფლული).

სოფლის მოსახლეობის შემდგომი გამრავლების შემდეგ ჩნდებოდა ახალი უბნები, ახალი სოფლები. ზახეთათა გვარში, დროთა ვითარებაში გამოიყო ორი ნათესაური გაერთიანება, რაც გამოწვეული იყო ზახეს დიდი ოჯახიდან გამოყოფილ ახალ კომლათა თავის მხრივ გამრავლებითა და ახალი ოჯახების შექმნით. მითითებული გაერთიანებები ინარჩუნებდა ზახევეებისაგან გამოყოფილ ახალ მამათა სახეობა - გუჟითუ, ბიბოთუ, ბეჟანთუ, ბეროთუ. ამ გაერთიანებებს ოსურად ეწოდებოდათ ფინდ-ვირტ - მამის შეილები-მამიშობლები. 18 კომლამდე გამრავლებული სოფლის ნაწილი იძლეოდა იყო ჩასახლებულიყო უფრო ქვემოთ (ფაქტიურად ეს ადგილი უფრო მოხერხებულია მისადგომად და საცხოვრებლად) - ახლანდელი მამანქანუ გზის ორივე მხარეს. ამ დასახლებას, უფრო სწორად უბანს, ზახეთა ეწოდება (წინაპრის სახელია მიხედვით). მას სოფელ ფასარალსთან აკავშირებს ნათესაობა, ერთი სალოცავი - ხუსარი; საერთო აქვთ საძოვრები - სოსკინეთი, ბუბი, მირთკავინი. აქვე იყო სათიბეობიც. ხანხავები ოჯახების საკუთრებაში იყო. ზახევეებს - ფასარალელებსა და ზახეთელებს ბოლო ხანებამდე ერთი ჰქონდათ ძირი და ლხინი, დღესასწაული, ლუდის ქვაბი და სხვა. ახალშექმნილი დასახლება ზახეთა, ადგილზე ჩაწერილი მასალის მიხედვით, სოფელ ფასარალს უბანი, ნაწილია. ამას ხაზს უსვამს ყოველი მთხრობელი, მაგრამ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ცნობებში ცალკე სოფლად არის მითითებული, რაც ბოლო შემთხვევა არ არის. უფრო მეტიც, რაჭის ტერიტორიაზე არსებული სოფელ კეაგის (ოსურად კოზი) სამი უბანი ცალკეულ სოფლებად არის მითითებული. ასეთი მაგალითები ოსებში დასახლებული სხვა კუთვნილებიდანაც შეიძლება მოგვეყვანა. ეს პრაქტიკა ე.წ. სამხრეთ სოფელთა ოსის სოფელთა რიცხვის ხელოვნურად გაზრდის მიზნებს ემსახურებოდა.

ახალი განსახლებები გაჩენილა კუდაროს სოფელ ახსარჯინთან. ჯერ დასახლდა ხარდისარი, შემდეგ მირთკავინი, ბზითა.

აღნიშნული ნათესაური დასახლებების მცხოვრებნი ხუჯასა და ზახეს შთამომავლებად ითვლებიან. ამიტომ მათ ნერვებს შორის ქორწინება აკრძალული ყოფილა. ინფორმაცორთა მითითებით, მხოლოდ რევილუციის შემდეგ დაიწყო დასახლება ეს წესი, ისიც ერთეულ შემთხვევებში. ტრადიციების მოყვარული ოსები ცდილობდნენ დაიცვან მამა-პაპათა ნაწინდერძევა.

ყოველი ახალი დასახლება პირველი სალოცავის მრევლს წარმოადგენდა, ამავე დროს ხშირად თავის საკუთრივ სალოცავსაც აარსებდა. გადმოჰქონდათ პირველი სალოცავის ნიში ან აგრძელებდნენ ძირითად სალოცავში ლოცვას. ხუჯასა და ზახეს შთამომავლთაგან დაარსებული დასახლებების საერთო სა-

<sup>45</sup> ვილ. «Кавказ», 1849, №39.

<sup>46</sup> აქ მხოლოდ ბუნებრივად ამოსული ბეები დგას - მუხა, ნიფელა, თელა, კომკითი. სალოცავის ამ ადგილზე დადგენა თავისთავად ამ ბეების დაცვასაც ემსახურებოდა.



ლოცავი ადგილი იყო კვანსაჯურის (დაბა კვანის ნარსულში ჯვარისა ეწოდებოდა). აქ იყო ეკლესიაც. კუდაროელთა საერო სალოცავად ითვლება სოფლებს - ვეზურისა და ლეთას შორის, მისა მათზე მდგარი რაღჭყარი (სოფელ კიროვის პირდაპირ). აქ ძველი ქართული სალოცავი უძლიერ მთირობელთა მითითებით ახლაც არის შემორჩენილი ნარნეუბიანი ქვები. აქ დღესასწაულებზე კუდაროელები ქაბსკანანს.

მთელი კუდარო ეკრებება სოფელ კაბეთში (სოფელ კიროვიდან 3-4 კმ დაშორებულია) მთირობელისსოსურად მიქელგაბერტის სახელობის სალოცავზე. აქ ახლაც დგას ეკლესია (ყოველ შემთხვევაში 1984 წელს ინფორმატორების მითითებით იგი მთელი იყო).

კუდაროელ ოსთა საქანონობაში წამყვანი ადგილი ეკავა მესაქონლობას - მსხვილფეხა საქონლის უპირატესობით. კუდარო მდიდარია საქოვრებითა და სათიბებით. მისდევდნენ მინათომქმედებასაც. ძირითადად თესდნენ ქერს (მისგან ხდიდნენ ცნობილ ოსურ ლუდს), ნაწილობრივ ხორბოლსაც. ვასული საუკუნის შუახანებში კუდაროში ჩასული ვ. პერეველენკო გულისტკივლით აღნიშნავდა, რომ კუდაროს მდიდარი საქოვრების საშუალებით აქაურ ოსებს ადვილი შესაძლებლობა ექნებოდათ ეწარმოებინათ გაცვლა მარცვლეულით<sup>47</sup>, რაც არ ხდებოდა საქირი მასშტაბებით. ატკირი დაკვირვებით აქ უფრო მეტი იყო სახანავად გამოსაყენებელი მიწები, ყველგან მოხდებოდა; რაც გამოწვეული იყო ოსი მამაკაცების სიზარმაცით. მისივე აზრით, სიღარიბე, რასაც მოუსაველი მიწებს აბრალებენ, შედგენი იყო მამაკაცთა უმოქმედობის, თავისუფალი ცხოვრების სიყვარულის. კუდაროში უმეტეს სამუშაოს ქალები ასრულებდნენ<sup>48</sup>. ალაგარის ხეობიდან მოსული ოსებისათვის ტრადიციული დარეკ იყო მესაქონლობა და, როგორც ჩანს, მსგავს ბუნებრივ პირობებში კვლავ იგი იდგა პირველ ადგილზე. კუდაროს მკაცრი კლიმატურ პირობებში მარცვლეულის მოყვანისთვის არ იყო შესაფერისი პირობები.

კუდაროში აქვამად მცირე რაოდენობით თესენ ბოსტნეულს. აქა-იქ ვაშლის ხეებსაც შეხვდებით. კუდაროელი ტრადიციისამებრ ამზადებდნენ ცნობილ ოსურ ვეულს, ტყავეულს, ქსოვდნენ ცნობილ ოსურ შალს, რომელიც პერეველენკოს აზრით, სჯობდა ჩერქეზულს. შალის ნაჭერი, რომლიდანაც იკერებოდა მარვალი, ძველად (XIX ს.) იყიდებოდა 10 მანეთად, ხან 7 მანეთად - ვერცხლით. ქალები ქსოვდნენ და კარვად გამოყავდათ იატაკის ფარდავები<sup>49</sup>.

კუდაროელი ოსებს თავიანთი ნაწარმი და საქონელი მიჰქონდათ მეზობელ რაჭაში - ონის ბაზრობაზე. ხშირი სტუმრები იყვნენ საჩინვის ცნობილი ბაზრობისა. უფრო ნაკლებად მიდიოდნენ ქართლში - ცხინვალსა თუ სხვა ადგილებში. სწორედ ბაზრობებზე სთარულის დროს გვეხვნენ კუდაროელები მათ ახლად მეზობლად მდებარე მდინარე ყვირილას ზემო ნელს, რომელიც დაცლილი იყო ქართული მოსახლეობისაგან, აგრეთვე რაჭის ტერიტორიაზე - ლარულს ხეობას და თანდათანობით დაიწყეს იქ ჩასახლება. ამას ხელს უწყობდა რაჭველებთან და იმერლებთან კუდაროელთა ახლი მეგობრობა და ნათესაობა, რაც ნათელ-მთრონობას და დაახლოების განსაკუთრებულ ფორმაში "კერძ-მოკეთებაში" გამოიხატებოდა. მათ შორის იყო რეალური ქორწინების ხშირი შემთხვევებიც.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, კუდაროელი ოსები ადამინისტრაციულად რაჭის მახრამი შედიოდნენ, მათზე ბატონობის უფლებას იჩემებდნენ ჯავარიძეები. შემდგომში კუდაროს სოფელთა ნაწილი მახრამის გავლენის ქვეშ აღმოჩნდა. ბუნებრივია, ორივე შემთხვევაში კუდაროელი ოსები ასრულებდნენ ჩაღბი-ყმირი ხორმებით დადგენილ მოვალეობებს, მაგრამ ნერლობითი ცნობებით ამ საკითხებზე არ შემოხახულა. ეთნოგრაფიული მასალა ნათლად ჰქვენს კუდაროელთა საზოგადოებრივი ყოფის მრავალ მხარეზე. განსაკუთრებით საინტერესოა მასალა, კუდაროელ ოსთა საზოგადოებრივი ცხოვრების წარმართველ, ადგილობრივი მმართველობის "ორჯანოს" ნიხას-ის შესახებ, რაც მოითითებს ნიხასის ისეთივე დიდ მნიშვნელობაზე, როგორც მას ჰქონდა ჩრდილოელ ოსთა ცხოვრებაში. ტერმინი ნიხას-ის ოსურში აღინიშნება საუბარო, მეკრბა, კრების ჩატარებისთვის განკუთვნილი ადგილი და სხვა. ნიხასი ოსური დასახლების აუცილებელი ელემენტი იყო - როგორც ერთგვაროვან, ისევე მრავალგვაროვან სოფელსა თუ თემში. ყოველ დასახლებას გააჩნდა ღია ცისქვეშ არსებული მოედანი ან ნაგებობა, სადაც მოეცემული დასახლების მამაკაცთა შეკრებები იმართებოდა (მასზე ქალის დასწრება არ შეიძლებოდა), თავისუფალ დროს სასაუბროდ და გასართობად, ხოლო საქორებისას სოფლისა თუ თემის საქობროტო საკითხების გარჩევისათვის. აქ მიიღებოდა გადაწყვეტილებები ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით. ნიხასივე (უზუცესსა ხელმძღვანელობით) ადვენებდა თვალს მიღებული გადაწყვეტილებების შესრულებას.

კუდაროს ყველა სოფელს გააჩნდა ნიხასი, რომელიც ღია ცისქვეშ არსებულ მოედნებს წარმოადგენდა. მაგალითად, სოფელ ფასრალაში ნიხასი მდებარეობდა (სადაც ახლაც არის მისი ნანგრევები). თუ დავაპირველი დასახლების ადგილზე, იქ სადაც შემდეგში დავით ზასცენის სახლი მდებოდა. ამ ადგილზე ამოშვრელი კლდის მასივის ერთ მხარეს შეხვეტილ თუ ხელოვნურად შექრლი კლდოვან "კედელში" ბუნებრივ ქვებზე უნდადებდნენ დასვენებებს. ახლა გრძელი სკამია შედგმული. კლდის იმ პატარა მოედანია, სადაც იდგნენ მამაკაცები. ქვა და სკამი მხოლოდ უზუცესებისთვის იყო განკუთვნილი.

სოფლის ნიხასის ფუნქციები შედიოდა ყველა საკითხის განხილვა, რომელიც კი წამოიჭრებოდა სოფლის ნიხაზე. ვინაიდან (XIX საუკუნის მეორე ნახევარს და XX საუკუნის დასაწყისისთვის) კუდაროს დასახლებათა უმეტესობა ერთგვაროვნული, ნათესაური ოჯახებით იყო წარმოდგენილი, სოფლის კრება განიხილავდა პირად-უფლებრივ საკითხებსაც - ქორწინების, მესხისხეობის, უფროსებთან ახალგაზრდების დამოკიდებულებისა და სხვა, განსხვავებით ჩრდილოელ ოსთა სოფლის ნიხასისა, რომელიც მხოლოდ მრავალი ვეგირთ დასახლებული სოფლის - მეზობლური თემის - ინტერესებიდან გამოდიოდა და განიხი-

<sup>47</sup> გაზ. «Кавказ», 1849, №39.

<sup>48</sup> იქვე.

<sup>49</sup> იქვე.

ლავდა სოფლის საზღვრებთან, თავდაცვასთან, საზოგადოების უღირსი წევრის საქციელთან დაკავშირებულ საკითხებს, რომლებიც მთელი სოფლის ინტერესებს წარმოადგენდა. ნიხასის ფუნქციებში არ მდებარეობდა პირად-უფლებრივი საკითხების განხილვა. ეს საკითხები ოჯახის, ნათესაური გაერთიანებების უკუროსების მეშვეობით წესრიგდებოდა, საქორუბისას კი - მედიატორთა მონაწილეობით.<sup>50</sup> კუდაროელთა ნიხასი ანესრიგებდა სოფლის საერთო ინტერესებიდან გამომდინარე ყველა საკითხს - სამოერო ურთიერთობებს, მწყემსის აყვანის თუ სხვა.

დასახლებიდან გასული ახალი უბნის, სოფლის ძირითად ნიხასად პირველი რჩებოდა. ასე იყო მაგალითად, სოფლების ფასრალასა და ზასეთას შემთხვევაში, ვინაიდან ძირითად და ახალ დასახლებებს აერთიანებდა ნათესაური კავშირები, საერთო სამოეროები, სალოცავი... სოფელში ნამოჭრილი ყველა საკითხი ადგილზევე წესრიგდებოდა. თავის დროზე ვ. ვაშაკიძეს კარგად შეუნიშნავს, რომ კუდაროელ ოსებში მომხდარი დანაშაული არასოდეს მისულა ადმინისტრაციამდე. ქურდობას და სხვა დანაშაულსაც გულმოდგინედ მალავენ ოსები და საქმე სასამართლომდე არ მიდიოდა. ავტორის მითითებით, არცერთი მკვლელობა არ გარჩეულა სასამართლოში. მაგალითად, ქურდი უხდიდა დაზარალებულს ორმაგს, თუმცა ეს იშვიათად ხდებოდა, რადგან ქურდი უმეტესად სხვებთან ერთად იხანალებდა ნაქურდალს და ყველა გულმოდგინედ მალავდა დანაშაულს.<sup>51</sup> ავტორი მართალია იმაში, რომ ოსები ცდილობდნენ ადმინისტრაციის ყურამდე არ მისულიყო მომხდარის შესახებ, მაგრამ ეს ხდებოდა არა იმიტომ, რომ ყველა მონაწილე იყო დანაშაულისა, არამედ იმის გამო, რომ ტრადიციული მმართველობის მდიდარი ტრადიციები გააჩნდათ და ადგილზევე ანესრიგდებნენ საქმეს თავისი ადათ-წესების მიხედვით.

კუდაროს მთელი მოსახლეობის საზოგადოებრივი ყოფის, კერძოდ ნიხასის ფუნქციის ამსახველი სრულყოფილი ეთნოგრაფიული მასალა მცირე ხნით მუშაობის პერიოდში ვერ მოვიძიეთ. ამის მიზეზი ისიც არის, რომ თანამედროვე კუდაროში ნიხასის ფუნქციები თითქმის დაკარგულია და თუკი შესაძლებელი გახდა ზოგიერთ სოფელში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ტრადიციების დაფიქსირება, მთელი კუდაროს მასშტაბით ეს გაძნელდა.

ამრიგად, დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩამოსახლება პირველად კუდაროდან დაიწყო. აქედან მოხდა ოსთა გადასახლება ჯერ იმერეთში მდინარე ყვირილას ზემო წელზე და შემდგომში რაჭაში (რაჭის ერთ-ერთ სოფელ ლურმევში ოსთა ჩასახლება მოხდა მამისონის ხეობიდანაც).

<sup>50</sup> დაწერილებით ამ საკითხზე იხ.: Чиковани Г., Осетинский ыыхас, КЭС. т. V, в. 2, Тб., 1979

<sup>51</sup> Очерки истории Юго-осетинской..., с. 47.

## გელასი კესარიელის ერთი ცნობის ინტერპრეტაციისათვის



ცნობილია, რომ 1914 წლამდე ქართლის მოქცევის ისტორიის უძველეს ბიზანტიურ წყაროდ რუფინუსის (IV-V სს.) "საეკლესიო ისტორია" იყო მიჩნეული. 1914 წელს ანტონ გლასმა დაასაბუთა თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, რუფინუსის ქართველთა მოქცევის ამაღლებულ 395 წელს გარდაცვლილი ბრძენი ავტორის, გელასი კესარიელის "საეკლესიო ისტორიიდან" უკონდა ნასესხები და ლათინურად ნათარგმნი. მიუხედავად იმისა, რომ გელასი კესარიელის თხზულება V ს-ის ბოლოს მოღვაწე კომპილატორის, გელასი კეზიკელის ნაშრომის საშუალებითაა ჩვენამდე მოღწეული, იგი მაინც რუფინუსის "საეკლესიო ისტორიის" პირველწყაროდაა აღიარებული<sup>1</sup>.

ამჯერად გელასი კესარიელის "საეკლესიო ისტორიაში" შემონახული ერთი ცნობა გვაინტერესებს, რომელიც ქართლის მოქცევის შესახებ თხრობისას გვხვდება.

როგორც დავინახავთ, ამ ცნობამ ჩვენამდე ბიზანტიურ და ძველქართულ წერილობით წყაროებში ვარიანტების სახით მოაღწია.

გელასი კესარიელი გვამცნობს: "მაგრამ რადგან იმათში (იბერებში - ნ. ხ., ნ. მ.) ჩვეულება იყო, რომ თუ ვისმე ბავშვი გაუზღებოდა ავად, ყველა იქაურებს მოვიღიდა და ყველას თხოვდა დახმარებას, - მოხდა [ეხლაც ისე], რომ ერთი ქალი, რომელიც ამ მიზნით კარი-კარ დადიოდა, ამ ტყვე-ქალთანაც მოვიდა. ხოლო ამან მიმართა ქალს, რომელიც კარებში იდგა ბავშვით ხელში, და უთხრა: "მე ვერ შევძლო ვუშველო ბავშვს; ქრისტეს კი, რომელზედაც ხშირად მილაპარაკია თქვენთან, ვიცო, შეუძლია მკვდრებიც აღადგინოს და მიტყვევებული განსკურნება არაგუნოს". ხოლო ბავშვის დედა ემუდარებოდა ტყვე-ქალს. მაშინ ამან, აღძრულმა სიბრალულით მიზოენელის მიმართ, თავის გარესამოსში გახვია ბავშვი, შეავედრა ღმერთს და განსკურნებული გადასცა იგი დედას"<sup>2</sup>.

რუფინუსი გელასი კესარიელის მოყვანილ ცნობას მხოლოდ ნაწილობრივ იმეორებს. იგი წერს: "ამ-ბოთნ, რომ იმათში ჩვეულება იყო, რომ თუ [ვინმეს] ბავშვი გაუზღებოდა ავად, დედა ჩამოატარებდა მას საითთოოდ ყველა სახლში, რათა, თუ ვინცერთა ვინმეს ეცოდინებოდა რაიმე გამოცდილი საშუალება, დახმარებოდა გაჭირვებულს. და როდესაც ერთმა ქალმა თავისი ბავშვი, ჩვეულებისამებრ, ჩამოატარა ყველასთან, და ისე მოათავლიერა ყველა სახლი, რომ ვერავითარი ნაშალი ვერ მიიღო, [ბოლოს] მივიდა აგრეთვე ტყვე-ქალთან, რათა მას მიეთითებინა, თუ რაიმე საშუალება მოეძებნა"<sup>3</sup>.

ტყვე-ქალმა განუცხადა, რომ მან ადამიანური რამ საშუალება არაფერი იცის, მაგრამ არწმუნებს მას, რომ მის ღმერთს ქრისტეს, რომელსაც იგი თაყვანს სცემს, შეუძლია მიანჯოს მას ხსნა, რომლის იმე-ად აღამიანებს გადაუღებოდა. და მის შემდეგ, რაც მან ბავშვი დაუღია თავის გარესამოსზე და ზედ უფლის-სადმი ვედრება შეწირა, გამოჯანმრთელებული ბავშვი უკან დაუბრუნდა დედას<sup>4</sup>.

შემდეგი ავტორი, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ეხება, თეოდორიტი კვირელია (393-457/8 წწ.). გელასი კესარიელისა და რუფინუსისაგან განსხვავებით, იგი ავადმყოფი ბავშვის კარდაკარ შემოტარების გავრცელებულ ჩვეულებას იბერებში სამკურნალო ცოდნის დაბალ დონეს მიაწერს: "რად-გან ბარბაროსები (იგულისხმება იბერები - ნ. ხ., ნ. მ.) სამკურნალო მეცნიერების ცოდნას მოკლებული იყ-ვნენ, ავად რომ გახდებოდნენ, ჩვეულებრივ ერთმანეთში დადიოდნენ, რომ უკვე იმ ავადმყოფობა-მომ-ბილთავან და გამომრთელებულთავან ესწავლათ, თუ როგორ გამოჯანმრთელებულიყოვნენ"<sup>5</sup>.

სოკრატე სკოლასტიკოსთან (380-440 წწ.) დამონებული ჩვენთვის საინტერესო ცნობა რუფინუსის-სეულს უახლოვდება, იმ განსხვავებით, რომ ავადმყოფი ბავშვი აქ მეფის შვილადაა წარმოდგენილი: "მოხ-და ისე, რომ მეფის შვილი, მცირეწლოვანი, ავად გახდა. და, ადგილობრივი ჩვეულებისდა თანახმად, მე-ფის ცოლმა სხვა ქალებთან გაატანა ბავშვი სამკურნალოდ, იქნებ ვინმე გამოცდილებით რაიმე საშუა-ლება იცოდეს ამ სენის წინააღმდეგოდ. ასე ჩამოატარა ბავშვი ძიამ, მაგრამ ვერც ერთმა ქალმა ვერ აღმო-უჩინა სამკურნალო დახმარება; ბოლოს, ბავშვი მოიყვანეს იმ ტყვე-ქალთან. ამან, მრავალი ქალის თან-დახმარებით, ნივთიერი რამ საშუალება კი არ იხმარა, - არც იცოდა ასეთი, - არამედ აიყვანა ბავშვი, მიან-ჯინა თავის, მატყლისაგან მოქეული ქჩაზე და შემდეგ მარტივი სიტყვა წარმოსთქვა: "ქრისტე, რომელ-მაც მრავალი განსკურნა, მორაჩვენს ამ ბავშვსაც". ამ სიტყვების შემდეგ რომ ილოცა და ღმერთს შეევედრა, ბავშვი მაშინვე გამომთელდა და ამის შემდეგ კარგად გრძნობდა თავს"<sup>6</sup>.

სოკრატე სკოლასტიკოსის ცნობას ერძიმა სოხომენე (V ს.) ავსებს: "ამ დროს, - ამბობს ავტორი, - მოხდა ისე, რომ მიძიდვდ გახდა ავად ერთი ბავშვი; დედა დაატარებდა [ავადმყოფ ბავშვს] კარი-კარ და აჩუ-ენებდა [ხალხს]. იბერებს ჩვეულებად აქვთ ეს [იმ მიზნით] რომ, იქნებ ვინმე იპოვონ ამ ავადმყოფობის მკურნალები, და ამით გაუადვილდეს მამკრალთ ტკივილისაგან განათავისუფლება"<sup>7</sup>.

ბუნებრივია იბადება კითხვა, როგორია ამ მხრივ ძველი ქართული წერილობითი წყაროების ავტორ-თა პოზიცია?

<sup>1</sup> ვაგანიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ. 186 და შმდ.

<sup>2</sup> გლორვიკა, ბიზანტიული მწერლების ცნობები საქართველის შესახებ, I, თბ., 1961, გვ. 186-187.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 201-202.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 210.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 230-231

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 236.

“მოქცევაჲ ქართლისაჲს - ს შატბერდისეულ ნუსხაში ქართლი გავრცელებულ ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულებაზე არაფერს ნათქვამი. ნინოს ცხოვრების არსენისეულ ვერსიაში კი შატბერდისეულსაგან განსხვავებით, განკურნების მიზნით, ავადმყოფი ბავშვის კარდაკარ ჩამოტარების ჩვეულების არსებობა ცნობის სრული ვარიანტი დასტურდება. იგი გვაგონობს: “ესეითართია მოლუაზებითა დაადგურა ადგილსა მას, შორის მათუალთა, ექუს წელ, ხოლო ვინაათგან წარმართნი იგი მკურნალობისა წველდებულებითაჲთ იყვნეს და სიმრავლითა სხეულთათა აღსაცემ, ამისთვისცა ურთიერთისა მივიდოდეს და სხეულიცაჲ კონრ-თელედ შეცვალვისაჲ მისგან სახესა თუსთა სხეულთა კურნებისასა ინსავედდეს. ამისთვისცა უცეცხა ურბელ წარჩინებულსა ძე სნეულ იყო და მიეცა მის მიერ ღირსსა ნინოს, რაათა წარიყვანოს და იძოს სხუათგან სახე კურნებისა მისისაჲ. ხოლო ნეტარმან მან ყრმაჲ იგი მიიქუა და წარიყვანა და თუსსა, ცხედარსა მიანვი-ნა. და ევედრა ღმერთისა, ყოველთა დამბადებელსა, განწესდა და შეცვალვებად იგი სხეულებისა მისგან.”<sup>7</sup>

არსენისეულსაგან განსხვავებულია ლეონტი მროველის თხზულებამი არსებული ვერსია. ჩვენთ-ვის საინტერესო ჩვეულებას იგი შეივსნობს არა ქართველთა უმცირეობით ხსნის, არამედ ყმანცილის და-ვადების სიმძიმით. ლეონტი მროველი აღნიშნავს: “და იყო ესრეთ სამ წელ, ვინაცა განაცხადა ქადაგება ქრისტისი და დამომწაფნა მრავალი (იგულისხმება ნინო - ნ.ხ., ნ. მ.). მაშინ იყო ვინმე ყრმა-წული, უფალი მიმისა სენისა, და მოიპაჟუნდა დედასა მისსა კართი-კარად, რათამცა პოვა შეცნეიერი ვინმე კურნებისა, და ჰყომცა სარგებელი მისი. და შეისწავეს იგი ყოველთა და არაადეს პოვეს სარგებელი კურნებისა ყრმისა მისთვის, და მკურნალთა რქუეს დედაკაცსა მას, ვითარმედ: “არა სარგებელ ეყვის ყრმასა მავას”. ხო-ლო დედაკაცი იგი იყო წარმართი, გულფიცხელი, და მართლის სძავებ სუფულსა ჩრისტიანეთისა, და აყე-ნებდის სხუათაცა მისვლად და კითხვად წმინდისა ნინოსა, ხოლო ვითარცა სასონარკუეთილ იქმნა მკურ-ნალთა მიერ, მოვიდა და დავარდა ნინაჲ წმინდისა ნინოსა, და ევედრებოდა კურნებასა ყრმისასა. მაშინ რქუა წმინდამან ნინო: “კურნება, რომელი ყოველთა არს, მე არა რა ვყო; ხოლო ღმერთმან ჩემმან ქრისტე-მან მოსცეს ყრმასა მავას კურნება, რომელი ყოველთაგან განწირულ არს”. და რომელსა კლიკსა ზედა მართადის ილსევენ წმინდა ნინო, მას ზედა დადება უბრძანა ყრმისა მის, და ინყო ვედრებად ღმერთისა მი-მართ. და მიიქვე ჟამსა განკურნა ყრმა იგი და განეცოვლებული მისცა დედასა მისსა. ხოლო დედამან ყრმისამან აღიარა ქრისტე და თქუა: “არა არს სხუა ღმერთი თვნიერ ქრისტისა, რომელსა ქადაგებს ნინო”. და დემონაჲ წმინდა ნინოს, და შეუდგა კუალსა მისსა, და ადიდებდა ღმერთსა<sup>8</sup>.

დაბოლოს, ჩვენთვის საინტერესო ცნობა ვახუშტი ბატონიშვილსაც აქვს დაცული: “იყო ვინმე ყრმა-წული უფალი მიმისა სენისა და მომპაჟუნდა დედასა, რათა ვამკურნოს. ესე იყო ყოველად მოძულე ქრისტიანობისა; არამედ რა უსასო იქმნა მკურნალთაგან, მოვიდა ნინაჲ წმინდისა და ევედრა, ხოლო წმინ-დამან დადვა კლიკსა ზედა თუსსა, ულოცა და აღადგინა და მისცა დედასა თუსსა, ამისთვის დედამან ყრმიითურ აღიარა ქრისტე და მადლობად ღმერთსა”<sup>9</sup>.

თუ განხილული ბიზანტიური და ქართული წერილობითი წყაროების მონაცემებს ურთიერთის შეუ-დარებით, დავიხსნავთ, რომ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს - ს შატბერდისეული ნუსხის ავტორისაგან განსხვავე-ბით, ყველა დანარჩენი (გელასი კესარიელი, რუფინუსი, თეოდორეტი კერელი, სოკრატე სეოლასტოკოსი, ერმია სოზომენე, არსენ ბერი, ლეონტი მროველი, ვახუშტი ბატონიშვილი) ერთხმად ადასტურებს ქართ-ლში (იბერიაში) ავადმყოფი ბავშვის კარდაკარ ჩამოტარების ჩვეულებას. თუმცა, როგორც დავინახეთ, მოხსენიებული ავტორები ამ ჩვეულების სხვადასხვა ინტერპრეტაციას გვთავაზობენ.

ზემოაღნიშნულ კონტექსტში ორი საკითხია განსაკუთრებით საინტერესო. პირველი გელასი კესა-რიელის ცნობის პირველწყაროს ეხება, მეორე - გელასი კესარიელისა და მისი მიმდევრების ცნობების რეალურ-ისტორიულ ღირებულებას.

ჩვენთვის საინტერესო ცნობის პირველწყაროს საკითხი, ბუნებრივია ქართლის მოქცევის შესახებ ქართული და ბიზანტიური წყაროების ურთიერთმიმართების შედარებითი კვლევის შედეგად შეიძლება ვადასტურდეს. ამ თვალსაზრისით კი, შემდეგია ვასათვალისწინებელი: ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურა-ში საკმაოდ არაუმეტრებული თვალსაზრისი არსებობს გელასი კესარიელისა და რუფინუსის თხზულე-ბაში მოთხრობილი ქართლის მოქცევის ამბის პირველწყაროს შესახებ. მ. ჩხარტიშვილმა ქართული, ბი-ზანტიური და სომხური წერილობითი წყაროების ანალიზის გზით აჩვენა, რომ “ფრანკ და სამწოდენ, ბა-კურს”, რომელსაც გელასი კესარიელი და რუფინუსი ქართლის მოქცევაზე საუბრისას<sup>10</sup> იმონებენ, “სა-ხელდახელად კი არ შეუთხზავს იმერთა მოქცევის ისტორია, არამედ წინასწარ მოფიქრებულ, საგანგე-ბოდ შემუშავებულ ისტორიას სვეტიცხოველსა”<sup>11</sup>.

მკვლევრისათვის აშკარაა, რომ ბიზანტიელი ავტორების ჩვენთვის საინტერესო ვერსიების პირ-ველწყარო მაინცდამაინც ადგილობრივი ქართული ვერსიაა, რომელიც ბიზანტიაში ბაკურის ყოფნის

<sup>7</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.), თბილისი, 1971, გვ. 25.

<sup>8</sup> ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 103-104.

<sup>9</sup> ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1993, გვ. 84; აქვე უნდა ითქვას, რომ მოცეს ხორენაცე ჩვენთვის საინტერესო ჩვე-ულების შესახებ არაფერს ამბობს. იგი მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ „სახატრელმა ნუნემ“ (წმ. ნინომ)... დიდი გულ-მოდინების წყალობით შეითვისა მკურნალობის ხელოვნება და მრავალი სხეული მოარჩინა, საესებით (განკურნა) ქართველთა მისამძღოლის, მირიანის ცოლიც. მაშინ უკითხა მას მირიანმა თუ რა ძალის მეოხებით ჩადის ამგვარ საოცრებას წინაშე კი! ამაზე ურთიანეს სახარების ქადაგებით უპასუხა”. იხ. მოსტარ ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმანა შესავალი და შენიშვნები დაურთო აღაბაბლამქმ. თბ., 1984, გვ. 170-171.

<sup>10</sup> მოცეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, გვ. 170-171.

<sup>11</sup> ჩხარტიშვილი მ., ქართული პავიოგრაფიული წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, “ცხოვრება წმინდისა ნინოსის”, თბ., 1987, გვ. 46-47. იქვე იხ. მითითება სვეტიცხოველ სამეცნიერო ლიტერატურაზე.

