

АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ им. И. А. ДЖАВАХИШВИЛИ

А. И. РОБАКИДЗЕ

К ИСТОРИИ ПЧЕЛОВОДСТВА

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ТБИЛИСИ—1960

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტი

.

აღ. რობაქიძე

მეფუფაკეობის ისტორიისათვის

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

მეფუტკრეობა, ისევე როგორც ნადირობა, ადამიანის სამეურნეო მოქმედების ოდითგან მომდინარე დარგს წარმოადგენს. რიგი პირობების გამო მეფუტკრეობამ თავისი პრიმიტიული ფორმებით XIX ს-მდე მიაღწია. ამ ფორმათა გადმონაშთები კარგად იყო დაცული რევოლუციამდელ საქართველოშიაც. განვითარების სხვადასხვა დროიდან მომდინარე ნიშნები, რომელთა შორის ზოგი არქაულობის აშკარა ბეჭედს ატარებს, თანამედროვე ეთნოგრაფიულ ყოფაშიაც გამოირჩევა. მეფუტკრეობის შესახებ ქართული ეთნოგრაფიული მასალების ამგვარი დაცულობა საშუალებას იძლევა დავადგინოთ მეფუტკრეობის ის კონკრეტული ფორმები, რომლითაც იგი არსებობდა საქართველოში ეთნოგრაფიული მასალისათვის ზელმისაწვდომი დროის მანძილზე, გაწესაზღვროთ მისი ადგილი ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფაში, წარმოვიდგინოთ მეურნეობის ამ დარგის ადრინდელი ფორმები, მისი განვითარების ზოგადი პროცესი და ძირითადი საფეხურები, გამოვავლინოთ მისი ანარეკლი ყოფის სხვა მხარეებში, დავადგინოთ მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა საკმაოდ მდიდარი კომპლექსი და დავსვათ საკითხი ამ კომპლექსის ზოგი ელემენტის გენეზისის შესახებ.

მეფუტკრეობის ამ თვალსაზრისით შესწავლა მეურნეობის სხვა ტრადიციულ დარგებთან ურთიერთკავშირში საყურადღებო წყაროს წარმოადგენს ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის თავისებურებათა დადგენისათვის.

ამასთან ერთად საკითხი გარკვეულ ინტერესს შეიცავს ზოგადი ეთნოგრაფიის თვალსაზრისითაც. ადამიანის სამეურნეო მოღვაწეობის ამ ოდინდელმა დარგმა ადრევე მიიპყრო მეცნიერების ყურადღება. იგი შევიდა ცხოველთა მოშინაურებასთან დაკავშირებულ საკითხთა რკალში, მოიპოვა კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობა და ზოგადი ეთნოგრაფიის პრობლემاتيკაში ტრადიციული ადგილი დაიჭირა. მის გარშემო მრავალი თეორია ჩამოყალიბდა. საკუთრივ ბურჟუაზიულ მეცნიერებაში ეს საკითხი

ყველაზე უფრო რეაქციულ შეხედულებათა თავშესაფარად იქცა. განსაკუთრებით ეს ითქმის იმ მეცნიერთა შესახებ, რომელთა „კონცეფციის“ საფუძველს რასისტული თეორია წარმოადგენს, ხოლო მიზანს — ყველაკულტურული მონაპოვრის „რჩეული ხალხისადმი“ მიწერა.

ეს თეორია დღეს არა მარტო განაგრძობს არსებობას ბურჟუაზიულ ეთნოგრაფიაში, არამედ მის ხელში იდეოლოგიური ბრძოლის ერთ-ერთ იარაღს წარმოადგენს. მას ღირსეული მემკვიდრეები აღმოაჩნდა ინგლისში ფუნქციონალური სკოლისა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში ფსიქო-რასისტული სკოლის სახით. ინგლისური ფუნქციონალური ეთნოგრაფიის ფუძემდებლის ბ. მალინოვსკის ეს კონცეფცია კოლონიალური პოლიტიკის თეორიული გამართლებისა და მისი პრაქტიკული განმტკიცების ცდას წარმოადგენს. ცნება „ფუნქციის“ ქვეშ „მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება“ იგულისხმება. საზოგადოება, დასახელებული ავტორის აზრით, ცალკეული სოციალური ინსტიტუტებისაგან შედგება, რომელთა შორის ყოველი ინსტიტუტი გარკვეულ ფუნქციას ასრულებს. კულტურა წარმოადგენს ამ ფუნქციების სისტემას. ეთნოგრაფიის ამოცანაა, ბ. მალინოვსკის აზრით, შესწავლა იმისა თუ რა ფუნქციას ასრულებს ესა თუ ის ინსტიტუტი „პრიმიტიული“ ხალხების თანამედროვე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ამგვარი შესწავლის მიზანია არა განვითარების ზოგადი კანონზომიერების დადგენა, არამედ „პრიმიტიული“ ხალხების ყოფის ჩამორჩენილი ფორმების კონსერვაცია და მათი უფრო ეფექტური გამოყენება კოლონიალური „მმართველობის“ განმტკიცების უზრუნველყოფის მიზნით.

ბ. მალინოვსკის ერთ-ერთი თანამოაზრე ს. სმეტსი პირდაპირ მიუთითებდა, რომ ეთნოგრაფიის ცოდნამ უნდა უზრუნველყოს ადგილობრივი (კოლონიალური) ხალხების სოციალური სისტემის კონსერვაცია.

ინგლისური ფუნქციონალური სკოლა ამერიკის შეერთებულ შტატებში ახალი გზით განვითარდა.

ამერიკული ფსიქო-რასისტული სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის, რუთ ბენედიქტის აზრით ყველა სოციალური ინსტიტუტისა და წეს-ჩვეულების თავდაპირველ საფუძ-

ჯელს ადამიანის ფსიქიკის მარადიული თვისებები წარმოადგენენ. ამის შესაბამისად ზემოხსენებული სკოლის მიერ აღიარებულია, რომ კულტურა ინდივიდუალურ-ფსიქოლოგიური კომპლექსების ჯამს წარმოადგენს. აქედან დაიბადა „მოძღვრება“, რომლის თანახმად ყოველ ხალხს გააჩნია თავისი „კულტურის მოდელი“, ან „კონფიგურაცია“, რომლითაც იგი სხვა ხალხებისაგან განსხვავდება. მაგრამ ეს არ არის მთავარი. ფსიქო-რასისტული ეთნოგრაფია „კულტურის მოდელს“ ისეთ დამოუკიდებელ სუბსტანციად აცხადებს, რომელიც ისტორიული პროცესის პროდუქტს კი არ წარმოადგენს, არამედ ამ პროცესის განმსაზღვრელ ფაქტორად არის მიჩნეული.

ეს თეორიული „ძიებანი“ სრულიად გარკვეულ პრაქტიკულ მიზნებს ემსახურება. იმავე რუთ ბენედიქტის სიტყვით „პრიმიტიული“ ხალხების შესწავლის უმთავრეს ამოცანას წარმოადგენს მათზე იმ რეკუპტების გამოცდა, რომლებიც „ცივილიზაციის“ გავლარჩენის მიზნითაა შემუშავებული. ამაშია, ამბობს რუთ ბენედიქტი, „პრიმიტიულ“ ხალხთა შესახებ მეცნიერების ცალკე დარგის არსებობის ფილოსოფიური გამართლება.

ამ პრაქტიკული ამოცანების ორგანიზაციული გადაწყვეტის მიზნით ამერიკის შეერთებულ შტატებში 1941 წელს დაარსდა „გამოყენებითი ეთნოგრაფიის საზოგადოება“, რომლის შესახებ საინფორმაციო ცნობაში პირდაპირ არის აღნიშნული, რომ მრავალმა ეთნოგრაფმა მიატოვა თავისი ბიბლიოთეკა და ლაბორატორია მთავრობის ორგანოებში სამსახურის მიზნით.

ამ ზოგადი რასისტული „კონცეფციის“ ერთ-ერთ კონკრეტულ გამოვლინებას წარმოადგენს სახვანელი იარაღის წარმოშობის ე. წ. „ნორდისტული თეორია“. მოყოლებული რ. ბრაუნგარტი¹ და ი. ფრიესენის ჩათვლით² ბურჟუაზიული მეცნიერები ვალეში (დას. ევროპა) აღმოჩენილი სახვანელი იარაღის მტვერის ანალიზის საექვო გზით ცდილობდნენ დამტკიცებიათ, რომ სამიწათმოქმედო კულტურის ეს ძირითადი ელემენტი ინდოგერმანული ტომების მონაპოვარია, რომელთაც ეს იარაღი მსოფლიოს დანარჩენ ხალხებს აჩუქეს.

საბჭოთა ეთნოგრაფიაში ამ „თეორიის“ მცდარობა უკვე მხილებულია. რიგ გამოკვლევებში ეთნოგრაფიული, არქეოლოგიური და ლინგვისტური მასალის ანალიზის შედეგად დადგენილია, რომ სახვანელი იარაღი შექმნილია წინა აზიის უძველესი აბორიგენი

მოსახლეობის მიერ, საკუთრივ იმ კულტურულ-ეთნიკურ სამყაროში, რომლის ერთ კომპონენტს ქართველი ტომების წინაპრები შეადგენდნენ. ქართული ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლის შედეგად შესაძლებელი გახდა სახენელი იარაღის არა მარტო წარმოქმნის დროისა და პირობების გარკვევა, არამედ იმ როლის გამოვლინებაც, რომელიც შეასრულეს ქართველმა ტომებმა კულტურის ამ მნიშვნელოვანი ელემენტის განვითარება-სრულქმნის საქმეში³.

საცეხველის წარმოშობა-განვითარების საკითხი ბურჟუაზიულ ეთნოგრაფიაში ე. წ. „კულტურული წრეების თეორიის“ თვალსაზრისით არის განხილული. ამ „თეორიის“ ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ე. მაინენი ამბობს, რომ „ის კულტურები, რომლებიც საცეხველს იყენებენ, თ ა ნ ა ბ ა რ ფ ა ს ო ვ ა ნ ი კ უ ლ ტ უ რ ე ბ ი ს ჯ გ უ ფ ე ბ ს ა რ ე კ უ თ ე ნ ი ა ნ“ (ხაზი ჩვენია, ალ. რ.). სხვადასხვაფასოვანი კულტურების არსებობის დამყვება უკვე თავისთავად მიუთითებს ამ თეორიის რასისტულ საფუძველზე.

პ. ლეზერს, რომელიც საცეხველის წარმოშობის დროისა და ადგილის საკითხში ე. მაინენს მისდევს, საცეხველის გავრცელების გზებში „დაზუსტება შეეძლოს“; მისი აზრით კავკასია მხოლოდ პასიური გადამცემის როლს ასრულებდა⁴.

საცეხველის ტიპოლოგიის ფორმალისტურმა საფუძვლებმა, სამეურნეო ცხოვრებისაგან მისმა მოწყვეტამ და „კულტურული წრეების თეორიამ“ საკითხის გადაწყვეტის სწორი და უფრო მართივი გზები დააჩაბა.

ამ ხელსაწყოს შესწავლა, მისი სამეურნეო ფუნქციის თვალსაზრისით და მის ორგანულ კავშირში მეურნეობის ტიპისა და განვითარების დონესთან, შესაძლებლობას იძლევა დაისვას საკითხი მისი ფილოგენეტური წარმოშობისა და საცეხველის ერთი ფორმის — ჩამურის ამიერკავკასიასთან დაკავშირების შესახებ⁵.

ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტურ ეთნოგრაფიაში იგივე ბედი ეწია საერთოდ ცხოველთა მოშინაურობის და საკუთრივ შინაური ზეფუტკრეობის წარმოშობის საკითხს.

ცხოველთა მოშინაურობის საკითხში ბურჟუაზიული ეთნოგრაფია ღღესაც ედ. ჰანის თეორიას იზიარებს, რომელიც ამ უმნიშვნელოვანესი კულტურული მონაპოვრის თავდაპირველ საფუძველს რელიგიურ მსოფლმხედველობაში ეძებდა. მისი აზრით ხარი

მთვარის კულტის ერთი უმთავრესი ელემენტი იყო; იგი მთვარის ღვთაების სამსხვერპლო ცხოველს წარმოადგენდა და მისი მოშინაურობა თითქოს განაპირობა აუცილებლობამ, ადამიანს მუდამ ყოლოდა ხელქვეშ ეს ცხოველი⁶.

ამ რიგის მსჯელობა როგორც წესი მიგრაციული თეორიით მთავრდება; დგინდება კულტურის ამ ელემენტების გავრცელების გზები, რომლის მეშვეობითაც თითქოს, „რჩეული ხალხების“ ამ მონაპოვარს „უკულტურო ხალხები სესხულობდნენ“.

ასევე გადაწყდა შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის საკითხიც. როგორც ქვევით დავინახავთ ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტურ ეთნოგრაფიაში შინაური მეფუტკრეობაც კულტის საფუძველზე აღმოცენებულად არის მიჩნეული; ეს მონაპოვარიც „რჩეული ხალხის“ საკუთრებად არის აღიარებული. მოცემულია ცდა — დადგინდეს ის გზები, რომელთა მეშვეობით თითქოს იგი სხვა ხალხთა ყოფაში შევიდა⁷.

ყველა ამ რიგის თეორიების წარმოშობა-არსებობის მიზეზი უკეთეს შემთხვევაში, საერთოდ, მეთოდოლოგიური უსუსურობაა და, კერძოდ, კულტურის ელემენტების თავდაპირველი საფუძვლების ძიება რელიგიურ წარმოდგენათა სფეროში და არა ადამიანის ცხოვრების მატერიალურ პირობებში. ამ კონკრეტულ შემთხვევასთან დაკავშირებით სახელმძღვანელო მნიშვნელობა აქვს ფ. ენგელსის ცნობილ შენიშვნას კ. მარქსის „კაპიტალზე“, რომლის თანახმად: „სინამდვილეში ბევრად უფრო ადვილია ანალიზის საშუალებით ბუნდოვან რელიგიურ წარმოდგენებში მიწიერი რაობა დაინახო, ვიდრე, პირიქით,—რეალური ცხოვრების არსებული ურთიერთობიდან მისი შესაბამისი რელიგიური ფორმები გამოიყვანო, უკანასკნელი მეთოდი ერთადერთი მატერიალისტური და, მასშადადმე, მეცნიერული მეთოდია“⁸.

ქართულ-კავკასიურ ეთნოგრაფიულ მასალას და საქართველოს შესახებ ისტორიული წყაროების მონაცემების ერთ რიგს არსებითი მნიშვნელობა აქვს შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის დროისა და პირობების გარკვევის თვალსაზრისითაც.

შრომაში მოყვანილი ის ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც ჩვენ მიერ იყო მიკვლეული, დადგენილია და ფიქსირებული სავსე ეთნოგრაფიული მუშაობის კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის ძირითად მოთხოვნათა შესაბამისად⁹.

მაგრამ ამ წესით ფიქსირებულ მონაცემებს თავისებურება გააჩნია, რომელიც საერთოდ ეთნოგრაფიული მასალის სპეციფიკას შეადგენს. ამ სპეციფიკას განსაზღვრავს მოვლენისა და საგნის გადმონაშთური ფორმის რეალური მიმართება მისი თავდაპირველი ფორმისადმი.

ეთნოგრაფიული მასალის ზემოთ დასახელებული თავისებურების შესახებ ივანე ჯავახიშვილი წერდა: „უეჭველია, ხალხურ მეჩსიერებას და ზეპირსიტყვაობას უუძველესი ხანის ზნე-ჩვეულებანი, მსოფლმხედველობა და რწმენა, ზღაპრები და თქმულებები, ლოცვა-სავედრებლობითი წარსათქმელები და წარმართული ხანის სიმღერა-ლექსები (მემონახული აქვს). მაგრამ, თუ წერილობითი ძეგლები-კი დროის გავლენის სიღუბნირეს ვერ გადაურჩა, წარმოუდგენელია, რომ ზეპირსიტყვაობის სახით დაცულს გამოცემასა და ტექსტს საუკუნეთა განმავლობაში ჩვენამდის უცვლელად მოედწია და სხვადასხვა დროისა და წრის შენაერთი ადგილების არაერთი ფენით არ იყო აჭრელებულ-შეცვლილი“¹².

ივანე ჯავახიშვილი, როგორც ცნობილია, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეთნოგრაფიულ მასალას და ფართოდ იყენებდა მას, მაგრამ ამასთან ერთად, ეთნოგრაფიული მასალის ზემოაღნიშნული თავისებურების გამო, მისდამი კრიტიკულ დამოკიდებულებას მოითხოვდა.

დასახელებულ ნაშრომში, რომელიც გამოვიდა პროფ. გ. ჩიტაიას რედაქტორობით ივანე ჯავახიშვილის გარდაცვალების შემდეგ, დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ეთნოგრაფიული მასალის მნიშვნელობისა და ხასიათის საკითხს. მაგრამ ნაშრომის ამ ადგილას, სადაც განსვენებული მეცნიერი, როგორც ტექსტს ეტყობა, ფიქრობდა ზოგადი მსჯელობის შემდეგ კონკრეტული ეთნოგრაფიული ნაშრომების ამ თვალსაზრისით განხილვაზე გადასვლას, ავტორისეული მსჯელობა სამწუხაროდ წყდება.

ეთნოგრაფიული მასალის მეორე თავისებურება ეთნოგრაფიული ყოფის შედგენილობის სირთულესთან არის დაკავშირებული. ადამიანის ცოცხალი ყოფა მოვლენათა რთული კონგლომერატია, რომლებიც თავისი წარმოშობილობითაც საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა საფეხურს განეკუთვნება. ვ. ი. ლენინის ცნობილი დებულება XX ს-ის ოციანი წლების რუსეთში ხუთი სხვადასხვა საზოგადოებრივი წყობის თანაარსებობის შესახებ¹¹ მხოლოდ რუსეთის სპეციფიკას არ წარმოადგენს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ

კულტურისა და ყოფის ერთი და იგივე ელემენტი (სახლი, ოჯახი, დღეობა-დღესასწაული...) ერთი და იგივე დროის მონაკვეთზე, ერთსა და იმავე ეთნიკურ წრეში წარმოდგენილია განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ამსახველ ფორმებში. ამ ფორმათა შორის ერთის განხილვა მისი პარალელური ფორმებისაგან იზოლირებულიად სინამდვილის ცალმხრივ ასახვას ნიშნავს.