დროსათვის (IV ს-ის მეორე ნახევარი) წერილობით უკვე გაფორმებული იყო<sup>12</sup>. მ. ჩხარტიშვილი თავს ნაბამად, "ნინოს ცხოვრების" ციკლის ყველაზე ადრეული ტექსტული ქართლის მოქცევის თარიღს უწოდებს<sup>13</sup>. V ს-ის II ნახევარში კი, მათ ბაზაზე თვისებრივად ახალი ნაწარმოები "მოქცევა ქართლისა" შეიქმნა, რომელშიც "ნინოს ცხოვრების" ციკლის ორი შტო გაერთიანდა<sup>14</sup>.

თუ მ. ჩხარტიშვილის მიერ გამოთქმული ამ თვალსაზრისიდან ამოვალთ, მაშინ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გელასი კესარიელთან დამოშორებული ცნობა იბერიაში გავრცელებული ჩვეულების უკუგზავნის კარგად ავადმყოფი ბავშვის შემოტარებისა, ქართლის მოქცევის ისტორიის ამსახველი ადრეული ტექსტებიდან მომდინარე უნდა მივიჩნიოთ, მიუხედავად იმისა, რომ "მოქცევა ქართლისა"-ს შატბერდისეულ ნუსხაში ცნობა ქართლში გავრცელებული ამ ჩვეულების შესახებ არ მოწმობდა.

ახლა თავად ჩვენივე საინტერესო ჩვეულების შესახებ. ნათელია, რომ იბერიაში გავრცელებული ჩვეულების თემას როგორც ბიზანტიურ, ასევე ქართულ წერილობით წარმოებში ვასაკუთრებული დეტირი-თევა აქვს. საქმე ისაა, რომ როგორც "ფრიად სარწმუნო ნაკურთხეულს" პირველწყაროს ავტორს, ასევე მასზე დამოკიდებულ გელასი კესარიელსა და რუფინუსს, უპირველეს ყოვლისა, მიზნად აქვთ დასახული ხაზი გაუსვან ნინოს "კურნების ნიჭს", თვალნათლივ დაგვანახოს, რომ მან შეძლო განეკურნა ბავშვი (ვარიანტი - უფლისწული) და დღეოვალად, რომელთაც "აღამიანურმა საშუალებებმა" ვერ უშველეს. ეს მოტივი უკლებლივ ყველა შემომოღობ ცნობაშია მოწმდები. ნინო, როგორც ნესი, აღნიშნავს: "მე ვერ შევძლებ კუმ-ველო ბავშვს; ქრისტეს კი, რომელზედაც ხშირად მილაპარაკებია თქვენთან, ვიცი შეუძლებ მკვდრებზე აღადგინოს და მითოვებული განკურნება არგუნოს" (გელასი კესარიელი), ან "ტყვექალმა გახუცხდა, რომ მის ღმერთს ქრისტეს, რომელსაც იგი თაყვანს სცემს, შეუძლია მიაწიოს მას ხსნა, რომლის იმედი აღამიანს გადაუწყდა" (რუფინუსი) და ა.შ.

მ. ჩხარტიშვილი საგანგებო მართებულად აღნიშნავს, რომ ქართლის მოქცევის შესახებ ბაკურის მო-ნათხრობში წარმოდგენილი ფაქტები ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის თვალსაზრისით სტერეოტიპურია, ნაწილი კი, სათავეს უშუალოდ სახარებიდან იღებს. კერძოდ, ასეთია, მკელვერის აზრით, "კურნების ნიჭის" თემაც, რომელიც სახარების შესაბამისი მოტივის გამოძახილი უნდა იყოს<sup>15</sup>. როგორც ჩანს, ცნობა კარდაკარ ავადმყოფი ბავშვის ჩამოტარების იბერიაში არსებული ჩვეულების შესახებ, უპირველეს ყოვ-ლისა, ნინოს "კურნების ნიჭის" ხაზგასმის მიზნითაა ტექსტში შეტანილი. მიუხედავად ამისა, ამ ცნობას რეალური საფუძველიც უნდა ჰქონოდა და იგი განსაკუთრებით საინტერესო ქართული მედიცინის ისტო-რიის თვალსაზრისითაა. როგორც აღვნიშნეთ, ყველა ავტორი ბიზანტიელი თუ ქართველი, რომელიც ქარ-თლის მოქცევას ეხება გვაუწყებს, რომ სამედიცინო დახმარების აღმოჩენის მიზნით ავადმყოფის კარდა-კარ ჩამოტარება იბერეთის ძველ ჩვეულებას წარმოადგენდა.

რა შეიძლება ითქვას ამ ჩვეულების შესახებ. მსგავსი ტრადიცია, ფუნქციურად იგივე, ოდნავ განსხ-ვავებული ფორმით, პეროდოტესაც აქვს დადასტურებული ბაბილონში: "ხოლო სობრძნის მიხედვით მეო-რე ადგილი უჭირავს მათში (ბაბილონელებში - ნ.ხ., ნ.მ.) დამკვიდრებულ შემდეგ წესს. ავადმყოფები გა-მოჰყავთ მოვდანზე, რადგან მკურნალები მათ საერთოდ არ ჰყავთ, ავადმყოფთან მოდიან სხვადასხვა პი-რები და ეთათბირებიან მას ავადმყოფობისაგან, ანდა სხვა უნახავთ. მოსულთა შორის არიან ისეთები, რომელთაც ან თვი-თონ გადაუტანიათ ის, რაც ავადმყოფს სჭირს ანდა უნახავთ სხვა, რომელსაც სჭირვებია იგივეც სენი. მო-სულნი ამის შესახებ ლაპარაკობენ და ურჩევენ ავადმყოფს არ მისს, რაც თვითონ გაუკეთებიათ და გადარ-ჩენილნი მსგავსი ავადმყოფობისაგან, ანდა სხვა უნახავთ, რომელსაც გადარჩენილა. მათთვის არ შეიძლე-ბა ავადმყოფის გვერდით ჩუმად ჩაელა, რომ არ შეეკითხონ მას თუ რა ავადმყოფობა სჭირს"<sup>16</sup>.

როგორც ვხედავთ, პეროდოტე ბაბილონელთა ამ ტრადიციას იმიტომ ხსნის, რომ "მათ" ე.ი. ბაბილონე-ლებს მკურნალები საერთოდ არ ჰყავდათ. საინტერესოა, რომ თეოდორიტე კვირელი დაწინაურდა ამ არგუ-მენტით ააბათუებს იბერებში აღნიშნული წესის არსებობას: "რადგან პარბაროსები (იგულისხმება იბერე-ბი - ნ.ხ., ნ.მ.) სამკურნალო მეცნიერების ცოდნას მოკლებულნი იყვნენ, ავად რომ გახდებოდნენ, ჩვეუ-ლებრივ ერთმანეთში დადიოდნენ, რომ უკვე ავადმყოფობა - მოხილდითაგან - მოხილდითაგან და გამოჯანმრთელდებულთა-გან ესნავლათ, თუ როგორ გამოჯანმრთელდებულნი იყვნენ"<sup>17</sup>.

ამგვარად, როგორც პეროდოტეს, ისე თეოდორიტე კვირელი დაწინაურდა ბაბილონის ტრადიციის არსებობას ამა თუ იმ ხალხში სამედიცინო ცოდნისა და სამკურნალო საქმიანობის აღნიშვნის უკავშირებს.

უპირველეს ყოვლისა უნდა ითქვას, რომ თეოდორიტე კვირელი, როგორც ჩანს, არ ითვალისწინებს, ან არ იცნობს ბერძნულ მითოლოგიაში თუ მწერლობაში არსებულ მონაცემებს მედნაც საქმიანობის, მისი სამკურნალო მეცნიერების ბაღის შესახებ და ანტიკურ ავტორთა სხვა ცნობებს, თუნდაც პლინიუსის "ბუ-ნების ისტორიაში" არსებულ ინფორმაციას, რომლის მიხედვით იბერიაში "საუკეთესო კამის წვენს აშზა-დებდნენ, რომელსაც თავლეს უმატებდნენ და საუკეთესო მალამოს აკეთებდნენ"<sup>18</sup>.

მედიცინის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი პ. სიგურისტი, კომენტარს უკეთებს პეროდოტეს ზემო-მოყვანილ ცნობას და აღნიშნავს, რომ არ შეიძლება იმის თქმა, თითქოს ძველ ბაბილონში საერთოდ არ ჰყავდათ მკურნალები. პეროდოტეს ეს შეხედულება ეგვიპტის ფონზე შეექმნა, სადაც მრავალი სხვადასხ-ვა სპეციალობის ექიმი მოღვაწეობდა. პ. სიგურისტის აზრით, ასეთი ჩვეულება ძველი აღმოსავლეთის ლა-

<sup>12</sup> ჩხარტიშვილი მ., დასახ. ნაშრომი, ვვ. 47.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 92.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 92.

<sup>15</sup> პეროდოტე, ისტორია, ბერძნულულიდან თარგმან და საძიებლები დაურთოთ. ყაზნიშვილი, თბ., 1975, ტ. I, გვ. 109-110.

<sup>16</sup> გეორგი, I, 1961, გვ. 187.

<sup>17</sup> Gan K., Известия древних греческих и римских писателей о Скифии и Кавказе. 1864, გვ. 112.

რომ მოსახლეობაში იყო გავრცელებული<sup>16</sup>.

ჩვენ სწორედ ამ უკანასკნელ მოსახლეობას ვიზიარებთ და აღვნიშნავთ, რომ იბერების ეს ძველი ტრადიცია შემორჩენილი იყო მოსახლეობის დაბლ სოციალურ ფენაში, ხოლო მაღალი სოციალური წრის წარმომადგენლები მაღალპროფესიონალ მკურნალთა მომსახურებით სარგებლობდნენ, რასაც ლონდონი მროველის ცნობაც ადასტურებს: "მაშინ დედოფალი ნანა შევარდს სენსა დიღსა და ქაჩუქუქუ-ქაჩუქისა კურნება ვერავინ შეუძლო, რამეთუ ყოველთა ჯელოვანთა მკურნალთა (ხაზი ჩვენია) წარჩევიყოვენიეს ნამალნი მათნი და ვერ შეძლეს ყოველთა კურნება მისი, უღონო იქმნეს და სასიხარულოდ იქმნეს"<sup>17</sup>.

როგორც მედიცინის ისტორიის ქართული მკვლევრები აღნიშნავენ, ის გარემოება, რომ "ჯელოვანი მკურნალი" უმთავრესად მეფეს და მის მახლობლებს მკურნალობდა, იმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, რომ ხელოვანი მკურნალი ალბათ, სამკურნალო საქმეში დახელოვნებული, დაოსტატებული ექიმის ეპითეტი იყო. გამორიცხული არ არის ვიფიქროთ, რომ ხელოვანი მკურნალი<sup>20</sup>, ექიმის მაღალ რანგზე მიუთითებდეს, ე.ი. "ჯელოვანი მკურნალი" პროფესიონალს, თავის საქმეში დაოსტატებულს, დახელოვნებულს წარმოადგენდა და შესაბამისად მაღალ არისტოკრატიულ წრეს ემსახურებოდა. ხოლო დაბალი სოციალური წრის წარმომადგენლები პროფესიონალ მკურნალთა მომსახურებით ვერ სარგებლობდნენ, მათ როგორც ჩანს, ემპირიულ ცოდნა-გამოცდილებით აღჭურვილი, მედიცინაში გათვითცნობიერებული პირები მკურნალობდნენ. სწორედ ასეთი, მკურნალობაში გამოცდილი, პირის მოძებნის ანდა მისგან კონსულტაციის მიღების მიზნით დაჰყავდათ ავადმყოფები კარდაკარ. თეოდორიტე კვირელისა და სოკრატე სქოლასტიკოსის ზემოთ მოყვანილი ცნობები ამაზე მირბამი მიუთითებს. თეოდორიტე კვირელის მიხედვით: "ბარბაროსები [ე.ი. იბერები ნ.ხ., ნ.მ.]... აეად რომ გახდებოდნენ ჩვეულებრივ ერთმანეთში დადიოდნენ, რომ უკუე ავადმყოფთა – მოხდეთათვან და გამომრთებულთავან ესნაღლათ თუ როგორ გამოჯანმრთელდებიყოფენ"<sup>21</sup>. სოკრატე სქოლასტიკოსის მიხედვითაც: "შეფის ცოლმა სხვა ქალებთან გაატანა ბავშვი სამკურნალოდ, იქნებ ვინმემ გამოცდილებით რისიმე საშუალება იცოდეს ამ სენის წინააღმდეგ"<sup>22</sup>.

ამ შემთხვევაში რომ ემპირიულ სამკურნალო ცოდნაზე ლაპარაკი არსენ ბერის შემდეგი ინფორმაცია მიუთითებს: "ხოლო ვინაეთვან წარმართნი იგი მკურნალობისა ჯელოვნებასა უმეცარ იყვნეს და სიმრავლითა სწყულთაა აღსავსე, ამისთვისაც ურთიერთა მივიღოდეს და სნებისაგან სიმრთელედ შეცვალებინა მისგან სახესა თვსთა სნეულთა კურნებისასა ისნავედეს"<sup>23</sup>. სრულიად აშკარაა, რომ არსენ ბერი განასხვავებს პროფესიონალურ სამედიცინო ცოდნას: "მკურნალობის ჯელოვნებას", ემპირიულ სამედიცინო ცოდნისგან, რომელიც საკუთარ გამოცდილებაზე დამყარებული სამკურნალო ცოდნის ურთიერთგაზიარებას გულისხმობდა: "ამისთვისაც ურთიერთსა მივიღოდეს და სნებისაგან სიმრთელედ შეცვალებინა მისგან სახესა თვსთა სნეულთა კურნებისასა ისნავედეს"<sup>24</sup>.

არსენ ბერი აღნიშნავს, რომ წარმართნი, ანუ არაქრისტიანი იბერები "სამკურნალო ხელოვნების" ცოდნას მოკლებულები იყვნენ ე.ი. პროფესიონალი ექიმები არ ჰყავდათ. როგორც ჩანს, მას აკარსდება, რომ სწორედ პროფესიონალები – "ჯელოვანი მკურნალი" ემსახურებოდნენ მირიანის სამეფო ეკლ. IV საუკუნის ქართლში პროფესიონალი მკურნალების არსებობას ადასტურებს აგრეთვე მცხეთაში აღმოჩენილი ბექელი მამაკაის გამოსახულებით, რომელსაც ხელში გველმეზობეული ჯოხი უჭირავს. ქართველ არქეოლოგთა ვარაუდით, ეს ბექელი პროფესიონალი ექიმის კუთვნილება უნდა ყოფილიყო<sup>25</sup>.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ არსენ ბერი სამკურნალო საქმის უცოდინარობას არა ხალხს – იბერებს მიიჩნევს არამედ არაქრისტიან წარმართებს, როდესაც ქრისტიანული რელიგიის წარმომადგენელთა მიერ მოსახლეობის უმეცარ, უკულტურო ფენადაა მიჩნეული. სწორედ ამიტომ უსებას ხაზს, რომ "ვინაითვან წარმართნი იგი (და არა იბერნი – ნ.ხ., ნ.მ.) მკურნალობისა ხელოვნებასა უმეცარ იყვნეს".

ამგვარად, მისი როგორც ქრისტიანი ბერის პოზიცია სასებითა გასაგებია. ბიზანტიელ ავტორთა ცნობები, კერძოდ, სოკრატე სქოლასტიკოსის ინფორმაცია კიდევ ერთი ასპექტითაა საინტერესო: "შეფის ცოლმა სხვა ქალებთან გაატანა ბავშვი სამკურნალოდ"<sup>26</sup>, წერს იგი, "მაგრამ ვერც ერთმა ქალმა ვერ აღმოაჩინა სამკურნალო დახმარება"<sup>27</sup>.

მედიცინის ისტორიიდან ცნობილია, რომ სამკურნალო ცოდნა-საქმიანობა უძველესი დროიდან მამაკაცთა და ქაღალა შორის იყო დანაწილებული. მამაკაცები უმეტესწილად სადასტაქრო საქმიანობაში იყვნენ დახელოვნებულნი, ქალები კი მუშაობასა და თერაპიულ მკურნალობაში. ამ უკანასკნელთა საქმიანობას ძირითადად სამკურნალო მცენარეობის შეგროვება და სხვადასხვა ბუნებრივი საშუალებებით დამზადებული მალამოებითა თუ ნამლებით მკურნალობა წარმოადგენდა.

რა თქმა უნდა, ასეთვე ვითარება იყო საქართველოშიც, რასაც თუნდაც ბერძნული მითოლოგია, არგონავტიკის მითი, მეფეებს სამკურნალო საქმიანობა მოწმობს. როგორც ჩანს, სამკურნალო მცენარეთა საიდუმლოებას ამირანის მითის პერსონაჟი – კამარიც ფლობდა.

<sup>16</sup> Sigerist H. A., History of Medicine, Oxford, 1951, გვ. 425.

<sup>17</sup> ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 104.

<sup>20</sup> სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, თბ., 1956, გვ. 173.

<sup>21</sup> გეორგიკა, I, თბ., 1961, გვ. 210.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 230.

<sup>23</sup> ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, გვ. 25.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 25.

<sup>25</sup> აფაქიძე ა., გუბეჯიშვილი გ., კალანდაძე აღ., ლომთათიძე გ., მცხეთა, I, თბ., 1955, გვ. 126.

<sup>26</sup> გეორგიკა, I, გვ. 230-231.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 230-231

ამ მიმართებით საინტერესოა არქანჯელო ლამბერტის შემდეგი ცნობა: "სამეგრელოში არიან ქალები, რომლებიც საამოვნებით ეტანებიან ავადმყოფის მოვლას. როგორც კი ვინმე ავად გახდება, რჩენილებს ამ ქალთაგანი მაშინვე მივა და უწყებს მოვლას, საქმლის ნესრივს დაუნიშნავს და გაუკეთებს რამდენიმე ნამალს როგორც დასალევად, ისე გარედან დასადებლად. ბლომად ხმარობენ ბალახებს<sup>28</sup>".

იოანე ბატონიშვილი აღნიშნავს, რომ "მკურნალნი უფროვე იყვნენ მდებდრთ ნათესავნი და შრომობდნენ ბალახითა და ხის ნაყოფითა"<sup>29</sup>.

სამკურნალო "ნარგების" სექსობრივი ნიშნით დანანილებების ფაქტი ამ უკანასკნელ ხანებში მოპოვებული მასალითაც დასტურდება, რომლის მიხედვით, სრულიად აშკარაა, რომ სამკურნალო მცენარეების შეგროვება, მათგან მალამოებისა თუ შინაური ნამულების დამზადება, ისევე როგორც მკურნალობისა თუ შელოცვების პრაქტიკა, ქალების საქმიანობას წარმოადგენდა, ხოლო დასტაქრობა მამაკაცების, რა თქმა უნდა, გარკვეული გამონაკლისის დაშვებით.

სოკრატე სქოლასტიკოსის ცნობაც ძველ იბერებში სწორედ ასეთი ტრადიციის არსებობას ადასტურებს.

ყველა ზემომოყვანილი წყაროს მიხედვით, წმ. ნინომ ავადმყოფი ქრისტიანადმი მიმართული ლოცვა-ვედრებით განკურნდა. მაგრამ ქართლის მოქცევის შატერადისეულ ვარიანტში არსებული ინფორმაციით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ წმინდა ნინო თავად ფლობდა სამკურნალო ხელოვნებას. სიდონის მონათხრობის მიხედვით: "სანატრელმან ნინომ ექუსი წელი ამათ შინა დაყო, ვითარ - იგი თვით იტყვის, ოდესმე შეიდინს დედასი დაგვანოზაუნა სულისსა მისსა, რამეთუ ჰყავდა ფარულად კურნებათა მრავალთა, ვიდრე იმის სფვითა ზედა იყო კურნებად განსხვავებით ღმრთისათს დედობისა ზედა ნანას"<sup>30</sup>. მირიანიც აღნიშნავს, რომ "... ამას ხოლო თვით თუალნი თუენი ხედედეს. საკვირველად მისსა და მისსა შემდგომად კულად სასნაულთა და კურნებათა რომელთა აღასრულებს დღითი - დღე"<sup>31</sup>. მირიანის სიტყვების მიხედვით ჩანს, რომ კურნება აქ სასნაულის რანგში არ განიხილება და შესაძლოა ჩვეულებრივ სამკურნალო საქმიანობაზე იყოს მიზნება. თუმცა, როგორც ჩანს, დედოფალი ნანა, რომელიც ადამიანის ზეგლით ე.ი. ჩვეულებრივი მკურნალობით ვერ გამოჯანმრთელებულა, ნინოს მხოლოდ ლოცვით განკურნებია. მიუხედავად ამისა, ზემოთ მოყვანილი ცნობის მიხედვით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ წმ. ნინო სამკურნალო საქმიანობაში გათვითცნობიერებული იყო და მხოლოდ ლოცვა-ვედრებით არ ეწეოდა ავადმყოფთა დახმარებას.

ამგვარად, გელასი კესარიელის ცნობის და მისი ბიზანტიური თუ ქართველ ავტორებთან დაცული ვარიანტების მიხედვით გარკვეული სურათი იქმნება IV საუკუნის საქართველოში სამკურნალო საქმიანობის შესახებ. კერძოდ, სრულიად აშკარაა, რომ ამ დროს საქართველოში მედიცინას სოციალური ხასიათი ჰქონდა. აქ მოღვაწეობდნენ როგორც პროფესიონალი კარის ექიმები - ქელოვანი მკურნალნი, ისე ემპირიული ცოდნით აღჭურვილი, მკურნალობაში გათვითცნობიერებული პირები, რომლებიც ძირითადად მოსახლეობის დაბალ სოციალურ ფენას ემსახურებოდნენ. მხოლოდ ეს ფაქტი, სხვა მონაცემების გათვალისწინების გარეშეც კი, სავსებით საკმარისია, იმის საილუსტრაციოდ, რომ IV ს-ის იბერიაში სამედიცინო საქმე საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა, რაც რა თქმა უნდა, უარყოფს თეოდორიტე კვირელის ინფორმაციას.

ზემოაღნიშნული ცნობების მიხედვით აშკარაა, რომ სამედიცინო ცოდნის გავრცელების ერთ-ერთი გზა ამ ხანის იბერიაში სამკურნალო გამოცდილების ურთიერთგაზიარებაა. რაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დამახასიათებელი იყო ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებისათვის და როგორც ჩანს, ერთ-ერთ უძველეს და ფართოდ გავრცელებულ ტრადიციას წარმოადგენდა.

ირკვევა აგრეთვე, რომ ძველ იბერებში სამკურნალო საქმიანობა სქესობრივი ნიშნით იყო განაწილებული: შინაური ნამულებით მკურნალობა ქალთა საქმიანობას წარმოადგენდა.

ამგვარად, ზემომოყვანილი ცნობები IV საუკუნის რეალურ ვითარებას ასახავს და, უპირველეს ყოვლისა, იმის გამოა საინტერესო, რომ გარკვეულ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში საქართველოში სამედიცინო საქმის მდგომარეობის შესახებ გვაწვდის ინფორმაციას. ამდენად მათ ვანსაკუთრებულ მნიშვნელობა ენიჭება არა მხოლოდ მედიცინის ისტორიის, არამედ ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისითაც.

მეორეს მხრივ, სრულიად აშკარაა რომ ყველა ეს ცნობა ქრისტიანული რელიგიის პროპაგანდას ემსახურება და წარმართულ სამკურნალო ხელოვნებასთან მიმართებაში აშკარა უპირატესობას ქრისტიანულ ლოცვა-ვედრებას - "სულიერ მკურნალობას" ანიჭებს.

<sup>28</sup> ლამბერტი ა., სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991, გვ. 91.

<sup>29</sup> ბატონიშვილი იოანე, კალმასობა, ქართული პროზა, VI, 1984, გვ. 562.

<sup>30</sup> ძველი ქართული პავიონარაფიული ძეგლები I, (V-XII), თბ., 1964, გვ. 131.

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 131.

„ცოცხლებო, რომლებიც მიწაზე ხართ...“  
(ეგვიპტის ძველი სამეფოს ავტობიოგრაფიები)



ქართული ენციკლოპედია

ავტობიოგრაფია ზოგადად წარმოადგენს ადამიანის მიერ განვლილი ცხოვრების გზის დასრულებას. რა თქმა უნდა, ეს მაშინ ხდება, როცა ადამიანის ცხოვრება მისთვის მაინც წარმოადგენს რაღაც ფასეულს. ამდენად, დღევანდელი გადასახედიან თითქმის-და გასაკვირი უნდა იყოს, რომ ძველ ეგვიპტეში ავტობიოგრაფიები ჩნდება ძველი სამეფოს დასაწყისში, ჯოსერის მეფობის დროს, ეპოქაში, როცა ფარაონის ღვთაებრიობა კულმინაციას უახლოვდება<sup>1</sup>, პირველ პირამიდისთან ერთად.

ეგვიპტე საერთოდ პარადოქსების ქვეყანაა. მთელი მისი ისტორიის მანძილზე აქ მშვიდობიანად თანარსებობდა თითქმის-და შეუთავსებელი მოვლენები. ეს, ალბათ, იმით იყო გამოწვეული, რომ ეგვიპტეში არავითარი დოქტრინა არ ვადაქტეცულა დღემდე<sup>2</sup>, რაც აბსოლუტურად აკრძალავდა და შეუძლებლად განხილავდა მისი სანინაღმდეგო ფეოდალის არსებობასა და განვითარებას. ჩემი აზრით, ეგვიპტის საოცარი სიდიადე და სიცოცხლისუნარიანობა ამ საოცარი თვისების შედეგია. ოფიციალური კულტის ღვთაებები საჭიროებდნენ სათანადო პატივისცემას, მაგრამ მათთან ერთად თავისუფლად „ცოცხლდნენ“ და „სუნთქავდნენ“ უამრავი ღვთაება. თავიანთი ცენსის მოთხოვდა ფარაონის კულტი, მაგრამ მასთან ერთად არავის უკრძალებოდა მიჭერი ადამიანის - ან თუნდაც საკუთარი თავის დაფასება. ალბათ, სწორედ ამით არის განპირობებული, რომ ეგვიპტე ერთადერთი ძველი აღმოსავლეთის ქვეყანაა, სადა არსებობდა მრავალი ეგვიპტეში არსებული მემორიალა. ისინი ვითარდება, იხვენება და მოცულობაში იზრდება ეგვიპტის მთელი ისტორიის მანძილზე, ადამიანის „მეს“ თვითშეგნებებსა და დაფასებასთან ერთად.

ეგვიპტის წინაისტორიულ პერიოდში ადამიანის ღვთაებისათვის მსხვერპლად შეწირვა, შესაძლოა, ჩვეულებრივი ამბავი იყო, განსაკუთრებით ეს ომში ტყვედ ჩაჯარვნილებს ეხებოდათ<sup>3</sup>. ჯერ კიდევ I დინასტიის დროს, როგორც ჩანს, ფარაონთან ერთად ასაფლავებდნენ მის ცოლებს, მსახურებსა და ძალებს, რომლებსაც, როგორც ეს ზოგიერთ მეცნიერს მიიჩნია, ფარაონის დასაფლავების დროს ხოცავდნენ<sup>4</sup>. შესაძლოა ისიც, რომ ჯერ კიდევ I დინასტიის დროს ტარდებოდა „ორი ქვეყნის გაერთიანების“ რიტუალი, რომლის კულმინაციურ მომენტს ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა წარმოადგენდა<sup>5</sup>, მაგრამ ეს ყველაფერი უკვე არქაული ეგვიპტის პირველ ნახევარში ქრება. გერმანელი მეცნიერი პელკი მოუთხოვს, როგორი სისწრაფით იკლვს ფარაონის „თანმშობლები“ სამხრეთის რიცხვი, და დასძინს, რომ ეს იმაზე მეტყველებს, რომ ადამიანის სიცოცხლე თანდათან სულ სხვა ფასეულობას იძენს<sup>6</sup>. II დინასტიის დროს ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის შემთხვევები ქრება. მსხვერპლის როლს ცილის ფიჭურები იკავენს, რისთვის სისხლიან რიტუალებს კი უყვებიან და მაკაური გამონათქვამები ცვლის<sup>7</sup>.

ამავე პერიოდს ემთხვევა უმნიშვნელოვანესი ცვლილებები ეგვიპტელთა სულიერ განვითარებაში - ბუნების ძალთა ანტროპომორფიზაცია. უაღრესად საგულისხმოა ფაქტი, რომ ქვეყანაში, სადაც ზოომორფულ ელემენტს არასოდეს დაუკარგავს მნიშვნელობა, სწორედ ამ პერიოდში შექმნილი ღვთაებები არიან სრულიად ანტროპომორფული - მაგ. შუ, ტფნუტი და პტაბი. როგორც ჩანს, ამ უძველეს დროში, როცა იდეებებს ადამიანის თვითშეგნება, სწორედ ადამიანის სახე ხდება სულიერი საწყისის გამოვლინების უმნიშვნელოვანესი ფორმა.

პირველი ორი დინასტიის დროს სრულდება ეგვიპტის გაერთიანება. ქვეყანა იყოფა ნომებად - ადმინისტრაციულ ერთეულებად. „ხორის გაცილებები“, რომლებიც ყოველ ორ ნელიანდში ერთხელ ტარდებოდა და წარმოადგენს ფარაონის მიერ გადასახადების აკრეფის მიზნით ქვეყნის შემოვლას, ე.წ. „დათვლებმა“ შეცვალა<sup>8</sup>. ფარაონი სულ უფრო იძენს ზღვთაების თვისებებს, იძვირდება თუ სცილდება სასახლეს. სამაგიეროდ ინსპექციას მთელ ქვეყანაში მისი მოხელეები ატარებენ. დიდ მნიშვნელობას იძენს ფარაონის სასახლის მომხარებების აპარატი, რომელიც უზარმაზარ უწყებებს წარმოადგენს. მაგრამ სრულ ცენტრალიზაციას ეგვიპტე ძველი სამეფოს დროს აღწევს. ზღვარი არქაულ ეგვიპტესა და ძველ სამეფოს შორის ტყუილბრალოდ არ არის გაღებული. არქაული ეგვიპტე თავისი მინაშლილობით ერთიანი ეგვიპტის გვირგვინისათვის წარსულს ჩაბარდა, ქვეყანა რამდენიმე საუკუნით დაემსგავსა ერთიან, მწყობრ მებაზნის<sup>9</sup>. ფარაონი თანდათან მორღვედა მოკვდებთა სამეფოს. მისი პირადად ნახვა მხოლოდ განსაკუთრებით რჩეულებს შეუძლიათ. მისი გადანაცვლება ძალიან შეზღუდულია და იგი ემორჩილება რიტუალით განსაზღვრული ქვეყნის წესებს. სამაგიეროდ, ქვეყანაში იზრდება მოხელეების რიცხვი. დაახლოებით ჯოსერის მეფობით თარიღდება პირველი შემთხვევა, როცა საბრათალწარმოება ფარაონის პერსონიდან მისი

<sup>1</sup> ღვთაება-ფარაონის იდეების მწვერვალად დღეს ხოვსის მეფობა მიჩნეულია. IV დინ. დასასრულს უზენაესი ღვთაება ფარაონი - ხორი უომბოს უზენაეს ღვთაების „ადილის“ რას და ხდება „ხორი, რას ვაყი“.

<sup>2</sup> გამონაკლისს ებნატონის მეფობის ხანმოკლე დრო წარმოადგენს, როცა იდენებოდა ყველა ღვთაება, გარდა ატონისა.

<sup>3</sup> W. C. Hayes, The Scepter of Egypt, Harvard Univ. Press, 1960, vol. I გვ. 78.

<sup>4</sup> ეს ვარაუდი ეყრდნობა სხეულების პოზებს სამარებში, W. F. Petrie, The Royal Tombs of the First Dynasty, vols. 1-2, London, 1900-01, W. F. Petrie, Tombs of the Courtiers at Oxyrhynchos, London, 1925, p. 14.

<sup>5</sup> W. Emery, The Tomb of Hemaka (Excavations at Saqqara), Cairo, 1938, pl. 17.

<sup>6</sup> ჯერთან (I დინ. IV ფარაონი) - 326, კასთან (I დინ. IX ფარაონი) - 26, W. Helck, Geschichte des alten ägypten, Leiden-Köln, 1968, გვ. 36.

<sup>7</sup> Hayes, Scepter, 78.

<sup>8</sup> K. Sethe, H. Schäfer, L. Borchardt, Ein Bruchstück altägyptischer Onnaue, Leipzig 1976, გვ. 13-54.



ვეზირის ხელში გადადის<sup>9</sup>, რასაც თანდათან მოჰყვება ადგილობრივი სასამართლო უწყებებისა და შესაბამისი კანცელარიების ჩამოყალიბება. ფარაონის სამართალ ახალ ფორმას იძენს - ჩნდება პირამიდული ეგვიპტე, რომელიც დღეს ცნობილია, როგორც პირამიდების ქვეყანა, სწორედ ძველი სამეფოს დროს აგებდა ამ გიგანტურ სამარხებს თავისი უზენაესი ღვთაების მოკვდავი სხეულის განსახელებლად.

პირამიდული გრანდიოზულობა იმაზეც მეტყველებს, თუ რაოდენ მდიდარი იყო ამ დროის ეგვიპტე. თითოეული სოფელი აღწერილია, ქვეყანაში ნესტივს ამყარებს მოხელეთა უზარმაზარმა მრავალმან სასახლის მომარაგების აპარატში აურაცხელი სიმდიდრე მიედინება. მხოლოდ ასეთი ორგანიზაციის შედეგად გახდა შესაძლებელი გრანდიოზული მშენებლობები. რა თქმა უნდა, ეს ყველაფერი ღვთაების მსახურების ნაშრომადგენა<sup>10</sup>. ეგვიპტე, რომელსაც საკუთარი ქვეყანა საათოვით აქვს აწყობილი, იწყებს თავისი ძალაუფლების ქვეყნის გარეთ ექსპანსიას. ამჟამად სინაის სპილენძის მალარობი. აქ ჯოსერმა დაგვიტოვა ნარნარი, რომელიც ბედუნითა ტომების სრულ განადგურებას გვაძინებს<sup>11</sup>. მასვე მიეწერება ეგვიპტის ძალაუფლების გავრცელება სამხრეთით, ნუბიაში, ნილოსის პირველ ჭორომამდე<sup>12</sup>.

აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ აღამებლით პერიოდში კიდევ უფრო წინ მიდის ღვთაების ანტროპომორფიზაციის პროცესი - ჯოსერის მიერ პლიოპოლისში აგებულ სამლოცველოში იგი, შეიძლება ითქვას, თავის კულმინაციას აღწევს. ის ღვთაებებიც კი, რომლებიც შემდგომ პერიოდში უფრო ხშირად ზომორფულად, ან ცხოველის თათი არიან გამოხატული (მაგ. სუტის), აქ სრულად ანთროპომორფული არიან<sup>13</sup>. დაახლოებით ამავე პერიოდს ემთხვევა ეგვიპტელის პირველი ცდები მოანესრიგოს თავისი პანთეონი. ხდება ბუნების ძალების პერსონიფიკაცია და მათი სხვადასხვა თეოლოგიურ სისტემებში პანთეონება. ძალიან საგულისხმოა, რომ მათი პერსონიფიკაცია ადამიანის სახით ხდება.

IV დინასტიის დროს ეგვიპტის ბრწყინვალეობა იზრდება. ქვეყანა იმტკიცებს თავის პოზიციებს ნუბიაში. სწორედ ამ დროს მიეწესა წესს ამ ქვეყანაში მონყობილი ექსპედიციის შედეგად ეგვიპტეში 7000 ტყვე და 200 000 თავი საქონელი ჩამოჰყავთ. იმევე წელს ლიბანიდან ჩამოიღის სოჭით დატვირთული 40 გემი. მასალა სამეფო სასახლის კარებებისთვისაა განკუთვნილი. სწორედ ამ დროს მიეწესა წესს ლიბანიდან ოქმის შედეგად ეგვიპტე 1100 ტყვესა და 13 100 თავ საქონელს იძენს. ქვეყანაში გადასახადების აკრეფა უკვე არა ორ წელიწადში, არამედ წელიწადში ერთხელ ხდება<sup>14</sup>; თუ რა დიდი ნახტომი გააკეთა ეგვიპტემ არა მარტო პოლიტიკური, არამედ ინტელექტუალური განვითარების გზაზე, ამ პერიოდის ხელოვნებაც მეტყველებს. ის ველურების ელფერი, რომელიც ჯერ კიდევ გადაჰკრავს ჯოსერის ეპოქის გამოსახულებებს<sup>15</sup>, ქრება, ჩნდება ადამიანის სახითის გადმოცემის პირველი ცდები<sup>16</sup>. თუმცა ამ დროის ისტორიული დოკუმენტები ძალიან მცირეა, გრანდიოზული მშენებლობები, ხელოვნების განვითარება და ომები ქვეყნის გარეთ მკაფიოდ ნარმოვებინებს ამ პერიოდის ეგვიპტის რელიგიას, ადამიანსტრაციას და ყოველდღიურ ცხოვრებას<sup>17</sup>. ფარაონ - ღვთაების ირგვლივ, რომლის გადანაცვლება საქმად შეზღუდულია სწორედ მისი ღვთაებრიობის გამო, ჩამოყალიბდა უზარმაზარი, მწყობრი აპარატი, რომლის გარეშე შეუძლებელია ქვეყნის ნორმალური ფუნქციონირება. ფარაონის ადმინისტრაცია აღარ შემოიფარგლება ძირითად და მომარაგების განყოფილებით. მას თანდათან გამოეყო საჭურჭლის, იარაღის, ფარის, ბელვებისა და სამუშაოების ნარმოვების განყოფილებები<sup>18</sup>. ამჟამად ხდება იმის გააზრება, რომ ქვეყნის სიდიადე ენერგიულ, განსხვავებულ ადამიანებზეა დამოკიდებული, რომელთა გარეშე შეუძლებელია როგორც გადასახადების აკრეფა და აღწერა, ასევე გრანდიოზული ნაგებობებისა თუ გემების აგება, ექსპედიციების ნარმოვა ყველა მიმართულებით. ზეღვთაება-ფარაონის სახელმწიფოს არსებობა და ფუნქციონირება შეუძლებელი გახდა მრავალი ენერგიული ადამიანის ძალისხმევით გარეშე. როგორც ჩანს, ადამიანიც იაზრება ის უშიშროებლოვანეს ადგილს, რომელიც მას ქვეყნის მშენებლობაში ეკუთვნის. დოკუმენტურად დასაბუთებულია, თუ რა დიდი პატივისცემით სარგებლობდა პირველი პირამიდის არქიტექტორი - იმპოტეპი. მას წილად ზედა პატივი თავისი სახელი თავისი ფარაონისა და ღვთაების-ჯოსერის ქანდაკებაზე მოეთავსებინა<sup>19</sup>. მისი ნიჭისა და უნარის ამაზეც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და მოგვიანებით იგი ღვთაებადაც კი მტრავდა. მართალია, პირამიდის აგებისას ეგვიპტელი თავის უზენაეს ღვთაებას ემსახურებოდა, მაგრამ უდიდესი პატივი დაიმსახურა მისმა შემქმნელმაც, ადამიანმა, რომელმაც ისტორიაში პირველმა ააგო უზარმაზარი ქვის ნაგებობა, რომელიც დღევანდელ ადამიანსაც კი ანცვიფრებს. ადვილი ნარმოვადგენია მისი თანამედროვე ადამიანის ემოციები, რომელსაც იქამდე არაფერი მსგავსი უნახავს და აუგია. სამწუხაროდ, მასალის უქონლობის გამო, დღეს თოვოვლად თუ ნარმოვადგენი ზველა იმ ტექნიკურ სიხალეს, რომელიც დასჭირდა ადამიანს, როცა ის პირველად შეეპოძოლა ქვეს ასეთი გრანდიოზული ნაგებობის შექმნისას. სასებით გასაგებია იმპოტეპისადმი მიგებული პატივი, რომელიც, შესაძლოა, სინამდვილეში ფარაონისადმი მიგებული პატივზე უფრო რეალური იყო, მაგრამ საკუთარი თავის

<sup>9</sup> ეგვიპტის M-K3, ASAE 34, Pl-3 გვ. 77; St. Smith, CAH III, XIV, გვ. 18.  
<sup>10</sup> რეალურად რამდენად სწამდათ ამის თავად ეგვიპტელებს, დღეს ძნელი სათქმელია, მაგრამ გარკვეულ პასუხს ამაზე გვაძლევს ხეოპსის დედის, მუტმუტერესის საბარხის გაძარცვა ზეღვთაების - ხეოპსის მეფობის დროს.  
<sup>11</sup> Hayes, Scepter, გვ. 59.  
<sup>12</sup> იქვე.  
<sup>13</sup> St. Smith, History of Egyptian Sculpture and Painting, fig. 48-53.  
<sup>14</sup> ცნობები სწორედ ამ დროის შეს. W. Helk, Geschichte, იხ. გვ. 52.  
<sup>15</sup> იხ. მაგ. თავად ჯოსერის გამოსახულება Hayes, Scepter, fig. 59.  
<sup>16</sup> K. Michalowsky, Art of Ancient Egypt, N. Y., fig. 186-210.  
<sup>17</sup> Hayes, Scepter, გვ. 61.  
<sup>18</sup> იქვე.  
<sup>19</sup> G. Firth, J. Quibell, The Step Pyramid, vol, pl. 58.

მნიშვნელობა, როგორც ჩანს, იაზრებდნენ არა მარტო ასეთი გიგანტები, არამედ ჩვეულებრივი ადამიანებიც, რომლებიც ნარმატებით ახორციელებდნენ რისკიან ექსპედიციებს, იმარჯვებდნენ ბრძოლებში და რეალურად მართავდნენ ქვეყანას. სწორედ ამ უაღრესად საინტერესო ეპოქაში, როცა საფუძველი ეყრებოდა ეგვიპტის სამოათსნოლან ისტორიას, ადამიანს უნდებოდა თვითგამოხატვის სურვილი. ჩემი აზრით, სწორედ ამ თვითგამოხატვის სურვილმა მისცა ბიძგი ავტობიოგრაფიის შედგენას.

ორი ავტობიოგრაფია, რომელთა ტექსტი ქვემოთ არის მოყვანილი, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია.

მეჩენის ავტობიოგრაფია უძველესია ჩვენამდე მოღწეულ ავტობიოგრაფიებს შორის და, შესაბამისად, ნარმოადგენს ამ ქანრის უძველეს ნიმუშს მსოფლიო ისტორიაში. მეჩენის კარიერა, როგორც ჩანს, ჯოსორის მეფობის დროს დაიწყო, რადგან მისი სამარხი ჯოსორის პირამიდის სიახლოვეს მდებარეობს იგი IV დინ. ფარაონის სწოფრუს მეფობის დროს გარდაიცვალა. ეს პერიოდი დაახლ. 35-40 წელს მოიცავს, რაც მეჩენის საკმაოდ ხანგრძლივ ცხოვრებაზე მეტყველებს. მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტი ჯერ ძალიან მირსაა მხატვრული ხასიანს, ის უაღრესად საინტერესოა, როგორც ამ ქანრის უძველესი ნიმუში. მასთან შეჯერებით შემდგომში უფრო ადვილი იქნება ეგვიპტური ლიტერატურის განვითარებაზე ლაპარაკი. ჩემი აზრით, ავტობიოგრაფიას განსაკუთრებულ ხიბლს ისიც ანიჭებს, რომ დღევანდელი გადასახედები, ეს არის პრაქტიკულად უსასრულო სივრცეები გამოტაცებული პირველი ადამიანი, ვა ფარაონი, არა ღვთაება, არამედ ჩვეულებრივი ადამიანი, რომელიც დაახლოებით 4600 წლის სიმორიდან გვიყვება თავისი ცხოვრების შესახებ.

მეორე ავტობიოგრაფია ბარხუფს ეკუთვნის. შინარსის გადმოცემის უნარი და ენა მეტყველებს იმ უდიდეს განვითარებაზე, რომელიც ეგვიპტემ მეჩენის შემდგომ განიცადა. ბარხუფი VI დინ. ფარაონების მერენრასა და პეი II-ს დროს ცხოვრობდა, ასე რომ მასსა და მეჩენს შორის დაახლ. 350-400 წელია. ესაა უდიდესი ძვრებისა და გარდატეხების ოთხი საუკუნე, რომელიც ძველი სამეფოს ბრწყინვალეების ხანასა და დამა სევის დასაწყისს მოიცავს. ბარხუფის ცხოვრების დროს ფარაონი უკვე აღარაა ქვეყნის უზენაესი ღვთაება. ფარაონის დიდება კულმინაციას IV დინ. ფარაონ ხეოფსის დროს აღწევს. უკვე მისი შვილი ჯედუფრა თავს არაა ვაჟივლიად აცხადებს<sup>20</sup>, ბოლო ჯედუფრას უმცროსი ძმა და მემკვიდრე ხეფრენი ეღიშებტს "რას ვაქი" ფარაონის ოფიციალური ტიტულატურის ელემენტად აქცევს. ფარაონი, რომელიც პირველივე დინასტიიდან წარმოიჩინებოდა როგორც ხორი, ქვეყნის უზენაესი ღვთაება, მართალია, "ინარჩუნებს" ღვთაებობას, მაგრამ კარგავს უზენაეს შემოქმედის მოხიციას. ამერიოდან ვიდრე ეგვიპტის ისტორიის ბოლომდე იგი ხდება ხორი, რას შვილი. V დინ. პირველივე ფარაონი - უსერკადი იწყებს მზის ტაძრების აგებას<sup>21</sup>. თუმცა ამ ტაძრებისა და მათი დანიშნულების შესახებ ცოტა რამ არის ცნობილი, ბევრი მეჩენიერი თვლის, რომ სახელმწიფო რელიგიამ მათ პირამიდის ადგილი დაიკავეს<sup>22</sup>. ამჯერად, წინააღმდეგობები ფარაონისა და სოლარულ კულტებს შორის და უკანასკნელის გამარჯვებით დამთავრდა. ოფიციალური რელიგიის ასეთი ცვლილებები ბუნებრივ გამოძახილს პოულობს "მიწაზეც". ინგრევა წარმოადგენს, რომელთა თანახმად მხოლოდ სამეფო ოჯახის წევრებს შეეძლოთ ფარაონთან ურთიერთობა. ფარაონი აღარ არის უზენაესი ბიუროკრატიულ აპარატში ჩადებული ძალაუფლების წყარო, ეს ძალაუფლება თვითონ ამ აპარატის ხელში გადადის. პიროვნული თვითშეგნება, როგორც ჩანს, კიდევ უფრო ძლიერდება და ადამიანის დაფასება სულ უფრო და უფრო ხდება დამოკიდებული მის უნარსა და ნიჭზე. სწორედ ეს არის იმის მიზეზი, რომ არასამეფო და ხშირად უბრალო წარმოშობის მოხელეთა რიცხვით სულ უფრო იზრდება. საკუთარი "შეს" მნიშვნელობის თვითშეგნება ისე შორს მიდის, რომ V დინ. დასასრულს სამეფო რეზიდენციამ დაკარგა თავისი, როგორც ქვეყნის ცენტრის მნიშვნელობა. პროვინციული მოხელეები აღარ ცდილობენ სამარხების ფარაონის პირამიდის სიახლოვეს აგებას, რაც ადრე უდიდეს პატივად ითვლებოდა. ისინი იმარხებიან იმ ნომებში, სადაც მსახურობდნენ და ცხოვრობდნენ. ამავე პერიოდში ჩნდება თანამდებობების მემკვიდრეობითად გადაქცევის პირველი ცდები, და შესაბამისად იწყება მონათმფლობელი არისტოკრატიის ჩამოყალიბების პროცესი. აღსანიშნავია, რომ ეს მომავალი ნომარქების ოჯახები მფარველობას უკვე არა რას, არამედ ადგილობრივ ღვთაებებს სთხოვენ. აღსანიშნავია ასევე ოსიროსის გამოჩენა კერძო მიცვალებულთა ნარჩრებში<sup>23</sup>. ეს ყველაფერი, რა თქმა უნდა, მომავალი დევცტრალიზაციის საწინდარს წარმოადგენს, მაგრამ ჯერ-ჯერობით, ბარხუფის დროს, ეს ნი არის. VI დინ. ფარაონების პეი I და მერენრას დროს და პეი II მეფობის პირველ ნახევარში, გრძელდება გრანდიოზული მშენებლობები, იგზავნება ექსპედიციები ბიბლოსში და განსაკუთრებული სიხშირით - სახნრეთში, ნუბიაში, რომელიც უკვე პრაქტიკულად ეგვიპტის კოლონია<sup>24</sup>. ნუბიიდან და პუნტრიდან, რომელიც დღევანდელი სომალის ტერიტორიაზე მდებარეობდა, ეგვიპტეში მოედინება ოქრო, სპილოს ძვალი, საკმეველი, ებენის ხე და მონები. იმდროინდელი დიდებულების ავტობიოგრაფიებში ხატოვნად არის აღწერილი მათი ძალისხმევა ამ სახიფათო მტეზაურობების დროს. სწორედ ამ პერიოდს ემთხვევა ბარხუფის ცხოვრება. მისი კარიერა მერენრას მეფობის დროს იწყება და ამ ფარაონის უღროვ გარდაცვალების შემდეგ<sup>25</sup> პეი II დროს გრძელდება. პეი II ტახტზე წ წლის ასაკში ავიდა და საოცრად დღევანდელი გამოდგა - მან ას წლამდე იცხოვრა, ასე რომ მისი მეფობა ჯერ-ჯერობით ყველაზე ხანგრძლივია მსოფლიო ისტორიაში. ბარხუფის ავტობიოგრაფია შესანიშნავი დოკუმენტია იმდროინდელი ეგვიპტისა და ნუბიის ურთიერთო-

<sup>20</sup> H. W. Müller, LZ 91-129.

<sup>21</sup> K. Sethe, Urkunden des alten Reiches I, 239.

<sup>22</sup> Helck, Geschichte, გვ. 69.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 87.

<sup>24</sup> Hayes, Scepter, გვ. 128-129.

<sup>25</sup> St. Smith, CAH, XIV, 51.

ბის შესახებ - უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ნუბიამი ეგვიპტის ექსპანსიის შესახებ, მაგრამ ყურადღება ამ ავტობიოგრაფიაზე ამის გამო არ შემოიჭრება<sup>26</sup>. ჩემი აზრით, ხარხუფის ბიოგრაფიას ვანსაკუთრებულ ხიბლს ანიჭებს პატარა ფარაონის - 8 წლის უპი II ნერილი. ის აბსოლუტურად ანგრევს იმ ნაბჭს, რამდენიმე თანამედროვე ადამიანებს პირამიდების მფლობელ ფარაონებზე აქვთ შექმნილი. როგორც ჩანს, ეგვიპტეში ძალიან ძვირად ფასობდნენ პიგმეები, რომლებიც იამის ქვეყნიდან ჩამოჰყავდათ. იამის ქვეყნის შესახებ ჟირომის ზემოთ, კერძოდ მიდამობები მდებარეობდა. როგორც ჩანს, პიგმეების მოპოვება იყო ძველ ეგვიპტეში გზაზე ტრანსპორტირება საკმაოდ რთული საქმე იყო, რადგან უკანასკნელად პიგმეი ხარხუფის ექსპედიციას 100 წლით ადრე, V დინასტიის ფარაონის ისეთი მეფობის დროს ჩამოუყვანიათ<sup>27</sup>. ჩემი აზრით ეს ნერილი, რომელიც დანერილია 42 საუკუნის წინ და გადმოგვცემს პარას ბავშვის მოუთმენლობას სასწრაფოდ იხილოს საწუკარი ვუჯა-მოცეკვაე, დღეს საოცარ გრძობებს აღძრავს. ხარხუფის ავტობიოგრაფიაში ავტობიოგრაფიას ჯერ კიდევ არ მიუღია თავისი დასრულებული სახე, რომელსაც ის I ვარდამავალი პერიოდისა და შუა სამეფოს დროს ეძღვნება, მაგრამ მისი ძირითადი ჩონჩხი უკვე ჩამოყალიბებულია. ავტობიოგრაფიას წინ უძღვის საკმაოდ ვრცელი პარაგრაფი გარდაცვლილის კეთილი თვისებების შესახებ, რომელიც მემდგომი პერიოდის ავტობიოგრაფიაში იმდენად ვრცელად ხდება, რომ პრაქტიკულად დამოუკიდებელი ნაწარმოებად განიხილება. როგორც ცნობილია, ეგვიპტელთა რელიგიური მრწამსის თანახმად საშუადამიო იმპევიზიური ბედნიერება ვერასოდეს ელერსება და მას, ვინც ცოდვებით დამძიმებული მიემართებოდა „დასავლეთისაკენ“ - გარდაცვლილთა ქვეყანაში. ასეთი ადამიანი მეორედ, და უკვე საშუადამიო კედობდა. მინიმუმები „ცოდვების უარყოფაზე“ უფრო ადრეულ ავტობიოგრაფიებშიც გვხვდება, მაგრამ ხარხუფთან იგი პრაქტიკულად დასრულებულ სახეს ატარებს. ეს არის მეორე მიზეზი, რომელმაც ჩემი არჩევანი განაპირობა.

ხარხუფის ცხოვრება და მოღვაწეობა ძველი სამეფოს დასასრულის ადამიანის ემთხვევა. ცნობები უპი II მეფობის ოცდამეათეობეტი წლიდან შუაქვეყნულად ქრება, რაც, ალბათ, ქვეყანაში არეულობის დაწყების ბრალია. ძველმა სამეფომ, რომლის ბრწყინვალეობა თავისი არსებით იყო დამოუკიდებელი ლეოტარნივი ფარაონის ირგვლივ ძალაუფლების კონცენტრაციაზე, ნელ-ნელა დაიწყო დაღმავალი სვლა მას შემდეგ, რაც ერთ დროს არსებული უფსკრული ფარაონსა და მის ქვეშევრდომებს შორის ნელ-ნელა შემცირდა და ბოლოს გაქრა, ფარაონი კი გახდა მხოლოდ ერთ-ერთი ადგილობრივ მმართველებს შორის<sup>28</sup>. „იდეალურ“ სახელმწიფო დაიშალა იმ მიზეზების გამო, რომლებიც თავად მისმა „იდეალურმა ნესრიგმა“ წარმოშვა.

### მეჩენის ავტობიოგრაფია<sup>29</sup>

ტექსტი, რომელიც მოგვითხრობს მეჩენის კარიერის აღმავლობაზე უზარალო გადამწერიდან მალალი ოფიციალური პირის თანამდებობამდე, მოთავსებულია მისი საპარზის სხვადასხვა კედელზე და დღეს ძალიან ძნელია თანმიმდევრულად ადგანა. ენა ძალიან არქაულია, რაც, უამრავ დაზიანებულ ადგილთან ერთად, უაღრესად ართულებს მის თარგმანს. მე თავს უფლება მივცე დამეჩენია მისი პირველი მთარგმნელის შემოთავაზებული თანმიმდევრობა<sup>30</sup> და დამელაგებინა ტექსტი შემდგომში ტრადიციულად ქცეული ტრაფარეტის მიხედვით, სადაც გარდაცვლილის ნოდებები ავტობიოგრაფიის თავშია მოცემული. ამას გარდა, მიზანშეწონილად ჩავთვალე ზოგი უკიდურესად გაუგებარი და სადავო ადგილების გამოტოვება, რომელთა ისტორიულ ღირებულებას მოკლებული კომენტარი კიდევ უფრო დააძინებდა ტექსტს თანამედროვე მკითხველისათვის.

„სამხრეთ Pr-Kd-ის<sup>31</sup> მმართველი, Pr-wr-s-h-ის მმართველი, Hsn-ის მმართველი ჰარპუნის ნომში<sup>32</sup>, სასახლისა და ნომის მმართველი ქსოისში<sup>33</sup>, სასახლისა და ნომის მმართველი Dp-ში<sup>34</sup>, სასახლისა და ნომის მმართველი My-Pr-ში, სასახლის მმართველი Hs-wr-ში, მინდვრების სამუშაოების უფროსი საისის ნომში<sup>35</sup> ...<sup>36</sup> ძროხის ნომის<sup>37</sup> მმართველი, უდაბნოს მმართველი<sup>38</sup>, ნადირობის უფროსი, მმართველი აღმოსავ-

<sup>26</sup> ისტორიული თვალსაზრისით ძველი სამეფოს სხვა ავტობიოგრაფიებიც ძალიან სანატრესოა.

<sup>27</sup> Sethe, Urkunden I, 128.

<sup>28</sup> Hayes, გვ. 131.

<sup>29</sup> ეგვიპტური ტექსტის პუბლიკაცია K. Sethe, Urkunden des alten Reiches I, 1-7.

<sup>30</sup> I. Breasted, Ancient Records of Egypt, vol. I, გვ. 77-79. ბრესტედი ტიტულებს ტექსტის შუაში ანთავსებს.

<sup>31</sup> მეჩენის ავტობიოგრაფიაში მოიხსენიება ბევრი ადმინისტრაციული ერთეული და დასახლებული პუნქტი, რომელთაც ზოგიერთის ლოკალიზაცია ჯერჯერობით ვერ ხერხდება. ბევრი ნომი პირველად აქ არის დაფიქსირებული.

<sup>32</sup> ქვემო ეგვიპტის VII ნომი. სახელი გამოიწერებოდა ჰარპუნის იეროგლიფით. ნაკითხვა უცნობია.

<sup>33</sup> ქსოისი, ქვემო ეგვიპტის მეექვსე ნომში, სადაც ბუტი მთავარი ქალაქი იყო (H. Bonnet, Reallexikon d. ägyptische Sprache, გვ. 872); პირველად დაფიქსირებულია მეჩენთან (12, 2).

<sup>34</sup> ქვემო ეგვიპტის მეექვსე ნომის მთავარი ქალაქი, ბუტი, თანამედროვე ტელ-ელ-ფარანთან, წინასტორიული ქვემო ეგვიპტის სამეფოს დედაქალაქი იყო. შედგებოდა ორი ნაწილისაგან - P და Dp. აქ იყო სამეფო რეზიდენცია ბორის კულტი (B. Porter - R. Moss, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, vol. IV, 45).

<sup>35</sup> საისი-ქვემო ეგვიპტის მხუთე ნომის მთავარი ქალაქი, თანამედროვე სა-ელ-შაგართან, ლოკალური ღვთაება-ნეტი (Reallexikon, გვ. 647) პირველად დაფიქსირებულია მეჩენთან.

<sup>36</sup> აქ მოიხსენიება მეორე ქვემოეგვიპტური ნომი, გამოიწერებოდა ხარის ბარკლის იეროგლიფით შტანდარტზე. ნაკითხვა უცნობია. პირველად დაფიქსირებულია მეჩენთან (12, 2).

<sup>37</sup> მისამე ქვემოეგვიპტური ნომი, ნაკითხვა უცნობია, იწერებოდა ძროხის იეროგლიფით.

<sup>38</sup> აქ, როგორც ჩანს, იგულისხმება ლიბიელთა დასახლებები დასავლეთ უდაბნოს ოაზისებში, რომლებიც ეგვიპტე-

ლეთ ფაიუმში ... მოსამართლე...

მას მისცეს მამის, ანუბისმონხის ნივთები, რომელთა შორის არ იყო მარცვალი და სახლი, იგი ხალხი და მცირეოდენი საქონელი... მას გადაეცა 50 სქ-<sup>39</sup> მინა მისი დედის, Nb-snt-ის ანდერძის თანახმად<sup>40</sup>, რომელმაც დანერა ანდერძი თავისი შვილებისათვის. ეს მინა გადაეცათ მათ, მეფის ბრძანების შესაბამისად.

მეჩენი გახდა მთავარი აღმწერი მომარაგების განყოფილებაში<sup>41</sup>... ის გახდა ნომის ქაზარეული ქსოვისში, უმცროსი მოსამართლე ქსოვისში... მას ჩააბარეს სამეფო სახლის მთელი მოსავლის ზედამხედველობა, ის გახდა სამხრეთ pr-kd-ის მმართველი, ის გახდა მმართველი Dp-ში, სასახლის მმართველი My-Pr-ში და Pr-sp-ში, ნომის მმართველი საისში... სასახლის ქალაქების მმართველი სამხრეთ ტბასთან. დაარსდა šrt-mtn იმ მინაზე, რომელიც მისმა მამამ, ანუბისმონხმა ააუქა მას.

...ნომის მმართველი, გადასახადების ზედამხედველი jnpw. t ნომში<sup>42</sup>, მენდესის<sup>43</sup> მმართველი... მისთვის დარსდა 12 ქალაქი საისში, ქსოვისში... იგი დასაჩუქრდა 200 st3t მინით ... დაუშენდა სამგლოვიარო შენაირი 100 პური დღეში მეფის ყოვლების დღეს Nm3'.t-hj-ს<sup>44</sup> სამგლოვიარო ტაძრთან ... მისცეს სახლი 200 mh<sup>45</sup> სიგრძის და სიგანის, ყოველწლიურად მორთული, გააშენეს სახლის ორგველი მშენებური ხეები, ღვინვი და ვაზი, და დიდი ტბა გათხარეს იქვე. ეს ყველაფერი შესრულდა მეფის ბრძანების შესაბამისად... ურჩივნი ხეები და ვაზი გაშენდა, უამრავი ღვინვი იწურებოდა. მისთვის გაშენდა ვენახი, 200 st3-t მინაზე, გარემორტყმული კედლით... დარგეს ხეები.

### ხარხუფის ავტობიოგრაფია<sup>46</sup>

მე მოვედივარ ჩემი ქალაქიდან, ჩემი ნომიდან. მე ავაშენე სახლი, აღმართე ქიშკრები, გავაშენე ტბა, დავრეგ ხეები. მევე მაქებდა, მამამ შემიტანა თავის ანდერძში იმიტომ, რომ ფუყვარდი, მაქებდა დედა, ვუყვარდი ძემებს. მე ვაძლევდი პურს მძირს, ტანსაცმელს - ვისაც ტანზე არ ეცვა, გადაწყვედა მდინარეზე, ვისაც ნავი არ ჰქონდა. თქვენ, ცოცხლებო, რომლებიც მინაზე ხართ, ვინც ჩაუვლით ამ სამარხს და ნარმოთქვამთ: „ათასი პური, ათასი კათხა ლუდი მას, ვინც განისვენებს აქ“ - მე ვილოცებ თქვენთვის ამ დასავლეთში. მე ვარ სული ბრწყინვალე ქურუმის, რომელმაც იცის, როგორ ილოცოს!

თუ კი ვინმე შემოვიდა ამ სამარხში, როგორც მფლობელი, მე დავაცხრები ველური ფრინველივით. ის გასამართლებდა დიდი ღვთაების მიერ<sup>47</sup>.

მე ყოველთვის სიკეთეს ვავრცელებდი და ვლაპარაკობდი ყველასათვის სასიამოვნოს. არასოდეს მითქვამს აუცი რამ კაცისათვის, ვისაც ძალაუფლება ჰქონდა, სხვა კაცზე. მე მინდოდა თავისუფალი გულით წარმდგარიყავი დიდი ღვთაების წინაშე. არასოდეს ჩაერეულვარ ორი ძმის კამათში ისე, რომ შვილი დარჩენილიყო მამის ქონების გარეშე.

<sup>39</sup> ლებმა დაიმორჩილეს.

<sup>40</sup> St3t=დაახლ. 2735 შ (A. Gardiner, Grammat, weights and measures, §266).

<sup>41</sup> როგორც ჩანს, ანდერძის შედგენა არ იყო იგივენივენივევა, რადგან იგი ძალიან ხშირად მოიხსენიება უკვე ძველი სამეფოს ტექსტებში. მაგრამ ამავე პერიოდთან შემონახულია უაღრესად საინტერესო დოკუმენტი - თავად ანდერძის ტექსტი, რომელიც ფარაონ ზეფრენის ვაჟს, N-K3w-Rf-ს ეკუთვნის. საგულისხმოა, რომ იგი ძალიან ჰგავს თანამედროვე ანდერძის ტექსტს და იწყება სიტყვებით, „მეფის ვაჟი N-K3w-Rf“ ბრძანებს შემდეგს, როცა ის არის ჯანსაღი, ორივე ფეხზე მდგომი და საღ გონებაზე (Sethe, Urkunden I, 16-17, BAR 192).

<sup>42</sup> მომარაგების განყოფილება (IS, შენდგომში ist, Erman - Grapow, Wörterbuch d. ägyptische Sprache, Bd. I, გვ. 27) თავიდან აარსებდა და ახალ სახელს არქმევდა ყოველი შემდგომი ფარაონი (ჩამონათვალი იხილეთ W. Helck, Untersuchungen zur Beamtentendenz d. alten Reiches, ägypt. Forsch. 18, გვ. 84). ეს ტრადიცია შეწყვიტა ჯოსერმა. მისი ზედამხედველები ატარებდნენ ნიღბს „šm3t bitj“ - „ქვემო ეგვიპტის სამეფო ბექდის მატარებელი“ და მეჩენის დროს წარმოშობით უფლისწულები იყვნენ.

<sup>43</sup> ზემო ეგვიპტის მეჩვიდმეტე ნომი, პირველად მოიხსენიება მეჩენთან (H. Kees, MIO 6, 1958, გვ. 171).

<sup>44</sup> მენდესი ეგვიპტურად -D.I. ქვემო ეგვიპტის მეთექვსმეტე ნომის მთავარი ქალაქი. პირველად დაფიქსირებულია მეჩენთან (Porter- Moss, vol. IV, გვ. 35-36).

<sup>45</sup> Nj-m3't-H'j იწოდებოდა „მეფის შვილების დედა“ ხახებმუსის (II დინ. ბოლო ფარაონი) დროს, ჯოსერის დროს კი მას მოიხსენიებდნენ როგორც „მეფის დედას“. არსებობს აზრი, რომ მას ჰყავდა მხოლოდ ქალიშვილები (msw nsw - „მეფის შვილების დედა“ მეფის ქალიშვილების დედასაც ერქვათ), რომლებიც გათხოვდნენ III დინ. პირველ ორ წარაშენებელს, ნებასა და ჯოსერს (St. Smith, CAH I, XIV, 11). მეორე ვერსიის თანახმად, რომელიც III დინ. ჯოსერის იწყებს, Nj-m3't-H'j იყო ხახებმუსის ქალიშვილი და ნებას მუღლეთ. აქ ვერსიის თანახმად ნება ვერ გახდა მეფე. ეს შეხედულება ყერდნობა იმ ფაქტს, რომ Nj-m3'-t. H'j არსად არ მოიხსენიება, როგორც „მეფის მეუღლე“ (H. Junker MDIK, 3, 140).