ეთნოგრაფიული მასალის ამ თავისებურებათა უგულებელყოფას არა ერთი შეცდომა მოჰყვა. კავკასიის ეთნოგრაფიული შესწავლის ისტორიიდან საამისოდ მრავალი მაგალითის მოყვანა შეიძლება. განსაკუთრებით ეს შეეხება საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის ეთნოგრაფიას. მართალია, XIX საუკუნეში ეს მთიელე¹, „მსოფლიო მეურნეობიდან და ისტორიიდანაც-კი განზე იდგნენ“², მაგრამ XIX საუკუნემდე მათ ისტორიული განვითარების ხანგრძლივება გაიარეს, შექმნეს კულტურისა და ყოფის ისეთი თვითმყოფელი ფორმები, რომელთა წარმოქმნა მხოლოდ განვითარებული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების ნიადაგზე იყო შესაძლებელი.

მიუხედავად ამისა XIX ს-ის პირველი ნახევრის არაქართული წყაროების დიდი ნაწილი კავკასიის მთიელებს „ველურებს“ ან საუკეთესო შემთხვევაში „ნახევარველურებს“ უწოდებენ. ეს ტრადიცია იმდენად გამძლე აღმოჩნდა, რომ XX ს-ის დასაწყისშიაც-კი, როდესაც კავკასიის ეთნოგრაფიის ელემენტარული ფაქტები საკმაოდ ფართოდ იყო ცნობილი, ზოგი ავტორი, ნებისთ თუ უნებლიეთ, ამ აკვიატებულ წარმოდგენათა ტყვეობიდან ჯერ კიდევ არ იყო თავდახსნილი. მაგალითისათვის შეიძლება გ. ჰანის დასასწავლება, რომელიც შედარებით სხვა უცხოელებთან უკეთ იცნობდა კავკასიის მთიელებს, მაგრამ მაინც დაჟინებით იმეორებდა: „... ისინი კულტურის განვითარების უმდაბლეს საფეხურზე დგანან“-ო³.

მხოლოდ ეთნოგრაფიული მასალის ამ თავისებურებათა გათვალისწინების, მკაცრად შემოწმებული ფაქტების დაგროვებისა და ისტორიულად მათი გააზრების შედეგად შეიქმნა ნიადაგი ქართველი ხალხის კულტურისა და ყოფის ეთნოგრაფიული შესწავლის მეცნიერულ ნიადაგზე დაყენებისათვის. ეთნოგრაფიული მასალისადმი სწორედ ამგვარი დამოკიდებულების შედეგად ნ. ხიზანაშვილი არ დაკმაყოფილდა ქართველი ხალხის ყოფაში გვაროვნული წყობილების გადმონაშთების კონსტატაციით⁴. ამ რიგის ფაქტები დაღესტანში XIX ს-ის ორმოციან წლებში ჯერ კიდევ გოლენიშჩევ-კუტუზოვის მიერ იყო დადგენილი. ნ. ხიზანაშვილი უფრო მნიშვე-

ნელოვან დასკვნამდე მივიდა: მან წამოაყენა დებულება, რომ იური-
დიული „მე“-ს გამარჯვება იურიდიულ „ჩვენ“-ზე, ე. ი. სოხლით
ნათესაობისა თუ ტერიტორიული ერთიანობის ნიადაგზე აღმოცე-
ნებული საზოგადოებრივი ურთიერთობის შეცვლა ურთიერთობათა
უფრო პროგრესული ფორმით საქართველოში დიდი ხნით აღრე-
ნობდა; რომ გვაროვნული წყობილების ეს ნიშნები შორეული გად-
მონაშთია და არა წამყვანი ელემენტი XIX ს-ის მთიელთა საზოგა-
დოებრივი ცხოვრებისა.

ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული შესწავლის ისტორიაში
ნ. ხიზანაშვილის ეს დებულება პირველი, მეცნიერულად დასა-
ბუთებული სიტყვაა XIX ს-ის საქართველოს მთიანეთში
გახანგრძლივებული გვაროვნული წყობილების არსებობის წი-
ნააღმდეგ. ნ. ხიზანაშვილის ამ დებულების დიდი კულტურულ-
ისტორიული მნიშვნელობა, სამწუხაროდ, არც მის დროს და არც
შემდგომში ჯეროვნად შეფასებული არ იყო.

ამის მაგალითია ვ. ბასილაშვილის წერილი, რომელიც 1930
წელს უკრაინულ ენაზე გამოქვეყნდა¹⁵. ვ. ბასილაშვილის სიტყვით
ხევესურთა მეურნეობა „პირველყოფილ“ მდგომარეობაში იმყოფე-
ბა. ამ სტრიქონების გამოქვეყნებამდე დიდი ხნით აღრე ცნობილი
იყო, რომ ხევესურთა სამეურნეო ყოფის საფუძველს წარმოადგენს
მესაქონლეობის სპეციალიზებული ფორმა და მეტ-ნაკლები მასშ-
ტაბის მიწათმოქმედება. ადგილობრივი ჯიშის ძროხა, წველა-დღვე-
ბის წესების დახვეწილობა და მაღალხარისხოვანი ერბო, ისევე რო-
გორც მესაქონლეობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა და
რწმენა-წარმოდგენათა ძველთაგან მომდინარე რთული კომპლექსი,
პირველყოფილობაზე ლაპარაკის საბაზსაც კი არ იძლევა. გარკვეულ
ინტერესს იწვევს ვ. ბასილაშვილის შეხედულება ხევესურთა სა-
ზოგადოებრივი განვითარების დონის შესახებ. ამ მხრივ ვ. ბასი-
ლაშვილი გადაჭარბებით აფასებს ხევესურთა შორის ქონებრივ უთა-
ნასწორობას; ხატთან დაკავშირებით იგი ხაზს უსვამს ხატის მიმართ
ხევესურთა „ვასალურ დამოკიდებულებას“; ამბობს, რომ ხევესურე-
ზი თავის თავს ხატის „ყმებად“ და „მონებად“ თვლიან; იგი აღნიშ-
ნავს, რომ „ხდება ქონებრივი დანაწევრება, რაც კლასობრივ დი-
ფერენციაციას იწვევს. თანდათან გამოეყოფა ჯგუფი — „შეღლე-
ბულნი“, — რომელიც კულტის მეშვეობით გვარის კოლექტიურ სა-
კუთრებას იტაცებს. დაქუცმაცებულ მეურნეობათა შორის ჩნდება
მძლავრი მეურნეობა დიდი ხვედრითი წონით, რომელზედაც ეკო-

ნომიურად დამოკიდებულია ყოველი ამ ცალკე მეურნეობათა შორის. ამ მეურნეობის საკრალური იერი მისი წარმოქმნის შესაძლებლობას ქმნის და იძლევა ამ მეურნეობასთან ასე თუ ისე დაკავშირებულ პირთა გამდიდრების საფუძველს“. ამასთან ერთად ვ. ბასილაშვილი სპეციალურად ჩერდება ხევსურული თემის მმართველობაზე, ხაზს უსვამს თემის მმართველობის თეოკრატიულ ხასიათს. კერძოდ მიუთითებს ხევსურული ხატის „ეკონომიურ, სოციალურ და იდეოლოგიურ პეგემონიას“ ხევსურული თემის მიმართ. როგორც ეტყობა ავტორი იმ დებულებიდან ამოდის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში და, კერძოდ, ხევსურეთში ფეოდალური ურთიერთობის ჩასახვა თემური წყობილების რღვევის ნიადაგზე წარმოებდა, და ეს დებულება არც არის სადავო, მაგრამ იგი ვერ ასხვავებს გვაროვნულსა და სოფლის თემს, რის შედეგად სხვადასხვა რიგის გადმონაშთების მნიშვნელობას არადიფერენცირებულ შეფასებას აძლევს. ეთნოგრაფიული მასალის ასეთი გაგება ამავე პერიოდის სხვა ნაშრომებშიაც იჩენს თავს.

იგივე ითქმის ზოგი სხვა შემთხვევის შესახებ, როდესაც მკვლევარი საქართველოს მთიანეთის ერთსა და იმავე კუთხეში, ერთსა და იმავე მასალაში ხან წინაგვაროვნული საზოგადოების ნიშნებს ხედავს, ხან გვაროვნული წყობილების დაშლის გახანგრძლივებულ პროცესს, ხან კლასობრივ საზოგადოებას.

ასეთი მერყეობა შეხედულებებისა ეთნოგრაფიული მასალის ზემოთ აღნიშნული თავისებურებების გაუთვალისწინებლობის შედეგია.

მასალის ზუსტად ფიქსაციისა და მისი სწორად გაგების მიზნით წინამდებარე ნაშრომის ავტორი ცდილობდა კომპლექსური ინტენსიური მეთოდის თანამიმდევრულად გამოყენებას, შესაძარებელი მასალის მოყვანას და ისტორიული წყაროების მოშველიებას.

ნაშრომს საფუძვლად უდევს პირველ ყოვლისა ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც შეკრებილი იყო ავტორის მიერ საქართველოს შემდეგ რაიონებში: ხევსურეთი (1943 წ.), ბალსზემო სვანეთი (1945 წ.), სამხრეთ-ოსეთი (1946 წ.), ქართლის მთიანეთი (1947 წ.), ბალსქვემო სვანეთი (1948 წ.), ქვემო სვანეთი (1949 წ.), გურია (1950 წ.), კახეთი (1951 წ.), სამეგრელო (1952 წ.), იმერეთი (1952 წ.) და აფხაზეთი (1953 წ.).

საველე მუშაობის შედეგად შეკრებილი მასალის ერთი ნაწილი უკვე გამოქვეყნებულია ცალკე ნაკვეთებად („მეფუტკრეობა გურიაში“, „მეფუტკრეობა კახეთში“, „მეფუტკრეობა სვანეთში“) და ამიტომ წინამდებარე ნაშრომში აღწერილობითი მასალა სრულად არ ქვეყნდება.

ცალკეა აღსანიშნავი აკად. ი. ჯავახიშვილის ინიციატივით და მისივე ხელმძღვანელობით შეკრებილი „მასალები საქართველოს შინამრეწველობის ისტორიისათვის“, რომლებიც ჩვენი თემის თვალსაზრისითაც განსაკუთრებული მნიშვნელობის ცნობებს შეიცავენ. აქამდე გამოუქვეყნებელ ეთნოგრაფიულ აღწერათა ეს მდიდარი ფონდი საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივშია დაცული.

ამასთან ერთად გამოყენებული იყო პერიოდულ გამოცემებში გამოქვეყნებული ეთნოგრაფიული აღწერილობები, რომლებშიაც საკითხთან დაკავშირებული მასალა მეტწილად მოკლე და შემთხვევითი ცნობების სახით არის წარმოდგენილი.

ქართული გამოცემებიდან ყველაზე უხვი მასალა „ივერიასა“ და „დროებაში“ აღმოჩნდა. უფრო სრული აღწერილობითი მასალა თავმოყრილია სპეციალურ ჟურნალში, რომელიც წლების მანძილზე გამოდიოდა თბილისში — «Кавказское птицеводство и пчеловодство».

რიგი ჩვენთვის საინტერესო წერილები მოთავსებულია ისეთ გამოცემაში, როგორიცაა: «Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии» კერძოდ: Н. Павлов, «Очерки пчеловодства в Закавказском крае», К. Гуриев, «О пчеловодстве в Гурии». С. Тукбаев, «О состоянии пчеловодства в окрестностях Владикавказа» და სხვა.

დასახელებული მასალების უდიდესი ნაწილი მხოლოდ აღწერილობითი ხასიათის ცნობებს შეიცავს და იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც ამა თუ იმ ფაქტის ვარიანტისა და მისი გავრცელების დადგენის შესაძლებლობას გვაძლევს.

ამ რიგის ლიტერატურაში ჩვენთვის საინტერესო განზოგადება მოცემული აქვს მხოლოდ ნ. შავროვს, რომელიც ორგზი შეეცადა გეგებისა და საფუტკრეების კლასიფიკაცია დაედგინა, მაგრამ ეს საკითხი დამაჯერებლად ვერ გადასწყვიტა. შედარებით უფრო ნაყოფიერი აღმოჩნდა ვ. გორბაჩევის ცდა მეფუტკრეობის ამ ორი ძირითადი ელემენტის დაკავშირებისა მეურნეობის სისტემასთან.

რიგი საინტერესო ფაქტი კავკასიის მეფუტკრეობის შესახებ აღმოჩნდა რუსეთის ცენტრალურ სპეციალურ ორგანოში «Центральный исследовательский институт».

ამ საკითხით უცხოელი ავტორებიც დაინტერესებულან. საერთოდ კავკასიისა და კერძოდ საქართველოს შესახებ რიგი საინტერესო ცნობა მოცემული აქვს რეჟეს კავკასიის ხალხებისადმი მიძღვნილ სპეციალურ წერილში, რომელიც ებერტისეულ „რეალ-ლექსიკონში“ არის მოთავსებული. ლეჰმან-ჰაუპტი დააინტერესა ბერძნულ-რომაულმა ლიტერატურულმა ტრადიციამ კოლხური თავლის თვისებების შესახებ და მან სპეციალისტების დახმარებით სათანადო გამოკვლევაც ჩაატარა.

საველე მუშაობის შედეგად შეკრებილი მასალისა და ზემოთ დასახელებულ აღწერილობათა მეშვეობით შესაძლებელი გახდა საქართველოში მეფუტკრეობის შედარებით მთლიანი სურათის დადგენა.

მაგრამ შინაურ მეფუტკრეობას საქართველოში ხანგრძლივი ისტორია აქვს. მოიპოვება არა ერთი და ორი ისტორიული წყარო, რომელშიაც ჩვენი თემისათვის საყურადღებო ცნობაა დაცული. ამ მხრივ პირველ ყოვლისა აღსანიშნავია საეკლესიო საბუთები, რომლებშიაც კარგად მოჩანს შინაური მეფუტკრეობის ადგილი ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფაში და მეურნეობის ამ დარგის პროდუქტის ერთ-ერთი დანიშნულება. დასახელებული საბუთების გარდა მოიპოვება სხვა წყაროებიც, რომლებიც ასევე საყურადღებოა. ავტორი სარგებლობდა უმთავრესად იმ საბუთებით, რომლებიც გამოქვეყნებულია თ. ჟორდანიას („ქრონიკები“, წ. I და II), ნ. ბერძენიშვილს („მასალები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან“) და ს. კაკაბაძის („დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები“, წ. I და II) მიერ.

ამ რიგის საბუთებს შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობისა აღმოჩნდა ნიკორწმინდის სიგელი, რომელიც შეიცავს უტყუარ ცნობას XI ს-ის საქართველოში შინაური მეფუტკრეობის არსებობისა და სახალხო მეურნეობაში მისი მნიშვნელობის შესახებ.

გვიანფეოდალურ საქართველოში მეფუტკრეობის შესახებ ცნობების ძირითად წყაროდ ვ. ბაგრატიონის „აღწერა“ იყო გამოყენებული.

ჩვენი თემისათვის საინტერესო ცნობები ფეოდალური საქართველოს შესახებ უცხოელ მკვლევარ-მოგზაურთა აღწერილო-

ბებშიც არის დაცული. ამ საკითხს თავის დროზე ყურადღება მი-
აქციეს პ. პეტეჰოლდტმა და ა. ჰაქსტაუზენმა, რომელთა შორის
პირველმა კავკასიური გეგების აღწერილობა დაგვიტოვა. მარ-
თალია ავტორის ცნობა ზოგჯერ სიზუსტეს არის მოკლებუ-
ლი, მაგრამ საერთოდ ეს აღწერილობა გარკვეული ინტერესის
შემცველია. იგივე ითქმის ღუბუა დე მონპერეს შესახებ, რომელ-
მაც ასევე საგანგებო ყურადღება მიაქცია კავკასიურ ფუტკარს
და მეფუტკრეობას.

უფრო აღრინდელ ავტორთაგან პირველ ყოვლისა აღსანიშ-
ნავი არიან ე. შარდენი და ა. ლამბერტი, რომელთა შორის უკა-
ნასკნელმა ჩვენთვის საინტერესო საკითხს თავის ცნობილ „აღწე-
რილობაში“ ცალკე ნაკვეთი დაუთმო.

ი. ბარბაროს, ა. კონტარინის, ჟან დე ლუკას, ემილიო დ'ასკოლის
და სხვა ამ რიგის ავტორთა საამისო ცნობები უმთავრესად
საქართველოს მეზობელ ქვეყნებს შეეხება და გამოყენებულია
როგორც შუა საუკუნეების კავკასიელ ხალხთა ყოფაში მეფუტკრე-
ობის ფორმისა და ადგილის გარკვევის ისტორიული წყარო.

საკუთრივ ქართველი ტომების სამეურნეო ყოფაში შინაური
მეფუტკრეობის არსებობისა და მისი მნიშვნელობის შესახებ აღ-
რინდელი უტყუარი ცნობა ძვ. წ. IV ს. განეკუთვნება, ხოლო რიგი
წყარო, რამდენადაც საქმე შეეხება ქართველ ტომებთან კულ-
ტურულ-ისტორიულად თუ გენეტიკურად დაკავშირებულ ეთნი-
კურ სამყაროს, უფრო აღრინდელი ეპოქებიდან მომდინარეობს.
ამ გარემოებამ განაპირობა ისეთი წყაროების მოშველიების აუცი-
ლებლობა, როგორიცაა, ერთი მხრით, ბერძენ-რომაელი ავტორე-
ბის სათანადო ნაწარმოები, ხოლო, მეორე მხრით, ძველ აღმოსავ-
ლურ წყაროებში დაცული საამისო ცნობები.