<sup>46</sup> mh=დაახლ. 45-50 სმ, იხ. Gardiner, Gæmmer, §266.

<sup>47</sup> ეგვიპტური ტექსტი იხ. Sethe, Urkunden, I, გვ. 12-131, ტექსტის პუბლიკაცია Breasted, AR, § 325-336, 350-354.

<sup>48</sup> აქ იგულისხმება სიარისი, რომელიც VI დინასტიის დროს უკვე მტკიცედ იკავებს გარდაცვლილთა მთავარი ღვთაების მდგომარეობას (პირამიდების ტექსტები, რომლებიც პირველად V დინ. ბოლო ფარაონის, უნისის პირამიდაში გვხვდება, სიარისზე ტექსტების მთელ ციკლს მოიცავს). ეგვიპტელთა წარმოდგენით, მინაზე გატარებული ნიღბის ცოდვები ამძიმებდა ადამიანის გულს. როდესაც იგი გარდაცვალების შემდეგ წარსდგებოდა საიფოს სამსჯავროზე, მის გულს სასწორზე დადებდა ანუბისი, გულების „გადაამოთვლილი“ ღვთაება (PT 157). უცოდველი ადამიანის გულს უზღუბული არ უნდა გადაეწინა.

დიდებული, ერთადერთი თანმზლები, რიტუალების ქურუმი, დარბაზის წევრი, ნებენის<sup>49</sup> მისამართ-  
ლე, ნებენის ბატონი, სამეფო ბეჭდის მატარებელი<sup>50</sup>, ქარავანთა წინამძღოლი, ხელმწიფის მრჩეველი სამ-  
ხრეთის ქვეყნის საქმეებში<sup>51</sup>, პატრიცემული ბატონის მიერ, ხარხუფი, რომელსაც მოაქვს დოკუმენტი ყველა  
ქვეყნისა თავისი ბატონისათვის, სამხრეთის ყველა ქვეყნის მმართველი, რომელიც აღძრავს შიშს წიროს  
მიმართ<sup>52</sup>, რომელიც აკეთებს მხოლოდ იმას, რაც ნაქებია მისი ბატონის მიერ, რომელიც მკაცრად უკმაყოფი-  
კარის მიერ<sup>53</sup>, იგი ამბობს<sup>54</sup>:

მისმა უდიდებულესობამ ჩემმა ბატონმა მერენრამ გამაგზავნა ჩემს მამასთან ერთად I3m-ში<sup>55</sup> ამ  
ქვეყნისაკენ მიმავალი გზის შესასწავლად. მამაჩემი, ირი, იყო ერთადერთი თანმზლები და რიტუალების  
ქურუმი. მე ამ დავალივს შესასრულებლად მხოლოდ შვიდი თვე დამჭირდა და ჩამოვტყუებულ მეფეს ყველა-  
ნაირი მშვენიერი ნივთები. მე ძალიან შემაქვს ამისათვის.

მისმა უდიდებულესობამ მეორედ გამაგზავნა უკვე მარტო, და მე დავებრუნდი Irtt<sup>56</sup> M'hr, Trrs-დან  
რვა თვეში და ჩამოვიტყუე სხვადასხვანაირი მშვენიერი ნივთი ძალიან დიდი რაოდენობით. აქამდე არაფერ-  
ის მსავსე არ ჩამოვტყანიათ ამ ქვეყნიდან. მე დაებრუნდი, არც შემდეგ რაც მოვიხაზულე Stw და Irt-ის  
მმართველები, მას შემდეგ, რაც შევისწავლე ეს ქვეყნები. მაც ერთ ქარავანის უფროსს, რომელიც ჩასუ-  
ლა I3m-ში, არ ვაუკეთებია ეს.

მისმა უდიდებულესობამ მესამეჯერ გამაგზავნა I3m-ში. მე ვაეყვიე w3w3-t-ის გზას და ვხაზე, რომ  
I3m-ის მმართველი მიდიოდა საბძომლად, რომ გაენადღურებინა Tml-ი ზეცის დასავლეთ კიდელზე. მე და-  
ვედევენი მას და დავანყარე, და ის ლოცულობდა ღმერთების წინაშე ხელმწიფის გულისათვის<sup>57</sup>... მე მას  
შემდეგ, რაც მე დავანყარე I3m-ის მმართველი, მე დავამყარე მშვიდობა I3m-ში, მე მოვიხაზულე Irtt-ის  
მმართველი და w3w3-t-ის... მე დაებრუნდი 300 ვირთი, რომლებიც დატვირთული იყო საქვეყლით, ბენის  
ხით, პანტერების ტყავებით, სპილოს ძვლით და ყველანაირი მშვენიერი ნივთით. როცა Irtt-ის მმართველ-  
მა ნახა, თუ რა მრავალრიცხოვანი იყო ის ჯარი, და ნახა ჯარისკაცები, რომლებიც მე მახლდნენ თან, მომ-  
ცა ხარები და სხვადასხვანაირი საქონელი და გამიძღვა Irtt-ის მთების გზაზე, რადგან მე ვიყავი უფრო  
ბრწყინვალე, ვიდრე რომელიმე ერთადერთი მეგობარი, დიდებული ან ქარავანის უფროსი, რომელიც  
ოდესიც ვაუგზავნიო I3m-ში. ახდებული, სამეფო ბეჭდის მატარებელი, პირადი მრჩეველი, პატრიცემუ-  
ლი, ხარხუფი.

## პეპი II წერილი

სამეფო ბეჭედი, წელი 2, პირველი სეზონის მესამე თვე, მეთხუთმეტე დღე. მეფის წერილი ერთა-  
დერთ მეგობარს, რიტუალების ქურუმს და ქარავანების უფროსს, ხარხუფს.

მივიღე შენი წერილი, რომელიც შენ გამოუგზავნე მეფეს, რომ გამაგებინო I3m-დან შენი მშვიდო-  
ბით გამოსვლის შესახებ იმ ჯარის თანმზლებით, რომელიც ზომოკაილეს. შენ ამბობს შენს წერილში, რომ  
მოგატყვს მშვენიერი ნივთები, რომელიც ხატხორმა<sup>59</sup> უბოძა ზემო და ქვემო ეგვიპტის ხელმწიფის ნეფერ-  
კარას კას<sup>60</sup>, რომელიც ცოცხლობს მარად. შენ ამბობს, რომ მოგყავს მოცუკვავე ჯუჯა სულელების ქვეყნიდან,  
როგორც იყო ჯუჯა, რომელიც ჩამოიყვანეს ისეის დროს. შენ ეუბნები ჩემს უდიდებულესობას, რომ

<sup>49</sup> ნებენი (იერაკონპოლისი) წინასტორიული სამხრეთ ეგვიპტის დედაქალაქი და ეგვიპტის პირველი ფარაონის - მე-  
ნების სამეფო სახლის სამშობლო იყო.

<sup>50</sup> „სამეფო ბეჭდის მატარებელი“ ნიშნავს, რომ ხარხუფი მომარაგების უფროსი იყო, რაც ერთ-ერთ უმაღლეს თანამ-  
დებობას ნარმოადგენდა.

<sup>51</sup> აქ, ხარხუფის მოღვაწეობიდან გამომდინარე, იგულისხმება ნუბია (tp-rsj), სამხრეთის ქვეყანა). სამხრეთ ეგვიპტეს  
ეგვიპტელები „I3-rsj“, „სამხრეთის მინას ეძახდნენ. თუმცა ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, ეს სამხრეთ ეგვიპტეს ეზე-  
ბა (Lichtheim, Literature, გვ. 23).

<sup>52</sup> „ხორი“ ეგვიპტის ფარაონია.

<sup>53</sup> სოკარი ასევე გარდაცვლილია ღვთაება იყო; უკვე ძველი სამეფოს დროს შეიქმნა სინკრეტული ღვთაებანი პტაბ -  
სოკარი და პტაბ - სოკარ - ისინი.

<sup>54</sup> ეს არის ავტობიოგრაფიის ტრადიციული დანებება: გარდაცვლილის ტიტულების ჩამოთვლის შემდგომ ძირითად ნა-  
წილს წინ უძღვის ფრაზა: „იგი ამბობს“. ეს იყო კლიფ (dd mdw), რომელიც იხმარებოდა ყველგან, სადაც, თანამე-  
როვე ვაგები, იწყებოდა „პირდაპირი მეტყველება“.

<sup>55</sup> I3m, როგორც სწავს, ერქვა ნუბიის ტერიტორიის ნილოსის მესამე ჭორომის სამხრეთით (Edel, ägyptol. Studien, I, 51).  
ხარხუფის პირველ მგზავრობაში მამასთან ერთად გამგზავრება, როგორც ჩანს, გამონგველი იყო მანის მცდე-  
ლობით შვილისათვის ვადიდებოდა თავისი მალაი მდგომარეობა, რაც, როგორც ჩანს, ნარმატებით დასრულდა.

<sup>56</sup> Irt-ტერიტორია ნილოსის მეორე და მესამე ჭორომებს შორის (Säve-söderberg, ägypten u Nubien, გვ. 14).

<sup>57</sup> აქ იგულისხმება ეგვიპტის ფარაონი. ამ მონაკვეთში ჩანს ხარხუფი - დიპლომატი. როგორც სწავს, ამ დროისთვის  
ნუბიაში დაიწყო გაერთიანების პროცესი, რაც როგორც ამ ეპიზოდშია ნახე ჩანს, არ აწყობდა ეგვიპტეს, რომელსაც  
ყოველთვის უხდოდა, რომ ნუბია ეგვიპტის კოლონია ყოფილიყო - და თითქმის მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე  
აუტონომიად ამახ. რა თქმა უნდა, ეგვიპტის ინტერესები იყო ნუბია დაქუცმაცებული ყოფილიყო ცალკეულ  
რეგიონებად, რომლებსაც ეგვიპტის ერთგული ვასალები მართავდნენ.

<sup>58</sup> ტექსტს ძალიან დაზიანებულია, მაგრამ, როგორც ჩანს, ხარხუფმა ფარაონთან თავისი ქმედების შესახებ წერილი  
ვაგზავნა.

<sup>59</sup> ხატხორი, ძველევგიპტურ ქალღმერთი, რომელიც ბერძენებმა აფროდიტასთან გააიყვანეს. მის მრავალ ფუნქცია-  
თაგან ერთ-ერთის თანახმად ფარაონის ძიძა იყო.

<sup>60</sup> Nfr- k3-Rf პეპი II სატაბტო სახელი იყო.

ბრასოდეს არავინ მისი მსგავსი არ ჩამოუყვანია არავის, ვინც კი ყოფილა 13მ-ში. შენ ყოველთვის აკეთებ, რასაც შენი ბატონი იწონებს და ისურვებს. შენ დღესა და ღამეს ატარებ ქარავანთან დასაქმებულნი იყავით საქმით, რომელსაც შენი ბატონი ისურვებს, იწონებს და ბრძანებს. ჩემი უდიდებულესობა გიბოძებს უატივს, რომლითაც იამაყებს შენი ვაჟიშვილის ვაჟი მარად, და ხალხი, რომელიც დაინახავს, რას აკეთებს შენთვის ჩემი უდიდებულესობა, იტყვის: „განა არის რაიმე იმის მსგავსი, რაც ვაკეთებდი ერთადერთი მეგობრის, ხარხუფისათვის, როცა იგი დაბრუნდა 13მ-დან, მისი სიფხიზლის საფასურად, რომელიც ჩემი იყო, ის, რაც მის ბატონს უნდოდა, რასაც მისი ბატონი იბრძანებდა და ბრძანებდა. ნამოდი ჩრდილოეთით სასაზღვროსაკენ ახლავე. შენ ჩამოიყვან შენ ჯუჯას შენთან ერთად, ცოცხალს, ჯანმრთელს და საუკეთესო მდგომარეობაში სულელების ქვეყნიდან, ღმერთებისათვის საცეკვაოდ, რომ გაიხაროს და ბედნიერი იყოს ზემო და ქვემო ეგვიპტის მემკვიდრე, ნეფერირკარა, რომელიც ცხოვრობს მარად. როცა ის ჩაჯდება შენთან ერთად გემში, დანიშნე საუკეთესო ხალხი, რომელიც იქნება მის გვერდით გემის ორივე მხარეს. მიაქციე ყურადღება, რომ ის არ ჩაგარდეს წყალში. როცა ის დაიძინებს ღამე, დანიშნე საუკეთესო ხალხი, რომელიც დაიძინებს კარავში მის გვერდით. შეამოწმე ღამეში ათჯერ. ჩემი უდიდებულესობების სურვილია, რომ ნახოს ეს ჯუჯა. ეს სურვილი უფრო დიდია, ვიდრე სინაის და პუნტის ნივთების ნახვა. თუ შენ ჩამოხვალ სასახლეში ისე, რომ ეს ჯუჯა შენს გვერდით იქნება, ჩემი უდიდებულესობა ვაკეთებს შენთვის უფრო მეტს, ვიდრე ვაკეთებდი ღმერთების მეჭურჭლეთუხუცესისათვის, ბაურჯედისათვის<sup>41</sup> ისეის დროს, ისეთი დიდია ჩემი უდიდებულესობის სურვილი ნახოს ეს ჯუჯა. ვაგზავნილია ბრძანებები ქალაქების მმართველებთან და მთავარ ქურუმთან, რომ დახმარება გაგინიონ ყველა ქალაქში, ყველა ტაძარში, და არ ჰქონდეს ამ დახმარებას საზღვარი.

<sup>41</sup> B3-wr-dd, როგორც სჩანს, იყო ფარაონ ისესის მეჭურჭლეთუხუცესი, რომელმაც თავის დროზე ასეთივე ჯუჯა-პიგმეი ჩამოიყვანა.

## არქაული ეპოქის დღეობებზე შესრულებული რიტუალების კოსმოგონიური კონცეფცია



არქაული ადამიანი მუდმივად განიცდიდა დროის ორმაგი ბუნების ზემოქმედებას. დროში ცხოვრობდა, მაგრამ მისი ყოველდღიურობა განათებული იყო იმ სხივით, რომელსაც მისი საკრალური წარსული გამოესცემდა - მითოსური ხანა, პირველსაგანებისა და პირველქმნადობის ეპოქა, როდესაც შეიქმნა სამყარო და დაწესდა ადამიანური ცხოვრების წესი.

ადამიანის პროფანულ ცხოვრებას არ გააჩნდა საკუთარი ღირებულება, სინამდვილეს, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობდა, ყველაფერს, რასაც ის აკეთებდა, მითოსურ ხანაში შექმნილი პროტოტიპები განსაზღვრავდა. ამიტომ საჭირო იყო ამ საკრალურ სამყაროსთან კავშირის დამყარება, რასაც ადამიანი რიტუალის შესრულებით აღწევდა. რიტუალს აღადგენდა იმ პროტოტიპებს, საკრალურ მოდელს, წარსულში აღსრულებულ ქმედებებს და მათ ადამიანის პროფანულ ცხოვრებას უთანაბრებდა. რიტუალის შესრულების დროს ადამიანის მოქმედება სიმბოლურ დატვირთვას იძენდა, ნინ ნამოსწევდა ადამიანის საკრალურ ღირებულებას, აღსატრეული იმას, რომ ადამიანს მოეთვისებული ჰქონდა დასაბამიერ ხანაში დამკვიდრებული, სოციალურად მნიშვნელოვანი პრაქტიკული ქმედებანი.

ადამიანის სრული კავშირი საკრალურ სამყაროსთან დღეობების პერიოდში ხორციელდებოდა. ე. ილიადე წერს, რომ დღესასწაულებზე შესრულებული რიტუალების მეშვეობით, ადამიანს შეუძლოა გადაეღება ჩვეულებრივი დროის მდინარე და საკრალურ ხანაში აღმოჩენილიყო. სწორედ მითოსური დრო იყო განმეორებადი, მასში ეცხვობოდა ის საკრალური ფაქტები და ქმედებანი, რაც „დასაწყისში“ მოხდა. ამავე დროს, რიტუალის შესრულებით საწყისი დროის აღდგენა, სამყაროს შექმნის, კოსმოგონიის განმეორებასაც გულისხმობდა.<sup>1</sup>

ვ. პროპი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ინიციატივის დროს შესრულებულ დღეობებს ანიჭებდა. მისი აზრით, ინიციატივი ახალგაზრდებისათვის ნამდვილი სკოლა იყო, ვინაიდან მანინ ეზიარებოდნენ ისინი სოციუმის რწმენა-წარმოდგენებს, წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებს, სწავლობდნენ თამაშებს, სიმღერასა და ცეკვას. მაგრამ იმისათვის, რომ ახალგაზრდა ამ ცოდნას დაუფლებოდა, სოციუმის სრულყოფილებიანი წევრი გამხდარიყო, მის აუცილებლად უნდა გაეყოლია სიკვდილის ფაზა და შემდეგ თავიდან დაბადებულიყო. ვ. პროპი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ დღეობები წარმოადგენდა დრამატურიზებული სანახაობებს, სადაც მონაწილეობდნენ სპეციალურად ჩაცმული, ცხოველური ნიღბებით შემოსილი პერსონაჟები, რომლებიც მუსიკალური საკრალის თანხლებით ასრულებდნენ სიმღერასა და ცეკვას.<sup>2</sup>

ამგვარად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ დღეობებზე შესრულებული ყოველი ქმედება ადამიანის „სიკვდილი“, რიტუალური მსვლელობა, უბრალო, ცეკვა სიმბოლურ დატვირთვას იძენდა და ისევე როგორც აქ შესრულებული ყოველი მიზანდასახული მოქმედება, რიტუალად გაიარებოდა.

მართლაც, ყველა ცეკვას არა მხოლოდ საკრალური მნიშვნელობა ჰქონდა, არამედ თითოეულს მითოსური ხანაში შექმნილი საკრალური მოდელი გააჩნდა. ზოგჯერ ეს შეიძლება ყოფილიყო ტოტემური ცხოველი. ასეთ შემთხვევაში ცეკვა ამ ცხოველისათვის დაბახასიათებელ მოძრაობებს იმეორებდა. ცეკვის მიზანი შეიძლება ყოფილიყო საკვების მოპოვება, მიცვალებულთა პატივისცემა, სამყაროში წესრიგის დამყარება და მისი დაცვა. ცეკვა ყოველთვის არქეტაპული ფესტის იმიტაციას ახდენდა და მითოსურ მომენტს აღნიშნავდა. ცეკვა მუდმივი გამეორება იყო და ამდენად, „საწყისური“, მითოსური დროის რეტრულური ხაცია.<sup>3</sup>

არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ მელანის სამლოცველოს მთავარი ღვთაება - ბრინჯაოსაგან ჩამოსხმული მამაკაცის მოშველი ფიგურა, ყანთისა და სახვევით ხელშია წარმოდგენილი. საქართველოში აღმოჩენილ ძეგლებს შორის კი რიტუალური ცეკვის ამსახველი ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ნიმუში მელიდელე I სამლოცველოშია დადასტურებული. ეს არის ორი რიტუალური ჭურჭლის ფრამენტები - სახველურები, რომლებიც წარმოკვიდგენენ მოცეკვავე მიშველ ქალებს. იქვეა აღმოჩენილი ნიღბიანი მიშველი ქალის ბრინჯაოს ქანდაკება.

არქაულ დღეობებზე შესრულებული რიტუალების აღსადგენად უარესად საინტერესო მასალას ბრინჯაოს სარტყლების მხატვრული დეკორი იძლევა.

შე უკვე ვხვდები იმის შესახებ, რომ ამ ძეგლებზე მოქმედებ მითოსურ ხანაში, სამყაროს ცენტრში მიმდინარებს. აქ ადამიანის საკრალური წარსულია ვაცოცხლებული. ეს ის სამყაროა, რომელშიც რეალური იდეალურში გადადის, ხოლო დროებითი მარადიულსა და ტრანსცენდენტურში, სადაც ადამიანის არსებობას კოსმიური კონტექსტი განსაზღვრავს.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. Элиаде, Священное и мирское, в кн. М. Элиаде, Миф о вечном возвращении, М., 2000, с. 291. მ. ელიადეს აზრით, ნელინადის გარკვეულ პერიოდებად დანაწილებას რიტუალები განსაზღვრავდა, ვინაიდან მათზე იყო დამოკიდებული სოციუმის კეთილდღეობა. ამდენად, დღეობების პერიოდული განმეორება, უძველესი კალენდრის მექანიზმის განსაზღვრული ფუნქციონირების იყო. М. Элиаде, დასახ. ნაშრ., გვ. 291.

<sup>2</sup> В. Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, с. 89-90. ვ. პროპის ამ ნაშრომს, როგორც ჩანს, კარგად იცნობდა მ. ელიადე და მალალ შეფასებას აძლევდა. М. Элиаде, Миф и волшебные сказки, в кн. М. Элиаде, Аспекты мифа, М., 2000, с. 182.

<sup>3</sup> М. Элиаде, Миф о вечном возвращении, с. 40-41.

<sup>4</sup> მ. ხრეშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, გამოქმც. „ნეკერი“, თბ., 2001, გვ. 295.

ამ კომპოზიციებში ცხოველური ნიღბები შემოსილი ითიფალური პერსონაჟები მოქმედებენ აქვეა ნარმოდგენილი სამყაროს მთლიანობის განმსაზღვრელი სემანტიკური მწკრივი - ირემი, ხალი, ფრინველი, თევზი, გველი. ხშირია ირემზე ღვთაებრივი ნადრობის სცენებიც, რომლებიც ამ შემთხვევაში გააზრებული უნდა იყოს, როგორც ბრძოლა - უღიგანი მნიშვნელობის მქონე რიტუალი, ყოვლისაშენიშნული კოსმოგონიური იდეის სიმბოლო, რომელშიც მითის განმსაზღვრელი იდეა იყო ჩადებული.

სარტყელზე ხშირად არის გადმოცემული ტრაპეზის, რიტუალური პურების ამსახველი სცენები. განსაკუთრებით საინტერესოა თლის სარტყელი, რომელზეც ნიღბები შემოსილი ქალღვთაება ტრაპეზაა გადმოცემული. მათ ხელში სასმისები უჭირავთ, გარშემო კი ძვლებია გაფანტული.

ცხადია, რომ დღივებისათვის დაბნადნათებელი აუცილებელი პურობა, სარტყელზე გააზრებული, როგორც რიტუალი, რომელიც კოსმოგონიურ იდეასთან არის უშუალოდ დაკავშირებული. კვება, თავისთავად რიტუალური მნიშვნელობის მატარებელი იყო<sup>5</sup>, ხოლო ცხოველის რიტუალური შეჭმა, ცხოველის ძვალი, სიკვდილის და კვლავ აღორძინების, ანუ კოსმოგონიურ კონცეფციას უკავშირდებოდა<sup>6</sup>.

უალრესად საინტერესო კომპოზიციაა ნარმოდგენილი ნაბარძევი აღმოჩენილი სარტყელზე. სარტყელის ზედაპირი დაფარულია ფანტასტიკური ცხოველების გამოსახულებებით. მარჯვენა კიდეში დიდი ზომის ირემის ფიგურაა, რომლის მალალი, დატყვილი რქები, გააზრებულია, როგორც სამყაროული ხესწორედ მისკენ მიემართება ცხოველური ნიღბები შემოული ანთროპომორფულ არსებათა რიტუალური პროცესია. იქვეა ნარმოდგენილი რიტუალური ცეკვის სცენაც.

ყველა სარტყელზე, კიდეებში, გამოხატულია დიდი ზომის სამკუთხედები, რომლებიც სარტყელის შეკრის შემდეგ ქმნიდა დიდი ზომის რომბს, იმ ცენტრს, რომელთანაც თავს იყრიდა კომპოზიციაში ნარმოდგენილი ყველა ფიგურა. ამდენად, სარტყელზე ყველთვის იქმნებოდა ჩაკტილი, წრიული კომპოზიცია, რომში, ნარმოვადგენდა საწყისსა და დასასრულს, რადგან აქედან იწყებდნენ და აქვე ამთავრებდნენ სელას კომპოზიციაში ნარმოდგენილი ზომორფული და ანთროპომორფული არსებანი.

ამვე პრინციპით არის აგებული თრიალეთის თახის კომპოზიცია. აქ ნარმოდგენილია საზეიმო, მონუმენტური პროცესია, რომელსაც ქვედა ფრჩხზე განლაგებული ირემები იწყებენ. ირემების მსვლელობას ანთროპომორფული არსებები აგრძელებენ. ყოველი ფიგურა ცხოველურ ნიღბს ატარებს, ხოლო სამოსი კუდიან არის დამთავრებული. პროცესიის მონაწილეებს ხელში უჭირავთ სასმისები.

ამ წრიულად მოძრავ პროცესიას მიმართულების ერთი გეზი აქვს. იგი საკრალური ცენტრისკენ, ზედა ფრჩხზე გამოსახული სამყაროული ხის, საკურთხევლისა და ტახტზე მჯდომარე ფიგურისაკენ არის მიმართული.

იგივე იდეა მთელი სისრულით არის დადასტურებული, ელინისტური ხანის, კარგად ცნობილი დიდი ზომის მოხატულ პითოსზე, რომელიც საშადლოზე იქნა აღმოჩენილი. პითოსის ზედა ფრჩხზე ნაჩვენებია ირემზე ნადირულა და დიდი ზომის ფიგურასთან ექვსი მეომრის ბრძოლა. ნადირობა და ბრძოლა აქაც რიტუალად არის გააზრებული და კოსმოგონიური აქტის ჩვენებას ისახავს მიზნად.

მეორე ფრჩხის ცენტრში დიდი ზომის ჯვრით გადასერილი რომბისებური ფიგურაა გამოსახული, რომელიც უნდა გავიანზოთ, როგორც კოსმოგონიური ნიშანი, კოსმოგონიის შედეგად შექმნილი სამყაროს ხატი. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ სამყაროს ამ ცენტრიდან იწყებდნენ და აქვე ამთავრებდნენ სელას ფერულში ჩაბმული ადამიანები, რომლებიც რიტუალს ასრულებენ, წრიულად მოძრაობენ საკრალური ცენტრის გარშემო, ქაოსის დამარცხებასა და აბალი სიცოცხლის დაბადებას ზემოთენ.

ცხადია, რომ ძველზე ასახულია დიდი მნიშვნელობის მეორე დღესასწაული, გათამამებული რიტუალური დრამა, ნაჩვენებია ის „უმაღლესი რეალობა“, რომელშიც საკრალური საწყისიდან მომდინარე, აბალი მიკროკოსმი იქმნებოდა. გარდა ამისა, აქ კიდევ უფრო ღრმა აზრი უნდა იყოს ნავალისხმევი - დრო მხოლოდ წრიულად მოძრაობს, ადამიანის ამჟამინდელი ცხოვრება უწყვეტი ძაფებით არის დაკავშირებული წარსულთან. სამყარო აღიქმება არა ცვალებადი კატეგორიებით, არმედ როგორც უცვლელი, წრიულად მოძრავი სინამდვილე<sup>7</sup>.

გასაოცრება, როგორც ემხიანება ამ არქაულ სარიტუალურ ძეგლების სიმბოლიკა, ქართული ფერხულის, როგორც გარკვეული რიტუალის გააზრებას, როგორ უმჭიდროვესად ჩანს იგი დაკავშირებული ფერხულის გარშემო არსებული რწმუნა-ნარმოდგენის უძველესი სურათები.

ქ. ალავერდელი ნერს, რომ ფერხულებთან დაკავშირებული სიმბოლიკის უძველესი ფენა კოსმოგონიურ იდეებს ასახავდა. წრიული ფერხულები გამოხატავდნენ სამყაროს წრე ბრუნვის იდეას, მისი ცენტრის გარშემო, ცისა და მიწის კავშირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას, რაც ნესრიგადაა, ნაყოფიერებასა და კეთილდღეობასთან იყო დაკავშირებული. მისი მნიშვნელობა, ფერხულის მესრულების დროს, მოცეკვავთა შორის ნარმოქმნებოდა საკრალური სივრცე, თავისი ცენტრით. ამ ცენტრს

<sup>5</sup> იქვეა გვ. 94.

<sup>6</sup> მ. ხიდაშელი, ცენტრ. ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, თბ., 1982 ტბ. I. X. XIII. XXXVIII. XXXIX.

<sup>7</sup> M. Элиаде. даха. ნაშრ., გვ 61.

<sup>8</sup> ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში კარგად არის შესწავლილი ნადირთა შეჭმის, მათი ძვლები და ცეცის შეჭმის, ლეგაფილი „ხის ბუქანი“ ცხოველებზე, ცხოველთა სიკვდილისა და მათი აღდგენის მექანიზმები. ამ ნაშრომებში გამოუღწეველი უღიგანი ფაქტობრივი მასალა იმაზე მეტყველებს, რომ ამ რიტუალების არსი კოსმოგონიური უნდა ყოფილიყო. იხ. ვ. ბარდველიძე, სეზონურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, 1993; ვ. ვირსაძე, ქართული სამომადირო ეპოსი, თბ., 1964, თ. ირაიური, ხეყვარეთის მითოლოგიიდან (ხის ბუქი) შავ VII, 1955; ა. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993; მ. ზურაბიანი, ნადირის ძვალთან დაკავშირებული ერთი სამომადირო ტრადიციის გაგებისათვის, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუშაობები, IV, თბ., 2000.

<sup>9</sup> მ. ხიდაშელი, არქაული საქართველოს სამყაროს სურათი, გვ. 108-110.



განასახიერება ხატის მხასხური დროშით ხელში, მეთონურე, ხატის დროშა, კოჰკი ან ხე. ამ სიმბოლოთა ჩვენებით სამყაროს ცენტრში მატერიალიზებულ სახეს იღებდა. დაყირვებული კოჰკის თავდაპირველ მდგომარეობაში დაბრუნება წესრიგის აღდგენას (პირველ რიგში კი მესაქმის პროცესის აღდგენას ვ. ხ.) გულისხმობდა<sup>10</sup>.

ვ. ბარდაველიძის ცნობით, თუშური ორსართულისნი ქორბეღელას ფერხულის სასემეინო ნაწილში, ყოველთვის იყო დაცული იმ ღვთისშვილის სახელი, რომლისთვისაც ეს დღეობა იქნა განკუთვნილი. გარდა ამისა, სიძღვრა გვაძვრბობდა ზეთისშვილის სახელობის ხატის კარზე ალვის ხის მძირეზის წინაშე. საქმე ის ვახლავთ, რომ ღვთისშვილები, მითოსურ ხანაში მცხოვრები ზენინაპრები, კულტურის მატარებელი გმირები არიან. ისინი ებრძვიან ქაოსს, ამარცხებენ მას, მოპოვებულ ტერიტორიას ხალხს გადასცემენ და ასხავლიან მათ „ტექნიკის“ მიღწევებს. ისინი ამკვიდრებენ კულტურის, შემოაქვთ სოციალური წესრიგი, სულიერი ფასულობანი, ვინაიდან ღვთისშვილები ავებენ სალოცავებს, აკანონებენ დღეობებსა და რიტუალებს<sup>11</sup>. ამდებდა, გასაგები ხდება სალოცავში ალვის ხის ამოსვლა. საკრალური ხე ერთიანი სამყაროს უძველესი სიმბოლო იყო. ხის აღმართვა იმას ნიშნავდა, რომ მწვევეტილია ქაოსი, დამკვიდრებულია წესრიგი და სამყაროს ნაწილებს შორის დამკვიდრებულია ყველა შესაძლებელი კავშირი<sup>12</sup>.

ყურადღებას იმსახურებს ფერხულის მესრულების აუცილებლობა გლოვის დროს. ქართველთა ყოფაში დადასტურებული ამ არქაულმოქმედებათა სიმბოლიკა ერთ სემანტიკურ ველში მოქცეული, თითქოს იკრება წრე და წარმოჩინდება უძველესი რიტუალების აღმოსაზღვრელი, კოსმიზმონური მნიშვნელობის მქონე ძირითადი იდეის – სიკვდილის და აუცილებელი ელემენტების გამოშენის მრავალფეროვანი ფორმები.

როგორც ცნობილია, არქაული ცნობიერება არ ცნობდა სიკვდილის ფაქტს<sup>14</sup>. ცოცხალი არსების მოკვლა, მისი სიკვდილი, ვიანზვიებდა, მხოლოდ როგორც გარკვეული ცვალებადობა, ერთი სტატუსიდან მეორეში გადასვლა, რაც ქაოსიდან კოსმოსის დაბადებას უკავშირდებოდა და კოსმოგონიის აქტთან იყო დაკავშირებული<sup>15</sup>. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ არქაულ ხანაში, ინიციაციების დროს, როდესაც დიდი დღეობები იმართებოდა, აუცილებელი იყო ნეოფიტის სიკვდილის „ინსცენირება“. სიკვდილს დასასრულს გამოხატავდა, ამავე დროს, მისი ნიალიდან ახალის დაბადების, ახლის შექმნის, მშენებლობის იდეასაც გულისხმობდა<sup>16</sup>. ადამიანის რიტუალური სიკვდილის შემდეგ, მისი განახლებული სახით თავიდან დაბადება ნიშნავს იყო იმისა, რომ ადამიანი ახალია რეები იყო თავის საკრალურ წარსულს, დაბადების სიმნიშვნელობა, წარსულში შექმნილ, წარსულშივე დაკანონებულ ცხოვრების წესსა და სულიერ ღირებულებებს.

უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოში გავრცელებულ ბუნების ძალით აღორძინების ხალხურ დღეობასა და რიტუალებს ახასიათებს მითოსური ცნობიერებიდან მომდინარე უაღრესად არქაული პლასტანი – ცხოველთა ნიღბებით ან რქებით შემკობა, ნეფისა და დედოფლის არსებობის აუცილებლობა, აშკარად გამოხატული ეროტიზმი. ამ დღეობებში გამოვლენილია კოსმოსის სიმბოლური ვახზუბა, დროის ციკლური განცედა და რაც მთავარია, ყოველთვის არის წარმოჩენილი სიკვდილის მეშვეობით სიცოცხლის მარადიული განახლების, მისი აღორძინების იდეა. დღეობათა სახანლო ციკლი ყოველთვის სრულდება სიკვდილითან და აღდგომა-აღორძინებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, ყოველთვის ფიგურირებს მოკვდავ-აღორძინებადი ღვთაებები, ამ ანდელი აქვს მათ მინიშნება<sup>17</sup>.

დღეობების ერთ-ერთ მთავარ ეპიზოდს ნეფისა და დედოფლის ქორნილი შეადგენს. არქაულ დღეობასა და რიტუალებს მესრულებული საქონილო რიტუალი ყოველთვის საკრალურ მოდელს იმეორებდა. ორი ადამიანის მუღუღება საკრალურ ცენტრში ხდებოდა და ცისა და მიწის კავშირის აღდგენას ემსახურებოდა. ამ რიტუალზე კოსმოგონური სტრუქტურა შექნბდა. მაგრამ ამ რიტუალში მთავარი იყო არ ამოდელის იმიტირება, არამედ ქორნილის შედეგის – კოსმოგონური აქტის რეაქტუალიზაცია<sup>18</sup>.

არქაულ დღეობების აღსადგენად მნიშვნელოვან მასალას შეიცავს ყახბეგის განძში დაცული მცირე პლასტიკის ნიმუშები.

ყურადღებას იმსახურებს ერთი სარიტუალო ძეგლი – ბრინჯაოს ღერო, რომელზეც სამი ზარია დამკვიდრებული, ცენტრში გამოსახულია ჯივის თავი, სამ იარუსად განაწილებული მალაღი რქებით. რქებზე

<sup>10</sup> ვ. ალავერდაშვილი, ცენტრის სიმბოლიკისათვის ზოგიერთ ქართულ ფერხულში, ანალები, ისტორიის ინსტიტუტის შურონალი, 2000, №1, გვ. 89-90.

<sup>11</sup> აღსანიშნავია, რომ ქართულ ხალხურ ორნამენტში დადასტურებული ბრუნვისა და ჯვრის შედეგნილი კომპოზიციები, ყოველთვის ცენტრში გაღმეო ბრუნვის ზოგად იდეას ასახავდნენ და ციკლური დროის გამოხატველნი იყვნენ. ირ. ხუტუაღაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993, გვ. 62-92. ეს ფაქტი კიდევ ერთი დასტურია იმისა, რომ ხალხური კულტურისათვის დამახასიათებელი სიმბოლოები აზროვნება ერთი დღეობის სახეებით არის გამოვლენილი, როგორც ორნამენტში, ასევე რიტუალურ ქმედებაში. ამ სიმბოლოთა არქაულობაზე კი მტყვევლის ის ფაქტი, რომ ისინი ჯერ კიდევ ადრესამინიათმომქმედო კულტურებში ყალიბდებინ. ი. ხ. ბიდაშვილი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, გვ. 60-66.

<sup>12</sup> ვ. ბარდაველიძე, სენსურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალი წლის ციკლი, თბ., 1939. მისივე, სიცოცხლისა და სიკვდილის ხე ქართველთა ხანმწირობაში, „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“, თბ., 1968.

<sup>13</sup> მ. ბიდაშვილი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, გვ. 117-122 იქვეა მითითებული ლიტერატურა.

<sup>14</sup> В. Н. Топоров, К проихождению некоторых поэтических символов, Ранние формы искусства, I, М. 1972, с. 93-96.

<sup>15</sup> ვ. კასირერი, რა არის ადამიანი? თბ., 1983, გვ. 137-141.

<sup>16</sup> M. Eliade, Rites and Symbolic of Initiation, The Mysteries of Birth and Rebirth, N.Y. 1965.

<sup>17</sup> M. Элиаде, Тайные общества, Обряды, инициации и посвящения, М. 1999, с. 12-14.

<sup>18</sup> ვ. რუხაძე, ბუნების ძალით აღორძინების დღესასწაული საქართველოში, თბ., 1999, გვ. 35-37; ვ. ბრეგვაძე, ზოგიერთ ტრადიციულ წეს-ჩვეულების შედარებითი შესწავლისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, 1984, №4.

<sup>19</sup> M. Элиаде, Миф о вечном возвращении, с. 39.

დგას მამაკაცის ითიფალური ფიგურა, კვერთხით ხელში. ბრინჯაოს ღეროს ორივე ბოლო, ანუ სამ იარუსად დაყოფილი რქებით არის დამთავრებული. ცხოველთა რქები, ამ შემთხვევაში, გააზრდადებულია, როგორც ვერტიკალურად აგებული, სამი სქელისაგან შემდგარი სამყარო, ხოლო ანთროპომორფული არსება, როგორც ამ სამყაროს გამგებელი<sup>19</sup>.

ყაზბეგის განძში შემავალი ერთი ჯგუფი გამოხატავს ითიფალურ ანთროპომორფულ სურათებს, რომლებიც ერთი მინაარსის მქონე ჯგუფური კომპოზიციის ნაწილებად უნდა იყოს განსაზღვრული. ქვემოთ გვხვდება ჰორიზონტალურ ღერძზე დგანან. ერთი ჯგუფი ბრძოლის სცენას წარმოადგენს, მეორე - თოკით ეხვება ხელფეხებში მტერს. იქვეა წარმოდგენილი მუსიკოსი საკრავით ხელში. როგორც ვიქტორბენ ამ კომპოზიციაში დადამსყვეტია ბრძოლის თემა და გამარჯვებით გამონეული ზეიმი<sup>20</sup>. მაგრამ თუ ჩვენ ვაითივალისწინებთ ბრძოლის ვაზრების კოსმოგონიურ კონცეფციას, იმ გარემოებას, რომ ქაოსიდან კოსმოსის დამკვიდრების, სიკვდილის შედეგად ახალი სიცოცხლის დაბადების, სინათლისა და სიკეთის, ბნელსა და ბოროტებაზე გამარჯვების სახვითი ხატი ბრძოლის სცენებში იყო გამოვლენილი<sup>21</sup>, ცხადი გახდება, რომ ამ კომპოზიციას კოსმოგონიური საფუძველი ჰქონდა. ამ მოსაზრებას შემდეგი გარემოებაც უჭერს მხარს. ყაზბეგის განძი შეიცავს ცხოველური რქებითა და ნიღბებით შემოსილ იხეთ ითიფალურ ფიგურებს, რომლებიც ჯგუფურ ცეკვაში, ფერხულში არიან ჩაბმულნი. ეს მოსაზრება შ. ამირანაშვილმა გამოთქვა და ყაზბეგის განძში დადასტურებული ეს რიტუალი სვანურ „საქმისა“-ს მონაწილეებს დაუკავშირა<sup>22</sup>.

მართლაც სვანური დღეობები განსაკუთრებული არქაულობით გამოირჩევა. მათ არქაული დღეობებისათვის დამახასიათებელი ყველა ნიშანი ახასიათებთ. აქ დავეუმატებ მოხლოდ იმას, რომ ლიფანაღის დღეობაზე მიცვალბულთა დასწრებაც არის დაფიქსირებული, რომელთა სახელზეც არა ერთი რიტუალი სრულდებოდა<sup>23</sup>. ამ დღეობების ერთი ციკლისათვის დამახასიათებელი სიმღერა „დრეკილა“ ნავეცივდა და მოვეცივდა“ სრულად გამოხატავს აქ შესრულებული რიტუალების არსს.

ცნობილია, რომ ამ დღეობებს ხაზგასმული ეროტიზმი ახასიათებს. ცეკვას თან სდევდა წელს ქვევით შიშველი მამაკაცების მიერ სექსობრივი აქტის ჯგუფური სიმულაცია<sup>24</sup>. ამ რიტუალს, ყაზბეგის განძში დაცული ფიგურებიც ეხმიანება. როგორც უკვე აღვნიშნე, აქ წარმოდგენილი ყველა ანთროპომორფული ფიგურა ითიფალური იყო. ვარდა ამისა, აქვეა დაცული პატარა ყანნი, რომლის ბოლოზე გამოხატული ორი ფიგურა სექსობრივ კავშირს გამოხატავდა<sup>25</sup>.

დასკვნის საბით, შეიძლება გამოითქვას მოსაზრება, რომ არქაულ ხანის გამოყენებითი ხელოვნების ძეგლებზე ასახულია ხალხის ცხოვრების განმსაზღვრელი ისეთი ქმედებანი, რაც არქაულ დღეობებზე სრულდებოდა. ნაჩვენებია ის სოციალურ-კულტურული ნორმები, რომლებიც არეგულირებდნენ ხალხის ყოფას, ახდენდნენ ხალხის ცხოვრების უზრუნველსაყოფად შესრულებულ კოლექტიურ მოქმედებათა ორგანიზებას.

<sup>19</sup> საახალწლო დღეობების რიტუალური ტრადიციისათვის გამომცხვარი პურები სპეციალურ გოპზე სამ იარუსად იყო დალაგებული და სამყაროს ვერტიკალური მოდელის მატერიალიზაციას იძლეოდნენ, სამყაროს სამივე სფეროში მოქმედი ძალებისადმი შესანიშნავს წარმოდგენდნენ, ხოლო თავად რიტუალი, კოსმოგონიური აქტის იმიტაციას ეწმინდა. იხ. ქ. ალავერდშვილი, „კარდინალური სიმბოლოები ქართულ რიტუალურ პრაქტიკასა და რწმენა-წარმოდგენებში“, სადისერტ. ნაშრომი, გვ. 36, 113.

<sup>20</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961, გვ. 58.

<sup>21</sup> შ. ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, გვ. 94.

<sup>22</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 1961, გვ. 61.

<sup>23</sup> В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 170-203.

<sup>24</sup> ჯ. რუხაძე, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული, გვ. 133-169.

<sup>25</sup> A. T. Tallgren, Caucasian monuments. The Kazbek-Treasure, FSA, V, Helsinki, 1930 fig. 32.

## რეფერენტული და ვოკატიური ტერმინების ურთიერთმიმართება აფხაზურ სისხლით ნათესაობის სისტემაში

მერკინული

ნათესაობის სისტემის შესწავლა იწყება ნათესაობის ტერმინების განსაზღვრით. ტერატურამი ცნობილია ნათესაობის ტერმინების ორი კატეგორია - რეფერენტული და ვოკატიური. ერთი და იგივე ნათესაური ურთიერთობების გამოსახატავად სხვადასხვა ტერმინების გამოყენებამ ნათესავეებისადმი განპირობა ან ორი სახის ტერმინის არსებობა.

რეფერენტული ანუ აღნიშვნის ტერმინები გამოხატავენ „სოციალური ნათესაობის ტერმინთა აღნიშვნის სისტემას“, ნათესავეების დიფერენციაციას, ნათესაურ კავშირებს და ისინი ძირითადად გამოიყენებიან ნათესავეების აღსანიშნავად უცხო პირთან საუბრის დროს. სოციალური განპირობებულობის გამო რეფერენტული ტერმინები საფუძვლად უდევს ნათესაობის სისტემის ისტორიულ-ტოპოლოგიურ ანალიზს.

ვოკატიური ტერმინები ანუ მიმართვის ტერმინთა სისტემა წარმოადგენს ნათესავეების მოხსენიების ფორმას უშუალო, პირდაპირი მიმართვისას ნათესაურ წრეში ან შესამე პირთან საუბრის დროს. ტერმინების ასეთი დაყოფა - მიმართვის (terms of address) და აღნიშვნის (terms of reference) კატეგორიებად - პირველად შემოიტანა რ. ლოუმი XX საუკუნის დასაწყისში, რომელიც დღემდე ფართოდ დომინირებს სამეცნიერო პრაქტიკაში<sup>1</sup>.

ნათესაობის სისტემების კვლევისას ორივე - რეფერენტული და ვოკატიური კატეგორიის ერთდროულად გამოყენება შესაძლებლობას გვაძლევს ზუსტად დავახასიათოთ ნებისმიერი ეთნოსის, ეთნოკულტურული ნათესაობის ტერმინთა სისტემა. მაგრამ კონკრეტული მასალიდან გამოდინარე ზოგჯერ რეფერენტული თან შუადრებით მეტი მნიშვნელობა ენიჭება, ვოკატიურ სისტემას გადავს ეს უკანასკნელი უფრო ხანგრძლივად ინახავს სოციუმის განვითარების განვლილ საფეხურებს. ნათესაობის ტერმინთა სისტემაში ვოკატიურ ტერმინებს აქვს გავრცელების მნიშვნელობა, რომელიც ამ მიმართებით წარმოაჩენს შესაძლებელი ობიექტის როგორც ლოკალურ ასპექტებს - ეთნოდიფერენციულ ფუნქციას, ასევე ზოგად ნიშნებს, რაც მიანიშნებს ვოკატიური ტერმინების ეთნოინტეგრაციულ ხასიათზე. კავკასიის მრავალრიცხოვანი მოსახლეობის ნათესაობის სისტემა შესანიშნავი მაგალითია ვოკატიურ ტერმინებში შემოაღწეული ფუნქციების გამოვლენისა როგორც ზოგად ასპექტში, ასევე ცალკეულ კომპონენტებში.

ფორმულირებული ფენომენია ის, რომ აფხაზურ სისხლით ნათესაობის ტერმინთა სისტემაში თითქმის არ არსებობს ერთი რეფერენტული ტერმინიც კი, რომელიც ვარადა აღნიშნული ნათესაობის ტიპისა გამოხატავდეს სხვა, მეორე ნათესავს. მეორე მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს ის გარემოება, რომ ალტერის სქესის დიფერენციულ ცვლადს განსაზღვრეული მნიშვნელობა ენიჭება თითქმის ყოველთვის ნათესავეების დიფერენციის საკითხში. მაგრამ არსებობს ერთი საყურადღებო მომენტი. მართალია რეფერენტული ტერმინი მისი კონსერვატიული ბუნებიდან გამომდინარე თითქმის არ მეორდება აფხაზურ სისხლით ნათესაობის სისტემაში, მაგრამ ზოგჯერ ხდება მისი შერწყმა ვოკატიურ კატეგორიასთან.

1987 წ. აფხაზეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციამ (ს.ხ. მუჟატირბე, ბარმიში [გუდალოვის რაიონი] და აბალ ათონი) ჩვენს მიერ ფიქსირებული იქნა რეფერენტული და ვოკატიური ტერმინების ურთიერთმიმართების მეტად საინტერესო ფაქტი, რომელიც გამოხატავს განსხვავებულ თაობათა ტერმინოლოგიურ შერწყმას. კერძოდ, დედის ძმის აღნიშვნელო რეფერენტული ტერმინით ანა (DmPPJ) გამოიხატება დედის ძმის ვაჟიშვილი (DmDmPPJ), მხოლოდ მიმართვისას. ბოლო დედის ძმის აღნიშვნელო რეფერენტული ტერმინით ანლაპა (DJPJ) მოიხსენიებენ დედის ძმის ქალიშვილს (DmDmPPJ), თუმცა ცენტრალური სტემაზე ნულოვანი (Oთ), ანუ ეგოს თაობის (Eთ) ორივე ნათესავისთვის არსებობს შესაბამისი რეფერენტული კატეგორიები: ანლაპა იფა და ანლაპა იფა. ამრიგად, ორი სახის ტერმინების კომბინაციის ქსელში პარალელური კუხნები - დეიდაშვილები (DDJPPJ) მონაწილეობს არ იღებენ. ისინი დიფერენციურბუნდში არიან რეფერენტული ტერმინებით ანლაპა იფა (DmDmPPJ) და ანლაპა იფა (DmDmPPJ)<sup>2</sup>.

აფხაზურ პატრილინგიურ ნათესაობაში რეფერენტული და ვოკატიური კატეგორიების ურთიერთმიმართება ოდნავ განსხვავებულ სურათს იძლევა. უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ მამის ძმა - აბაპა (DmPPM) ტერმინთა სოციალურად არ ფუნქციონირებს. მართალია ბიძაშვილები, მამის ძმის შთამომავლობა თავისი საკუთარი რეფერენტული ტერმინებით აღინიშნებიან - აბაპა იფა (DmDmPPM), აბაპა იფა (DmDmPPM), მაგრამ მათ საუბრის დროს და-ძმებად (აპაპა - DJP, ააპა - DmP) მოიხსენიებიან. ტერმინების შერწყმა ხდება მამის დასა და მის შთამომავლებშიც. მაშინაც რეფერენტული ტერმინთა აბაპა (DmPPM), მაგრამ მისდამი მიმართვისას ხმარობენ ააპაპა დუ, რაც „დიდ დას“ ნიშნავს. ეს უკანასკნელი

<sup>1</sup> Lovie R., Kinship N. Y. 1919; Murdock G. P. Social Structure. N. Y. 1960; Крюков М. В. Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М. 1972; Георгиева И., Москова В., Ралеева Л., Опыт изучения системы кровного родства у болгар - С. 9. 1973, №2; Попов В. А. Система терминов родства аянов как этнографический источник. АС. XIII. 1982 და სხვა.

<sup>2</sup> ჯავახიძე ნ., 1987 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური №1.

ქართულ-აფხაზური ეთნოგრაფიული პარალელების შესწავლის მიზნით 1983-87 წწ. ჩატარდა ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილებისა და სოხუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ერთობლივი ექსპედიციები აფხაზეთში, სამეგრელოში, სვანეთში, რაჭა-ლეჩხუმში.

ტერმინი დედის დის მიმართ არ გამოიყენება. ზემოდასახელებული ტერმინის ანალიზით მაშინდა შედარ-  
თავი სახელით „დედი“ უკავშირდება დას - აპეა (DЖP). გაფართოვებული ტერმინოლოგიურ ქსელში შორ-  
ნილობის მიმართ შთამომავლებად. გენეალოგიურ სქემაზე მაიმადმელები სქესის გავრცელების მიხედვით  
შესაბამისი რეფერენტული ტერმინებით აღინიშნებიან - აბაპეა იფა (DMDЖPМ) და აბაპეა იფაა -  
(DЖDЖPМ), მაგრამ საუბრისას მოხსენიებენ დისშვილის აღმნიშვნელი რეფერენტული ტერმინი - სქე-  
სის დეფერენტაციით - აპეაღეა (DMDЖP) და აპეაღეაა (DЖDЖP)<sup>3</sup>.

სავანგებოდ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ზიდაშვილების (მამის მხრივ) და-ძმებთან ტერმინოლოგიური  
გათანაბება არა მარტო აფხაზური ნათესაობის ტერმინთა სისტემის სპეციფიკაა, არამედ იგი საერთო  
კავკასიური ფენომენია, რაც კავკასიელთა ნათესაობის სისტემების საერთო სტრუქტურული პრინციპის  
გამომხატველია. კერძოდ, საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონში, როგორც დასავ-  
ლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს მთა-ბარში ზიდაშვილების და-ძმებთან ტერმინოლოგიური შერწყმა  
ცნობილი ფაქტია. ამას განაპირობებდა უპირველესად უახლოესი ნათესაუბების ერთი გვარიდან წარმო-  
მავლობა, ნათესაური კავშირების სიმტკიცე, ქვეყნის სანქციონირებული ნორმათა ერთიანობა და ნათესა-  
ურ ურთიერთდადგენილებათა ფორმების მთელი კომპლექსი საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერ  
სფეროში.

აფხაზი ინფორმაციონებლები განმარტებენ, მამის ნათესაობა „ითვლება ძირეულად, ფუძისეულად,  
ისინი უფრო ახლოს დგანან და ჩვეინანი არიან“, მაგრამ ვოკალური ტერმინებთან მიმართებაში „დედის  
მხრით ნათესაუბები უფრო შალა დგანან, ვიდრე მამისა; დედის მხარე უფროსებია, მამისა კი - უმცროსე-  
ბი“<sup>4</sup>. რასაკვირველია ამ შემთხვევაში ინფორმატორი გულსხმობს იმ ტერმინების გამოყენებას, როცა  
მატრილინიური ში ნულოვან თაობას (0თ) მოხსენიებენ პირველ აღმაველი თაობის (+1თ) რეფერენტული  
ტერმინებით; ხოლო პატრილინიურიში +1თ-ს მიმართავენ 0თ-ის და 0თ-ს პირველი დღამავალი თაობის (-  
1თ) რეფერენტული ტერმინებით. ეს კანონზომიერება დადასტურა ჩვენს მიერ ზემოთ წარმოდგენილმა  
რეფერენტული და ვოკალური ტერმინების ურთიერთმიმართებამ.

აფხაზურ ნათესაობის სისტემაში დედის ძმა - დისშვილს შორის დამოკიდებულებას განაპირობებ-  
და არა მარტო აღნიშნულ კატეგორიათა თანხვედრილობა, რომლის ერთ-ერთ საფუძველს გრძნობათა ხა-  
სიათი (სიყვარული, პატივისცემა) წარმოადგენდა, არამედ ქვეყნის ის სტრუქტურა და ურთიერთდადგე-  
ბულებათა მთელი კომპლექსი, რომელიც ვლინდება საქორნილო ცერემონიაში, ბავშვის დაბადება-აღზ-  
რდასა და მიცვალებულის დატრეება-დაკრძალვასთან დაკავშირებულ რიტუალურ ქმედებებში და სხვა.  
ამ მიმართებით იგი გარკვეულ ანალოგიას პოულობს აღ. საქართველოს მთიანეთის ტრადიციით შემუშა-  
ვებულ ცხოვრების წესთან, რაც ვლინდება დედიძის მორალურ-ზნობრივ ნორმებში დისშვილთან მი-  
მართებაში. ამ ურთიერთობებს განაპირობებდა არა მარტო გრძნობათა ხასიათი, არამედ სავალდებულო  
მოქმედებათა მსხრულებლის აუცილებლობა. თუმცაში დედის ძმის მიერ საქორნილო და შთაღზრდული  
ჯვრის გაკეთება თავისი დისშვილისთვის ქვეყნის სავალდებულო ნორმას წარმოადგენდა. ხეცურეთში  
„დედიძის“ შალალი სტატუსი გამოიხატებოდა ისეთ რიტუალურ ქმედებებში, როგორცაა გარდაცვლილ-  
ლი დისშვილის ნიღოსავზე შის საპატევიცელოდ გამართული დღობი „დედიძის“ ცხენის „გარევა“, დო-  
ლის დედიძის კარიდან დაწყება, ერთი ხელი „ტალავრის“ დედიძისთვის გაუჭება და სხვა.

ამრიგად, აფხაზურ სისტელ ნათესაობის ტერმინებში რეფერენტული და ვოკალური კატეგორიე-  
ბის ურთიერთმიმართებამ გამოავლინა:

1. აფხაზური ნათესაობის ტერმინების ეთნოსპეციფიკა განსხვავებულ თაობათა ტერმინოლოგიურ  
იდენტუროკაციაში: მატრილინიურიში 0თ-ის +1 თ-თან, პატრილინიურიში +1თ-ის 0თ-თან, 0თ-ის - 1თ-  
თან ტერმინოლოგიურ შერწყმაში.

2. აღტერის სქესის რეგულატორობა, რაც საერთოდ რეგულირებადი ფენომენია აფხაზური ნათე-  
საობის ტერმინთა სისტემაში.

3. ასაკობრივი ცენზის - უფროს-უმცროსების პრინციპის უგულვებელყოფა თაობათა ტერმინო-  
ლოგიური შერწყმის დროს, კერძოდ, დედის ძმა დისშვილის ერთი ტერმინით გამოხატვა და სხვა.

4. აფხაზურ კოდირებულ ნათესაობის ტერმინებში დენობატისა და დეზიგნატების განსაზღვრა.  
კერძოდ, ანმა - DМPЖ, ანლაპემა - DЖPЖ, ააპა - DМP და ა. შ. წარმოადგენენ დენობატებს, რადგან ერთ-  
ერთ ნათესაური ურთიერთობა კოდირებულია ერთი ტერმინით. მაგრამ, როცა აღნიშნული ტერმინები მი-  
მართებას სხვა თაობასთან არიან შერწყმულნი, ისინი დეზიგნატებია, რადგან ერთი კოდირებული ნათე-  
საობის ტერმინით გამოხატულია არა ერთი, არამედ ორი განსხვავებული საფეხურის ნათესაუბი. მაგ:  
0თ→+1თ, 0თ→0თ, 0თ→1თ, 0თ→0თ.

5. დედისა და მამის ხაზით ნათესაუბების ტერმინოლოგიური რეგლამენტაცია და მათი ერთმანეთი-  
საგან შკავრად გამოვენა.

6. ტერმინოლოგიური შერწყმა ძირითადად კროსკუნებში - DDMPPЖ და DDЖM ხდება. პარალელუ-  
რი კუნებები - დედაშვილები DDЖPЖ, საერთოდ გამოითიშულია ტერმინების გაფართოებული ქსელი-  
დან. რაც შეეხება მეორე პარალელურ კუნებებს - ზიდაშვილებს - DDMPPM, ისინი ერთი და იგივე თაობის  
ტერმინოლოგიური შერწყმის ობიექტები არიან - 0თ→0თ.

7. აფხაზური ნათესაობის ტერმინთა სისტემის ეთნოსპეციფიკას გამოხატავს ნულოვანი თაობის  
კროსკუნებები, სადაც ასაკის განსაზღვრელი დიფერენციული ცვლადის არა რეგულატორობამ და სქე-  
სის (მამობრივ და მდელობრივ) მიხედვით ნათესაუბების ტერმინოლოგიური დიფერენტაციაში (რეფე-

<sup>3</sup> ჯაგუბაძე ნ., 1967 წ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური №1.

<sup>4</sup> იქვე.

რენტული და ვოკატიური ტერმინების ურთიერთმიმართების ფონზე) ჩამოაყალიბა ორი სოციალური ჯგუფი. თავისი სტრუქტურით ისინი შეიძლება მივსადაგოთ „დუალურ ორგანიზაციას“ (დევი-სტრონი), სადაც სქესი განაპირობებს მათ ორად გაყოფას. ურთიერთობები ამ ხანებერებს შორის შეიძლება შეიქმნას ხელვრის გარდა ეგზოგამიურობისა, რელიგიით, ან პოლიტიკით, ეკონომიკით, წეს-წყვეტილებებით ან უბრალოდ სპორტით და ა. შ. როგორც ლევი-სტროსი აღნიშნავს - ცნობილია თითქმის ყველა ევროპულ დუალურ ორგანიზაციასა, რამდენი ხალხიც არსებობს, რომლებსაც ეს ორგანიზაციები განაწილებს.

როგორც ზემოთ ვეკონდა აღნიშნული, ნათესაობის სისტემების კლასიფიკაციას საფუძვლად უდევს რეფერენტული - აღნიშვნის ტერმინები. აფხაზურ ნათესაობის სისტემაში რეფერენტული ტერმინების გაფართოებული შინაარსი, რაც გულსახეობს მის მიმართებას ვოკატიურ კატეგორიასთან, გვაძლევს შესაძლებლობას ისინი გარკვეულ მოდელს დაუკავშიროთ. ამ შემთხვევაში აფხაზური +1თ და 0თ თაობების ტერმინოლოგიური იდენტიფიკაცია გარკვეულ ანალოგიას პოულობს ჯ. მედეროკის მიერ კონსტრუირებული ნათესაობის სისტემების ბოლო ორ ტიპთან - ომაპასა და კროუს ნათესაობის სისტემებთან. მეცნიერებმა ფორმულირებული ფენომენია ის, რომ ნათესაობის სისტემების ტიპები ეს ხელოვნური მოდელია, რომელიც კონსტრუირებულია მკვლევარის მიერ როგორც ინსტრუმენტი მეცნიერული ანალიზისთვის. ნათესაობის სისტემების კლასიფიკაციას საფუძვლად უდევთ ტერმინების ფორმალური, სტრუქტურული ნიშნები<sup>5</sup>.

ჯ. მედეროკის მიერ ნათესაობის სისტემების კლასიფიკაციაში გამოყენებულია ნულოვანი თაობის ტერმინოლოგია, რომელიც, როგორც ცნობილია, პირველ აღმავალ თაობასთან ერთად ნარმოადგენს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორს ნათესაობის სისტემების კლასიფიკაციისა. ამ თაობების უპირატესობა განაპირობებს იმ გარემოებამ, რომ +1თ და 0თ ნათესაობის ტერმინები უფრო ზუსტად ამახავს რეალობას და ცვლილებას, რომელიც ხდება სოციალურ სფეროში.

ომაპას ტიპის ნათესაობის სისტემის მოდელში მამის დის ქალიშვილი (FaSiDa) და დედის ძმის ქალიშვილი (MoBrDa) აღნიშნებიან სხვადასხვა ტერმინებით და ტერმინოლოგიურად დიფერენცირებული არიან დებისა და პარალელური კუზენებისგან, მსგავსად აფხაზურ ნულოვანი თაობის აღნიშვნით კატეგორიებისა. მაგრამ მამის დის ქალიშვილი - FaSiDa ტერმინოლოგიურად კლასიფიცირებულია დის ქალიშვილთან SiDa, ბოლო დედის ძმის ქალიშვილი - MoBrDa დედის დასთან - MoSi<sup>6</sup>. ანალოგიური ვითარებაა აფხაზურ ნათესაობის ტერმინთა სისტემაში, მხოლოდ რეფერენტული და ვოკატიური ტერმინების კორელაციის დროს.

მსგავსი მოვლენებით ხასიათდება ქართული ნათესაობის ტერმინების სისტემა. ე. სოსელიამ ქართველური ენების ნათესაობის ტერმინების (+1თ) ქართ. მამას, სუჯან. მუ-სა და მეგ. მუმას შესატყვისობის საფუძველზე მოახდინა ამ ტერმინების რეკონსტრუქცია. აღნიშნულ ტერმინებთან ერთად განხილული იქნა მეგრულში და სვანურში მამისადმი მიმართვის - ვოკატიური ფორმა ბაბა, რომელსაც ჭანურში რეფერენტული ტერმინის მნიშვნელობა აქვს. უფრო მეტიც, განსახილველ ტერმინთა გაფართოებულ ჯაჭვში ჩართო აღნიშნულ კატეგორიებთან ახლოს მდგომი ქართ. ბაბუ, სვან. ბაბა და ბუბა-დედ-მამის მარობითი სიბლინვის აღნიშნული ტერმინი. სვანური ტერმინების ბაბა-ბუბას ფონოლოგიური სიახლოვით ავტორმა ტერმინების მამა, მუ, მუმას სემანტიკა საერთო ქართველურ დონეზე გადაწყვიტა. ეს გამოწვეული იყო იმ გარემოებით, რომ სვანური ყველაზე ადრე გამოეყო საერთო ქართველურს, იგი დამოუკიდებელ ენად ჩამოყალიბდა და ამიტომ მან ყველაზე მეტად შემოინახა საერთო-ქართველური ვითარება. ე. სოსელიას მიზანია, რომ აღნიშნული ტერმინები ასეთი გაფართოებული შინაარსით დაბახისათებელია ომაპას ტიპის ნათესაობის სისტემისთვის, რომლებიც გამოხატავენ დედ-მამის მამობითი შტოს ნათესაურ დამოკიდებულებას<sup>7</sup>.

ამრიგად, რეფერენტული და ვოკატიური ტერმინების ურთიერთმიმართებამ ნარმოაჩინა ეთნოლოგიურ-ენციკლოპედიური ასპექტები არა მარტო აფხაზურ, არამედ ქართულ ნათესაობის ტერმინთა სისტემაში. აფხაზურში ტერმინოლოგიური იდენტიფიკაცია მატრილინიური ხდება ნულოვანი თაობისა პირველ აღმავალთან, ხოლო პატრილინიური პირველი აღმავლისა ნულოვან თაობასთან, ნულოვანი თაობისა პირველ აღმავალთან შერწყმის გზით. ქართული ნათესაობის ტერმინთა სისტემაში რეფერენტული და ვოკატიური კატეგორიების კორელაციამ გამოავლინა ერთი ტერმინით პირველი აღმავალი თაობის პირდაპირი და კოლატერალური ხაზისა და მეორე აღმავალი თაობის ნათესაობების დიფერენცია. ნათესაობის ტერმინთა სისტემაში რეფერენტული და ვოკატიური კატეგორიის გამოხატვა და პირიქით, ვოკატიურის რეფერენტული ტერმინების მნიშვნელობით ხმარება არა მარტო ქართულ და აფხაზურ ნათესაობის ნომენკლატურას ახასიათებს, არამედ ეს სპეციფიკა, კავკასიელია ნათესაობის სისტემების საერთო სტრუქტურული პრინციპებიდან გამომდინარე, კავკასიური ფენომენია.