ანტიკური ხანის წყაროებიდან განსაკუთრებული მნიშვნე-
ლობისა აღმოჩნდა ქსენოფონტეს „ანაბასისი“, რომელიც შესაძ-
ლებლობას იძლევა დადგინდეს რიგი ქართველი ტომის სა-
მეურნეო ყოფის შედარებით სრული სურათი. პირველხარისხოვან-
ი მნიშვნელობისაა აგრეთვე მისი ცნობა კოლხეთში ამ დროი-
სათვის შინაური მეფუტკრეობის არსებობის შესახებ. ეს არის პირ-
ველი უეჭვო ცნობა, რომელიც არა მარტო უდავოდ ადასტურებს
იმას, რომ ძვ. წ. IV საუკუნეში ზოგი ქართველი ტომი უკვე სარ-
გებლობდა შინაური მეფუტკრეობის პროდუქტით, არამედ ასევე
თვალნათლივ მიუთითებს მეურნეობის ამ დარგის მასშტაბზე.

ძველი აღმოსავლური წყაროებიდან მთავარი ყურადღება მი-
 იქცია ზუხი ქვეყნის ერთ-ერთი მპყრობელის წარწერამ, რომე-
 ლიც ძვ. წ. VIII ს. არის დათარიღებული. იგი ძირითადი საყრდე-
 ხია ამ დროის წინა აზიაში შინაური მეფუტკრეობის არსებობა-
 არარსებობის საკითხის სწორად გადასაწყვეტად. დასახელებული
 წარწერა ამ თვალსაზრისითაც არა ერთგზის იყო ამოკითხულ-
 განმარტებული. მის შესახებ სხვადასხვა აზრი გამოითქვა. ძველის
 გულდასმითა შესწავლამ მკვლევრები ბოლოს იმ დასკვნამდე
 მიიყვანა, რომ ამ საბუთის საფუძველზე დაბეჯითებით შეიძლება
 ლაპარაკი ძვ. წ. VIII ს-თვის შინაური მეფუტკრეობის არსებო-
 ბის შესახებ წინა აზიის გარკვეულ პუნქტებში (ბ. მაისნერი,
 ფ. ჰომელი, ფ. შახერმეირი, ეკმტეინი, ებელინგი). წარწერაში
 დასახელებული გეოგრაფიული პუნქტების ძიების შედეგად მათი
 ზუსტი ლოკალიზაცია მოხერხდა. აღმოჩნდა, რომ ჩვენთვის საინ-
 ტერესო პუნქტი ასურეთის ჩრდილოეთით მდებარე მთიანეთშია
 მოთავსებული (პ. ვინკლერი, ფ. ჰომელი, ბ. მაისნერი, ე. ვაიდხერა,
 გ. მელიქიშვილი). დასახელებულ ტერიტორიაზე მყოფი მისახ-
 ლეობის ეთნიკური შედგენილობა გ. მელიქიშვილმა განსაზღვრა.
 მისი სიტყვით ამ ტერიტორიაზე მაშინ ხური-ურარტული, ე. ი.
 ქართველ ტომთა მონათესავე მოდგმის ხალხი ბინადრობდა.

ზოგადი ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საკითხის შესწავლი-
 სას საჭირო გახდა რუსთა ძველი სამეურნეო ყოფის ამსახველი
 მასალის გათვალისწინება. ამ მიზნით გარდა რუსული ეთნოგრა-
 ფიული მასალისა მოშველიებული იყო როგორც ძეგლები („რუს-
 კაია პრავდა“, „ჰქტები“, სხვადასხვა „გრამოტები“), ასევე ცალკეუ-
 ლი გამოკვლევები (ნ. არისტოვი, ნ. როჟკოვი, ს. ბახრუშინი,
 დ. ზელენინი, პ. ტრეტიაკოვი, პ. ლიაშჩენკო და სხვა).

ჩვენ მიერ შესასწავლად აღებული საკითხის თვალსაზრისით
 საყურადღებო ცნობა აღმოჩნდა ხეთური კანონმდებლობის ძეგლ-
 ში, რომელიც ნესიტურ (ინდოევროპულ) ენაზეა დაწერილი, ძვ. წ.
 XIV ს. ეკუთვნის და ხეთურ სახელმწიფოში შემავალ ხალხთა სა-
 ხელმწიფოებრივ და კულტურულ-ეკონომიურ ცხოვრებას ასახავს.
 ის გარემოება, რომ ამ ძეგლის ზოგი პარაგრაფი შინაური მეფუტკ-
 რეობის საკითხისადმი მიძღვნილი, მნიშვნელოვან ფაქტს წარმო-
 ადგენს შინაური მეფუტკრეობის ისტორიის ცალკეული მხარეე-
 ბის გაშუქებისათვის. ზემოხსენებული პარაგრაფების სხვადასხვა

გამოცემათა შედარებამ (ბ. ჰროზნი, ი. ფრიდრიხი და ჰ. ციმერნი ე. კუქი და, ბოლოს, მ. დიაკონოვი) საბოლოოდ ცხადყო ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა წლებში წინა აზიაში შინაური მეფუტკრეობის არსებობა და მისი დიდი მეურნეობრივი მნიშვნელობა ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფაში. ამავე წყაროს მეშვეობით შესაძლებელი ხდება ამ დროისათვის გეჯის ძირითადი ტიპის შესახებ საკითხის დასმა.

შრომაში გამოყენებულია აგრეთვე ვ. შილეიკოს მიერ გამოქვეყნებული ასტროლოგიური ტექსტების რიგი ფრაგმენტი და ნ. ნიკოლსკის მიერ გამოცემული ძველი აღმოსავლური, სამეურნეო ხასიათის დოკუმენტები. ამ მასალას არსებითი მნიშვნელობა აღმოაჩნდა მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული რიგი წეს-ჩვეულების გაერცელებისა და ბუნების გასათვალისწინებლად.

წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს ვრცელი მონოგრაფიის ერთ ნაკვეთს, რომელშიც განხილულია მეფუტკრეობის კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობის ცალკეული საკითხები.

თავი პირველი

მეფუტკრეობის წარმოშობა-ბანვითარების საკითხი ზოგადი ეთნოგრაფიის თვალსაზრისით

საკვებ პროდუქტებს შორის თაფლი გამოირჩევა შაქრის რაოდენობით და ხარისხით¹. თავის ამ თვისებების გამო თაფლი, როგორც შენიშნავს მ. კოსვენი, ადრიდანვე კვების ერთ-ერთ საშუალებად გადაიქცა².

გ. კლარკის აზრითაც ადამიანს უძველეს დროშივე ვაუჩნდა სიტყბოს გემო, რომლის დაკმაყოფილების უეჭვო წყაროს თაფლი წარმოადგენდა³. ბუნებრივია, რომ ადამიანი სარგებლობდა როგორც ფუტკრის, ასევე მცენარის თაფლით. თაფლის ამ ორი სახეობის გავრცელების არეები გარკვეულია, მაგრამ მტკიცეუ გამოჩნული არ არის.

ფუტკრის უძველესი ეგზემპლარი ნაპოვნია შვედეთში, ნეოგენური მესამეულის ე. წ. ონიუგერულ ფენაში და *Apis adamitica*-ს სახელწოდებით არის ცნობილი⁴.

ამგვარად, ფუტკრის თაფლის გამოყენების შესაძლებლობა ადამიანს უძველესი დროიდანვე გააჩნდა.

ფუტკრის ის სახეობა, რომელიც საფუძვლად დაედო ადამიანის სამეურნეო მოქმედების ერთ დარგს—*Apis mellifica*—ველური სახით გავრცელებულია ევროპის უდიდეს ნაწილში; რუსეთში ეს შეეხება პირველ ყოვლისა ორენბურგსა და პერმს შორის მდებარე ადგილებს და ვოლგის შუადინებას, რომლებიც ძველთაგან ცნობილი იყო როგორც „თაფლის ქვეყანა“.

აზიაში ამ ფუტკრის გავრცელების არე შედარებით ვიწრო ზოლად გადადის მცირე აზიაზე, სირიაზე, ჩრდილოეთ არაბეთზე, ირანზე, ავღანისტანზე, გიმალაებზე, ტიბეტსა და ჩინეთზე. ფუტკრის ეს სახეობა მოიპოვება ურალსიქითა მხარეში — ციმბირშიაც, მაგრამ იქ იგი შედარებით გვიან არის მიყვანილი⁵. გვიან გაჩნდა

ფუტკარი ამერიკელ ინდიელებთან. ამერიკაში ფუტკარი შეყვანილია ინგლისელების მიერ XVII საუკუნეში, რის გამო მას „ინგლისური ბუზი“ ეწოდება. გაცილებით უფრო გვიან გავრცელდა იგი შუა და სამხრეთ ამერიკაში, კუბაში, ბრაზილიაში, ჩილსა და სხვ.⁶ ავსტრალიისა და ახალი ზელანდიის შესახებ არსებობს ცნობა, რომ ამ სახეობის ფუტკარი იქ შეყვანილი იყო მხოლოდ XIX ს-ის ორმოციან წლებში⁷. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ავსტრალიელები XIX საუკუნემდე არ იცნობდნენ თაფლს. როგორც ედ. ჰანი ამბობს, ავსტრალიელები, ვედები, ბუშმენები და სხვა ხალხები უძველესი დროიდანვე იყენებდნენ თაფლს, რომელსაც კვების სხვა საშუალებათა შორის განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა⁸. ავსტრალიელების მიერ ფუტკრის თაფლის გამოყენებაზე, როგორც საქმლისკ სხევე სასმლის სახით, ედ. ჰანი თავის სხვა შრომებშიაც მოუთითებს⁹.

თაფლს და ცვილს ფუტკრის სხვა სახეობანიც ამზადებენ. მაგალითად ცნობილია ცვილონის ფუტკარი *Apis indica* და ინდოეთში გავრცელებული *Apis dorsata*, რომელთა ნახევარმთვარის შოკუნოვანი ბუდეები ხის ტოტებზე ზილივით არის ჩამოკიდებული¹⁰.

რიგი სხვა მწერის მიერ დამზადებული თაფლი ზოგ ადგილას ისევე ფართოდ არის გამოყენებული, როგორც ჩვენში ფუტკრის თაფლი. მაგალითად, სუმატრაზე არსებობენ ტრიგონიდები, რომლებიც თაფლის მიღების მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენენ. ტრიგონიდები ზოგი ჭიშის ხეში ნასვრეტს აკეთებენ, საიდანაც ტკბალი სითხე გამოდის. სითხეს, ადგილობრივ ენაზე ეწოდება „დაზარ“; ამავე სიტყვით აღინიშნება ფუტკარი.

არსებობს აგრეთვე თაფლის ჰიანკველა — *Myrmecocystus melliger*, რომელიც კოლორადოს სამხრეთ რაიონებშია გავრცელებული. იგი აგროვებს „ქონდრის მუხის“ თაფლოვან ცვარს და იმარაგებს მას ე. წ. „სათაფლე ქოთნებში“, რომლითაც შემდეგ ადამიანი სარგებლობს¹¹.

ამრიგად, თავიდანვე არსებობდა თაფლის მიღების მრავალი სხვადასხვა წყარო და ყოველ მათგანს უპირატესი გავრცელების თავისი გეოგრაფიული არე ახასიათებდა. მაშასადამე, ადამიანი თითქმის ყველგან მეტ-ნაკლებად უზრუნველყოფილი იყო ამა თუ იმ სახის თაფლით. მაგრამ ამ წყაროთა შორის ყველაზე ადრე დაწინაურდა ფუტკარი; იგი საფუძვლად დაედო ადამიანის სამეურნეო-

მოქმედების ერთ-ერთ დარგს, რომელსაც სახალხო მეურნეობაში დღესაც მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს.

ფუტკარმა უძველესი დროიდანვე მოიპოვა სამეურნეო მნიშვნელობა. ჰ. შურცი, ახასიათებს რა განვითარების დაბალ დონეზე მყოფ ხალხებს, აღნიშნავს, რომ ამ ხალხთა ყოფაში ფუტკარს აქვს „სრულიად განსაკუთრებული სამეურნეო მნიშვნელობა“¹².

ფ. რატცელი, ზოგი ხალხის შემკრებლობითი მეურნეობის აღწერისას, მიუთითებდა ამ ხალხების მიერ ტყიური ფუტკრის ნაყოფის გამოყენების ისეთ სისტემატურობას, რომელიც სათავეს აძლევს მეფუტკრეობის, როგორც მეურნეობის ერთი დარგის, აღრინდელ ფორმას¹³.

ფუტკრის სამეურნეო მნიშვნელობაზე სხვა ავტორებიც არა ერთგზის მიუთითებენ. ედ. ჰანის შეხედულებით მეფუტკრეობას წინაისტორიულ ხანაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა¹⁴.

იგივე ავტორი სპეციალურ ნაშრომში, რომელიც ადამიანის სამეურნეო მოქმედების ადრინდელი ფორმებისადმი მიძღვნილი, მეფუტკრეობას განიხილავს მეურნეობის სხვა უძველეს დარგებთან ერთად და თავის მიიჩნევს საკვებად, რომელსაც იმდროინდელი ადამიანის საკვებ რესურსებში ისეთივე ადგილი ეჭირა, როგორიც დღეს შაქარს უჭირავს¹⁵. ამავე ნაშრომში, სხვათა შორის, ედ. ჰანი აღნიშნავს, რომ შრომის განაწილების ძველად არსებული წესის შესაბამისად მეხილეობას დედაკაცი მისდევდა, ხოლო მეფუტკრეობას—მამაკაცი. უძველესი დროისათვის მეფუტკრეობის დიდ მნიშვნელობაზე ედ. ჰანი თავის სხვა ნაშრომებშიაც მიუთითებს¹⁶.

ჩვენთვის ცნობილია მხოლოდ ერთი შემთხვევა, როდესაც მეფუტკრეობა ადამიანის სამეურნეო დარგად არ არის ნიჩნეული. მხედველობაშია რ. თურნვალდი, რომლის შეხედულებით ნადირობა, კულტურული მცენარეების გაშენება, ცხოველების მოშინაობა, საქმლის დამზადება, მარცვლეულის მოყვანა და ა. შ. მართალია მეურნეობასთან კავშირში იმყოფება, მაგრამ მეურნეობას არ შედგენს¹⁷. რ. თურნვალდის ზემოხსენებული შეხედულება არავინ არ გაიზიარა. ყველა ცნობილ კომპენდიუმებში მეფუტკრეობა მეურნეობის სხვა დარგებთან ერთად არის განხილული, როგორც ადამიანის სამეურნეო მოქმედების განუყრელი ნაწილი. ქვევით მოხსენებულ რეპეს წერილში, რომელიც კავკასიის ხალხებისადმი მიძღვნილი და ებერტისეულ - Reallexikon“-შია მოთავსებული, მეფუტკრეობა კავკასიელი ხალხების მეურნეობის ერთ-ერთ

დარგად არის მიჩნეული¹⁸. ამავე ლექსიკონში სიტყვასთან „ნადირობა“ აღნიშნულია, რომ შემკრებლობითი მეურნეობის ერთ-ერთ ორგანიზებულ დარგს პალეოლითის ადამიანის ყოფაში ნადირობასთან ერთად ტყეური მეფუტკრეობაც წარმოადგენდა¹⁹. საკითხი მეურნეობისადმი მეფუტკრეობის მიკუთვნება-არამიკუთვნების შესახებ რუს მეცნიერთა წინაშე არასდროს არ მდგარა. რუსი ხალხის სამეურნეო ყოფაში, როგორც დავინახავთ, მეფუტკრეობას იმდენად მნიშვნელოვანი და ტრადიციული ადგილი ეჭირა, რომ საკითხის ამგვარად დაყენებისათვის არაეითარი საფუძველი არ არსებობდა.

საბჭოთა მკვლევრების ამ რიგის შრომებიდან საკმარისია დ. ზელენინისა²⁰ და პ. ლიაშჩენკოს²¹ შრომების დასახელება, რომლებიც მეფუტკრეობას მეურნეობის სხვა დარგებთან ერთად იხილავენ და სამეურნეო ყოფის დახასიათებისას მეფუტკრეობას, მისი მნიშვნელობის შესაბამისად, საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობენ...

ფუტკარმა აღრევე მიიპყრო მეცნიერების ყურადღება. ჰესიოდემ მას თავის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო; არისტოტელემ ფუტკარს სპეციალური ტრაქტატი მიუძღვნა.

აქედან მოყოლებული, ფუტკრის საკითხებზე არა ერთ გამოჩენილ მკვლევარ-მეცნიერს უმუშავნია. ზოგ მათგანს ფუტკრის ანატომია იზიდავდა, ზოგი მისი ბიოლოგიით იყო დაინტერესებული, ზოგმა მისი „ფსიქოლოგიის“ გამოცნობა სცადა, ზოგისათვის მთავარ საკითხს მისი პროდუქტის გამოყენება შეადგენდა, ზოგთა დაინტერესება ფუტკრის უფრო ფართო ეკონომიური მნიშვნელობით იყო შეპირობებული. ფუტკრისადმი მიძღვნილ ლიტერატურაში ამასთან ერთად მნიშვნელოვანი ადგილი დაიჭირა შრომებმა, რომლებშიაც ეს საკითხი კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით არის განხილული.

მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ კულტურულ-ისტორიულ საკითხთა რკალში XIX—XX სს. დაწინაურდა ორი საკითხი:

1. ადამიანის მიერ ფუტკრის ნაყოფის ამა თუ იმ მიზნით გამოყენების ქრონოლოგია და გეოგრაფია;

2. შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის ადგილი, დრო და პირობები; შინაური მეფუტკრეობის გავრცელების გზები.

პირველი საკითხის გადაწყვეტაში ეთნოგრაფიული მასალა არ იყო გამოყენებული ჯეროვანი წესით. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: მანკიერი მეთოდოლოგიის გამო ეს მასალა საფუძველად

დაედო, მეტი რომ არ ვთქვათ, რიგ კურიოზულ შეხედულებას. საკუთრივ კ. საიფერტმა გამოთქვა აზრი: იმის გამო, რომ აფრიკის ზოგი ტომი თავს არ ჰამს და მხოლოდ თვით ფუტყარს იყენებს საკვებად, თითქოს ფუტყრის გამოყენების ეს ფორმა ყველაზე ადრინდელი იყოს²².

თავლის ჰამის აღკვეთა საკმაოდ გავრცელებული ეთნოგრაფიული ფაქტია; იგი ტაბუაციის ერთ ფორმას წარმოადგენს და არც აფრიკის სხვა რომელიმე ტომისათვის უნდა იყოს უცხო. ტაბუაციის თავისებურ ფორმას უნდა წარმოადგენდეს ამავე ავტორის მიერ შენიშნული ფაქტი: თურმე შიდა კონგოს უძველესი მოსახლეობა და ნუერები შემთხვევით ნაპოვნ თავს ჰამენ, მაგრამ შიმშილობის დროსაც კი მას საგანგებოდ არ ეძებენ²³. თავლის აღკვეთის დამახასიათებელი მრავალი ფაქტები სხვადასხვა ტომთა ყოფაში განხილული აქვს თურნვალდს აღკვეთის საკითხისადმი მიძღვნილ სპეციალურ სტატიაში²⁴.

სხვათა შორის ამავე რიგის ტაბუაცია, გაცილებით უფრო გვიან, ზოგჯერ შაქრის მიმართაც ჩნდება²⁵. თუ ეს ასეა, საფიქრებელი იქნებოდა ზემოთ დასახელებულ შემთხვევაშიაც ფუტყრის ჰამა რიტუალურ ქმედობად მიგვეჩნია, ხოლო თავლის ჰამის აღკვეთა — ტაბუაციად.

პირველი საკითხი არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე გადაწყდა. კლდეზე შემონახულ გამოსახულებათა წყალობით დადასტურდა, რომ ფუტყრის ნაყოფის გამოყენება უკვე პალეოლითის ადამიანისათვის ჩვეულებრივი მოვლენა იყო.

ა. არციხოვსკის სიტყვით სამხრეთ იტალიის, სამხრეთ ესპანეთის, ჩრდილოეთ აფრიკისა და სირიის „კაპსიური სტადია“ ზემო პალეოლითს შეესატყვისება. კაპსიის კულტურას მიეკუთვნება ვალენსიაში აღმოჩენილი კლდის მხატვრობა, რომელშიაც ასახულია ხეზე ასული ადამიანი; მარცხენა ხელში მას რაღაც, როგორც ეტყობა, ხის ჭურჭელი უჭირავს, ხოლო, მარჯვენა ხელი ხის ფუღუროში აქვს შეყოფილი; მის გარშემო ფუტყრები დაფრინავენ. ამ ძეგლს ა. არციხოვსკი უწოდებს „თავლის გამოყენების უძველეს საბუთს“²⁶.

გ. კლარკს, გ. ობერმაიერის ნაშრომიდან საამისო სურათიც მოაქვს. გამოსახულება აღმოსავლეთ ესპანეთიდან მონდინარეობს და გ. კლარკის სიტყვით მოწმობს იმას, რომ მეფუტყრეო-

ბის ეს ფორმა გავრცელებული იყო ზომიერ სარტყელში ჯერ კიდევ პალეოლითში²⁷. ამ დებულებას იგი ამავე ნაშრომის სხვა ადგილასაც იმეორებს²⁸.

იმის გამო, რომ ა. არციხოვსკის ზემოაღნიშნული გამოსახულების სურათი არ მოაქვს, ძნელია თქმა — ორივე შენთხვევაში ერთი და იგივე ძეგლი იგულისხმება თუ სხვადასხვა. ეს საკითხი მით უფრო ბუნებრივია, რომ გ. კლარკი საამისოდ აღმოსავლეთ ესპანეთს მიუთითებს, ხოლო ა. არციხოვსკი — სამხრეთს; ამასთან ერთად ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აღწერილობის მხრივ ორივე ძეგლს შორის დიდი მსგავსება არსებობს. იგივე გამოსახულების სურათი დართული აქვს ფუტკრისადმი მიძღვნილ სპეციალურ სტატიას, რომელიც მოთავსებულია მრავალტომეულში (*Recueil-xikon der Vorgeschichte*, ტ. VII, გვ. 113). როგორც ეტყობა ამავე ძეგლს უნდა გულისხმობდეს მ. კოსვენიც, მაგრამ იგი დასაჩელებულ ძეგლს ადრეულ პალეოლითს უკავშირებს²⁹.

ამგვარად, არქეოლოგიური მასალით უდავოდ დგინდება, რომ ზემო პალეოლითის ადამიანი უკვე ნისდევდა ტყიურ მეფუტკრეობას.

თუ დადგენილია ადამიანის საზოგადოებრივი განვითარების ის საფეხური, რომელზედაც ტყიური მეფუტკრეობა უკვე ცნობილი იყო და ამასთან ერთად გარკვეულია ამ კულტურის გავრცელების არე, ძნელი არ იქნება მიახლოებული წარმოდგენის შექმნა იმ ტერიტორიის შესახებ, რომელზედაც გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ადამიანის სამეურნეო მოქმედების ეს დარგი, რა თქმა უნდა, ბუნებრივი პირობების გათვალისწინებით. ამ თვალსაზრისით „საგვარჯილეს“ — ძეგრის პალეოლითური ადამიანის სადგომის პირდაპირ აღმართულ კლდეზე მოთავსებული ტყიური ფუტკრის სამყოფის მოქცევა ზემოაღნიშნული ფაქტების რიგში დაუჯერებელი არ უნდა იყოს.

ასე ადვილი არ აღმოჩნდა მეორე საკითხის გადაწყვეტა, სკუთრივ საკითხისა: სად, როდის და რა პირობებში გაჩნდა შინაური მეფუტკრეობა.

ჩვენ მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს³⁰, რომ საქართველოსა და, როგორც ცნობილია, სხვა მრავალ ქვეყანაში, ტყიური მეფუტკრეობა დიდი მასშტაბით იყო წარმოდგენილი და ხანგრძლივი დროის მანძილზე არსებობდა. ამ სახით მას თავისუფ-

ლად შეეძლო თათლის და ცვილის მიმართ საოჯახო მოთხოვნილების დაკმაყოფილება.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს საქართველოს რიგ რაიონებში ტყიური მეფუტკრეობა საკმაოდ დიდხანს წარმოადგერდა ამ დარგში საოჯახო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების ერთადერთ წყაროს. ასევე იყო სხვა ქვეყნებშიაც. გარდა ამისა მეღუტკრეობის პროდუქტი წარმოადგენდა საოჯახო მოხმარების ისეთ საგანს, რომლის პერიოდულ უქონლობას ან ნაკლებობას არ შეეძლო ადამიანის არსებობისათვის უშუალო საფრთხე შეექმნა.

ჩანს, ვიწრო საოჯახო მოთხოვნილებათა გარდა, არსებობდა აგრეთვე სხვა სახის მოთხოვნილება, რომელსაც გავლენა უნდა მოეხდინა შინაური მეღუტკრეობის გაჩენაზე, დაექჩებინა მეფუტკრეობის გადაქცევა თათლის და ცვილის ორგანიზებული მიღების მუდმივად მოქმედ წყაროდ.

საკითხზე თუ რა პირობებში, სად და როდის ნოხდა შინაური მეფუტკრეობის გაჩენა, ორი დიამეტრალურად საწინააღმდეგო აზრი ჩამოყალიბდა.

ერთი ამ დებულებათაგანი ყველაზე სრული სახით პ. შურცს აქვს გაოთქმული. მისი სიტყვით მეფუტკრეობა, რომელიც არსებითად იმაში მდგომარეობდა, რომ ფუტკარს ხელოვნურ ბინას უკეთებდნენ და საჭიროების შემთხვევაში საკვებს აძლევდნენ, ჩანს სხვადასხვა ადგილას უნდა გაჩენილიყო¹. ამავე აზრს სხვა მკვლევრებიც იზიარებენ.

საკითხს შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის დროისა და პირობების შესახებ პ. შურცი საერთოდ არ სვამს. მისთვის ფუტკრის ნაყოფი ძირითადად ადამიანის კვების საშუალებას წარმოადგენს, ხოლო მეფუტკრეობის გაჩენის დროდ მასაც „უძველესი ხანა“ მიაჩნია.

შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის დროისა და პირობების და, აგრეთვე, მისი გავრცელების საკითხს რიგი სპეციალური მონოგრაფია მიეძღვნა. ნათ შორის ეს საკითხი ყველაზე უფრო ვრცლად განხილულია კ. საიფერტის მიერ, რომელიც თავისი ნაშრომის სათაურის მიხედვით, მართალია, აფრიკის ეთნოგრაფიულ სამყაროს ეხება, მაგრამ ფაქტურად საკითხს გაცილებით ფართოდ აყენებს და ზოგადი ეთნოგრაფიის ასპექტში იხილავს. ჩვენი თემის თვალსაზრისით უმთავრეს ინტერესს ზემოხსენებული შრომის საკუთრივ ზოგადი ნაწილი შეიცავს, რადგან მასში თავმოყრილია

მთელი ის საბუთიანობა, რომელიც შემუშავდა კ. საიფერტისა და მის თანამოაზრეთა მიერ შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის ე. წ. „ნორდისტული თეორიის“ სასარგებლოდ.

ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტური ავტორების ყველა შემდგომი გამოკვლევები, რომლებიც ამ საკითხს მიეძღვნა, არსებითად კ. საიფერტის ზეგოადნიშნულ შრომას ემყარება. კ. საიფერტის ამ შრომის ერთ-ერთი რეცენზენტი ვ. ჰირშბერგი დასაბუთებულად მიიჩნევდა, რომ ფუტკარს და თაფლს დასაბამს ინდოგერმანელების რელიგიური მსოფლმხედველობა აძლევს და რომ ფუტკრის მოშინაურება ინდოგერმანელების მონაპოვარია.

ა. მაურიზიო, რომელმაც მათრობელა სასმელებს საერთოდ, და კერძოდ რანგს, სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა, კ. საიფერტის ამ შრომაზე დაყრდნობით აცხადებს, რომ შინაური მეფუტკრეობა ინდოგერმანელების კულტურული მონაპოვარია; მეურნეობის ეს დარგი, ამავე ავტორის სიტყვით, ჩამოყალიბდა რელიგიური წარმოდგენების ნიადაგზე (ნიცვალბულის ხეზე დაკრძალვის წესი) და ხის გეჯასთან ერთად ინდოგერმანელებისაგან სხვა ხალხებში გავრცელდა³². მაგრამ, ამასთან ერთად, ახალი ფაქტების გაცნობის შედეგად, ა. მაურიზიო იძულებულია აღიაროს, რომ კავკასიაში, კარპატებში, ღუნაის ბასეინში, პოლონეთსა და რუსეთში მეფუტკრეობის შესწავლის „განსაცვიფრებელი პერსპექტივა“ დაისახა.

არსებობს ისეთი თვალსაზრისიც, რომლის თანახმად მეფუტკრეობა როგორც მეურნეობის დარგი, გერმანელების მიერ რომაელებისაგან ნასესხებად არის მიჩნეული. ამ თვალსაზრისის საფუძვლად დ. კასიუსის ერთი ცნობაა აღებული³³.

სხვაგვარად უყურებს საკითხს გ. კლარკი. შინაური მეფუტკრეობის მანიშნებელ ცნობათა შორის ყველაზე ადრინდელად ნასდინასტიური ეგვიპტეს სამარხებზე აღბეჭდილი გამოსახულება მიაჩნია და, ამდენად, არმბრუსტერთან ერთად მეურნეობის ან ჯარის ისტორიას ეგვიპტედან იწყებს. ამასთან ერთად გ. კლარკს ეკვივარ ეპარება იმაში, რომ „წარმოდგენა მეფუტკრეობის შესახებ“ წინაისტორიულ ევროპაში გარედან არის შესული. მისთვის საკითხავია მხოლოდ როდის და რა პირობებში მოხდა ეს. ამასთან კავშირში გ. კლარკს დადგენილად მიაჩნია მხოლოდ ის გარემოება, რომ ევროპაში, ბრინჯაოს ხანაში თაფლისა და შტომის ღვინის ნარევს სასმელად იყენებდნენ, რასაც ადასტურებს ამ კულტურის ერთ სამარხში აღმოჩენილი ხის კასრის კედლებზე აღბეჭ-

დილი კვალი. გ. კლარკი არ გამოირცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ ეს თაფლი ტყიური ფუტკრის ნაყოფს წარმოადგენდა, მაგრამ არც იმას უარყოფდა, რომ ამ დროისათვის ხმელთაშუა ზღვის ბასეინსა და ევროპის ზომიერ სარტყელში უკვე ცნობილი იყო ნახევრად ტყიური მეფუტკრეობა¹.

რადგან ზემოხსენებული შრომის ზოგად ნაწილშიაც რიგი ისეთი საკითხია დასმული, რომელთაც ჩვენს თემასთან უშუალო დაკავშირება არ აქვს, ჩვენ შევჩერდებით მხოლოდ ისეთ საკითხზე, როგორიცაა შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის პირობები, ადგილი და დრო.

კ. საიფერტის შეხედულება შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის პირობების შესახებ გამოძახილია ედ. ჰანის „კონცეფციისა“, რომლის თანახმად ცხოველთა მოშინაურების პრაქტიკა საერთოდ თითქოს რელიგიური მოტივებით იყო გამოწვეული. საკუთრივ შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის რელიგიურ „თეორიას“ კ. საიფერტზე აღრე. სხვათა შორის, მ. პილცჰაიმერმაც დაუკირა მსარი².

კ. საიფერტის ამოსავალ დებულებას, ამ შემთხვევაში, ფუტკართან დაკავშირებული მსხვერპლის თავისებურება შეადგენს. იგი ასხვავებს საფუტკრე შეწირულების აქტიურ და პასიურ ფორმას. შეწირულების აქტიური ფორმა გულისხმობს ადამიანის მიერ ფუტკრის ნაყოფის გადამუშავებას (დაწურვა) და მსხვერპლის ამ სახით მიტანას. მსხვერპლის პასიური ფორმა გარაუდობს ფუტკრის ბუნაგში სარაჯის ნაწილის ხელუხლებლად დატოვებას. სამსხვერპლოდ დატოვებული სარაჯით ფუტკარი იკვებებოდა, აღარ იხოცებოდა და მომავალში ახალ ნაყარს იძლეოდა. კ. საიფერტის აზრით შინაურ მეფუტკრეობას თითქოს მსხვერპლის ეს ფორმა დაედო საფუძვლად³. ამავე ნაშრომის მეორე ადგილას კ. საიფერტი მიუთითებს საქონლის მოშინაურების ჰანი-სეულ „თეორიაზე“ და კვლავ დასძენს, რომ შინაური მეფუტკრეობის გაჩენა-გავრცელების შეპირობება რელიგიური წარმოდგენებით თითქოს დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს⁴.

ეს „მეთოდოლოგიური წანაშედეარი“ სრულიად გარკვეულ ნიშანს ისახავს; მისი დანიშნულებაა ხელი შეუწყოს მტკიცებას, თითქოს მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული წარმოდგენების ყველაზე ადრინდელი ფორმები ინდოგერმანელი ხალხის ყოფაშია ჩამოყალიბებული, საიდანაც ეს რელიგიური წარმოდგენები სხვადასხვა გზით სხვა ქვეყნებშიაც გავრცელდა. ამ გარემოება

თითქოს შექმნა ნიადაგი იმისათვის, რომ ზემოხსენებულ ქვეყნებში შინაური მეფუტკრეობაც გავრცელებულიყო.

კ. საიფერტის აზრით, მაგ., ეგვიპტეში ძველად მეფუტკრეობა არ არსებობდა. იმ ფაქტს, რომ ეგვიპტეში მეფის სახელწოდებად იხმარებოდა—„მეფუტკრე“, კ. საიფერტის აზრით არავითარი კავშირი არ აქვს ფუტკართან ან მეფუტკრეობასთან. ზემოაღნიშნული მოვლენა, კ. საიფერტის შეხედულებით, დიონისეს კულტის ერთი ელემენტია; დიონისეს ძველი სახელწოდება არის არისტაიოსი, რომელიც ხმელთაშუა ზღვის ბასეინში თურმე „ჩრდილოეთიდან“ მოსულა. უკვე IV ათასწლეულში საბერძნეთი კრეტას საშუალებით ეგვიპტეს უკავშირდება. ამ კავშირის წყალობით ეგვიპტეში ჩნდება არისტაიოსის — დიონისეს კულტი, რომელსაც ეგვიპტეში მეფუტკრეობა შეყვამდა. და რადგან ავტორს „ექვი არ ეპარება იმაში, რომ არისტაიოსი ჩრდილოეთიდან მოსული ძველი ინდო-გერმანული ღვთაებაა“³⁸, მეფუტკრეობის გაჩენის ადგილისა და მისი გავრცელების ამ ხაზის საკითხს კ. საიფერტი გადაწყვეტილად მიიჩნევს.

მაგრამ „პასიური მსხვერპლი“ კ. საიფერტის აზრით, ერთ-ერთი „ფაქტია“, რომელიც რელიგიურ წარმოდგენებთან მეფუტკრეობის დამოკიდებულებას ასახავს. მას ამავე რიგის სხვა „ფაქტებიც“ მოეპოვება.

ლიტერატურულმა ტრადიციამ მიცვალებულის ჰაერზე დაკრძალვის პრაქტიკის შესახებ საბაბი მისცა კ. საიფერტს შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის კიდევ ერთი გზის ძებნას შესდგომოდა. მისი აზრით გვამის მუმეციფირების მიზნით კუბოს ხეზე ათავსებდნენ და სვრელს უკეთებდნენ, რომ შიგ ფუტკარი შესულიყო და მიცვალებულის სხეული ცვილით დაეფარა³⁹. ეს წეს-ჩვეულება ავტორის სიტყვით, ფართოდ იყო გავრცელებული; კოლხების გარდა მას იცნობდნენ „ფათრები“ და სკვითები; ეს წეს-ჩვეულება, თითქოს, ინდოგერმანელების გავლენით იყო შემუშავებული. აფხაზთა ყოფაში ამ წეს-ჩვეულების არსებობაზე და მიცვალებულის კულტთან მეფუტკრეობის კავშირზე კ. ჰაბერლანდიც მიუთითებს; მისი აზრითაც ეს კულტი ინდოგერმანელი ხალხებისათვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენს⁴⁰.