<sup>5</sup> К. Левин-Строс. Структурная антропология. М., 1983, 16-17.

<sup>6</sup> Крюков М. В., Система родства кингайцев... 4, 280.

<sup>7</sup> Murdock G. P., Social Structure, 223, 224.

<sup>8</sup> სოსელია ე., ზოგიერთი ნათესაური დამოკიდებულების რეკონსტრუქციისათვის საერთო-ქართველურ დონეზე. ჟღ-ვანარდი, თბ., 1983, III, 4-5.

## ქრისტიანულ წმინდანთა ლოკალური ვარიანტები აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში / (ფშავ-ხევსურეთი)

მარკინაშვილი

კულტურის ნებისმიერი ფორმა ან მისი ნებისმიერი გამოვლინება უკავშირდება უცხოურ კულტურას. რამდენადაც იგი გარკვეულ ეთნიკურ გარემოში არსებობს. ცალკეული კულტურული მოვლენა არა მარტო თავისებურად აისახება კონკრეტული საზოგადოების საერთო კულტურული, სოციალური, ეკონომიკური და ეთნოფსიქოლოგიური განვითარების პროცესებში, არამედ, ამავე დროს, გავლენას ახდენს ეთნოსის მიერ საკუთარი ერთიანობის შექნობის მექანიზმზე<sup>1</sup>.

ყოველი ზოგადი კულტურული ფენომენი კონკრეტულ ეთნიკურ გარემოში, ამ გარემოსათვის ორგანულ მახასიათებლებს იძენს. ეთნიკური გარემო განსაზღვრავს კულტურული ტრანსფორმაციის ხასიათსა და სპეციფიკას.

განსხვავებულ კულტურათა ურთიერთმოქმედების პროცესში კულტურა-რეცეპტორში ხდება კულტურა-დონორის გავლენის მიმართ სხვადასხვა მექანიზმების გააქტიურება, რომლებიც ე. წ. ფილტრი - სელექტორების ფუნქციას ასრულებენ. ასეთ შემთხვევაში დიდი მნიშვნელობა აქვს კულტურათა შორის მსგავსებასა და განსხვავებას. თუ ისინი ერთმანეთთან გარკვეულ საიზოლაციას ამჟღავნებენ სტადიალური, ტიპოლოგიური, ისტორიული და სხვა თვალსაზრისით, მაშინ ერთის მიერ მეორის შეთვისება ხდება უფრო სრულად, სწრაფად და იოლად. გარემუ იმპულსის ბედი ზევრად არის დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად ემთხვევა იგი საზოგადოების შინაგანი განვითარების ტენდენციას<sup>2</sup>.

ამ თვალსაზრისით საინტერესო სურათს იძლევა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რელიგია, რომელიც კულტურული მემკვიდრეობის არქაულ ელემენტთა ხანგრძლივი შემონახულობით ხასიათდება. აქ აღინიშნება იმგვარ რელიგიურ კულტურა და ღვთისმსახურების ფორმათა არსებობა, რომელთა ფუნქციებიც ქრისტიანობამდელი ქართული კულტურის სათავეებიდან მომდინარეობს და დღეს ძირითადად წარმოდგენილია ქრისტიანულ და ქრისტიანობამდელ ელემენტთა სინკრეტული სახით.

საქართველოში ქრისტიანობის განვითარებას საქმად რთული მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. საქართველოს გეოგრაფიულმა მდებარეობამ და, შესაბამისად, მისი კუთხეების სოციო-კულტურული განვითარების განსხვავებულად დონეზე თავისებურად განსაზღვრა ქრისტიანული რელიგიის აქ დამკვიდრების დინამიკა. ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთა ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ინარჩუნებდა მეტ-ნაკლებ დამოუკიდებლობას ცენტრისაგან. სახელმწიფო ვერ უწევდა სათანადო კონტროლს მთიან რეგიონებს, რამაც მნიშვნელოვანი პირობა შექმნა თვითმყოფადი სოციალური, კულტურული და ეთნოფსიქოლოგიური ხასიათის მთური საზოგადოებების ჩამოყალიბებისათვის. ეს საზოგადოებები თავიანთი შინაგანი განვითარების ტენდენციით ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დასამკვიდრებლად ნოყიერ ნიადაგს არ წარმოადგენდა და გარკვეულ ბარიერს ქმნიდა ამ პროცესებში.

ქართული წერილობითი წყაროები მონიშნობენ, თუ რა დიდი წინააღმდეგობების გადალახვა უხდებოდა სახელმწიფოს აღმოსავლეთ საქართველოს მთის გასაქრისტიანებლად, ქართლის ფეოდალური სახელმწიფოსთვის ნაწილობრივ დამოუკიდებელი მთიელების დასაქვემდებარებლად. მიუხედავად იმისა, რომ მრავალსაუკუნოვანი ბრძოლის შედეგად მთიელებმა მიიღეს ქრისტიანული რწმუნება და ქრისტიანობა მათთვისაც ეროვნულობის განმსაზღვრელ ნიშნად იქცა, ისინი მაინც ვერ ჩამოყალიბდნენ ჭეშმარიტ ქრისტიანებად. მათ ოფიციალური რელიგია მთავრად თავიანთ ტრადიციულ სარწმუნოებრივ შეხედულებებსა და კულტებს.

ეთნოგრაფიული მონაცემები ცხადყოფს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ჯვარ-ხატები და მათი კულტი ამკარად ქრისტიანულ ელემენტებს შეიცავს, თონიმები ქრისტიანულია, კურთხევები - დამახინჯებული ლოკალთა ტექსტებითა, ღვთაებათა დაარსების ანგარიშების ნაწილი ქრისტიანული ელემენტებიდან იღებს დასაბამს, მაგრამ ქრისტიანობის საფარველს მიღმა ამკარად ვლინდება მანამდელი რელიგიის მძლავრი პლასტიკი<sup>3</sup>.

რა მექანიზმს ემყარებოდა გარემუ კულტურული ფენომენის ლოკალურ საფუძველზე დამკვიდრების პროცესი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში?

ქრისტიანულ კულტურაზე აღნიშნულ რეგიონში ყველაზე პოპულარულია ღვთისმშობლის, წმ. გიორგის, მთავარანგელოზისა და სამების კულტები; თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ მთიელთა უმრავლესობას გავრცელებული არა აქვს არც მათი არსი და არც მათთან დაკავშირებულ ბიბლიურ ელემენტებზე გააჩნია სათანადო წარმოდგენა<sup>4</sup>.

ველზე მუშაობის შედეგად გამოვლინდა, რომ ქალწულებრივი დედობით ცნობილი და უბინობის სიმბოლო - ღვთისმშობელი მარიამი ზოგჯერ მამაკაცადაც კი ჰყავთ წარმოდგენილი, ხოლო მარიამსა და ღვთისმშობელს ხანდახან სხვადასხვა პერსონაჟებად თვლიან. ფშავში ღვთისმშობლის თამარ მეფესთანაც აიგივებენ, ძირითადად კი იგი ადგილის დედის კულტს უკავშირდება. - ღვთისმშობლის მახასიათებ-

<sup>1</sup> Арутюнов С. А. Народы и культуры. Развитие и взаимоотношения, М., 1989, გვ. 6-7.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 156.

<sup>3</sup> ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდები, თბ., 1991, გვ. 162.

<sup>4</sup> ავტორი ვერდნობს სპეციალურ ლიტერატურაში არსებულ და მის მიერ XX საუკუნის 80-იან წლებში დუშეთის რაიონში შეკრებილ მასალებს.

ლები საკვლევ რეგიონში არ ესადაგება ქრისტიანული ღვთაების კანონიკურ სახეს. მთიულთათვის უცნობია მისი ცნობრების ის მონაკვეთები, რომლებიც წმ. მარიამის დღეობის დაედო შემდგომ საფურცელად აქ ღვთისმშობელი ადამიანის, საქონლისა და მისი პროდუქტის, მინის მოსავლიანობის მფარველად გვევლინება („ფურების ნაწველ-ნადღების, ხარის ნახნავის მფარველი, ხთის ხოდაბურთ ყარაული“) მან დაბატებით გააჩინა მონადირეთა და მეკობრეთა (ხეცს). მფარველობის ფუნქცია და „კაცთაფიცის ქრისტიანული დახმარების“ უნარიც (ხეცს).

ღვთაების კულტთან დაკავშირებულ რიტუალებში წამყვანი ადგილი უჭირავს მესაქონლისა და პროდუქტებს - ერბოს, კარაქს, რძეს ხაჭოს, ყველს. მას ეწირება ზვარი-დეცეულის პირველი ხზო ან გაზაფხულზე პირველად მოგებული პირუტყვი, რომელიც, რიგი ტრადიციით, შავი, ან უკიდურეს შემთხვევაში რუხი ფერისაა.

მიუხედავად იმისა, რომ ღვთისმშობელი ძირითადად კეთილგანწყობილია თავისი მრევლისადმი, მას შეუძლია ადამიანისათვის, ავთის ქმნა“ და ზიანის მოტანა“. საკვლევ რეგიონში ქრისტიანული დედან-ღვთაება ღია ფერის სამოსიან, ზოგჯერ კი შავოსან სამკაულებიან ქალად წარმოუდგენიათ. მას დამხმარე ძალიად გველი ჰყავს, ხოლო ზოგან იგი გველდაც ესახებათ. მაგალითად, გუდანის ნახარელა ღვთისმშობელი საძირკველი მწლიარე გველად მიაჩნიათ, გველის სახით ეცხადებოდა ქადაგება შატლის ღვთისმშობელი და ა. შ. რაც შეეხება დათვს, იგი ხეცურეთში კისტინსა და გუდანის ნახარელა ღვთისმშობლების დამხმარე ძალია, რომელთანაც ღვთაება ზოგჯერ ასოცირებულიც კი არის. თუ ვინმე გაანაწყენებდა ნახარელა ღვთისმშობლებს, იგი ჯაჭვით დაბმულ „დათვისფერას“ აუშვებდა და მიუსვლდა მას.

ღვთისმშობლის კულტისათვის არატიპური ზემოხსენებული მახასიათებლები ღვთაების ქთონურ სამყაროსთან, აგრარულ, ასტრალურ და სამონადირეო კულტებთან კავშირზე მეტყველებს.

ანალოგიური ნიშნებით ხასიათდება საკვლევ რეგიონში საყოფიერად გავრცელებული ქალღვთაება ადგილის დედა, რომელიც ზოგად ქართულ ქრისტიანობამდელ ნაყოფიერების ღვთაებად არის მიჩნეული“. იგი ამპივალენტური ხასიათისაა მასაც კავშირი აქვს ქთონურ და ასტრალურ სამყაროსთან, აგრარულ და სამონადირეო კულტებთან. ამ მახასიათებლებით ადგილის დედა მსოფლიოს უძველესი ნაყოფიერების ქალღვთაებათა რანგში მოიაზრება. ამდენად, ის ნიშნები, რაც არაორგანულია ქრისტიანული ღვთისმშობლის კულტისათვის, ადგილის დედისთვის ორგანულია. ჩანს, რომ ქრისტიანულმა ღვთაებამ უძველესი ლოკალური დედა-ღვთაების მახასიათებლები გაითავისა. ქრისტიანული და მანამდელი რელიგიების ჭიდილით, ადგილის დედის კულტის სიმდიერის, მთის სიციო-კულტურული განვითარების დონის და მთიელთა ეთნოფსიქოლოგიური ნყობის გამო ღვთისმშობლის კულტმა მნიშვნელოვანი ტრანსფორმაცია განიცადა და საკმაოდ დაბოძდა თავის არქეტიპს.

წმინდა გიორგის კულტს საქართველოში ბერძნულ-ბიზანტიური ეთნიკური გარემოდანაა შემოტანილი. ქართულ ისტორიულ მეცნიერებაში აღიარებულია, რომ მან ქრისტიანობამდელი მთვარის ღვთაების ადგილი დაიკავა“. მთვარის ღვთაების გამოხატულებად არის მიჩნეული მისი ფრესკული და ჭედური გამოსახულება - მხედარი შუბით ხელში. თუმცა, ბოლო დროს გაამოთქვა მოსახლეობა, რომელიც ეჭვის ქვეშ აყენებს მხედარობას ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ღვთაების წმ. გიორგის კულტით ჩანაცვლების თაობაზე“.

ფშვე-ხეცურეთში წმ. გიორგი მეომარი ღვთაებაა. იგი ებრძვის დევ-კერპებს და საყმოს ტერიტორიებს მათგან ათავისუფლებს. მას ჰყავს ცხენი, რომლითაც იგი თავის გაქორცვულ ყმას ეშველება, თუ ეს უკანასკნელი დახმარებას შესთხოვს. ასეთია ლაშარის, ხახმატის, გუდანის ჯვრები. მტერთან ბრძოლაში ხელს უმართავდა თავის ყმებს არდღის სომხოს გიორგიც და თავად ებრძოდა ეშვაკებს.

აღ. იჩიუაშვილის გადმოცემით „გუდანის ჯვარის დროშებს ძველად ეყვლას შუბები ჭქონია წამოცმული ერთ პირში და მზად იყო საომრად“, ლაშარის წმ. გიორგის ხატის დროშა წინ უძღვებოდა ფშველების ლაშქარს.

ამავე დროს, საკვლევ რეგიონში წმ. გიორგი ნაყოფიერების ღვთაებაც არის. იგი ადამიანთა და საქონლის გამრავლებას, ჯანმრთელობას, საქონლის პროდუქტთა სიუხვე-ბარაქიანობას უზრუნველყოფს. ზოგან იგი მეცხვარეების მფარველია. აღსანიშნავია, რომ ცხენების პატრონობაც ხეცურეთში (აქტივის სარკობა და „მისამბარეო“) წმ. გიორგის ფუნქციებში შედის. სავარაუდოა, რომ ცხენების მფარველად წმ. გიორგის დასახვა მისი, როგორც მხედარი (ცხენოსანი) ღვთაების ასოციაციით უნდა მომხდარიყო. მასთანაც, საკვლევ რეგიონში წმ. გიორგი მოსავლის ნაყოფიერების გამგებლადაც არის მიჩნეული და მას შესთხოვენ ნათესების საკეთილდღეოდ შესაფერის აძინებს (ს. ქმოსტი, ს. ახიელი, უკანაფშველ და სხვ.).

წმ. გიორგი ძირითადად თეთრცხენიან მეომარ მამაკაცად ჰყავდათ წარმოდგენილი, თუმცა ლაშარის წმ. გიორგის ცხენი კლერე ფერისაა. ზოგიერთი გადმოცემის თანახმად, გუდანის ჯვარი მოხუცი კაცია; სომხის წმ. გიორგი კი მკითხველ-ხელკაცებს თეთრ ტანსაცმელში ქისტურად გამოწყობილი, ქისტური ჩოხა-ახალუხით ეწყვებოდა.

აღსანიშნავია, რომ გუდანის ჯვარი ხეცურეთში ბერ ბაადურთან არის გაიგივებული, მას გუდანის წმ. გიორგის ხატთან ერთად ახსენებენ. ამე წმინდა გიორგი ვარ დევ-კერპებთან და ვეშაპთან მეომარი და

<sup>4</sup> ჯალაბაძე ა., რელიგიური სინკრეტიზმის თავისებურებანი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში. საკანდ. დისერტაცია, თბ., 1988.

<sup>5</sup> ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. 1, თბ., 1979, გვ. 85 და შემდეგ.

<sup>6</sup> Сургуладзе И. Святый Георгий в грузинских религиозных верованиях. კრ. იჩიარა, თბ., 2002, გვ. 369-373.

<sup>7</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, თბ., 1982, გვ. 15.

რადგან ახლა ხანშიშესული ვარ და თეთრი წვერი მაქვს, ამიტომ ბერი ბაადური მჭევინაო<sup>8</sup>. ბერი ბაადური კი მორიგეს შეუქმნია ცისა და ქვეყნის შუამდევად, ალუჭურვია მხედრულად. მიუცია თეთრი ცხენი - ბედის ბედადური, რომელსაც შეუძლია ფრნა, მთიდან მთაზე გადავლას, ცის სიღრმეთა მრულა და დროებითელითი შაერში ცურვა, საყდომი, ცისა და ხმელეთზე დაუბრკოლებლად სვლა. ხელში მიუცია ქვე-სახმელეთით გაფეხვილი მათრახი...<sup>9</sup>

ერქენული  
გიგლიქიქიქიქი

მათრახი უპყრია ხელთ წმ. გიორგისაც, რომლითაც იგი მტერს ცეცხლს ურჩხ: გიგლიქიქიქიქი

საკვლევ რელიონში წმ. გიორგი ამბივალეტური ხასიათისაა, მას შეუძლია, როგორც სიკეთის ასევე ზიანის მოტანა თავისი საყმოსთვის. მას დობილები ჰყავს, რომლებიც ურჩ ყმას ავადმყოფობას ურჩენენ, უფრო ბავშვებსა და ქალებს<sup>11</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში წმ. გიორგის კულტში შერწყმულია მოლაშქრე და ნაყოფიერების ღვთაებათა ფუნქციები. ეს მომენტი საუკეთესოდ იხატება ხახმატის წმ. გიორგის ჯვარის კომპლექსში, სადაც ერთი შირივ მის კომკებს, საქვებესა და დარბაზს ჯიხისა და ირმის რქების დიდი რაოდენობა ამკობს, ხოლო მეორე შირივ, მწვერვლის საფლავზე ოდესღაც გერტიკალურად აღმართული ყოფილა ქვის ფილოსი; იქვე, ხახმატის ჯვარის საკვებში კედლის წყობაში დატანულ ბრტყელი ნაგლეჯის ქვის ზედაპირზე ამოკრულია მხედრები და ჯვარი<sup>12</sup>.

უნდა ითქვას, რომ ფოლკლორული ტრადიცია წმიდა გიორგის სახელთან შესაქონლეობის და ნანილობრივ სამინათმოქმედო რელიქტურ წარმართულ საკულტო წეს-ჩვეულებებსა და ვეშაპთან მებრძოლი გმირის მოტივს აკავშირებს. სლავმა ხალხებმა მასზე საგაზაფხულო ნაყოფიერების ღვთაებადის ზოგიერთი მახასიათებელი გადაიტანეს. შავალითად, რუსი გლეხები წმ. გიორგის საქონლის ღმერთადეს კი მოიხსენებენ, მსგავსად ზიანტყილებისა. იგი საქონელსა და ახაინებს მგლისაგან იცავს და ამალიანვე მგელთა მობრძანებელიცაა, რომელნიც ზოგჯერ მის „ქოფაკებად“ იწოდებიან<sup>13</sup> (შეადარე ხახმატის ჯვარში მწვერვლის საფლავი).

არქეოლოგიური მონაცემებით ქართული კულტურული სამყაროსათვის გვიანბრინჯაოს პერიოდის კარგად არის ნაცნობი შუბოსანი მხედრის სიმბოლიკა. კ. ფიცხელაურის მოსაზრებით, ისინი ომის ღმერთებს წარმოადგენენ (მელიძე II, მელაინის სამლოცველო პანთეონი); ი. კიკაძეს კი ეს გამოხატულებანი მეომარ ღვთაებად მიიჩნია. იგი უნარს: ამ კატეგორიის ღმერთები გვაროვნული წყობილების საფუძველზე მდგომარ საზოგადოებამ საერთოდ არ იცის. ამ დროს ომის ღმერთები კი არ გვხვდებიან, არამედ მეომარი ღვთაებები, მსგავსად მთიელთა ხატებისა. ესეც მხოლოდ იმ ტომებში, რომლისთვისაც ომი და ყაჩაღობა შემოსავლის ისეთი წყაროა, როგორც მინათმოქმედება და შესაქონლეობა. ისინი არაჩვეულებრივი შესაქონლები არიან. ამ ტომებში ნაყოფიერების ღვთაებებს ურჩნება ურჩნება დამატებითი ფუნქცია მოსია. იგი სულ უფრო და უფრო მეომარი ხდება და მალე ომის ფუნქცია მასთან წინა პლანზე გადადის.

შელაინის სამლოცველოში „ბეერი რამ მანიშნებელია აქ სალოცავი ღმერთის მეომრობისა, მაგრამ მას ნაყოფიერების ფუნქცია მოხსნილი არ უნდა მქონდეს“<sup>14</sup>.

ამის დასტურად მკვლევარს თითფალური აბთროპომორფული ფიგურები მიიჩნია, რომელნიც მახვილით არიან შეიარაღებულნი, ანუ მათში ხაზგასმულია ღვთაების ორი ფუნქცია - ნაყოფიერება - ფალოსი და მახვილი - ბრძოლა.

ადრეანტიკური ხანის ძეგლებზე დადასტურებულ შტანდარტებზე თუ საბეჭდავებზე (ახალგორი, ყაზბეგი, ყანაეთი, წინწყარო და სხვ.) დაცულია ახალგორი ღვთაებათა იკონოგრაფია, რაც ნაყოფიერებისა და მეომარი ღვთაებათა შედარებით განვითარების დადასტურებაა.

შტანდარტების ხატის სიმბოლიკა (ყანაეთი) შეიცავს როგორც მეომარი, ასევე ნაყოფიერების ღვთაების ემბლემებს, რაც ერთი ღვთაების ორი ბუნებისა და ფუნქციის მაჩვენებელია, ანუ ნაყოფიერების ღვთაება ამ ხანებში მეომარი ფუნქციის მატარებელია<sup>15</sup>.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ადრეანტიკური ხანის საბეჭდავებზე ცხენის ფიგურასთან ერთად გამოსახულია ვარსკვლავი, რაც ასტროლოგიურ სხეულთან მის სიახლოვეზე მეტყველებს და გამოძახილს პოულოს ეთნოგრაფიულ მასალასთან, სადაც წმ. გიორგი - მეომარი და ნაყოფიერების ღვთაება ასტროლოგიურ სამყაროსთან კავშირში მართაზრება (ცაში ფრნა, ღრუბლებში ცურვა, ნათების უნარი, ცეცხლის გაჩენა...)

მართალია, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში წმ. გიორგი ერთი მხედრით ქრისტიანული ღვთაების ანალოგს წარმოადგენს, მაგრამ მისი ფუნქციები და მახასიათებლები გვაფიქრებინებს, რომ ქრისტიანული წმინდანის კულტი უნდა დაფუძნებული მანამდე იყოს ნინაქრისტიანული და ნაყოფიერების ღვთაების მძლავრ კულტს, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული ქართულ კულტურულ სამყაროში.

მთავარანგელოზისა და სამების ჯვარ-ხატები მრავლად მოიპოვება ფშაბ-ხევსურეთში, მაგრამ ამ ღვთაებებსაც, მსგავსად ღვთისმშობლისა, ქრისტიანულ კულტურთან ძირითადად სახელწოდება და მცირე ნიუანსები აკავშირებთ.

<sup>8</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 14.  
<sup>9</sup> ქართული ხალხური პოეზია, ტ. V, თბ., 1972, გვ. 168.  
<sup>10</sup> იქვე, გვ. 145.  
<sup>11</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 131.  
<sup>12</sup> იქვე, გვ. 71.  
<sup>13</sup> Мифы Народов Мира, т. I, М., 1987, გვ. 274.  
<sup>14</sup> იქვე, გვ. 145.  
<sup>15</sup> კვიციანი ი., მინათმოქმედება და სამინათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 225.



ფშავში მთავარანგელოზის ხატები მხოლოდ ზოგადი სახელით იწოდებიან, არ არის მინიჭებული თუ რომელი მთავარანგელოზის სახელობისა (მიქაელისა თუ გაბრიელის) ესა თუ ის მთავარანგელოზის ხატი. ხეცსურეთში კი ძირითადად მიქაელის სახელობის ჯვარები ფიქსირდება, რომელსაც მიქაელ და ისაუნიხებენ. აქ მიქაელი და გაბრიელი ერთ პერსონაჟად მიიჩნათ. მაგალიტად მოსცემატა გაბრიელ მთავარანგელოზი, და მიქაელ მთავარანგელოზი ს. ახიელში მოძმე ჯვრები. მიქაელი ჯვრ დაარსებულა მალაქა მთაზე, საიდანაც წაუხატველით ქვემოთ და მთის ყარსულად გაბრიელი დაუტოვებია<sup>16</sup>. მიქაელი და გაბრიელი მთავარანგელოზი ერთი არისო, ამბობს ხალხი, ერთი და იგივეაო<sup>16</sup>. კიდევ უფრო უცნაურია მუცუსულითა გადმოცემა, რომლის თანახმადაც, არხოტის მთავარანგელოზის ჯვარი ყოფილა დედა და მუცოს მთავარანგელოზის მისი შვილი. აქ არხოტში ყოფნა საჭირო არ ყოფილა, შვილი წამოსულა და დაარსებულა ყველაზე მალე მთაზე...

ფშავური გადმოცემით „იახსარისა და კოპალას დედაა რუსუდანი ერქვა, მთავარანგელოზის დედას - მარიაში. ესენი დები იყვნენ. ეს ბერი (გმირი, რომელსაც ემორჩილებოდა ერევნის ქალაქი - შემდეგ მტრის თავდასხმის მიშით წამოვიდა საქართველოში და საბოლოოდ მოვიდა ცაბაურთაში - ნ. ჯ.) მთავარი იყო და ბოლოს მთავარანგელოზად იქცა“<sup>17</sup>.

საკვლევ რეგიონში მთავარანგელოზი მეომარი ღვთაებაა. ხეცსურეთში მთავარანგელოზის ჯვარს „ღვთისაგან მოლოცვილი ჰქონდა ქისტების მსგავს (ლექები) მტრებთან ბრძოლა“.

მას შესწევდა ფრენის უნარი, ჰყავდა მკადარი, რომელიც თან დაჰყვებოდა. შატლის მთავარანგელოზი დაფრინავდა ხეცსურეთში, თუმეში და ქისტეთში მლოცველთა წრის გაფართოების მიზნით. მთავარანგელოზი მკადრენ მტრედის სახით უჩვენებოდა. იგი მას ხელზე გადაფიხილ სამკადაროზე დაუჯდებოდა ხოლმე. აღსანიშნავია, რომ მთავარანგელოზიც და მტრედიც ბრწყინავენ (მზეზე უფრო მეტადაც), ისე ანათებენ, რომ თვალის გასწორებაც კი ჭირს მათთვის. ბრწყინავს ხონის მთავარანგელოზის ჯვარიც. გადმოცემის თანახმად, ის თავის მოძმეს, სომხოს წმ. გიორგის ჯვარს ღამით ესტუმრებოდა ხოლმე. ამ დროს ხონის გორიდან წამოვიდოდა ცეცხლი და სომხოს გორზე ჯვარში ჩავიდოდა, ცეცხლის სახით გაკრთებოდა.

ახიელის მიქაელ მთავარანგელოზს ჰყავდა დამხმარე მწვეარი, რომელიც თავის ყმების მტრებს სწრაფად შეებრძოლებოდა.

მიქაელ კარის მეზობელთან შესანიშნავი (აშალი, კუმუსულა, კვერები) მაშინ მიჰქონდათ როცა ფურს ძუჭუბები ასტკივდებოდა ან რძეს არ იძლეოდა, ბავშვებს ან ფურს მუნჯულს დააყრდა. თუმცა, მთავარანგელოზის კულტი ძირითად მისი მეომარი ღვთაების ფუნქციას, მასში სუსტად მაინც იკვეთება ნაყოფიერების ღვთაების ელემენტები. იგი ავლენს ასტრალურ სამყაროსთან კავშირსაც.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს ხალხური წარმოდგენა მთავარანგელოზისა და სომხოს წმ. გიორგის მოძმობის შესახებ. საერთოდ, მოძმეებად ითვლებიან ის ხატები, რომლებიც ერთი სახელი ჰქვითათ (ალ. ოჩიაური), ანუ, მოძმეი არიან არდოტის, ხონის, ანატორის მთავარანგელოზები, გიორგი ხმელის გორისა და ჯაჭველი ხმელის გორისა და ა. შ. მაგრამ, მოძმეებად ამავე დროს, იწოდებიან სხვადასხვა სახელწოდების მქონე ჯვარ-ხატებიც, როგორც ეს ხონის ჯვარისა და სომხოს გიორგის შემთხვევაში გვაქვს. თუ მოძმობის არსში ამა თუ იმ ჯვარ-ხატთა იგივეობა იგულისხმება, მაშინ შემოსწინებული გვევლი ერთმანეთის ანალოგიური უნდა იყვნენ. ისინი მართლაც გარკვეული ნიშნებით ემსგავსებიან - ორივე მეომარი ღვთაებაა, გარკვეულწილად მთავარანგელოზიც საქონლისა და მოსავლის ნაყოფიერებას განაგებს, ორივეს დამხმარე ძალად მწვეარი ჰყავს, კავშირი აქვთ ასტრალურ სამყაროსთან. ამასთან დაკავშირებით, ჩვენი ყურადღება მიიქცია ფაქტმა, რომ გაღმა რომკაში, მთავარანგელოზის ჯვარში, ძველი ციხის ნაშაღში ვ. ბარდაველიძემ დააფიქსირა მინამი ჩაფლული ლოდი, რომელზედაც სამი ცხენიანი ფიგურაა გამოსახული.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში პოპულარული სანების კულტიც საკმაოდ ადრის დგას თავისი არქეტიპისაგან. პირველ რიგში, აღსანიშნავია მისი სახელწოდება - სანება და არა სანება, როგორც ის ძირითადად ცნობილია ფშავ-ხეცსურეთში, არქსტინიანული არსი - მამის, ძისა და სულნიმინდის სამტრედიანობისა მთის მოსახლეობისათვის გაუცნობიერებელია. სანება, მსგავსად მთავარანგელოზებისა, ერთი პერსონაჟია. იგი, ერთი მხრივ, მეომარ ღვთაებად და მეორე მხრივ, საქონლის მფარველად გვევლინება. იგი ადამიანს აუადმიყოფობისაგანაც არჩევს. მას ჰყავს დამხმარე ძალები გველის, ღორის და ყმანიელების სახით, ასევე დობილებიც, ქალის სახით.

საჭიროების შემთხვევაში სანების დობილებს, მისი ბრძანებით, შეუძლიათ ადამიანისა და საქონლის განადგურება, დაავადება და სხვა.

„ზოგად სანებას“ მფრინავ ანგელოზად“ იხსენიებენ. მას ნათებაც შეუძლია. ღამით ანათებს ცროლის წვერის სანების ჯვარი, „ასულ რაპ-რაპ დასჩისო“ - ამბობდნენ თვითმზღველები. ამავე დროს, სანების ჯვარს აქვს ცეცხლის გირკალიც და თუ თავისი ყმა საშველად უხმობდა, მამინათვე იქ განჩნდებოდა და ამ გირკალით სულ განაადრებოდა მტრებს. ნათების (განსაკუთრებით ღამით) უნარი ღვთაების ასტრალურ სამყაროსთან კავშირზე უნდა მიანიშნებდეს. ამ თვალსაზრისით, ვიქრობთ, საინტერესოა გადმოცემა ცროლის წვერის სანების ჯვარის შესახებ, სადაც ზამთარში დღეობაზე მისული ხალხი სასწაულის მონწილეებდნენ. გარეთ რომ ყინვა და ქარბუქი იყო, სანების ჯვარში ისე თბილობდა, რომ ხალხს სულ ოფლი გადსადიოდა; ტყე იქ არ იყო შემისთვის, ხორცი კი თურმე უცეცხლოდ იხარშებოდა, სანთელიც უცეცხლოდ

<sup>16</sup> ბარდაველიძე ვ., დასახ. ნაშრომი, გვ. 152.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 173.

<sup>18</sup> ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი), თბ., 1981, გვ. 128.

ინთობდა. სანების ჯვარი რომ მოვიდოდა, იქაურობა სულ განათებოდა ხოლმე<sup>19</sup>. სანების ჯვარს მოძმეებად მთავარანგელოზი და წმ. გიორგი ითვლებიან. ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში სანება და წმ. გიორგი ერთ პერსონაჟად არიან წარმოდგენილი, ეს ორი განსხვავებული კულტი არ არის დიფერენციალური. ლექსს ეწოდება „სანება მინიდა ვიქრე“:

„სანება ხკაზმავს ზერდავსა  
სამწყარას, სამის წლისასა,  
დაახვევს მასართავსა  
წითელის ატლასისასა  
აღუირ-აფშარას ამასდებს  
წერილ-წერილის მასკლავისასა,  
ზედ თაოდ გადაბრძანდების,  
კიდურს აჭევიებს ციასა“...<sup>20</sup>

ერეკნული  
ტიპოლიქოქსა

მით უფრო საინტერესოა გვეჩვენება გადმოცემა გუროელ მონადირეზე, რომელსაც გზა აებნა და ღამის გასათევად შემთხვევით სანების ჯვარში აღმოჩნდა, ისე რომ თავად ვერც მიხვდა სად იმყოფებოდა. ყინვამ ძალიან დასცხობია თურმე. ღამით სიზმარში გამოეცხადა თეთრცხენიანი კაცი, თავადაც სულ თეთრი იყო, ისეთი რამ თვალსაც კი ვერ გაუსწორებდით, ხელში მათრახი ეჭირათ. ეს სანების ჯვარი ყოფილა<sup>21</sup>. შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაშიც სანება ცხენოსანი მეომარი ღვთაების სახით წარმოგვიდგება, რომელსაც ამკარად უჩანს ასტრალური კულტის ნიშნები და წმ. გიორგის ხატის (image) ასოციაციას ზადებს. სამების კულტში ნაყოფიერების ღვთაების მახასიათებელი, შედარებით მთავარანგელოზთან, უფრო მეტად იკვეთება, თუმცა არც ისე მძლავრად, როგორც ეს წმ. გიორგის კულტში შეიმჩნევა. ზემოხსენებული ნიშნების მიხედვით, წმ. გიორგი, მთავარანგელოზი და სამება ერთ სემანტიკურ ველში ექცევიან და საფუძველს ქმნიან ვარაუდისთვის, რომ ეს ქრისტიანული კულტები მანამდე იანალოგიური კულტების მიღარეულ გავლენით ორიგინალური სინკრეტული ფორმით მოგვევლინენ.