მეფუტკრეობის კავშირი რელიგიურ წარმოდგენებთან კ. საიფერტს თავისი შრომის დასკვნით ნაწილში (§ 5) შემდეგი სახით

აქვს ჩამოყალიბებული: „მუდმივი მეფუტკრეობის წარმოშობა, ყველა მონაცემის მიხედვით, რელიგიურმა ინტერესებმა გამოიწვია. იგი (მეფუტკრეობა. ალ. რ.) უახლოეს კავშირში იმყოფება კერძოდ მიცვალებულთა დაკრძალვასთან, განსაკუთრებით კი მიცვალებულის ხეზე დაკრძალვასთან, რომელიც შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის რაიონში უძველესი დროიდან არსებობდა“.

ასეთია კ. საიფერტის შეხედულება შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის პირობების შესახებ.

საკითხს იმის შესახებ თუ სად იმყოფება შინაური მეფუტკრეობის პირველი სამშობლო კ. საიფერტი „ძნელად საპასუხო კითხვას“ უწოდებს. ამ საკითხში იგი იზიარებს ო. შრადერის შეხედულებას, რომელსაც შინაური მეფუტკრეობის ინდოგერმანულ წარმოშობილობაში ეჭვი არ ეპარებოდა. ამ შეხედულების თანახმად მეფუტკრეობას ინდოგერმანელი ტომები მათ გაყოფამდე იცნობდნენ; ჩრდილოეთ ევროპაში უფრო ტყიურს და ნახევრად შინაურ მეფუტკრეობას მისდევდნენ, ხოლო სამხრეთში— შინაურ მეფუტკრეობას⁴¹.

ამის შემდეგ კ. საიფერტი მიზნად ისახავს იმ ტერიტორიის უფრო ვიწროდ ლოკალიზაციას, სადაც მისი აზრით პირველად ჩამოყალიბდა შინაური მეფუტკრეობა. მაგრამ უშუალოდ ამ საკითხზე გადასვლამდე კ. საიფერტი იძულებულია პასუხი გასცეს ავტორებს, რომლებიც ფუტკრის მოშინაურებას ძველ აღმოსავლეთს ან ხმელთაშუა ზღვის აუზს უკავშირებენ.

ეგვიპტეს შესახებ ჩვენ უკვე გვექონდა საუბარი. კ. საიფერტი ამბობს, რომ მისთვის „ძალიან მომხიბლავი“ იქნებოდა, არმბრუსტერთან ერთად, გეჯებად მიჩნეული თიხის მილების საფუძველზე ეგვიპტედან დაეწყო მეფუტკრეობის ისტორია, მაგრამ ამის უფლებას მას არ აძლევს ეთნოლოგიური მასალა⁴², რომლის ქვეშ, როგორც ჩვენ დავინახეთ, მას არისტაიოსის კულტის შესახებ მონაცემები აქვს ნაგულისხმევი.

დაახლოებით ასე უყურებს კ. საიფერტი წინა აზიასაც, რომლის შესახებ იგი ამბობს: „აქამდე ჩვენ არ გავაჩნია პირდაპირი ჩვენება წინა აზიაში უძველესი დროიდან მეფუტკრეობის არსებობის შესახებ“⁴³. ამ აზრს კ. საიფერტი იმითაც ამაგრებს, თითქოს წინა აზიის ხალხთა ყოფაში ფუტკარი მნიშვნელოვან როლს არ ასრულებდეს⁴⁴.

კ. საიფერტმა ვერც იმ გარემოებას აღუარა გვერდო, რომ ზმელთაშუა ზღვის სანაპიროები ძველთაგან მომდინარე და მძლავრად განვითარებული მეფუტკრეობის რაიონად იყო მიჩნეული, მაგრამ, მისი სიტყვით, სელოვნური გეგების ხსენებას პირველად მხოლოდ ჰესიოდესთან ვხვდებით და, ამდენად, ამ მიმართულებით ძვ. წ. VIII ს-ის იქით ვერ მივდივართ. რომ ბერძნებს მეფუტკრეობა ნასესხები ჰქონდათ, ამაში კ. საიფერტი ღრმად არის დარწმუნებული; მას ამ შემთხვევაში მხოლოდ იმის მტკიცება აიხსნება, რომ მეფუტკრეობა საბერძნეთში ძველი აღმოსავლეთიდან არ არის შესული⁴⁵.

ყველა ზემოხსენებულ დებულებათა საბუთიანობის შესახებ საუბარი ქვემოთ გვექნება. დავუბრუნდეთ კ. საიფერტის მსჯელობას შინაური მეფუტკრეობის თავდაპირველი სამშობლოს შესახებ.

ავტორი უძველესი წყაროების ცნობებზე დაყრდნობით შინაური მეფუტკრეობის პირველ სამშობლოს სამხრეთ ევროპის მიდამოებში ეძებს. ჰეროდოტეს და სტრაბონის მოშველიებით იგი ამ ადგილს ვოლგისა და დუნაის შუაში აქცევს, სადაც მას, იქამდე ვიდრე მოხდებოდა ინდოგერმანელი ტომების ორ ტოტად გაყოფა, სკვითები ყავს ნაგულისხმევი. კ. საიფერტის სიტყვით სკვითები, რომელთაც ახასიათებს მომთაბარეობიდან ბინადრობისაკენ გადასვლის ყველა საფეხური, „მაინც არიელებად უნდა იყვნენ ცნობილნი“⁴⁶.

დასკვნით ნაწილშიც (§ 4), იმის შემდეგ რაც მან მეფუტკრეობა რელიგიურ ნიადაგზე აღმოცენებულად მიიჩნია და არისტაროსის კულტს დაუკავშირა (§ 3), ის აცხადებს: „იგი (შინაური მეფუტკრეობა. ალ. რ.) აღმოცენდა ევროპული და აზიური რუსეთის სამხრეთ სანაპირო ოლქების უზარმაზარი სტეპების ზონაში, კასპიის ზღვის ჩრდილოეთში და გენეტურად ინდოგერმანელ ხალხურ ელემენტს უკავშირდება. ჩვენ შეგვიძლია გავიზიაროთ, გენელერის აზრი, რომ იგი აღმოცენდა ძველი ინდოგერმანელი ხალხების გაყოფამდე, რადგან ძველთაგან და ერთნაირ ფორმებში იგი დამახასიათებელია ინდოგერმანელების როგორც დასავლეთ შტოსათვის — გალიაში, ესპანეთში (აფრიკაში?), ისევე აღმოსავლეთ შტოსათვის — ავღანისტანში, კაშმირში, კუმაონში“.

ასეთი აზრისაა კ. საიფერტი და რიგი სხვა ბურჟუაზიული მეცნიერი შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის ადგილისა და პირობების შესახებ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს „თეორია“ იზოლირებული არ არის სხვა ამავე რიგის შეხედულებებისაგან სხვადასხვა კულტურული მონაპოვრის პირველ სამშობლოზე და აქედან მათი გაერცელების გზებზე. იგი გარკვეული და ზოგადი კონცეფციის კერძო გამოვლინებაა, ისევე როგორც მაგალითად ჯარჯენის „თეორია“, რომელიც ცდილობდა დაესაბუთებინა, თითქოს სახენელი იარაღის პირველი სამშობლო ინდოგერმანელი ტომებით დასახლებული ბალტიკაა, საიდანაც მიწათმოქმედების ეს ძირითადი იარაღი სამსრეთისაკენ გავრცელდა⁴⁷. ეს და სხვა ამ რიგის „თეორიები“ პირდაპირი გამოვლინებაა იმ რასისტული კონცეფციისა, რომლის მიხედვით კულტურული შემოქმედის მისია მხოლოდ „რჩეულ“ ხალხს აქვს მიკუთვნილი, ხოლო დანარჩენებს -- მხოლოდ მსესხებელ-მიმბაძველთა როლი აქვთ დათმობილი.

როგორც ცნობილია საქონლის მოშინაუროების „რელიგიური თეორიის“ ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია ედ. ჰანი, რომელმაც მაგ. რქოსანი საქონლის მოშინაუროება კულტს დაუკავშირა. ედ. ჰანმა, საკუთრივ გუთანში ხარის შებმის პრაქტიკა იმ რიტუალური ცერემონიიდან გამოიყვანა, რომლის მიხედვითაც ხარშებმული სახენელი იარაღი დედამიწის მიმართ ფალოსის როლის შემსრულებლად იყო გააზრებული⁴⁸.

არსებითად იმავე გზით მიდიოდა ჯევონსი, როდესაც ცხოველის მოშინაუროებას ცხოველის ტოტემისტური ტაბუაციით, ტოტემ-ცხოველის პატივისცემის აუცილებლობით ხსნიდა⁴⁹. ამ „თეორიამ“ თავისებური გამოვლინება ზოგი საბჭოთა მეცნიერის შრომებშიაც პოვა. ნ. მარის აზრით ცხოველთა მოშინაუროება რიტუალურ, საწესო ხასიათს ატარებდა⁵⁰. კატის მოშინაუროება, მაგ., ნ. მარის აზრით, საკულტო მიზნებს ემსახურებოდა⁵¹.

საბჭოთა მეცნიერებაში, რომელიც ამოდის მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობიდან, უდავოდ არის მიღებული, რომ მეცნარის თუ ცხოველის კულტივირებას, ისევე როგორც ყოველ ახალ ნაბიჯს ბუნების ძალთა დამორჩილება-გამოყენების პროცესში ადამიანის საზოგადოებრივი ცხოვრების მატერიალური პირობები იწვევენ და განსაზღვრავენ.

ამ თვალსაზრისით მეცნარეული სამყაროს მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობის საფუძველზე შესწავლამ საბჭოთა მეცნიერება მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ კულტურული მეცნარეული „დაკავშირებულია ადამიანის მატერიალურ ისტორიასთან

და ამდენად კულტურულ მცენარეთა ისტორია საკაცობრიო ისტორიის ერთ ნაწილს წარმოადგენს⁵²“.

ეს დებულება სავსებით ვრცელდება ცხოველთა მოშინაურებაზედაც.

იმის შესახებ თუ რა ფაქტორებს უნდა განეპირობებინა შინაური მეფუტკრეობის გაჩენა, ცალკე, საგანგებოდ გვექნება საუბარი — ეს ფაქტორებიც ადამიანის ცხოვრების მატერიალური პირობების სფეროშია მოქცეული.

კ. საიფერტის შეხედულებათა საბუთიანობის ზოგადი დახასიათების მიზნით აქ შევიჩრდებით მის იმ შეხედულებაზე, რომლის მიხედვით შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის ერთ-ერთ საფუძველს, თითქოს, მიცვალებულთა ხეებზე დაკრძალვის წეს-ჩვეულება წარმოადგენდა. როგორც აღინიშნა, კ. საიფერტის აზრით, კოლხები კუბოში მოთავსებულ მიცვალებულს ხეზე კიდებდნენ, ხოლო ფუტკარი ამ კუბოს გეგად იყენებდა, ბინას იჩენდა შიგ და ამგვარად ეყრებოდა საფუძველი შინაურ მეფუტკრეობას.

ერთ-ერთი ადრინდელი ცნობა კოლხების ამ წეს-ჩვეულების შესახებ აპოლონ როდოსელისაგან მოდის. მისი სიტყვით: „კოლხებში ჭერ კიდევ ახლაც ცოდვად ითვლება მიცვალებული მამაკაცების ცეცხლით დაწვა. არც ისა აქვთ წესად, რომ ისინი მიწაში დაფლან და ზემოდან ტაგრუცი დააყარონ. კოლხები მიცვალებული მამაკაცების გვამებს ხარის მოუთელავ ტყავებში ახვევენ და ქალაქიდან მოშორებით ხეზე ჰკიდებენ. მაგრამ ჰაერის თანაბრად მიწაც ღებულობს თავის წილს, ვინაიდან კოლხები ქალებს მიწაში მარხავენ“⁵³. აპოლონ როდოსელის სქოლასტი ამ ადგილთან დაკავშირებით მიუთითებს ნიმფოდორ სირაკუზელს, რომელსაც დაუწერია წიგნი უცხოელთა წეს-ჩვეულებების შესახებ და რომელიც აპოლონ როდოსელის მიერ ზემომოყვანილი ცნობის პირველ წყაროს უნდა წარმოადგენდეს⁵⁴.

ამ ცნობას შემდეგ იმეორებენ ნიკოლოზ დამასკელი, რომელმაც იგი უცნაურ წეს-ჩვეულებათა კრებულში შეიტანა⁵⁵, და კლ. ელიანი⁵⁶, მაგრამ უკვე აღარ ასხვავებენ დედაკაცთა და მამაკაცთა დაკრძალვის წესს, აზოგადებენ მას და კოლხებისათვის საერთოდ დამახასიათებელ წეს-ჩვეულებად აცხადებენ. ორივეს ამ შემთხვევაში დაკრძალვის საშუალებად ხარის ტყავი აქვს ნაჩვენები.

ზემოხსენებული წეს-ჩვეულების არსებობა აფხაზთა ეთნო-გრაფიულ ყოფაში ა. ლამბერტს აქვს შენიშნული. მისი სიტყვით აფხაზებს აქვთ „შესანიშნავი წეს-ჩვეულება“, რომელიც მთელს მსოფლიოში არცერთ ხალხს არ გააჩნია. ამ წეს-ჩვეულების თა-ნახმად აფხაზები მიცვალებულს კი არ ასაფლავებენ, არამედ ხე-ზე კიდებენ, რისთვისაც მთლიანი ხის მორს კუბოსმაგვარად აშა-დებენ, შიგ მიცვალებულის გვამს ათავსებენ და ვაჟის ტოტების მეშვეობით სის მწვერვალზე ამავენ. ამავე ხეზე კიდებენ იარაღს, ოთხელსაც მიცვალებული სიცოცხლეში სწარბდღა⁵⁷. აფხაზთა შორის ამ წეს-ჩვეულების არსებობა, XVIII ს-ში, ეახუშტი ბაგრა-ტიონმა შენიშნა. მისი სიტყვით, აფხაზები: მართალია, ქრისტიანობას მისდევენ, მაგრამ თავის სარწმუნოებას არ იცნობენ და არსებითად კერპთაყვანისმცემლები არიან: თავის მიცვალებულს ისინი კარგად აცმევენ, იარაღს არ აკლებენ და კუბოში ჩაწეხილს ზეზე ათავსებენ⁵⁸.

მ. ჯანაშვილმა ყურადღება მიაქცია ძველთაგან მომდინარე ამ ტრადიციას, ვახუშტის ცნობას. შეადარა ისინი აფხაზეთის ეთნოგრაფიის სათანადო მონაცემებს და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ამ ტრადიციას საფუძვლად უდევს აფხაზეთში შემონახული ერთი წეს-ჩვეულება, რომლის მიხედვით, მეხისაგან დაღუპული ადამიანის გვამს აფხაზები კუბოში აწვენდნენ, კუბოს ჯერ ხეზე ათავსებდნენ და გვამს მხოლოდ მის შემდეგ მიაბარებდნენ მიწას. როდესაც მისგან მარტო ძვლები-ღა დარჩებოდა⁵⁹.

ამავე ეპოქის კოლხეთის არქეოლოგიური მასალა არავითარ ჩვენებას არ შეიცავს, რომელიც მხარს უჭერდეს კ. საიფერტის ზემომოყვანილ შეხედულებას.

ამგვარად, ბუნებრივი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ანტიკური ხანის მწერლების ზემოხსენებული ლიტერატურული ტრადიცია ჩამოყალიბდა ძველად არსებული, მაგრამ კერძო შემთხვევასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულების არასწორი განზოგადებისა და მის საერთო წესად აღიარების საფუძველზე.

კ. საიფერტის ეს შეხედულება ჩვენთვის არც სხვა მხრივ არის მისაღები: ზემომოყვანილი ადრინდელი წყაროების ჩვენებით ძველი კოლხები მიცვალებულის გვამს ხეებზე ჩამოსაკიდებლად ხარის ტყეებში ათავსებდნენ და არა ხის კუბოში, როგორც ეს კ. საიფერტს აქვს წარმოდგენილი. ხის კუბო, ზემოთ მოყვანილი ცნობების მიხედვით, ქართველ ტომთა ყოფაში დიდი ხნის შემდეგ

უნდა გაჩენილიყო, შედარებით იმ პერიოდთან, რომლისთვისაც უეჭვო წყაროები დაბეჭილებით უჩვენებენ შინაური მეფუტკრეობის არსებობას.

ამგვარად, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ კ. საიფერტისა და მისი თანამოაზრეების მსჯელობა შინაური მეფუტკრეობის გაჩენის პირობების შესახებ დამაჯერებელი არ არის. მით უფრო დაუჯერებელია მათი მსჯელობა შინაური მეფუტკრეობის გავრცელების შესახებ კულტის მიგრაციის საშუალებით.

ზემოხსენებულ მსჯელობათა მცდარობა შეპირობებულია, ერთი მხრით, მეთოდოლოგიური მანკიერებით, ხოლო, მეორე მხრით, კონკრეტული მასალის უგულებელყოფით.

მეფუტკრეობა, ისევე როგორც მეურნეობის სხვა დარგები, მატერიალური დოვლათის წარმოების ინტერესებს ემსახურებოდა და, როგორც სამეურნეო მოქმედების საკმაოდ მარტივი ფორმა, შესაძლებელი იყო დამოუკიდებლად გაჩენილიყო ყველგან, სადაც კი საამისოდ ხელსაყრელი ბუნებრივი პირობები არსებობდა.

ქვემომოყვანილი კონკრეტული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალა ამ დებულების სისწორეს, ვფიქრობთ, უცილობელყოფს.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

ზოგი მონაცემები ძველ აღმოსავლეთში მეფუტკრეობის შესახებ

ეგვიპტეში მეფუტკრეობის ძველთაგან მომდინარეობის ერთ-ერთ საბუთად დიდი ხანია მეცნიერებაში იყენებენ ფარაონის სახელწოდებას—„მეფუტკრე“-ს. როგორც აღინიშნა, კ. საიფერტი ამ ფაქტს უგულებელყოფს. მაგრამ ამის გარდა არსებობს სხვა, უფრო დამაჯერებელი და უდავო ფაქტები, რომლებმაც საბოლოოდ სარწმუნოდ გახადა ძველ ეგვიპტეში ტრადიციულად მომდინარე შინაური მეფუტკრეობის არსებობა.

ასე მაგალითად, კარგადაა ცნობილი ფაქტი, რომ ეგვიპტის ერთ-ერთ პირამიდაში დაცული იყო თაფლი, რომელმაც სპეციფიკური პირობების წყალობით რამდენიმე ათასეული წელი გასძლო¹. ლ. არმბრუსტერის გამოანგარიშებით ამ თაფლის ასაკი 5 000 წელს აღწევს². ედ. ჰანი, რომელსაც ასე ხშირად მიმართავს კ. საიფერტი, გადაჭრით ამბობს, რომ მეფუტკრეობა ეგვიპტეში ძველთაგან არსებობდა; მასვე მოჰყავს ცნობა, რომ ფუტკრის გაზოსახლება იქ დედოფლის სამკაულად იყო გამოყენებული³.

ამ დებულებას სხვა მრავალი მკვლევარიც იზიარებს⁴. უახლეს ავტორთა შორის აღსანიშნავია გ. კლარკი, რომელიც სარკოფაგებზე შემონახულ გამოსახულებათა მიხედვით ასკვნის, რომ ეგვიპტეში მეფუტკრეობა ჯერ კიდევ „დინასტურ პერიოდში“ იყო ცნობილი⁵.

ეგვიპტურ სარკოფაგებზე აღბეჭდილ გამოსახულებათა ანალიზის შედეგად საბჭოთა არქეოლოგია მივიდა დასკვნამდე, რომ ეგვიპტეში, უძველესი დროიდან მოყოლებული არსებობდა შინაური მეფუტკრეობა («правильное содержание»). სკა ამ დროს ტოტებისაგან ყოფილა მოწნული. იმ მნიშვნელობის გამო, რომელიც ეგვიპტეში მეფუტკრეობის პროდუქტს ჰქონდა, ფუტკარი

ძველთაგან ფარაონის ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენდა⁶.

წერილობითა წყაროების ანალიზსაც აქვთკენ მივყევართ. ამის საფუძველზე გამოითქვა მოსაზრება, რომ მეფუტკრეობა საბერძნეთში სწორედ ეგვიპტედან შევიდა ატიკის უძველესი მეფეების დროს⁷.

ცნობილია ისიც, რომ ფუტკრის ცვილი ეგვიპტეში ფართო გამოყენებით სარგებლობდა. იგი იხმარებოდა მუმციფირებისას, ნახატის მოსაპირკეთებლად და როგორც სახატავი საშუალება; გვიან ხანაში მას ხმარობდნენ დასაწერი ტაბლეტების დასაფარავად. გემთმშენებლობაში და მაგიური ფიგურების გასაკეთებლად.

უძველესი ცნობა, რომელიც ეგვიპტეში მეფუტკრეობის არსებობაზე მიუთითებს VI დინასტიის ეკუთვნის, ე. ი. ძვ. წ. III ათასწლეულიდან მოდის⁸. ცნობილ ებერსის პაპირუსში, რომელიც ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა ხანას განეკუთვნება, თავლი მოხსენებულია, როგორც მრავალ სამკურნალო საშუალებათა აუცილებელი ინგრედიენტი. დადგენილია, რომ პტოლემეოსის პერიოდში არსებობდა როგორც სამეფო, ასევე კერძო პირთა საფუტკრე ფერმები⁹. დებულება, რომ მეფუტკრეობა ძველ ეგვიპტეში ძვ. წ. III ათასწლეულიდან არსებობდა, მტკიცედ შევიდა ადამიანის სამეურნეო მოღვაწეობის ისტორიაში. თავლის მოსავალი ეგვიპტეში იმდენად დიდი იყო და მას ისეთი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ტუტმოს III დროს გადასახადთა შორის ოქრო-ვერცხლთან, ტილოსთან, რქოსან საქონელთან და მარცვალთან ერთად თავლიც იყო გათვალისწინებული¹⁰. რიტუალშიაც თავლს დიდი ადგილი ეკირა. ჰეროდოტეს ცნობით გამოშინებული სამსხვერპლო ხარის მუცლის ღრუში ათავსებდნენ „წმინდა“ პურს, თავლს, ქიშმიშს, ყურძნის მარცვალს, საკმეველს, სურნელოვან ბალახს და სხვა¹¹. თავლმირეული ღვინო, რომელიც ეგვიპტეში კარგად იყო ცნობილი, შესაძლებელია რიტუალურ მიზნებსაც ემსახურებოდა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა მცირე აზიის უძველესი მოსახლეობის ყოფაში.

ჰეროდოტეს დროისათვის თავლის ასეთი ადგილი რიტუალში, ძვ. წ. II ათასწლეულში თავლის ფართო მონაწილეობა მკურნა-

ლობაში, მუმიციფირების ძველთაგან მომდინარე წესი, რომელიც ათლიანად ფუტკრის ცვილზე იყო დამოკიდებული და სარკოფაგებზე შემონახული გამოსახულებანი თვალნათლივ მიუთითებენ, რომ შინაურ მეფუტკრეობას ეგვიპტეში ხანგრძლივი ისტორია აქვს, რომ იგი ეგვიპტეში, ყოველ შემთხვევაში ძვ. წ. III ათასწლეულის უწინააღეს კარვად უნდა ყოფილიყო ცნობილი¹².

ამ ფაქტების შუქზე კ. საიფერტის აზრი ეგვიპტეში შინაურ მეფუტკრეობის გვიან შემოტანილობის შესახებ ჩვენ ტენდენციურ შეხედულებად მიგვაჩნია.

ასევე მიკერძოებულ დამოკიდებულებას იჩენს კ. საიფერტა იმ მასალის მიმართ, რომელიც უდავოდ ადასტურებს მცირე აზიაში შინაური მეფუტკრეობის არსებობას ჯერ კიდევ ძვ. წ. II ათასწლეულში..

ადრინდელი უტყუარი ცნობა მცირე აზიაში, ამ დროისათვის, შინაური მეფუტკრეობის არსებობის შესახებ ხეთურ საკანონმდებლო ძეგლშია დაცული, რომელიც ძვ. წ. XIV — XIII სს. არის დათარიღებული. ხეთების სახელმწიფო, რომელიც ძვ. წ. II ათასწლეულში ჩამოყალიბდა, როგორც ცნობილია, ეთნიკურად ერთობლივი არ იყო. იგი შედგებოდა მცირე აზიაში ადრე გადმოსახლებული ინდო-ევროპული მოდემისა და მცირე აზიის აბორიგენი ხალხებისაგან. ხეთების სახელმწიფოს წარმოშობას, როგორც ეს გარკვეულია საბჭოთა ხეთოლოგიაში, წინ უსწრებდა ასიმილაციის ხანგრძლივი პროცესი, რომლის შედეგად მართალია, გაბატონებული ადგილი საკუთრივ ხეთურმა ენამ დაიჭირა, მაგრამ ეკონომიურ და კულტურულ ცხოვრებას საფუძვლად დაედო მცირე აზიის მკვიდრი მოსახლეობის ძველთაგან მომდინარე ტრადიციები. ხეთური მონათმფლობელური საზოგადოების ჩამოყალიბება წინა აზიის უძველეს კლასობრივ საზოგადოებათა განვითარების საერთო პროცესში მიმდინარეობდა. ხეთურა სახელმწიფოს დაწინაურებაც შეაპირობა მისი ძირითადი რაიონების მკვიდრი მოსახლეობის ეკონომიკის განვითარებამ, რომლის საფუძველს მიწათმოქმედება, წვრილფეხა მესაქონლეობა და განვითარებული ხელოსნობა წარმოადგენდა¹³. ხეთების მიერ

ადგილობრივი და ძველთაგან მომდინარე ტრადიციების ასეთი მიმღეობა მარტო ეკონომიური ცხოვრების ფარგლებით არ იყო შეზღუდული. იგი განსაკუთრებული სიმძლავრით იდეოლოგიურ სფეროშიაც იჩენდა თავს. ამიტომაც მიღებული დებულება, რომ ეკონომიური და კულტურული ტრადიციები ხეტებმა მთლიანად მცირე აზიის უძველესი მოსახლეობისაგან დაიმკვიდრეს¹⁴.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა რომ „ხეთური კანონმდებლობა“ ჩნდო-ევროპულ ენაზეა დაწერილი, იგი ძირითადად ასახავს მცირე აზიის იმ ხალხების ყოფასა და კულტურას, რომლებიც ხეთურ სახელმწიფოში შედიოდნენ და მისი ეკონომიური, სოციალური თუ პოლიტიკური ცხოვრების თავისებურებას განსაზღვრავდნენ. ამ ვარემოებამ განაპირობა ზემოხსენებული ძეგლის, როგორც წყაროს მნიშვნელობაც; იგი გამოყენებულია არა მარტო საკუთრივ ხეთების, არამედ აგრეთვე ხეთურ სახელმწიფოში შემავალი მცირე აზიის აბორიგენი ხალხების ისტორიის შესასწავლად. ამ მხრივ იგი ჩვენი თემისათვისაც განსაკუთრებული მნიშვნელობის ცნობებს შეიცავს.

ძეგლის ქრონოლოგიაც ცალკე შენიშვნას მოითხოვს, როგორც შენიშნულია, თუმცა ეს ძეგლი ძვ. წ. XIV—XIII სს. არის დათარიღებული, იგი ხეთური სახელმწიფოს გარდამავალი საფეხურის ამსახველია და ამდენად უხვად შეიცავს ცნობებს მისი შედგენის წინა პერიოდის შესახებ¹⁵. საამისო საბუთად ჩვეულებრივად მოჰყავთ რიგი პარაგრაფის შინაარსი, რომლებშიაც აღნიშნულია ძველად მოქმედ კანონმდებლობასთან შედარებით არსებული ის განსხვავებანი, რომლებიც შექმნა, ერთი მხრით, ქვეყნის ეკონომიკაში მომხდარმა ცვლილებებმა, ხოლო, მეორე მხრით, მონათმფლობელური საზოგადოების შემდგომმა განვითარებამ. მაშასადამე, ის ცნობები, რომლებიც მოცემულია დასახელებულ ძეგლში, ასახავენ არა მარტო ძვ. წ. XIV—XIII სს. ვითარებას, არამედ წინა პერიოდის ვითარებასაც.

ხეთური კანონმდებლობის დასახელებული ძეგლი პირველად პ. ციმერნმა და ი. ფრიდრიხმა გამოსცეს. ძეგლის ორი პარაგრაფი

გეგიდან ფუტკრის მოპარვას ეხება და სათანადო სასჯელს გულისხმობს. მართალია გეგის აღმნიშვნელი ტერმინის ხმარება ამ შემთხვევაში შინაურ მეფუტკრეობაზე სრულიად უდავოდ მიუთითებს, მაგრამ გეგის აღმნიშვნელი ცნება თარგმანში სხვადასხვა ტერმინითაა გადმოცემული — ერთ შემთხვევაში ხმარებულია „Bienenkorb“, ხოლო მეორე შემთხვევაში „Bienenstücke“. ეს გარემოება და აქა-იქ დასმული კითხვის ნიშანი ტექსტის გაგებას ართულებს, მიუხედავად იმისა, რომ, ჩანს, ტექსტი ზოგადად სწორად არის თარგმნილი¹⁶. ამ ძეგლის რამდენიმე პარაგრაფი ი. ფრიდრიხსა სამიოდე წლის შემდეგ ხელმეორედ გამოსცა, რადგან, როგორც ავტორისეულ ლეგენდაშია აღნიშნული, ხელმეორედ გამოცემული პარაგრაფები მას „ეხლა უფრო კარგად ესმის ვიდრე მათი პირველი გამოცემის დროს“¹⁷. ამ მეორე გამოცემაში მეფუტკრეობის შესახებ პარაგრაფები არ არის მოთავსებული, რაც იმის დამადასტურებელია, რომ თავდაპირველი წაკითხვისათვის ავტორს ველარაფერი ვერ შეუძა-ტებია.

ედ. კუქის შრომაში, რომელიც ძველი აღმოსავლეთის საკანონმდებლო ძეგლებისადმი მიძღვნილი, ხეთური კანონმდებლობის ჩვენთვის საინტერესო 91-ე პარაგრაფი ძირითადად ისევ გადმოცემული, როგორც ეს ჰ. ციმერნს და ი. ფრიდრიხს აქვთ მოყვანილი, მაგრამ შემდგომი 92-ე პარაგრაფის გადმოცემა რამდენადმე განსხვავდება სათანადო ადგილის ციმერნ-ფრიდრიხისეული თარგმანისაგან. აქაც რიგი კითხვის ნიშანია ჩასმული, რაც თარგმანს დანარწმუნებლობას უკარგავს¹⁸. სხვათა შორის ედ. კუქი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ძველად, ამ ძეგლის შექმნამდე, უფრო სასტიკი კანონი მოქმედებდა, რომლის ძალით 2 ან 3 გეგის ქურდი ფუტკრისათვის უნდა მიეცათ დასასუსხად.

ბ. ჰროზნის შრომებიდან ჩვენ ვიცნობთ მხოლოდ ერთს, რომელშიაც ზემოხსენებული ხეთური ძეგლის ჩვენთვის საინტერესო ადგილის შინაარსია გადმოცემული¹⁹.

ხეთური კანონმდებლობის დასახელებული ძეგლის ყველაზე სრული თარგმანი საბჭოთა ხეთოლოგების მიერ არის განხორციელებული; ძეგლის რუსული თარგმანი საკუთრივ მ. დიაკონოვს ეკუთვნის ძეგლის ჩვენთვის საინტერესო პარაგრაფები, რომელ-

ბიკ ძვ. წ. XV—XIV სს. დათარიღებულ I ნუსხაშია მოთავსებული, რუსულ თარგმანში შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი:

«§ 91 (Если) кто-нибудь украдет п(че)л из улья, то раньше отдавали (1 мину сереб)ра, а теперь он должен дать 5 полусиклей серебра, а также отвечает своим домом.

«92 Если кто нибудь украдет 2 или 3 пчелиных улья, то раньше отдавали на съедение пч(елам, а те) перь он должен дать 6 полусиклей серебра.

Если кто-нибудь украд (ст) пчелиный улей, а пчел в нем не было, то должен дать три полусикля серебра»²⁰.

ამავე ძეგლის 181 პარაგრაფში მოთავსებულია სხვადასხვა პროდუქტის ღირებულებათა ნიხრი, რომლის მიხედვით ირკვევა, რომ თავლის ღირებულება ზეთის ღირებულებასთან შედარებით ორჯერ ნაკლები იყო; იგი უდრიდა ღორის ქონისა და კარაქის ღირებულებას.

ხეთური კანონმდებლობის ზემომოყვანილი პარაგრაფები ჩვენი თემის თვალსაზრისით განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია. ამ პარაგრაფების შინაარსის წყალობით პირველ ყოვლისა დგინდება, რომ ძვ. წ. XV ს-ში ხეთების სახელმწიფოს ფართო ტერიტორიაზე არსებობდა მძლავრად განვითარებული მეფუტკრეობა. მეფუტკრეობა შინაური იყო. რადგან ფუტკრის ბინად ხელოვნური გეჯა დასახლებული. ყველა ზემოხსენებულ თარგმანში გეჯის აღსანიშნავად ის ტერმინია ხმარებული, რომლითაც ჩვეულებრივ ხელოვნური გეჯა აღინიშნება. მეფუტკრეობა არ იყო შესლუღული შინა საოჯახო მოთხოვნილებათა ვიწრო ჩარჩოებით; იგი წარმოადგენდა შემოსავლის მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან წყაროს და როგორც საკუთრების ობიექტი სახელმწიფოებრივ დაცვას მოითხოვდა. რომ თავლი ხეთების სახელმწიფოში გაერთიანებული ხალხებისათვის ეაცხოველებული ვაჭრობის საგანს წარმოადგენდა — ამას სხვა მონაცემებიც ადასტურებს. ა. დესნიცკაია ი. ფრიდრიხის დასახელებული ნაშრომის რუსული თარგმანის წინასიტყვაობაში შენიშნავს, რომ ხეთური კანონმდებლობით დადგენილი მტკიცე ფასები ქვეყნის „წარმოების უმთავრეს პროდუქტებს“ ეხებოდა. ამ პროდუქტთა შორის ხორცის, ტყავეულის, რძის ნაწარმის, მარცელის, ქონის, ღვინისა და ქსოვილის გვერდით თავლიც არის მოხსენებული. ამ პროდუქტების გაცვლა-გამოცვლის სფერო სახელმწიფოს ფარ-

გლებით არ იყო შეზღუდული — ისინი საგარეო ეპკრობაშიაც იღებდნენ მონაწილეობას.

როგორც აღინიშნა, ხეთური კანონმდებლობის ზემომოყვანილი პარაგრაფები მხოლოდ ძვ. წ. XIV — XIII სს. ვითარებას არ ასახავს. მათში მოცემულია პირდაპირი ჩვენება, რომ იქამდე ვიდრე ეს ძეგლი დაიწერებოდა, ხეთური სახელმწიფოს მოსახლეთა სამეურნეო ყოფაში მეფუტკრეობას უფრო მეტი მნიშვნელობა ჰქონდა. ეს გარემოება კარგად ჩანს ღუტყარის მოპარვა-დაზიანებისათვის დადებული სასჯელის მნიშვნელოვან შემსუბუქებაში.

ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ზოგ თარგმანში გეჯის აღნიშვნა სხვადასხვა ტერმინის საშუალებით. ჩვენ არ შეგვიძლია ეთქვათ თუ რა მიმართებაშია ეს ტერმინები დედნის ენასთან. ძნელია იმის თქმაც, აქ ერთი ტიპის გეჯა იგულისხმება თუ სხვადასხვა ტიპისა. მაგრამ ერთია უდავო: გეჯა ხისაგან იყო ნაკეთები. იგი ეგვიპტესაგან განსხვავებით არც წნულისა იყო და არც თიხისა, რადგან თარგმანში მოცემული ზემოთ დასახელებული ტერმინებით ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში, ჩვეულებრივ, მხოლოდ ხის გეჯა აღინიშნება.