საკვლევ რეგიონში საკულტო ადგილებში ჩატარებული რიტუალები, იმისდა მიუხედავად თუ რომელი ღვთაების სახელობის ჯვარში//ხატში ან დღეობის დროს იმართებოდა, ერთმანეთისაგან დიდად არ განსხვავდებოდა და შორს იდგა ქრისტიანული საეკლესიო რიტუალებისაგან. ასეთია მაგალითად, ღვთისმშობლისათვის დეკელის პირველი ხბოს დაკვლის, გაზაფხულზე პირველად მონველილი რძისაგან დამზადებული პროდუქტის შეწირვის ტრადიცია; მარიამმშობლად დღეს ს. ახიელში ცეცხლოკიდებული გუგინაა მთიდან დაკორების რიტუალი, შატლის ღვთისმშობლისათვის კარაქის გურგუსაღების (გუნდების) სროლის წესი და საერთოდ, მსხვერპლშეწირვის რიტუალი მთელი თავისი არსით და მიმდინარეობით - ყრმათათვის შუბლზე საკლავის სისხლით ჯვრის დასმით და სხვა. არქაული პერიოდიდან იღებს სათავეს აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ჯვარ-ხატებისათვის ირმის და ჯიხვის რქების შეწირვის ტრადიციაც (როგორც ცნობილია, ირემი ნაყოფიერების აგარარულ კულტთან უკვე ენეოლითის და-სასრულსა და ადრებრინჯაოს ხანის დასახეისიდან არის დაკავშირებული).

მთური საზოგადოებების ეკონომიკური, სოციალურ-კულტურული და ეთნო-ფსიქოლოგიური თავისებურებანი ქრისტიანულ კულტა ტრანსფორმაციის სპეციფიკას განაპირობებს. ღვთაებათა ფუნქციებში გამოიხატის პოლიომბის მთიელთა სამეურნეო-ყოფითი ტრადიციები. იქ სადაც მესაქონლეობა მეურნეობის ნამყვანი დარგია, ნაყოფიერების ღვთაებები უპირველესად საქონელსა და მათ პროდუქტს პატივს მიაგებენ. ისინი მონადირეთა მფარველებად გვევლინებიან იქ, სადაც მონადირეობა დამხმარე მეურნეობის მეტად პოპულარული ფორმაა, ხოლო მეკობრეობას მფარველობენ იქ, სადაც ამგვარი საქმიანობა ფართოდ არის გავრცელებული (ხევსურეთში). ქრისტიანულ კულტა ტრანსფორმაციის ხასიათზე საკვლევ რეგიონში არსებული სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებაც მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს; ასეთია, მაგალითად ზემოთ განხილულ ქრისტიანულ ღვთაებათა მიერ დევ-კერვებთან, ქისტებთან, ლეკებთან მეზობრობა ღვთაების ფუნქციის შეთავაზება. მთიელთა ეთნოფსიქოლოგიური წყობაც თავისებურად აყალიბებს ამ ღვთაებათა იმიჯს - ღვთისმშობელს მთიელი ქალის იერსაზიან, მავსამოსიან, ჯვარ-სამკაულიან ქალად, წმ. გიორგის ქისტურ ჩოხა-აბალუხში გამოწყობილ, ხოლო მთავარანგელოზსა და სამებას ცხენზე ამხედრებულ მათრახითა და ცეცხლის გირკალით შეიარაღებულ მამაკაცად წარმოადგენს.

ამდენად, ქრისტიანულ ღვთაებათა ტრანსფორმაცია აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში შემდეგი მიმართულებით მიმდინარეობს:

- 1) იმიჯი, 2) ფუნქციები, 3) ხასიათი, 4) კულტმსახურების ნორმები.
- ამბოლოს, შეიძლება ითქვას, რომ ეთნოგრაფიული მასალეების განხილვამ (რომელიც აქ ძალზე კომპაქტურად იქნა მოტანილი) ცხადყო, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, კერძოდ ფშავ-ხევსურეთში პოპულარულ ქრისტიანულ კულტებს დაკარგული აქვთ თავიანთი კანონიკური სახე და, თუმცა ქრისტიანული კულტორის ელემენტები ფრაგმენტულად გვხვდება, მათში ნინაქრისტიანული ღვთაებების მახასიათებლები დომინირებს.

<sup>19</sup> ზარდაველიძე ვ., დასახ. ნაშრომი, გვ. 92.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 17.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 42-43.



## გარდასულ დღეთა გახსენება

მთელმა ჩემმა ცხოვრებამ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი ინსტიტუტის კედლებში გახსნილი და მოსაგონარი ბევრია, მაგრამ სიტყვა რომ არ გამოვიტყუდდეს, მხოლოდ ადრეული ჰემოციტოზი (სიმინი), წლებით შემოვიფარგლები.

ინსტიტუტში ჩემს მოსვლას ერთმა შემთხვევამ შეუნყო ხელი. ომის მძინვარე წლები იყო. უნივერსიტეტი ვადაზე ერთი წლით ადრე დავამთავრებინეს და სამუშაოზე გავგანაწილეს. ვაფხვე ჯარში უკრეს თავი, «ცხრილობი გავარდნილობი» ე. ი. როგორც ლექსო დელკიაშვილი ეძახდა ჯანმრთელობის გამო სამხედრო სამსახურისაგან განთავისუფლებულებს, ასპირანტურაში დატოვეს (ლ. დელკიაშვილი, კოტე წერეთელი და სხვები). მე ბარისაბოს სკოლაში მოვხვდი ქართული ენისა და ლიტერატურის მასწავლებლად. ნვიშიანი გახაფუბელი იდგა. ბარისაბოან დაფიქტი გზას შუაფხოსაკენ. საცალგებო გზით ტყიან ფერდობზე უნდა ავსულიყავი. უცებ ხეებს შორის შიმველ ფეხებს მოკეარი თვალი. მერე თანდათან ჩამოვიკეცე მუხლებს ზემოთ შარვალაკაპინებულმა მამაკაცებმა. ჩვენი სასიკადალო მეცნიერები - გ. ჩიტაია, გ. წერეთელი და ალ. რობაქიძე აღმოჩნდნენ, რომელთაც შორიდან ვიცნობდი (ისინი ფაქვში პროლეტარების შესაძენად ამოსულიყვნენ). გამომელაპარაკენ, გამომიტხეს რას ვაპირებდი და სწავლის გაგრძელება მიჩინეს. იმავე შემოდგომას მისაღები გამოცდები ჩავაბარე და გ. ჩიტაიას ასპირანტი ვავხდი. მაშინ ერთმნიშვნელოვნად და ისტორიის ინსტიტუტი ერთად იყო, რომელსაც ვ. თოფჩიახა ხელმძღვანელობდა. კანცელარიაში ორი მშვენიერი ქალბატონი - სოფიო მაჭავარიანი და თამარ მაისურაძე მეფობდნენ. ერთი ქსია, თეთრყურბანი, კონია; მეორე შავგერძანი, ელგანტური, საკუთარი ღირსების შეგრძნების ქონი. ისინი იყვნენ თანამშრომელთა ავკარგის მცოდნე და ხელის შემწყობნი. საქმესაც გავიკეთებდნენ, რჩევასაც მოგცემდნენ და სადაც საჭირო იყო, სიტყვასაც შეგანუდნენ. აქ მოდიოდნენ თანამშრომლებიც და გარემიც. სიამოვნებდათ ღამაში ქალების საზოგადოებაც და საქმისადმი კეთილსინდისიერი დამოკიდებულებაც. თამარ მაისურაძეს იმიტაციის იშვიათი უნარი ჰქონდა და ესეც გვიზიდავდა მისკენ. თავისუფალ დროს, ისე ოსტატურად წარმოსახავდა თანამშრომლებს, რომ სიცოცხლით ვიზოცხდობოდი.

ბიბლიოთეკაში ნატალია პავლენკო და თამარ ჩიჯავაძე მუშაობდნენ. ქ-ნი თამარი იდეებით შეყრობილი ხანდაზმული ქალი იყო. საკუთარი მოსაზრებები ჰქონდა ენისა და კლიმატის ურთიერთობაზე, ჯვარ-ხატების ასტრონომიულ ფუნქციებზე და სხვ.

- რუსეთი ჩრდილოეთის ქვეყანაა - ამბობდა იგი, - ამიტომ რუსს სცივია და პირს დიდად ვერ ალებს. «იზიუმ» - ამბობს იგი პირმოპრუსული, მაშინ როცა სითბოთი განვიტრებულნი ქართველი «ქიშიშის» წარმოთქმისას პირს ყურებამდე ხსნიო.

ცოტა მოგვიანებით ბიბლიოთეკაში ვერა აგრბა და ვერა ბერიძე მოვიდნენ. ხშირად შეედიოდით ნივსსაცავში, ვსხდებოდით მორყეულ სავარძლებზე და ვუპოვნით ვერა აგრბას ცოცხალ, ხალისიან საუბრებს. ბეერი რამის მომსწრე იყო, სოხმელი რეპრესირებული დიდკაცის ცოლი.

ომის წლები იყო და, შესაბამისად, სურსათის ნაკლებობა. ინსტიტუტი ქალაქგარეთ მიწის ნაკვეთებს ალებდა, სადაც თანამშრომლები სიმინდს თესავდნენ (ყარა, ზუფდილი). უჭირადი მოვლაც და მოსავლის აღება-დაბინავებაც. მაშინდელ კვლის გაზრდაში ამ თემაზე ინერტად სახუმარო წერილები, ლექსები: «სიმინდმა თქვა ზუფდილში ვერ, არცინ მოდის ჩემზედაო, გაბაშვილს და ბერძენიშვილს ჩამოვუხში ფეხზედაო»... ერთი ფელეტონი, სადაც აღწერილი იყო თუ როგორ ქეიფობენ ზუფდიდელი თავგები ინსტიტუტის სიმინდით - ასე ბოლოვდებოდა: «დაითესეთ ჩქინითი, მოიტხეთ ჩქინითი, შევჭამთ ჩქი! (ჩქი - ჩვენ).

ინსტიტუტის უმცირეს თაობას ერთნაბნეთმა ახლო ურთიერთობა გვქონდა. ისტორიკოსები და ენათმეცნიერები ერთად ვიყავით. ასპირანტებს - კ. წერეთელს, მ. ანდრონიკაშვილს, ლექსო დელკიაშვილს, თ. ორიაურს და შ. ინალიფას სახლებში გაიბობა არ გვექონდა და ხშირად ინსტიტუტში გვიანობამდე ვრჩებოდით. იქვე ვამზადდებდით სახელდახელო საქმეებს და ემეცადინებოდით. ერთხელ კოტე წერეთელმა თქვა: ვენლა ფაფა რომ მქონდეს და შიგ ამოედნა ჩინიერი ეყაროს (თითით აჩვენა), მაინც შეეჭამდიო. გვეცოდა, გვმიოდა, მაგრამ ახალგაზრდული ხალისი და შემართვა ყველაფერს გვაძლებინებდა. ხშირად ვიკრებოდით ნუნუ საყვარელიძის ბინაში, რომელსაც გიგი დოლიძემ «რესტორან ბედნი ნუნუ» შეარქვა და გმზიარულობდით. ლექსოს კვიმატი, მოსწრებული სიტყვა, უანგარო ხასიათი, მოყვასის ერთგულეობა და მისთვის თავდადების უნარი, ყველას ხიბლავდა და ამ შეკრებების თანმდევი მზიარულეობა, სადაც «ქეიფი» ღვინის ნაცვლად წყლით მიდიოდა, ლექსოს დამსახურება იყო.

კოლორიტული პიროვნება გახლდათ ინსტიტუტში უცხო ენების მასწავლებელი თევდორე ვილოვი, მრავალმხრივ განათლებული ძველი რუსი ინტელიგენტი, ესპერანტოს სახელმძღვანელო ავტორი. ტრაგიკული შემთხვევის გამო ცალი ფეხი არ ჰქონდა, ხელოვნურ ფეხზე დაყრდნობილი ორი ჯოხით დაიარვებოდა. მასხივს, ერთხელ ავილოვის რომელიღაც მძებნელს - ხომ არ გინახავთო? ლექსომ უპასუხა: როგორ არა, ემანდ ჩაიროზნა კიბეზეო. ჰქირავდებოდა ერთდროულად იპარსავედა ნვერ-ულვაშს და თმას, ვიდრე კიდევ არ შეიმოსებოდა თმა-წვერით. ნარტო თავლები უზზინავდა თეთრი საფარველად. შევნატროდი მათ, ვისაც შეეძლო მათთან ვდგომა და სჯა-ბაასი (ასეთი სხვებზე ხშირად გოგი ლომიათიძე იყო). მე ჩემი ასაკისა და მდგომარეობის გამო, მხოლოდ დამფრთხალი მონაფე ვიყავი, რომელსაც მთრგუნავდა მისი სარკასტული საუბრის მანერა და საკუთარი უსუსურობის შეგრძნება.

<sup>1</sup> მოგონება დამწერილია ინსტიტუტისა დაარსების სათუბილი თარიღისათვის.

ასპირანტურაში სწავლის პერიოდიდან არ შემიძლია არ გავიხსენო ვ. თოფურის სტიმულირებადი-  
ლექტოლოგიაში. თვალწინ მიდგას მისი სიარულის ოდნავ ირიბი მანერა, სითბოთი და სიგელი საცხე გა-  
მომეტყველება, თუთრი სპეტაკი თმა, რომელზედაც პოეტი ამბობს:

„თური თმები აქვს მას, ძალიან თირნი,  
გადავარცხნილი უკან“ (მავლობაშვილი).

გვასწავლიდა და როგორ გვასწავლიდა! მოთმინებით, ბეჯითად, მომთხოვნელით: ვერაფერს ვუ-  
მოაპარებდი, ვერ დაუტოვებდი, თუ სიბრძნეა და არ იყავი მზად. ერთხელ ინგილოურ დიალექტზე ის  
ზღაპარი მოუყვება, თხას რომ მგელმა ციკნები დაჭაჭმა. დავიწყე დედა-თბის ვახცდებისა და მოქმედების  
აღწერა ზმნის ინგილოური ფორმებით: პუტირნი, პუბრილინი, პუტრიალინი და ა. შ. სერიოზული სახით  
მისმინდა და, რომ აღარ ვავათავე, ვაიცინა და მითხრა: მოეშვი მაგ უბედურ თხას, მაგას თავისი გასაჭი-  
რიც ცყოფათ!

მე და ფოლკლორისტი ეთერ არჯევანიძე გამოცდების წინა დღეს დავგიბარა და მთელი პროგრამა  
გამოვუკითხა. მეორე დღეს ბრწყინვალე ცოლით წარვუდგეფი კომისიას და იმდენად კარგად ჩავაბარეთ,  
რომ სარა ბედუკაძემ ამის აღასმინავედ სახანაოზე წამიყვანა, ცხემზედული „ტაჩკა“ დაიჭრა და 11  
სართულიან სახლამდე გრიალ-გრიალით გამასეირნა.

მიუხედავად იმისა, რომ ქვეყანა ომის ეარ-ცეცხლში იყო ვახველიყო, ინსტიტუტში სამეცნიერო  
ცხოვრება არ ჩამკვდარა. არ ჩამავრდინლა არცერთი ექსპედიცია. ვაწყოფილებამი სანიშნურო წესრიგი იყო,  
თემატიკა ხარისხიანად სრულდებოდა. ეთნოგრაფები წელიწადში რამდენიმე ექსპედიციას აწყობდნენ,  
მახსოვს როგორ გვამზადებდა გ. ჩიტია ქართლის მომავალი დიდი კომპლექსური ექსპედიციისათვის.  
ანყოფიდა სადაზვერეო ვასკლებს ქართლის სხვადასხვა რეგიონებში (მცხეთის, დუშეთის, კასპის, გორის  
რაიონები). დაყვავით ხელოვნების ძეგლების ვასაცნობდა, არქეოლოგიურ ვათბრებზე, დღესასწაულებ-  
ზე, ზაზრობებზე. მესხობაში ჩამარა ლომისის დღესასწაულზე ვამგ ზავერა. ინსტიტუტისა და მუზეუმ-  
ის ეთნოგრაფებს ბ-ნი ნიკო ბერძენიშვილიც შემოურევდა და მეზნებრი მანქანის ლოდინში, თითქმის  
დავაღაფთო საბურთალოში - სამხედრო ზღის დასახისში. როგორც იქნა რაღაც სატვირთოზე მოვთავს-  
დით და „ახ ლუნა, ლუნას“ სიმღერით (ცა ხატიაშვილი და კოტე ჩოლოყაშვილი მღეროდნენ), მღელთამდე  
მივალნიეთ. ღამე ხელ მინახე, ეკლესიის ეზოში ვავათენეთ და ილას შეუვლდეფი ლომისის აღმართს.  
დავესწართ ხალხმრავალ დღესასწაულს. ბ-მა ნიკო ნაიკითხა ლომისში დაცული ძველქართული წარ-  
წერა, რითაც დიდ დაინა მისმა პრესტიჟმა მანამდე სკეპტიკურად განწყობილ მლოცველებში - მაგას ვე-  
რაინი ნაიკითხავს!

უკან მგზავრობაც ისეთსავე სირთულეებში იყო დაკავშირებული. დაქირავებულ სატვირთოს  
დაღმართზე თავისით რომ მიგორავდა, სწორზე სანავი გამოვლია და ისევე ცის ქვეშ მოვინია ღამისთე-  
ნად, რამაც საბოლოოდ ვაუფუტვა ხასითი ბ-ნი ნიკოს. ილას ხმა არავისთვის ვაუცია, იჯდა უჩუმრად  
„კაბინაში“. ვ. ბარდუღვიძემ და რ. ხარაძემ „გამომიშეგეს“ და მას საუბზე ჩემი ხელით ვაუგ ზავენს. მეც  
დანდობილად ვვახელი და საუბზე შევთავაზე. ერთი რომ ამომხედა, ჩემი საქმელიანად ვულგარბეთილი  
ვამოიფერე მანქანის საფეხურადან. ასეთ სიძნელეებს ეთნოგრაფები მიჩვეული იყვნენ. ბ-ნი ნიკოს კი  
ვაუჭირდა ორი ღამის თითქმის ზეზურად ველზე თეგება.

ბევრი თავსმოხვეული ღონისძიება ტარდებოდა მაშინ ინსტიტუტში. ცხოვრების პარადული სტილი  
ვანსაკუთრებით სავროთ კრებებზე იგრანბობდა, რომლებიც სხვადასხვა მიზეზით ხშირად იმართებოდა.  
ჯერ საპატრიო პრეზიდიუმს დაასახლებდნენ ბელადებისა და პოლიტიკურის წევრების შემადგენლობით.  
მერე საქმიანი პრეზიდიუმი აირჩეოდა თანამშრომლებისსავე. ბელადებისა და პოლიტიკურის ყოველი  
წევრის ხსენებაზე უნდა ნამოჭრებრიყავი და ტაში შემოგტრა, თუ არა, პოლიტიკურად არასამიფოდ ჩა-  
თვლებოდი. მიუხედავად ყველაფრისა, დიდი იყო დაინტერესება სამეცნიერო კვლევა-ძიებით, იმართ-  
ბოდა დისპუტები, სადაც ჭეშმარიტ მეცნიერულ აზრს უპირისპირდებოდა საბჭოთა იდეოლოგიით მიღე-  
ბული დოქტრინური დებულებები. ასეთი იყო დისკუსიები ხელოვნებათმცოდნეობაში ნ. ჩუბინაშვილის  
სკოლის წინააღმდეგ, ფსიქოლოგიაში. საქართველოს სახელმწიფოებრიობის შესახებ „იმელები“, ნ. ბერძენ-  
იშვილის წინააღმდეგ და სხვ. მასხოვს ბ-ნი ნიკოს საქმის ვანიზებაზე ხალხით ვაჭდილო დარბაზი და არ-  
ცერთი ღიად მხარდამჭერი წონიან მეცნიერთავან. ვიჯექი და გული მენურებოდა უსამართლობისა და  
უძლურებისსავე. იმ აზვითებულ მტრულ ატმოსფეროში, ვერავინ ვაბედა ხმა ამოყოლო. მხოლოდ დარე-  
ჯან მეგრულაის აღმერთებელი შეძახილები დამამახსოვრდა ტენდენციურობის წინააღმდეგ. ერთმა-  
ნეთს იყვნენ აყოლილი ინსტიტუტის მდგრად თანამშრომლები, ვაბრიყვებული „პატრიოტები“ და ვაუ-  
ცონარი მკერებლომა ჩაიღინეს დიდი მეცნიერის წინააღმდეგ. ეს დისკუსიები ზემოდან იგეგმებოდა და  
სათანალო დირექტივის მიხედვით იმართებოდა. მაგრამ მის ვვერდზე ჯანსაღი აზრი მუდამ არსებობდა,  
რომელსაც იცავდა ჭეშმარიტი მეცნიერული კვლევა-ძიება.

ბ-ნი ვიორგო ჩიტია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, სამუზეუმო საქმიანობას. ვავალბებდა კოლექ-  
ციების აღწერას, ცდილობდა ვაერკვეულიყავით სამუზეუმო მუშაობის ანაწინა. ვვალაგებინებდა კოლექ-  
ციებს საცავში, რომელიც საგამოფენო დარბაზის უკან იყო მოთავსებული. ვალაგებდით და თან ვხალი-  
სობდით. ღელი მატყარიანი ტრანსელას ცვეკას ვვასწავლიდა, უნდა მემხტარიაყავი, ფეხი ფეხზე შემოე-  
კრა და წინ ვავარზნილიყავი. ვულიეფა რუბაძე და მე, შემოვიკვავით თუ არა ფეხებს, ცვეკით მივითყე-  
ბოდით ექსპონანტთან, წამოვიდებდით, ვაბინავებდით და ისევე შევფრინდებოდით, ახალი შეტყვის  
დასაწყებდა. მაშინ ჩვენ და მუზეუმის მუშაუნებს მეტი და ძლიერი კონტაქტი გვექონდა სავროთ ექსპედიციე-  
ბი, სავროთ სხდომები, ერთობლივი მოხსენებები. ბ-ნი ვიორგის ხალხმრავალი ექსპედიციები უყვარდა  
სტუდენტებისა და მოსახლვერე დარგთა სპეციალისტების მონაწილეობით. ასეთ ექსპედიციათა შორის  
ქართლის კომპლექსურ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციას ერთ პირველთავანი ადგილი უჭირავს, როგორც

დროის ხანგრძლივობით (სამწლიანი იყო, ყოველ წლიურად ორი თვით გავდიოდით ველზე), ისტორიები-ლი მასალის სიუხვითა და მეცნიერული შედეგებით. დარგის მესვეურები ცდილობდნენ რაც შეეძლო დადგინებინათ დროზე შეკრებილიყო მასალა ყოფის ყველა სფეროზე, ვიდრე ეს კიდევ შესაძლებელი იყო. ექსპედიციის ყოველი წევრი რამდენიმე თემამზე მუშაობდა. პირადად მე სამი თემა მქონდა: ხატის მფრეხე, ვეცხვადებულის კულტი, კოსმოგონია. სამუშაოდან დაბრუნებულებს, ყოფილა შემთხვევა, მოსგლისსავე სტომო გაუმართავთ. ამაზე ნახუმარა:

შინ მოვედით, წამსვე სხდომა არ იყოს,  
ერთის მეტი მოხსენება არ იყოს,  
პურის ქაბა შუალამეს არ იყოს,  
გვასადილეთ, თქვენი რჯული არ იყოს!

განუმეორებელი ექსპედიცია იყო თავისი შემართებით ურთიერთ კეთილ განწყობით, ხელმძღვანელთა მოთხოვნელობით, ნამახალისებელი დამოკიდებულებით და პირადი მაგალითით. ექსპედიციის მნიშვნელოვანი ფიგურა ვახლადი მხატვარი ნინო ბრალიაშვილი, რომელმაც ნახატების მთელი სერია შექმნა მატერიალური თუ სულიერი კულტურის ძეგლებზე, მის ცალკეულ ელემენტებზე, ადამიანთა ტიპაჟზე. მას საკუთარი ხელით შეკერილი „მარვალ-იუბკა“ ეცვა, ლურჯი, ჩაღილილი წინსაფარი, ფერადი ქსოვილის ქუდი, მხარზე გადაკიდებული ჩანთა, ზედ მიმაგრებული დასაკეცი სკამი, გულზე ფოტო-აპარატი, ქამარზე „კრუსკა“. ასედაც ხატავდა იგი თავის თავს კარიკატურებში. მან თავისი მდიდარი შემოქმედება ნივინ-ალბომის სახით დაუტოვა შთანთქმავლობას.

ექსპედიციის წევრთაგან არავინ ეძებდა თავისთვის უკეთეს პირობებს. უკეთესი მხოლოდ მთხრობლები გვინდოდა. მასოვს, დუმეთში სასადილოში დამტოვეს, პურის მცხოვლობისათვის რომ თვლი მდევნიბინა. სასადილოს თავზე ჩვენი საცხოვრებელი ოთახი იყო. ძაფი ჩამოუშვეს და წერილი ავგზავნე სადაც სხვასთან ერთად „ანდერში“ ეწერა:

„შიგან ვზი სასადილოსა, თვალნი ძლია ამოგწვდებიან,  
უყურებ პურის მცხოვლესა, პურნი ნუ გაცოცდებიან...  
თუ დავიღუპო ბრძოლაში, სასადილოში ვიქნები,  
ანდერძად რა დავიტოვოთ, თავში ირღვა ფიქრები,  
დაინანილეთ მთხრობლები, თუ სამუდამოდ მივქრები,  
გადიანრეთ მასალა ჩემ ხელნაწერს თუ მიხვდებით“.

დღევანდელისაგან განსხვავებით, მაშინ დიდი ყურადღება ექცეოდა ქართული ენის სინწინდეს, ეგზომობა ენის წარყენის ტენდენცია. მცხეთაში ბაგინეთის აღმართის მიფუყვებოდი. ქ-ნმა ვერამ რაღაცაზე იკითხა - სად არისო? კოლია რეზვიადვილმა უპასუხა: - გვერაა, ქ-ნი ვერა, სტოლბასთანო. ქ-ნმა ვერამ წარბი შეიკრა, ხმა არ ამოუღია. ი. ნანობაშვილმა, რომელიც მათ მოჰყევებოდა, იგივე გაიმეორა. აქ კი ვე-ლარ მოითმინა ქ-ნმა ვერამ - რას ჰქვია სტოლბოა და რამდენიმე მკაცრი სიტყვა უთხრა. იოსები, რომელიც ენაკვიმატი კაცი იყო, მერე გვეუბნებოდა: - უნდა მეთქვა: არა, მარა ერთსაც და მეორესაც, მაგრამ შემეშინდა ე დედაკაცი ძმებზე არ დაფრინდეს, ემანდ არაფერი მოუვიდესო.

იმ პერიოდში დიდი იყო სამეცნიერო კონტაქტები საბჭოთა კავშირის რესპუბლიკებს შორის. იმართებოდა სესიები, ეწყობოდა ერთობლივი ექსპედიციები, მზადდებოდა სამეცნიერო კადრები. ჩვენს ინსტიტუტში გადიოდნენ სამეცნიერო წრეთნა აფხაზები, ოსები, ადიღელები, ვაინაზები, ჩერქეზები, აზერბაიჯანელები, დაღესტნელები. აქ ხვდებოდათ კეთილგანწყობილი გარემო, მზრუნველი მასწავლებლები. აქვე იცავდნენ დისერტაციებს და დაფრთიანებულები ბრუნდებოდნენ თავიანთ მხარეებში.

მაშინ დისერტანტებს შორის გავრცელებული იყო სახელმძღვანელო 18 მცნება, რომლის პირველი პუნქტი იუნჯებოდა: „ნუ დაწერ ვრცლად, რადგან დისერტაცია „ომი და მშვიდობა“ არ არის და არც მენ ხარ ლევ ტოლსტოი“. ბოლო პუნქტში კი ნათქვამი იყო წარმატებით დაცვის შემდეგ ბანკეტის გამართვის აუცილებლობაზე. და ჩვენც ბანკეტებით ვისტუმრებდით აფხაზებს, ოსებსა თუ სხვა ქვეყნის მკვლევარს, რომელთაგან ზოგმა სიყვარული მტრობით შეცვალა.

დარგის დღიარებული ლიდერი კაკასიაში გ. ჩიტაია იყო. მას გვერდში ედგნენ ვ. ბარდაველიძე, რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, ლ. ბოჭორიშვილი და სხვები, რომლებიც ერთგულად ენდობნენ ქართული ეთნოგრაფიის ქაბანს და დიდი როლი შეასრულეს მისი განვითარების საქმეში. მემამაცება, რომ წილად მივდა მათ გვერდზე მუშაობა.



ეს პუბლიკაცია ნიგნის განხილვისთვის დანერგილი რეცენზია არ გახლავთ. იგი პოლიტიკური კრიუ-  
ლობის შედეგად იზოლაციაში მყოფი **ი. სურგულაძის** მიერ საპატიმრობად თ. თიაზურისთვის გამოკრავ-  
ნილი წერილია და მთლიანად ნ. ბალაიურის „ხევისურულ ქრონიკებს“ ეხება.

მიზანშეწონილად მივიჩნევთ მისი გამოქვეყნება, როგორც რეცენზიისა, ვინაიდან **ქრეცენზიები**, ყუ-  
რადღება გამახვილებულია ისეთ საკითხებზე, რომელთაც შეუძლიათ დაინტერესებულ-სტრუქტურულ გარკ-  
ვეული მიმართულება მისივე ანალიზებზე საკითხთა ძიებაში, წარმოაჩინონ ჩანაწერების მეცნიერულ-  
მხატვრული ღირებულება. კიდევ ერთხელ ნათელყოფილი ი. სურგულაძის ინტერესთა ფართო სპექტრი.

ჩემო თინა!

როგორც ყოველთვის, ამჯერადაც შენი ხელიდან ოქრო გამოვიდა. „ხევისურული ქრონიკები“ შესა-  
ნიშნავი ბროშურაა და, თავისი სტეიფიკის გამო, სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს შენი  
მშობლების მიბლიოთეკის უკვე მოზრდილ თაროზე. მაღლობა გიბდი მისი გამოცემისა და გამოკვანინ-  
სათვის. მაღლობა ნიგნის ბოლოზე დათრული უმშვენიერესი სურათისათვის. ბოლოში რისთვის ჩასვით?  
ფუფუნებ ამ ლამაზი ქალის სურათის, მის კაცურად ძლიერ მუხლს, რომელიც მიმიმედ ანვეს ქალის სუსტ  
თავს და ჩემი გურული ბებიის – ბერდევას სიტყვები მაგონდება: „ეს, ნენა, ვისაც ახალგაზრდობაში  
არ ვუხახხავი, ღმერთმა იმას ჩემი თავი სიბერეში ნუ აჩვენებს“. ამ საინტერესო „ალაგზე“, საცა ახლა მე  
ვიმყოფები, განსაკუთრებული ძალით ჟღერს სიტყვა „სუთისოფელი“, მისი სტუმრები, მისი „მასპინძლობა-  
“ და ა. შ. ახლა ყველაფერი ერთად იყრის თავს, განსაკუთრებით ნათლად ნანერო, სახე, ბეჭიანების ფი-  
ლოსოფია და კიდევ ბევრი რამ, რასაც ეს უძირო ჭური ნიუგავს და ვერ იტყვება. დაგვანება აქამომის გუ-  
მინდელი სტუმრები, დღეს რომ ამ ქვეყნის მკვიდრი შაქნილან“, აიშლება უცნაური ფიქრები მათ გამო  
და სიყვარული მათდამი. განსაკუთრებული მაღლობა მინდა გითხრა თომასა და ლადოსათვის. მათი ამბა-  
ვი არაერთხელ ვაიბნინა, მაგრამ ახლა, ნანერმა და სურათებმა, სულ სხვაგვარად წარმოაჩინეს ეს უცნა-  
ური კაცები. როცა მათი ამბავი ნავიკითხე და მერე რამდენჯერმე გადავიკითხე, ერთი, აქამდე ჩემთვის  
გაუგებარი, მოკლეა ავსენი, ვერ გეტყვი კი რამდენად სწორად: როგორც ჩანს, არსებობენ ადამიანები,  
რომლებიც თავიანთი ბუნების საუკეთესო გამოვლინებას, მის ოპტიმალურ რეალზაციას მხოლოდ მარ-  
ცხითა და სიკედლით აღწევენ. ყოველთვის არსებობს მშვენიერი და არაპრაქტიკული ქიმერა, წინააღმ-  
დეგ არამშვენიერისა და პრაქტიკულისა და მასთან შეხვედრისას ლაღო და თომა მშვენიერ ქიმერას  
აუღვევებიან. ეს განა იმიტომ ხდება, რომ მათ ჭკუა არ ყოფნით, რომ სიცოცხეს სითბო ამჯობინონ და მო-  
ხერხებულად ნიგნყონ! რა თქმა უნდა, ჰყოფნითა, შექმლით და ისიც იცოდნენ რა უნდა ექნათ, მაგრამ  
ღვთის მიერ მათ არსებობა ჩანებულებული პირობა ლითონის გარსივით ავლიათ და არ აძლევთ საშუალებას  
პრაქტიკულად მართლესი ნაბიჯი გადადგან. მათი ბუნება, უშაღვსი რანგით, მხოლოდ არარაციონა-  
ლურ პრაქტიკას უნდა გამოეხატა. თუ ეს ასე არ იქნებოდა, მაშინ მივიღებდით ტიპური ლაქის, იქნებ კარგ  
და სასარგებლო კაცსაც, მაგრამ არა **თომასა და ლადოს**. ასეთები მათ გარდაც იყვნენ და არიან, რომელ-  
თაც თავის განხრევა არ დასჭირვებიათ, თორემ აუცილებელს ვერ ნაუვიდოდნენ. ეს განა იმიტომ ხდება,  
რომ ვინმეს უნდა თავის განხრევა, არამედ იმიტომ, რომ ვერ დაეთმობს თავის აზრს, ვერ გაეცლება საბი-  
რობებს და თანაც მონიდანლდევესაც საკუთარი კეთილშობილური საზომით ზომავს.