ღუტყარს და მის ნაყოფს, იმ ხალხთა ყოფაში, რომლებიც ხეთების სახელმწიფოში შედიოდნენ, ჰქონდა არა მარტო სამეურნეო მნიშვნელობა. წყაროების ერთი რიგი პირდაპირ მიუთითებს თავლისაგან შემზადებულ სამსხვერპლო სასმელზე. რომელიც ამა თუ იმ ღვთაების რიტუალის აუცილებელ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა. ჩვენთვის ჯერჯერობით ცნობილია ბოლასკოის არქივის მხოლოდ ერთი ფრაგმენტი, რომელშიაც მზის ღვთაებასთან დაკავშირებული რიტუალის თითქმის სრული აღწერილობაა დაცული. ფრაგმენტი 23 სტრიქონისაგან შედგება და ვ. შილეიკოს მიერ ასეა წაკითხული:

«1-13. Приходит ... чашник. Божество он поит с и д я, арфа играет, священник молится. Чашник поднимает...; чашник подносит одну... просфору, начальник дворцовой свиты посвящает. Чашник и столыник наливают с очага в кувшин поровну мед и вино. Вино которое дают пить боярам.

14—23. Приходит чашник. Солнечное божество поит с и д я, арфа играет, священник молится. Чашник поднимает..., чашник подносит одну... просфору, начальник дворцовой свиты посвящает. Чашник и столыник (наливают) с очага кувшин поровну медом и вином²¹».

როგორც მოყვანილი ფრაგმენტიდან ჩანს, მზის ღვთაებასთან დაკავშირებულ ამ რიტუალში, რომელიც მეფის კარზე სრულდებოდა, შეწირულების უმთავრეს საგანს რიტუალური პური და თაფლ-ღვინო წარმოადგენდა.

ამის გარდა ვ. შილეიკო ამავე კოლექციის ერთ ფრაგმენტს იხსენიებს, რომლის მხოლოდ შინაარსი მოჰყავს. გამომცემლის სიტყვით ტექსტის შინაარსი „საქალაქო“ ღვთაებასთან დაკავშირებული რიტუალის აღწერილობას წარმოადგენს და შეიცავს შეწირულებათა სიას — თაფლით სავსე სხვადასხვა ჭურჭლის დასახელებას.

მაშასადამე, არსებობდა აგრეთვე სუფთა სახით თაფლის შეწირვის პრაქტიკაც. ეს ფრაგმენტიც ბოლზჰოის სამეფო არქივიდან მომდინარეობს და ხატუშის III-ის დროზე უგვიანესი არ არის. ამ დროისათვის ხეტების უზენაეს ღვთაებასთან დაკავშირებულ რიტუალში თაფლის ასეთი მკვიდრი ადგილი მრავალშეტყველი ფაქტია; იგი უდავოდ მიუთითებს იმ დიდ მნიშვნელობაზე, რომელიც ვაზთან ერთად მინიჭებული აქვს ფუტკარს მოსახლეობის სამეურნეო და საოჯახო ყოფაში, დიდი ხნით აღრე ვიდრე სათანადო ასახვას რელიგიური აზროვნების სფეროში მოიპოვებდნენ.

შესაძლებელია იგივე თაფლნარევი ღვინო იგულისხმება იმ შემთხვევებშიაც, როდესაც ტექსტებში მათრობელა სასმელია ნახსენები. ამ რიგის დოკუმენტების ერთი სერია, რომელიც იმავე არქივიდან მომდინარეობს, ი. ფრიდრიხს აქვს გამოქვეყნებული. ერთ მათგანში აღნიშნულია, რომ თუ ქალაქში ან ბანაკში სიკვდილიანობა გაჩნდა სათანადო ღვთაებას უნდა შეეწიროს მათრობელა სასმელი და პური. მათრობელა სასმელი და ნაირ-ნაირი რიტუალური პური, როგორც შეწირულების ძირითადი ელემენტი, ამავე ტექსტის სხვა მრავალ პარაგრაფშიაც არის მოხსენებული. ყურადღებას იპყრობს ის გარემოებაც, რომ შესაწირავი, რომელშიაც, სხვათა შორის ღორიც ურევია, ლოცვისთანავე და მთლიანად უნდა ყოფილიყო მოხმარებული²².

განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ დასახელებული ძეგლის მიხედვითაც რიტუალური პური სხვადასხვა სახისა იყო; ისინი სხვადასხვა სახელწოდებას ატარებდა და, როგორც ჩანს, სხვადასხვა დანიშნულებას ემსახურებოდა. ძეგლის გამომცემელს დასახელებული აქვს მაგ., huri-Bröte, მაგრამ ამ სახელწოდებას სამწუხაროდ იგი არ განმარტავს. სხვადასხვა რიტუალურ პურს შორის მოხსენე-

ბულია აგრეთვე ხინკალისმაგვარი შესაწირავიც. რომლის სახელწოდება ავტორის გადმოცემული აქვს სიტყვით Klossbrot. თუმცა ამ სიტყვას იგი ორ კითხვის ნიშანს უსვამს. ზემოხსენებული პური საჭირო იყო იმ რიტუალისათვის, რომელიც სრულდებოდა, სახლიდან „ავი სულების განდევნის“ დროს.

ფუტკრის ადგილი ხეთების რელიგიურ წარმოდგენათა სისტემაში ზემოთ მოყვანილი ფაქტებით არ ამოიწურება. ამ წარმოდგენათა შესაბამისად ფუტკარი მიჩნეული იყო როგორც ღვთაებათა მოციქული და კულტის ქალ-ქურთუმი. პირველი, დასახელებულ ფუნქციასა შორის კარგად მოჩანს ხეთურ მითში ტელეფინის შესახებ. ეს ღვთაება, როგორც ცნობილია, ხეთურ სამყაროში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, თუმცა თავისი წარმოშობილობით ძველი აღმოსავლეთის ადგილობრივი კულტურის უფრო ფართო წრეს ეკუთვნოდა. იგი არსებითად ძველ აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებული იდეის — ბუნების სიკვდილისა და აღორძინების იდეის — ერთ-ერთ კონკრეტულ გამოსახულებას წარმოადგენდა. ტელეფინი ავდრის ღვთაების შვილად იყო მიჩნეული. ტელეფინის წასვლის შემდეგ, მითის მიხედვით, რასაც დედა-მიწაზე სიცოცხლის შეწყვეტა მოჰყვა, მისმა მამამ ქორი გაგზავნა მის საძებრად. ქორმა ეს დავალება ვერ შეასრულა. მამა იძულებული გახდა თვითონ დაეწყო შვილის ძებნა, მაგრამ ესეც უშედეგო აღმოჩნდა. ტელეფინის მოძებნა მხოლოდ „ღვთაების მოციქულმა“ ფუტკარმა შეძლო. გონებამიხილი ტელეფინი მაგიური შელოცვების შედეგად გონს მოვიდა და ბუნებამ აღორძინება დაიწყო.

ეს მითი უფრო ვრცელი სახით გადმოცემული აქვს გ. ყაფანციანს, რომელიც, თავის მხრივ, ამ მითის ფ. ზომერის მიერ მოყვანილ შინაარსს ეყრდნობა. გ. ყაფანციანის სიტყვით მითის შინაარსი მოთავსებული ყოფილა ოთხ ლურსმულ წარწერიან სვეტში, რომელთა შორის ყოველი მათგანი 3—4 ათეული სტრიქონისაგან შედგება. ტექსტი ალაგ-ალაგ დაზიანებული აღმოჩნდა. პირველ სვეტში მოთხრობილია ამბავი ტელეფინუს რისხვისა და ამის გამო მისი ამ ქვეყნიდან წასვლისა, რის შემდეგ ქვეყანაზე იმდენად დიდი გაკირვება ჩამოვარდნილა, რომ ღმერთებსაც კი შემოლევით საზრდო. „დიდი“ და „მცირე“ ღმერთები გამოსავალს ეძებენ. ტელეფინუს მამა, ქუხილის ღვთაება, დაკარგული შვილის მოსაძებნად ღარაია ფრინველს აგზავნის და ბოლოს თვითონაც MAH („მალალი“, „ამაღლებული“) საამისოდ მოწყობილ თათბირზე მიდის.

მეორე, დაზიანებულ სვეტში მოყვანილია შელოცვები; ბოლოში, როგორც ეტყობა, აღწერილია ტელეფინუს დაბრუნება, რასაც ღრუბლებში ხმაური სდევდა თან...

მესამე და მეოთხე სვეტებში მოთხრობილია შელოცვა-შესაწირავები; ტელეფინუს საბოლოოდ დაბრუნება და ქვეყნის აღორძინება²⁴.

გ. ყაფანციანი ღვთაების სახელწოდების ანალიზის შედეგად ასკენის, რომ იგი რომელიმე დაბალი რანგის ღვთაებას აღნიშნავს. მასვე მოჰყავს ე. ფორერის და ა. გიოტცეს შეხედულებანი, რომელთაც ტელეფინუ მზის ღვთაების რანგის ღვთაებად ყავთ მიჩნეული, რადგან ორივე ამ ღვთაებას ერთნაირი შესაწირავი ჰქონდათ გაკეთებული.

ბ. ჰროზნი ზეოების პანთეონის დახასიათებისას, სხვა ღვთაებათა შორის, ტელეფინუშსაც იხსენიებს. მისი სიტყვით მითი ტელეფინუშის—ბუნების აღორძინების ღვთაების—შესახებ ბაბილონური თამუზის, სირიული აღონისის. მცირეაზიული ატისისა და სხვა ამ რიგის ღვთაებათა შესახებ არსებული მითის ვარიანტია. დასახელებული მითის შინაარსი საეცებით უდგება ზემომოყვანილ მასალას. ამ შემთხვევაშიაც დაკარგულ ტელეფინუშს ღვთაების მოციქული ფუტკარი მოძებნის, რის შემდეგ ბუნება კვლავ იწყებს აღორძინებას²⁵.

რომ ფუტკარი გარკვეული კულტის ქალ-ქურუმს უკავშირდებოდა და ზოგჯერ მის გამოხატულებას წარმოადგენდა, უფრო გვიანდელი მითოლოგიური მასალიდან ჩანს. ამ შემთხვევაში იგულისხმება მითი ეთესის „დიდი ქალ-ღვთაების“ შესახებ, რომლის მსახურთა რაოდენობა კაპადოკიაში 6020 ქალს აღემატებოდა და რომლის კულტი ხეების ქარებმა შორს გაავრცელეს. ამ ქალ-ღვთაებას ეკუთვნოდა რიგი ქალაქი (კომანა, ეთესი), რომელთა მოსახლეობის უმრავლესობა, ბუნებრივია, ღვთაების ჯარს წარმოადგენდა. მის მსახურთა შორის პირველი ადგილი ქალებს ეჭირათ, რომელთაც ისევე როგორც ეთესის ძველი ღვთაების მსახურებს, დედა ფუტკარი ეწოდებოდა. როდესაც ქ. ეთესი ბერძნების ხელში გადავიდა, ამ ქალაქის ქალღვთაება ბერძნულ არტემიდესთან იყო გაიგივებული, მთავარი ქურუმის ადგილი მამაკაცმა დაიკავა, მაგრამ ერთ-ერთ ქალქურუმს დედა ფუტკრის სახელწოდება მაინც შეერჩა. არტემიდემ შეინარჩუნა თავისი მცირეაზიელი ორეულის რიგი ნიშანი—კედლისმაგვარი გვირგვინი, ეტლში მკბ-

ჩუმი ორი ლომი და თხის შეწირვის პრაქტიკა, რომელთა სეკულარი წარმომავლობა ჯერ კიდევ ა. საისის აზრით თითქოს ექვს არ იწვევდა⁶.

მცირე აზიაში უმაღლეს ქალქურუმის ამგვარ სახელდებას (Melissai) ელ. პანმაც მიაქცია ყურადღება და, თავის მხრივ, ეს სახელი დებორას დაუკავშირა⁷.

ეთესის ტაძარი, როგორც ცნობილია, დიდსა და დამოუკიდებელ სამეურნეო ორგანიზაციას წარმოადგენდა; იგი იყო, ვ. ტარნის თქმით, „სახელმწიფო სახელმწიფოში“, თავის საკუთარ მონეტებს ჰქონდა და ამის ნიშნად ფუტკრის გამოსახულებას ადებდა ზედ⁸.

იგივე ავტორი ამგვარ ტაძრებს მათი წარმოშობით იმ წინაარსულ „სოციალურ სისტემას“ უკავშირებს, რომლის დამახასიათებელ ნიშანს, სხვა მოდემის ხალხებისაგან განსხვავებით, თითქოს მატრიარქატი წარმოადგენდა.

ამგვარად, მცირეაზიული მითოლოგიის ეს ორიოდ ნიმუშიც კი თვალნათლივ წარმოაჩენს რელიგიურ პანთეონთან ფუტკრის კავშირს. მაგრამ, როგორც ამ მასალიდან ჩანს, ფუტკართან დაკავშირებული ამ რიგის წარმოდგენები დამოუკიდებელი ღვთაებისათუ მფარველის სახეს კი არ ატარებს, არამედ უფრო ზოგადი ხასიათის იდეასთან არაა შერწყმული. შესაძლებელია ჩვენ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ფუტკრისმფარველი ღვთაების იდეის განვითარების იმ საფეხურთან, როდესაც ფუტკრისმფარველმა უფრო ძლიერ ღვთაებათა მიმდევარების შედეგად დამოუკიდებელი სახე დაკარგა, თავისი ფუნქცია მათ დაუოშო და იძულებული გახდა მათი მსახურის როლით დაკმაყოფილებულიყო. ბუნებრივია, რომ განვითარების ამ პროცესში ფუტკარი პირველ ყოვლისა ბუნების აღორძინების იდეას დაუკავშირდა. რადგან ფუტკრის მუშაობის წლიური ციკლის ის მონაკვეთი, რომელიც ადამიანისათვის სვალმისაწვდომი იყო, არა მარტო საესენებით ემთხვეოდა ბუნების უვადილობა-მსხმოიარობის პერიოდს, არამედ ამ უკანასკნელით იყო ზოლიანად შეპირობებული. ფუტკარი „იღვიძებდა“ ბუნებასთან ერთად და მასთანვე ერთად „იძინებდა“. შესაძლებელია ამანაც განსაზღვრა ფუტკრის „ღვთაებრივი მოციქულობა“ და ამ სახით მისი ნონაწილეობა ბუნების აღორძინებაში. ასეთ პირობებში, ბუნებრივია, ფუტკარი უნდა დაკავშირებოდა მცენარეულის კულტს და, როგორც ეს ტელეფინუშის შესახებ მოყვანილი მითოლოგიური

ზასალიდან ჩანს, დაუკავშირდა კიდევ. მაგრამ თვით ეს მცენარე-
ულის კულტივაციის ობიექტი არ იყო. იგი იმ უფრო ზოგად შეხე-
დულობათა სისტემაში შედიოდა, რომელიც ნაყოფიერების იდეის
სახით იყო წარმოდგენილი. ამ გზით უნდა შესულიყო ფუტკარი იმ
მძლავრად განვითარებული და რთული შედგენილობის კულტის
სფეროში, რომელიც დიდი ქალღვთაებას გარშემო ჩამოყალიბ-
და და რომლის ერთ-ერთ კონკრეტულ გამოსახულებას ეთესის
ტაძარი წარმოადგენდა.

რწმენა-წარმოდგენათა ის ელემენტები, რომლებიც მეფუტკ-
რეობასთან კავშირს ამკლავებს, არ წარმოადგენს მხოლოდ მე-
ურნეობის ამ დარგისათვის სპეციფიკურ შეხედულებათა დამოუ-
კიდებელ სისტემას. ყველა ეს რწმენა-წარმოდგენა, ისევე როგორც
მათ ნიადაგზე აღმოცენებული წეს-ჩვეულებები, ატარებს ზოგადი
რელიგიური კონცეფციის კერძო გამოვლინების სახეს, რომელიც
კონკრეტიზებულია მეურნეობის ამ დარგის სპეციფიკურობის შე-
საბამისად. მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წარმოდგენათა
ერთი სერია, როგორც დავინახეთ, მძლავრად განვითარებულმა ნა-
ყოფიერების კულტმა მიიზიდა და თავის ერთ-ერთ შემადგენელ
ნაწილად აქცია. მაგრამ იმ კულტურულ-ეთნიკურ სამყაროში, რო-
მელშიაც ტელეფინუმის მითი ჩამოყალიბდა, ასტრალური კულ-
ტიც მძლავრად იყო განვითარებული. მნიშვნელოვანი ადგილი ამ
კულტში მთვარეს ჰქონდა დათმობილი.

მთვარის კულტის ერთ-ერთი გამოვლინებაა წინასწარმეტყვე-
ლებათა გარკვეული სერია, რომელიც მთვარის დაბნელებასთან
იყო დაკავშირებული. ი. ფრიდრიხის მიერ გამოცემული დოკუმენ-
ტების იმ ჯგუფში, რომელიც ბოლასკოიდან მომდინარეობს, ერთი
დოკუმენტი დაწვრილებით აღწუსნავს ყველა იმ შედეგს, რომე-
ლიც შეიძლება მოჰყვეს მთვარის დაბნელებას. იმის მიხედვით თუ
მთვარის რომელ დღეს მოხდება მნათობის დაბნელება, მისი შე-
დეგი იცვლება. ასე მაგ., თუ მნათობის დაბნელება მთვარის მეოცე
დღეს მოხდა, ქვეყნიდან გაძევებული მეფის ვაჟი დაბრუნდება და
ჩამის ტახტს მიიტაცებს; თუ მთვარე მეშვიდე თვის მეთოთხმეტე (?)
დღეს დაბნელდა, სახელმწიფოში სიკვდილიანობა ჩამოვარდება;
თუ მთვარე მეექვსე თვის ოცდაპირველ დღეს დაბნელდა, მეფის
ჯარის ნაწილი დაეღუბება; თუ მზე მეხუთმეტე დღეზე დაბნელ-
და, წლიურ მოსავალს რაღაც ცხოველი გადაჰამს; მეშვიდე თვის
ოცდაპირველ დღეზე მთვარის დაბნელება მეფის მთელი ჯარის

დამარცხებას მოასწავებს: მეოცე დღეზე მთვარის დაბნელება შე-
ფის სიცოცხლის აღსასრულზე მიუთითებს — „დაიღუპება ქვეყა-
ნა“-ო. აქ მოყვანილი და სხვა ამ რიგის „წინასწარმეტყველებანი“
უჩვენებს, რომ მთვარის დაბნელება გარკვეულ შემთხვევებში მე-
ფისა და სახელმწიფოსათვის უბედურების მომასწავებელი იყო.
აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ რიგის „წინასწარმეტყველებაში“ გან-
საკუთრებული მნიშვნელობა მთვარის ფაზას ენიჭებოდა²⁹.