მოკლედ, მომხიბლავი და არაპრაქტიკული ხალხია და სიკეთეზე მარად განუხორციელებელი ფიქ-  
რებს პირველები უნენ ენერჯიანი. ვაგის გადავიცი, რომ ამკარად ეტყობა თომას „გორი“, სახით, ყოველ  
შემთხვევაში. მაღლობა ღმერთს, რომ ძველ სახეებს საკმაოდ ხშირად იშეორებს მეტ-ნაკლები სიზუსტით,  
ხოლო სახე, მოგვსენება, სათანადო ხასიათის გარეშე არ არსებობს.

საოცარი სიამოვნებით ნაკვივრებ ჩვენი ძვირფასი ანა კალანდაძის წინასიტყვა. აი, მესმის გულწრ-  
ფელბა, სინაღდე და ზომიერება! მხოლოდ ასეთი ნიჭი გაავლინებს კაცს საქმის ნამდებდ არსს, მით უფ-  
რო, როცა დამწერს ისეთი ხატოვანი აზროვნება და გემოვნება აქვს, როგორც ქ-ნ ანას. მე მასსვს მისი  
ლექსები ხევისურულზე, ხევისურულზე, მასსვს ამ ლექსების ლექსები, უფაქიხუნი სტილიზაციის ტრენ-  
ბით. ტყუილად კი არ არის გურული! იშვიათია, რომ კაცმა ასე ღრმად და ზუსტად შეაღწიოს გერმანიაში,  
რომელიც პირველად უკვე ზრდასრულმა და ჩამოყალიბებულმა ნახა. თუ ვახსოვს, მე შენთვის მითქვამს  
გურულელებისა და ხევისურების ლექსებში სერიოზული სიბალღვე შეინიშნება-თქო. ეს სიბალღვე ლექსი-  
კით არ იწყება. საქმე უფრო შორს მიდის და, როგორც არ უნდა გეგინოს, ასეთი მოყვრება, თუ ღმერთმა  
დამაძლავა, იქნებ დაგმობსკიოც კიდევ. ასე ვერ, ანასათვის ხევისურულში ეთნოფსიქოლოგიური სამყარო  
არაშეღებს არ ყოფილა უცხო და ამიტომაც იოლად მოერგა იქაურებს. თავი რომ დავანებოთ ზეცსურე-  
ბისა და გურულელების ხასიათის მსგავსებას, მათ თანდაყოლილ არაპრაქტიკულობას, ზემოთ რომ მოგახსენ-  
ებდით, მე ასევე საერთოდ და მსგავსად მეჩვენება მათი ხაზგასმით გამოხატული ნიჭიერება ლექსისა და  
სიმღერისა, რაც, ჩემი მოკლე ჭკუით, ერთი და იმავე რაღაცის რეალიზაციის ორი გზაა (ანა მღერის?).

თინა, ამ წიგნმა იმიტოვ მომიხიბლა, რომ აქ, თითქოსდა კარგად ცნობილ სურათებში, როცა ისინი  
ნათლას ქრონიკების სახით ნაკვივრებ, მითოსის მექანიზმის ჩემთვის აქამდე უცნობი ზეგები დავინახე და  
თანაც საკმაოდ ნათლად. „ქართლის ცხოვრების“ ფურცლებისა რა მოგახსოვს (არ ვიცი ვის ეკუთვნის ეს  
სიტყვები), მაგრამ მითოსის ჩამოყალიბების პროცესის ნათელი სურათი კი ჩანს. წარმოვიდგინე ეს ამბები  
მოქმედი სარწმუნოების პირობებში, გადაამარაგე დიდი დროის მანძილზე შესაძლო განვითარების  
მორცხვებზე და კოეფიციენტად ისეთი სიმბოლო დაუთვი, რომელიც დედაშენის მსგავს, ან სულაც მას  
გამოხატავს. დიდ დროში ეს საქმეები უსათოდ დედაშენთან თავდასავლების სქემაზე დაილექებოდა და  
ესეც შენი ცნობილი მითოსური სიუჟეტის ადგილობრივი ვარიანტია.



კითხვისას მე საგანგებოდ ჩავეინერე ბევრი ადგილი, რომელიც ტიპიურია ჩვენთვისაც და მრავალი სხვა ხალხისთვისაც. აქ „მივლინები“ პერიოდში ისლანდური საგვით ვთარგმნე და, თუ დამეცა, ვამოცემასაც ვაპირებ. საოცარი დამთხვევებია სისხლის აღებისა და პრესტიჟის საკითხებში, იქვე არის სისხლიანი სამოსელის შენახვის ფაქტები, სასტიკი და თავდაჭერილი გამოხატვა მწუხარებისა ანტიობლის სიკვდილის გამო, მამაცობა იქვე ხეობრივი ნორმა და არა ღირსება-დამსახურება. გულში მსმენებელს არის ცნობა და იქვე სიმდაბლად და სუფრის უპატივცემლობად ითვლება. ამიტომ მზერა ჩვენი უკმაყოფილებიდან ასეთ რამეს. ერთხელ ერთმა განახეყნებულმა კაცმა თავისი მტრის სახლს ერთი კვირის ალყა შემოარტყა და მთელი ბაღში აიძულა ფეხისადგილის მაგიერ იქვე სახლში მოესაქმებინათ. ეს ღამის სისხლის ტოლ ხელყოფად ითვლებოდა და გამკეთებელმა კიდევაც ზღო. მოკლედ, ბევრი რამ არის საინტერესო და ახლებურად გადასასინჯი.

განსაკუთრებით დამაინტერესეს დეიდა ნათელას მიერ აღწერილი თვითმკვლელობის ფაქტებში, თუნდაც იმ ნიშნით, რომ კარგად ვერ გავიგე რა უნდა ენოსას ამას. მე მეჩვენება, რომ თავს საკმაოდ ხშირად იკლავს, ე. ი. იკლავს ისეთ შემთხვევებში, როცა ეს სრულყოფილი ან არის აუცილებელი. ასეა მაგალითად, თიურასა და მიხას შემხარავ ისტორიაში. აქ აღწერილი დრამა არ არის რომეოსა და ჯულიეტას სევდიანი ისტორია. აქ ახალგაზრდები ერთმანეთს თითქმის არ იცნობენ და, შესაბამისად, არც უყვართ ერთმანეთი. მომავლად მიხა თავის „ცოლს“ სხვა ქალთან, დედისასთან შეგობობის ამბებს უშვებს. ეს კი თავს იკლავს. ძალაუნებურად უნდა იკითხო, რატომ? ასეთ რამეს ან გვით შეყვარებულები სწადიან, ან ეს ცოლის მოვალეობა (შედეგობაში ნაქვს რეალური ცოლი და არა „ბევსურული“. ინდეთში ქვრივი ზოგჯერ ნეპაოფილობით ადის ქმრის საკრემაციო კოცონზე და ამით დიდ პატივს იხვევს, როგორც თავის თავის, ისე გვარისა და ოჯახისათვის). ეს არის „ჩაყოლების“ ერთ-ერთი ფორმა, „თანწყალა“. ასეთი რამ ვაკეთა ჩემი მეგობარი თუშის, გერმანე სისაურის დედაც, უკვე მოხუცმა ქალმა, როცა ქმრის ნესხა და რიგებს მორჩა. ორი წლის შემდეგ ერთი ვედრო შაბიანის ხსნარი დალია, „შაბარესთან ერთად ნაიოდო. იმ გოგონას, თიურას რაღა უნდოდა? მე გვინია, აქ ბოროტ პრესტიჟთან გვაქვს საქმე და რაღაცის, ადრე მინიმუმდღიანის ბაზაზე შემორჩენილი დეგრაირებული პრესტიჟული ნორმა უნდა იყოს.

პირდაპირ ვაოცებულნი ვარ, რატომ არასოდეს არსად არ შემხედრიან ანას მირე მოყვანილი სამძიმრის ლექსი „აღმასავლეთით ამაღლე...“ ეგ აშარი დიაცე ჩემთან „ჩუთ უღენას“ სახით არ დადის, მაგრამ გვარიანად კი მანვალებს. რომ გამოვიდეს „სამძიმარის“ დაყვანა „სამძიმვარამდე“. თუმცა კი შესაძლებლობა დიდია, აი მაშინ ნაზე შენ ვერ უღლებს და ბევსურებია შინშ-შაბიანობა!

ამ ნივთზე, მეტი რამ არ ვთქვა, ორი დიდი ვილაპარაკე, არ გავეჩრდები, მაგრამ ნაწერის კითხვა სხვაა და, ვიდრე მთლად არ გაბზრებულხარ, უნდა მოვრე. მოკლედ, დიდი მადლობელი ვარ ჩემებისაც, რომ დამივიცინეს მოტანა. შენ რომ ჩემთან მოხვედი, მაშინ ჯერ კიდევ არ მქონდა ნანახი.

თხა! მომიკითხე შენი შვილები, შენი დიდი ოჯახის ყველა წევრი, ჯალაბაძეს ჩემი ხათრით მაინც აკოცე, ნუ ხარ ბევსური! ხომ არის ყოჩაღად.

განსაკუთრებით მომიკითხე ჩვენი ჯულიეტა, რას შერება ნანყელი ავთანდილის შემდეგ? წერილი კი უნდა მიმეწერა, მაგრამ აქედან უკმაყოფილო მხელთა.

ასევე მოკითხვა ჩვენი განყოფილების გოგონებს, უთხარი, ნუ დამივინებენ, თორემ, რომ მოვალ სტუმრად, მერცხეებათ. გისურვებთ ყველას სიკეთესა და ბედნიერებას.

**P.S.** სულ დამავიწყდა ორიოდ სიტყვა მეთქვა ერთი, ალბათ თბრობაში დაცვილი ტრანდიციის შესახებ, რომლის შესვლა რამ დაწერილი არ მინახავს. ესაა წინაპრების ჩამოთვლა, თავისი გვარის წარმოჩენა. ნათელას თავისი უშუალო წინაპრების ხუთი მუხლი აქვს ნახსენები, რასაც თავაუტკივრად მიყვავართ მივე ურეკლხათა. აქვეა ნახსენები ქალებიც. მე გვინია, რომ ეს არაა მხოლოდ მისი მოვლენიერი ხერხი წინაპართა გასაცნობად, არამედ ძველი შესის ანარეკლი, როცა გვარის წარდგენისას ცდილობდნენ, რაც შეიძლება მეტი წინაპარი დავსახლებინათ. რაც უფრო სახელოვანი, წარჩინებული იქნებოდა ოჯახი, ასეთ სიას სიგრძე მოვამტებოდა.

ეს მოვლენა შეემაჩინე მე საგებში. იქ არის თავის გამაბზრებელი გენეალოგიური ჩამონათვლები როგორც ქალის, ისე კაცის მხრიდან და ზოგი სია ორასზე მეტ წელს მოიცავს. აი, საგანგებოდ ამოვიტერე ერთი მათგანი, რომელსაც არ ახლავს დედური ხაზის ჩამონათვლი: აიყო კაცი, სახელად ვალპარდი, ცხოვრობდა ხივში, მდინარე იანზე. იგი იყო გაიდი იარუნდის შვილი, შრავნ შტერის შვილიშვილი, ვალპარდის შვილიშვილის შვილი, ევარის შვილიშვილის შვილიშვილი, ევარი კი იყო ვემუნდ ენამტერის შვილი, პარლად ემეტელის შვილიშვილის შვილი, ვაგრელი ტოროლვ ცხვირას შვილიშვილის შვილიშვილი, ტრანდ ბებერის შვილიშვილის შვილიშვილი და შვერე სასროლი რალოს შვილიშვილის შვილიშვილის შვილი. პარლად ემეტელის დედა იყო აუდი, ივარ ბრძენის ქალი და პალდვან მამაციის შვილიშვილი. ვალპარდი, ზედმეტსახელად ჟღალი, იყო უღე აურგოდის ძმა, რომლისგანაც წამოვიდა ჟღალი ხალხი. უღე აურგოდი იყო სვარტის მამა, ლოდუნდის პაპა, სიგფურის პაპის პაპა და სალმუნდ ბრძენის პაპის პაპის პაპა. ვალპარდი იყო კოლმუნდ მცირის წინაპარი...

რაც უფრო წარჩინებული არის ოჯახი, მით უფრო გრძელია წინაპართა სია. ეს სია დანერილია ათას-წლის წინათ, დღესმეზამ კი გუშინდის (ლამის) წარმოადგინა „თავისი სისხლი“. გვაცნობს თითოეულს, ისე როგორც ესათ და სისუბიექტი ახსოს მთელ კოლექტივს. ცხადია, ეს შემთხვევითი არ არის და ეს ხერხი, რომელიც საგებშია გამოყენებული, მოქმედებს დედაშენის თბრობაშიც. ასე რომ, ეს „ქრონიკები“ დიდ სიხალღეს და პერსპექტივაში თანხვედრას გამოხატავს საგებთან, რომლებიც თავიანთი ბუნებით მითოსისა და ლიტერატურის შუაში დგანან.

კრებულის შედგენასა და რედაქტირებაზე მუშაობდა საქართველოსა და კავკასიის ხალხთა ტრადიციული კულტურების კვლევის სექტორის ხელმძღვანელი ირაკლი სურგულაძე, რომლის მოულოდნელ გარდაცვალებამ უდიდესი ტკივილი მიაყენა ჩვენი ინსტიტუტის მთელ კოლექტივს, განსაკუთრებით ეთნოლოგებს, მის გვერდით ნლებით მყოფ სულიერი კულტურის ეთნოლოგიური კვლევის კატეხეზის თანამშრომლებს.

წინამდებარე კრებული თინათინ ოჩიაურის დაბადებიდან 80 წლისთავს ეძღვნება. წინამდებარე წიგნს წავთვალეთ კრებული დაგვესრულებინა თინათინ ოჩიაურის მოკლე მოსაგონართ, რომელიც ავტორს ირაკლი სურგულაძის გარდაცვალებით გამოწვეულმა ღრმა მწუხარებამ დაანერინა.

## მოსაგონარი

აღარ არის ირაკლი სურგულაძე, ქართველთა სულიერი კულტურის გამოჩენილი მკვლევარი. მისი გარდაცვალება უმძიმესი დანაკლისია როგორც მეცნიერების, ისე მეგობრებისა და ახლობლებისათვის. ერთ განყოფილებაში მრავალი წელი ისე გავატარეთ კეთილი, თბილი ურთიერთობისა და თანადგომის მეტი არაფერი გამახსენდება. მისი გამოჩენა გვაბალღისებდა, რალაც ახალსა და საინტერესოს იტყოდა, ავსა და კარგს ყველასთან ერთად იზიარებდა. ჩემსა და მას შორის თავიდანვე გააქვეყნების ფორმად ერთმანეთის გალექსება-გაქილიკება დამკვიდრდა... ეს იყო ჩვენი „ქიშპის“ ერთადერთი გამოხატულება.

მიუხედავად იმისა, რომ საზუმარო რაღაცეებს ვიზიარებდი, სერიოზული ლექსი არასოდეს დამინერია. ირაკლის დაკარგვით გამოწვეულმა მწუხარებამ, მასთან ვანიშორების პირველ დღეებში მათქმევინა ეს სტრიქონები, როგორც ჩვენი გაბაასების ბოლო სიტყვა.

## ირაკლის!

რა უღმერთოდ დაგვინა სიკვდილი,  
როგორ უღვთოდ შეწყდა გულის ფეთქვა,  
იქნებოდა ლექსის უცხო სტრიქონი,  
მეღვლექსეს რომ ათქმევინა ღმერთმა,  
ანდა თუკი რამე აღმიტაცებდა,  
ყველაფერი შენთვის მსურდა მეთქვა.  
ანი ველარ შემოხეთქვ კარებს,  
სიხალისეს მოიყოლებ თანა,  
ბოლომდე ვერ გაიტანე ლელო,  
დაბურდული ბედის ანა-ბანა.  
კიბის ბოლოს დამენიე სიცილით:  
- რა მინორში ჩავარდნილხარ, ქალო!  
ჩვენთან სიკვდილს რა უნდაო, - მითხარ,  
დაჯრილაო საიქიოს კარი.  
ასე უღვთოდ ღმერთი რატომ მოიქცა,  
მე დამტოვა სანახევროდ მკვდარი.  
შენ კი ასე თამამი და ძლიერი  
შავი მინის ვახტი ბინადარი.  
ნაბიჯების ხმას ყურს ვუვადებ სევდით,  
თითქოს ისევ გაიღება კარი,  
თითქოს ისევ გაიცინებს ირაკლი  
კარის ზღურბლზე ძველებურად მდგარი!

2003 წლის სექტემბერი





1. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობა ხევსურეთში), თბ., 1954 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
2. მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1955 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
3. ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1977 წ., გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.
4. სტუმად დუშეთში, თბ., 1961 წ., გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.
5. ხევსურეთში, თბ., 1964 წ., გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.
6. დაკრძალვის წესები ქართლში ძველად და ახლად, თბ., 1987 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
7. ვერა ბარდაველიძე (ცხოვრება და მოღვაწეობა), თანავატორი ჯ. რუხაძე, თბ., 1987 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.

### სამეცნიერო სტატიები

1. ხევსურული მთიბლური სიმღერა „გვრინი“, მიმომხილველი №2, თბ., 1951 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
2. ხევსური ქალის თანამედროვე ჩაცმულობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის (მსგ), ტ. VI, თბ., 1953 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
3. თანამედროვე საცხოვრებელი ხევსურეთში, „მეცნიერება და ტექნიკა“ 1954 წ., №5.
4. ახალი საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი ხევსურეთში, მსგ, 1955 წ., ტ. VII.
5. ხევსურეთის მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი), მსგ, 1955 წ., ტ. VIII.
6. თანამედროვე საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი ონის რაიონში, მსგ, 1957 წ., ტ. IX.
7. ზოგიერთი ხალხური გადმოცემის შესახებ, მსგ, 1959 წ., ტ. X.
8. Современное грузинское жилище (ავტორთა კოლექტივთან ერთად), მსგ, 1959 წ., ტ. X.
9. მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხისათვის, მსგ, 1960 წ., ტ. XI.
10. ახალი საცხოვრებელი სახლი ადიგენის რაიონში, მსგ, ტ. XII, თბ., 1963 წ.
11. ერთი სტატიის გამო, „მაცნე“, 1964 წ., №3.
12. ისევ მთიბლური ლექსების შესახებ, „მაცნე“, 1965 წ., №6.
13. ვაჟა-ფშაველას მიერ ჩანერილი ზოგიერთი ხალხური გადმოცემის შესახებ, კრებული „ვაჟა-ფშაველა“, თბ., 1965 წ.
14. ახალი საცხოვრებელი სახლი ქვემო ქართლში, „ძეგლის მეგობარი“, თბ., 1969 წ., №20.
15. გადმოცემები ხალხიკავთა დარსების შესახებ, „მაცნე“, 1974 წ., №2.
16. წყლის კულტის ელემენტები საქორწინო რიტუალში, მსგ, 1975 წ., №12.
17. ნაშრომი ხევსურულ მოლექსებზე, „მაცნე“, 1977 წ., №1.
18. რელიგიის წარმოშობა და მისი ადრეული ფორმები, მეოთხეკური სახელმძღვანელო, 1978 წ.
19. თქმულება ერწოს ტბაზე, მსგ, 1979 წ., ტ. XX.
20. რელიგიური დღესასწაულები ერწო-თიანეთში, რელიგიის ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში, 1979 წ.
21. მოსავლიანობის მფარველი ღვთაებანი, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, 1980 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
22. ნიადგის განაყოფების ხალხური წესები, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, 1980 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
23. გ. ჩიტაიას ცხოვრება და მოღვაწეობა, „საბჭოთა ხელოვნება“, №12, 1980 წ.
24. Мифология кавказско-иберийских народов, Мифы народов мира, т. I, М., 1980 (თანავატორი ირ. სურგულაძე).
25. წყლით მბრუნავი წისქვილები, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, 1985 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
26. მისი ავორძინების ზოგიერთი საკითხი, ჟურნალი „საქართველოს კომუნისტი“, 1985 წ., №2.
27. წინაპრის კულტის გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, რელიგიის ისტორია და ათეისტური პრობლემა საქართველოში, 1985 წ., ტ. IX.
28. ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ ღვთაებებზე, მსგ, ხელუერი, ტ. XXII, 1985 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
29. Проблемы и задачи отдела этнографического изучения духовной культуры Грузии «этнографические параллели» (მასალები საქართველოს ეთნოგრაფია რესპუბლიკური სესიისა ქ. სოხუმში 1985 წ. (თანავატორი ირ. სურგულაძე).
30. ეთნიკური პრეცესები თბილისში, „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1988 წ., №2. გამომცემლობა „მეცნიერება“.
31. ფშავი, ხევსურეთი, კრებული „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“, თბ., 1993 წ., გამომცემლობა „მეცნიერება“.
32. გ. ჩიტაიას ხსოვნას, ძეგლის მეგობარი, №1, 1994 წ., გამომცემლობა „სამშობლო“.

33. წარმართობისა და ქრისტიანობის ურთიერთობის საკითხი ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ჟურნალი „ქართული ფოლკლორი“, 1996 წ. (მასალები სამეცნიერო დისკუსიის საფუძველზე – მემკვიდრეობის საკითხი ქართული კულტურის ისტორიაში).
34. ჯვართ ენის შესახებ, ქართველური მემკვიდრეობა, I, ქუთაისი, 1996 წ.
35. ოჯახის მფარველ ღვთაებათა ბუნებისათვის (სახლთანველოზი), ქართველური მემკვიდრეობა II, ქუთაისი, 1998 წ., გამომცემლობა „ქართული ენა“.
36. ანდრეზი და სინამდვილე, ქართველური მემკვიდრეობა IV, ქუთაისი, 2000 წ., გამომცემლობა „ქართული ენა“.
37. ხახმატის ჯვარი, ქართველური მემკვიდრეობა, V, ქუთაისი, 2001 წ.
38. მეცხვარეობის ზოგიერთი საკითხისათვის ფშავში, მსე, XXIV, თბ., 2001 წ., გამომცემლობა „მემპატონა“.
39. გმ. გიორგის სასწაულთა ხალხური პარალელები, „ოჩხარი“, ჯ. რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოგრაფიული, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 2002 წ., გამომცემლობა „მემპატონა“.

## თეზისები

1. Предания о Жамни, არქეოლოგთა და ეთნოგრაფთა საკავშირო სესია თბილისში, 1971 წ.
2. Элементы культуры воды в свадебном ритуале, არქეოლოგთა და ეთნოგრაფთა საკავშირო სესია, სამარყანდი 1973 წ.
3. ოჯახის მფარველ ღვთაებათა ბუნებისათვის (სახლთანველოზი), ქუთაისური საუბრები IV, გვ. 83, 1997 წ.
4. ჯვართ ენის შესახებ, ქუთაისური საუბრები, 1998 წ., გვ. 28.
5. ანდრეზი და სინამდვილე, ქუთაისური საუბრები, VI, ქუთაისი, 1999.
6. ხახმატის ჯვარი გიორგი ნაღვარამშენიერი, ქუთაისური საუბრები, VII, ქუთაისი, 2000.

## ნ. ბალიაურისა და ალ. ოჩიაურის ეთნოგრაფიული მასალები

1. ალ. ოჩიაური, თქმულებები ხევსურულ ღვთაებათა და ღვთისშვილთა შესახებ, 1938 წ.
2. ალ. ოჩიაური, ნ. მაკალათია, მ. ბალიაური, ხევსურული ხმითნატირლები, მსე III, 1939 წ.
3. ალ. ოჩიაური, ფშავ-ხევსურული პოეზია, თბ., 1970 „საბჭოთა საქართველო“.
4. ალ. ოჩიაური, სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980 წ.
5. ნ. ბალიაური, სწორფრობა ხევსურეთში, თბ., 1991 წ.
6. ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი), თბ., 1991.
7. ნ. ბალიაური, ხევსურული ქრონიკები, თბ., 1995.
8. ალ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, 1937 წ. (ხელნაწერი).
9. ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი (ბუდე-ხევსურეთი; როშკა და ბაცალი-გო, გუდანი), 1939 წ. (ხელნაწერი).
10. ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, პირიქით ხევსურეთი, ხახაბო-არდოტი (ხელნაწერი), 1939 (ხელნაწერი).
11. ალ. ოჩიაური, რელიგია ბუდე ხევსურეთსა და შატლის თემში, 1940 წ. (ხელნაწერი).
12. ალ. ოჩიაური, ნ. ბალიაური, ფშაური ნაწლობა და ნადობ-ნაძმობა, 1941 წ. (ხელნაწერი).
13. ალ. ოჩიაური, ხევსურული ანდრეზები, 1941 წ. (ხელნაწერი).
14. ნ. ბალიაური, მ. ბალიაური, საიქიოზე წარმოდგენა ხევსურეთში, 1948 (ხელნაწერი).
15. ალ. ოჩიაური, ფშაური მასალები, 1948 წ. (ხელნაწერი).
16. ალ. ოჩიაური, სვადანასვია მასალები, 1949 წ. (ხელნაწერი).
17. ნ. ბალიაური, მ. ბალიაური, ხევსურული უქმეები, 1950 წ. (ხელნაწერი).
18. ალ. ოჩიაური, ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალები, 1950 წ. (ხელნაწერი).
19. ალ. ოჩიაური, სახატო მინები ხევსურეთში, 1950 წ. (ხელნაწერი).
20. ალ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები 2 ნაწილად, 1950 წ. (ხელნაწერი).
21. ალ. ოჩიაური, მასალები სამამო მინათმფლობელობის შესახებ ხევსურეთში, 1953 (ხელნაწერი).
22. ალ. ოჩიაური, მითოლოგია ფშავ-ხევსურეთში, 1953 (ხელნაწერი).
23. ალ. ოჩიაური, მესისხლეობა ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში, 1953-1954 წწ. (ხელნაწერი).
24. ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი (არხოტის თემი), თბ., 1988 წ. (ხელნაწერი).



ირაკლი სურგულაძე მთის შემატიანე.....	
ზურაბ კვიციანი შესაშური ერთგულება.....	6
როლანდ თოფჩიშვილი სულიერ საუნჯეთა შემკრები.....	8
მაცვალა ზანდუკელი თინა და გოგი.....	10
თინა ოჩიაური ქართული ეთნოგრაფიის სამსახურში.....	11
ნანული აბესაძე შერეული ქორწინებანი ქალაქ ფოთში.....	14
ნანული აზიკური თიკვი და ნაფთული ქართულ ხალხურ ქსოვილებსა და შესამოსელზე.....	19
ქეთევან ალავერდაშვილი ცენტრის სიმბოლიკისათვის ქართულ სანესო ფერხულებში (კოშკი).....	22
გიორგი ზაგრატიონ-დავითაშვილი კახეთის საცხოვრებელ ნაგებობათა კლასიფიკაციისათვის.....	25
სალომე ბახია-ოქრუაშვილი ეთნოგენეზის საკითხები აფხაზურ ეთნოგენეტურ და გენეალოგიურ თქმულებებში.....	29
ცილა ბეზარაშვილი ხევსური ქალის ორი წამოსასხამი.....	34
ლია ბითაძე ხევსურების ანთროპოლოგიური დახასიათება.....	38
ნელი ბრეგაძე მიმთვისებლობა თუ მომპოვებლობა? (საკითხის დასმის წესით).....	43
მედეა ბურდული ეპიდემიურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და ნეს-ჩვეულებები დასავლეთ საქართველოში.....	44
ლევან გაბუნია ღვინის წნეხის დამზადების ხალხური წესები (იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით).....	48
დალი გიორგაძე მიცვალებულთა მოსაგონებელი დღე - „თიბის შამშაბათი“.....	50
გიორგი გოცირიძე აბანოები ძველ თბილისში.....	53
ქუჩუნა ერიაშვილი ეთონიმი „აბაზას“ საკითხისათვის ეთნოლოგიური მონაცემების შუქზე.....	60
თინა იველაშვილი ქალაქ ახალციხის შემოგარენი (ნასოფლარი მოლნისი).....	62
ლულუ კობალეიშვილი ქართველი ხალხის უძველესი სარწმუნოების ერთი ასპექტი.....	66

ნინო მამისურაძე ქართული ხალხური მუსიკისა და მისი მრავალხმიანობის შესახებ.....	71
მზია მაკალათია ქართული არქაული დღესასწაულები და რიტუალები.....	77
ლია მელიქიშვილი მოდერნიზებული წეს-ჩვეულება (ბერიკაობა).....	78
ქეთევან ნაკაშიძე მიცვალებულის დატირებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი.....	81
ლელა ნებიერიძე ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა მკურნალობის ხალხური ტრადიციები იმერეთში.....	85
ნანა ომარაშვილი ქვის ხელოვნება და ეპიგრაფიკული ძეგლები ავარიიდან.....	88
Ламара Пашаева Поселение курлов в Грузии.....	91
Дмитрий Пирбари Космогония в представлении езидов.....	95
ჯულიეტა რუხაძე ზოგიერთი წეს-ჩვეულება და რიტუალი მესხეთ-ჯავახეთში (ფერხულები).....	97
ირაკლი სურგულაძე ნადირობის თემა ქართულ მითო-რელიგიურ სისტემაში.....	104
მუდეა ქანთარია გურჯაანის რაიონის მოსახლეობის ყოფის ზოგი თავისებურება.....	111
ნინო ღამბაშიძე მღვდელმონაშე ათინოვენის თაყვანისცემის საკითხისათვის საქართველოში.....	116
მანანა შილაკაძე იოანე ბაგრატიონის მუსიკის მოკლე სახელმძღვანელო.....	122
ნინო ჩირვაძე ქირურგიის ხალხური ტრადიციები აჭარაში.....	126
გულდამ ჩიქოვანი დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და მათი საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიისათვის.....	130
ნანა ხაზარაძე, ნუნუ მინდაძე გელასი კესარიელის ერთი ცნობის ინტერპრეტაციისათვის.....	138
მანანა ხვედელიძე „ცოცხლებო, რომლებიც მინაზე ხართ...“ (ეკვიპტის ძველი სამეფოს ავტობიოგრაფიები)...	143
მანანა ხიდაშელი არქაული ეპოქის დღეობებზე შესრულებული რიტუალების კოსმოგონიური კონცეფცია .	150
ნანული ჯავახაძე რეფერენტული და ვოკალური ტერმინების ურთიერთმიმართება აფხაზურ სისხლით ნათესაობის სისტემაში.....	154
ნათია ჯალაბაძე ქრისტიანულ წმინდანთა ლოკალური ვარიანტები აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (ფშავ-ხევსურეთი).....	157

თინა ოჩიაური	
გარდასულ დღეთა გახსენება.....	162
რეცენზიის მაგიერ.....	ერეკლე
მოსავონარი.....	ბიბლიოთეკა
	167
თ. ოჩიაურის შრომების ბიბლიოგრაფია.....	168
ნ. ბალიაურისა და ალ. ოჩიაურის ეთნოგრაფიული მასალები.....	169



დაიხვეწა გამომცემლობა არტანუჯი

თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზირი №17 ბ  
25-05-22, 8(99) 25-05-22, 8(99) 53-05-22  
artanuji@p.osgf.ge



ქართული  
ლიბრერი

9-3