მაგრამ ზემომოყვანილი „წინასწარმეტყველებანი“, მათი შემ-
ცველი ძეგლის თავისებურების გამო, მხოლოდ სამეფო კარის ინ-
ტერესებს ასახავენ და ამდენად დინასტიური დავისა თუ სამხედრო-
პოლიტიკური ურთიერთობის მოტივებზე არიან აგებულნი. საფიქ-
რებელია, რომ ხალხს თავისი „კალენდარი“ ჰქონდა, რომელიც
მისთვის უფრო არსებითი მნიშვნელობის საკითხებს შეიცავდა და
მისი ყოფაცხოვრების ძირითად მხარეებს შეეხებოდა. სამწუხა-
როდ მთვარის კულტთან დაკავშირებული ხალხური წარმოდგენები,
შეხედულებანი მეურნეობის ამა თუ იმ დარგისა და მათ შორის
მეფუტკრეობის კავშირის შესახებ მთვარესთან, ზემოხსენებულ
ძეგლში წარმოდგენილი არ არის. მხოლოდ ერთ ადგილასაა საუბა-
რი მთვარის დაბნელების შემთხვევაში მოსავლის დაღუპვის შესა-
ხებზე, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ანალოგიური შეხედულებანი მეურ-
ნეობის სხვა დარგებთანაც უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ამ
რიგის კონკრეტულ ცნობათა მიგნება იქნებ შორეულ გადმონაშ-
თებში უფროა მოსალოდნელი...

ამგვარად, ის მცირე მასალაც, რომელიც აქ იყო მოყვანილი,
ნათელყოფს, რომ ხეტების სახელმწიფოში გაერთიანებულ ხალხ-
თა რელიგიურ აზროვნებაშიაც ფუტკარსა და თაფლს საპატიო
ადგილი ექირა. იგივე ითქმის ცვილის შესახებაც. მას, როგორც
ეტყობა, სამხედრო ფიცის დადებისას ხმარობდნენ. ი. ფრიდრიხის
ზიერ გამოქვეყნებული ერთი ამ რიგის დოკუმენტის მიხედვით მა-
ფიცარს ცვილი თავისი ხელით ცეცხლში უნდა ჩაეგდო და წარმო-
ეთქვა საფიცარი ფორმულა: ასევე მოუვიდეს იმას ვინც ქვეყანა
ხატის მეფის წინააღმდეგ წავაო. დამსწრენი დასძენდნენ: ასე
იყოს³⁰.

ცვილის ხსენება ამ სახის წეს-ჩვეულებაში კიდევ ერთი საბუ-
თია იმის სასარგებლოდ, რომ სხვა შემთხვევებში ხმარებული თაფ-
ლი ფუტკრისა უნდა ყოფილიყო და არა მხოლოდ პალმისა, რო-
გორც ეს ზოგს ჰქონდა წარმოდგენილი, ან როგორც ამას ზოგი

წარმოადგენდა იმის დასანტიკებლად, თითქოს მეფუტკრეობას მცირე აზიაში ხანგრძლივი ისტორია არ აქვს.

ამ მხრივ რამდენადმე სხვა მდგომარეობა შეინიშნება წინააზიის სხვა ხალხთა მიმართ. თავლს აქაც ფართო გამოყენება ჰქონდა. მას დიდი და, როგორც ეტყობა, მკვიდრი ადგილი ეკირა საოჯახო ყოფაშიაც და რელიგიაშიც. სუფთა სახით ან სხვა სანოვაგესთან მირეული იგი კვების არც თუ ისე უმნიშვნელო პროდუქტს წარმოადგენდა. ბ. მაისნერს ჩამოთვლილი აქვს ათამდე სახელწოდება სხვადასხვა საკმლისა, რომლებიც ასურეთსა და ბაბილონეთში თავლის მონაწილეობით მზადდებოდა. უმეტეს შემთხვევაში თავლი მირეული იყო ქონთან, ზეთთან, ფქვილთან და სხვა³¹.

მნიშვნელოვანი ადგილი ეკირა თავლს აგრეთვე მედიცინაში. იგი წარმოადგენდა სამკურნალო საშუალებათა საკმაოდ გავრცელებულ ინგრედიენტს. იგივე ავტორს მოჰყავს რიგი რეცეპტი, რომლებშიაც ქონთან, ზეთთან და ლუდთან ერთად თავლიც არის მოხსენებული³².

ერთი რეცეპტის შესაბამისად ავადმყოფს ენაზე დაუდებდნენ მარილს და მისი გაღნობის შემდეგ ერთ ყლუბ წყალს დააღვინებდნენ. შემდეგ ღორის ხორცის სქელ წვეს აჰმევდნენ და ბოლოს ლუდსა და თავლს ასმევდნენ. მეორე რეცეპტი უფრო რთული იყო: ერთგვარ ბალახს და თავლს დაწმენდილ ზეთში აურევდნენ, ავადმყოფს ენაზე დაადებდნენ და დასალევად ცივად შემზადებული თავლისა და ლუდის ნაზავს მისცემდნენ. შემდეგ ფრინველის ფრთის საშუალებით პირის ზიდვას გამოიწვევდნენ და ამგვარი მკურნალობის შემდეგ თავლისა და რძის ნაღებისაგან შემზადებული ნამცხვრით კვებავდნენ³³. მიუხედავად იმისა, რომ დაავადების ჩასიათი, რომელიც ასეთ მკურნალობას მოითხოვდა, ჩვენთვის ცნობილი არ არის, მაინც ნათელი ხდება ის მნიშვნელოვანი ადგილი, რომელიც თავლს ეკირა ძველი აღმოსავლეთის ზოგიერთ ხალხთა სამკურნალო პრაქტიკაში.

ასევე დიდი ადგილი ჰქონდა დათმობილი თავლს ასურელთა და ბაბილონელთა საწესჩვეულებო სფეროშიაც. მაგ., ცნობილია, რომ ბაბილონეთში სამეფო ცერემონიალში ზეთთან, პურთან და ღვინოსთან ერთად მთავარ როლს თავლი ასრულებდა³⁴.

პეროდოტეს ცნობით ძველ აღმოსავლეთში თითქოს თავლი გამოყენებული იყო, როგორც მიცვალებულთა საკონსერვაციო სა-

შუალემა. მაგრამ სათანადო ტექსტების შესწავლამ პეროდოტეს ეს ცნობა არ დაამოწმა. როგორც ლიტერატურაშია გარკვეული, ასურელები მიცვალებულთა მუშიციფირების დროს ხმარობდნენ მარილს, ზეთს და სხვა³⁴. ბ. პროზნის სიტყვით სხვადასხვა ღვთაებათა შესაწირავი მოიცავდა ქვეყნის ჩვეულებრივ ნაწარმს: მარცვალს, ფქვილს, პურს, ღვინოს, ხილს, თაფლს, ზეთს, საკლავს და სხვა³⁵. არის გარკვეული ჩვენება იმის შესახებაც, რომ ბაბილონეთში არსებობდა შეხედულება თაფლის საგანგებო ღვთაების შესახებ³⁶. მაგრამ ყველა ზემოხსენებულ შემთხვევაში, როგორც ეს ტექსტებიდან ნათლად ჩანს, პალმის თაფლია ნაგულისხმევი და ამდენად მათ საფუძველზე ასურეთ-ბაბილონეთში მეფუტკრეობის ძველთაგან არსებობის შესახებ რაიმე დასკვნის გაკეთება, ბუნებრივია, სწორი არ იქნება.

უფრო მეტის თქმაც შეიძლება. არსებობს გარკვეული მოსაზრება, რომლის ძალით ძველი აღმოსავლეთის რიგი რაიონისათვის და მათ შორის ასურეთ-ბაბილონეთისათვისაც ძველთაგან მომდინარე მეფუტკრეობის არსებობა არც არის სავარაუდებელი.

ჩვენთვის ხელმისაწვდომ მასალაში ამ თეალსაზრისით ინტერესის შემცველია ნ. ნიკოლსკის მიერ გამოცემული ნ. ლიხაჩევის კოლექცია, რომელშიაც შედის ქ. ლავაშის უძველესი პერიოდის (ძვ. წ. IV ათ.) და ქ. ურის მეორე დინასტიის (ძვ. წ. II ათ. დასაწყისი) მეურნეობის ამსახველი დოკუმენტები. როგორც გამომცემელი აღნიშნავს, განსაკუთრებულ ინტერესს ამ კოლექციიდან ლავაშის შესახებ მასალა წარმოადგენს, რომელიც 327 ფორფიტისაგან შედგება, და სამი მეფის (ურუკაგინა, უნგალანდა და ენლიტარზი) თანამიმდევარი ზეობის პერიოდს მოიცავს³⁷.

მართალია მ. ნიკოლსკის მის მიერ გამოქვეყნებული არქივის მხოლოდ ერთი მეოთხედი აქვს თარგმნილი, მაგრამ ეს ნაწილიც საკმაოდ გარკვეული წარმოდგენის შექმნის შესაძლებლობას იძლევა. ზემოაღნიშნული დოკუმენტები ეხება პირველ ყოვლისა უძველეს ლავაშის სამეურნეო ცხოვრების საფუძველს—მიწათმოქმედებას და მესაქონლეობას და, აგრეთვე, ისეთ დამხმარე დარგებს, როგორიცაა მეთევზეობა და სხვა. მ. ნიკოლსკის დოკუმენტები შემდეგ ჯგუფებად აქვს დალაგებული: კვების ნორმირება მოძუშავეთა პროფესიის, სქესის და ასაკის მიხედვით; შეწირულებათა რეგისტრაცია; სამიწათმოქმედო მეურნეობის მმართველობა; ოჯრის-

ციები (სავაქრო) მარცვლეულით, სწავდასხვა სახის ბოსტნეულით; მესაქონლეობა, მეთევზეობა, ხე-ტყის მასალა, ლითონი...

ჩვენი თემის თვალსაზრისით განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია სხვადასხვა ღვთაებისადმი მიძღვნილ შეწირულებათა შემადგენლობის ამსახველი ფირფიტები (რაოდენობის მხრივ მათ პირველი ადგილი უჭირავთ), რომლებშიაც პედანტურად არის აღნუსხული შეწირულების ყველა სახეობა შეწირულების დროისა და რაოდენობის ჩვენებით; ამ ფირფიტების მეშვეობით საკმაოდ ზუსტად შეიძლება განისაზღვროს მეურნეობის არა მარტო მთავარი დარგების პროდუქცია, არამედ მოსახლეობის სამეურნეო ცხოვრების რიგოვანი თავისებურებაც. დოკუმენტები შედგენილია შემეწირულ ენაზე, მ. ნიკოლსკის სიტყვით, მესოპოტამიის თავდაპირველი მოსახლეობის, არასემიტური მოდგმის ხალხის ენაზე. შეწირულებათა რეესტრები 7 ფირფიტაზეა აღბეჭდილი (№№ 23—29); ყველა ეს ფირფიტა გამოქვეყნებულია და თუმცა არც ერთი არ არის თარგმნილი, მაგრამ მოცემულია მათი საკმაოდ ვრცელი აღწერილობა და შეწირულებათა შემადგენლობის ცხრილი ცალკეული ფილების მიხედვით. ცხრილში მოხსენებულია შეწირულებათა შემდეგი სახეები: ხორბალი (še), ქერი (ak), ფქვილი (kal), ზეთი, ფინიკი, თევზი, ცხვარი, „ქერის ღვინო“, პური...

ერთი და იმავე სახის შეწირულება სხვადასხვა რაოდენობით არის ნაჩვენები იმის მიხედვით, თუ რა დღისა და რომელი ღვთაებისათვის არის იგი გათვალისწინებული; ცალკეული შემთხვევებისათვის მითითებულია მაგ., ცხვრის ასაკი და სქესი; განსხვავებულია აგრეთვე შესაწირავი პურიც. რიტუალურ პურში მაგ. მოხსენებულია „ფქვილისა და მარილისაგან შემზადებული პური“. № 23 ფირფიტის მიხედვით 54 ასეთი. პური უნდა შეეწირათ VI დღეს, № 24-ის მიხედვით—41 ცალი II დღეს, № 29-ის მიხედვით—15 ცალი III დღეს და ა. შ. ამასთან ერთად არსებობდა სხვა სახის პურიც, რომელთა შორის ყოველი სახეობა განსაკუთრებული სახელწოდებით აღინიშნებოდა, სახელდობრ. gir-ba-an-ni, gar-ka-ku, gar-ka-gar³⁸. მიუხედავად ასეთი დაწვრილებითი ნუსხებისა, რომლებშიაც ასახულია ქვეყნის ყველა ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვანი ნაწარმი, მათში არც ერთი სიტყვით არ არის ნახსენები არც ფუტკარი, არც მისი ნაყოფი. ამ დოკუმენტში სხვათა შორის არც პალმის თაფლია მოხსენებული. ამისა და ამ რიგის სხვა დო-

კუმენტების საფუძველზე გამოითქვა მოსაზრება, რომ მესოპოტამიის უძველესი მოსახლეობა მეფუტკრეობას არ იცნობდა.

მაგრამ ჩვენ თემასთან დაკავშირებული საკითხების თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს ის მსგავსება, რომელსაც წარმოაჩენს ჩესოპოტამიის უძველესი მოსახლეობისა და ხეთების სახელმწიფოში შემავალ ხალხთა რელიგიური პრაქტიკა, განსაკუთრებით შეწირულებათა სფეროში. პირველ ყოვლისა ეს ეხება რიტუალურ პურს, რომელთა სხვადასხვა სახელწოდება, სხვადასხვა დანიშნულება და, როგორც ეტყობა, სხვადასხვა ფორმა-მოყვანილობაც შესაბამისად იმ მიზნისა, რომელსაც ეს პრაქტიკა ემსახურებოდა მსგავს შეხედულებათა ნიადაგზე უნდა აღმოცენებულიყო.

ზემოხსენებულ მსგავსებას აძლიერებს და ნიშანდობლიობას ანიჭებს მთვარის ადგილი რელიგიურ წარმოდგენათა სისტემაში, რომელიც ამჟამად ჩვენ მხოლოდ მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ქართული ეთნოგრაფიული მასალის თვალსაზრისით გვაინტერესებს.

ბაბილონეთში მთვარის კულტის შესახებ მასალი. ე.წ. სერია ვ. შილეიკოს აქვს გამოქვეყნებული; ძველი I დინასტიიდან შოშ-დინარეობს (ძვ. წ. III ათასწლეულის ბოლო და II ათასწლეულის დასაწყისი) და შეიცავს სასოფლო-სამეურნეო ხასიათის პროვოზებს, რომლებიც მთვარის მიმოქცევის შესაბამისად არის შედგენილი. ასე მაგალითად, თუ ახალი მთვარის გამოჩენისას ზეცა ხა.იე.ლი და „მხიარულია“ წელიწადი ბედნიერი იქნება; თუ ახალი მთვარის გამოჩენისას ჩრდილოეთის ქარმა დაუბერა, მარცვალ მომრავლდება და სხვა³⁹.

მთვარის ფაზის მნიშვნელობა ასტროლოგიურ ტექსტებშიაც იჩენს თავს. ზოგ შემთხვევაში, მაგ., იგივე ახალი მთვარის გამოჩენა, გარკვეულ პირობებში, მეფის მმართველობის დასასრულს მოასწავებდა⁴⁰.

დასახელებულ ტექსტებს შორის პირველი იმითაც არის საყურადღებო, რომ მკვეთრად განასხვავებს მთვარის ორ ფაზას, რაც დიფერენცირებულ ტერმინოლოგიაშიც არის ასახული (narḫu და nanna), ეს ტექსტი, განსხვავებით მეორე ტექსტისაგან, რომელიც სამეფო კარის ინტერესებს ასახავს, სასოფლო-სამეურნეო ცხოვრებასთანაა დაკავშირებული და, შესაძლებელია, იმ რაციონალურ ელემენტებსაც შეიცავს, რომლებიც ბუნებაზე ხანგრძლივი

და აქტიური დაკვირვების შედეგად უნდა შექმნილიყო. გამოირჩე-
ხული არ არის მაგიის ელემენტების არსებობაც — ახალი და
ს. ა. ვ. ს. ე. მთვარე, როგორც ეს ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს,
წშირად სიკვარცისა და სისიკვსის თან არის ასოცირებული.

როგორც ჩანს, მთვარის კულტის ის ელემენტები, რომლებიც
მცირე აზიის უძველესი მოსახლეობის ყოფიდან მომდინარეობს,
შუამდინარეთის ანალოგიურ მასალასთან გარკვეულ კავშირში იმ-
ყოფება. ამ კავშირის ხასიათის უფრო ღრმა შესწავლა ვფიქ-
რობთ ახალ საბუთს შემატებდა დეპულებას — ზემოხსენებულ ორ
კულტურათა შორის პირდაპირი მიმღეობის შესახებ.

ამგვარად, შუამდინარეთის უძველესი მოსახლეობის შესახებ
ჩვენთვის ცნობილი მასალა, სულერთია ეხება იგი სამეურნეო
ყოფას თუ რელიგიური აზროვნების სფეროს, არავითარ ჩვენებას
არ შეიცავს ამ რაიონში მეფუტკრეობის ძველთაგან არსებობის შე-
სახებ. თაფლი, რომლითაც ბაბილონეთში სარგებლობდნენ (dişru)
მცენარეული წარმოშობილობისა იყო; ბაღად, ჩვეულებრივ ისეთ
ადგილს მიიჩნევდნენ, სადაც „ღვინო და თაფლი იზრდებოდა“⁴¹.

ფუტკარი და მისი ნაყოფი ხსენებული მოსახლეობისათვის
ზოლოდ გვიან გახდა ცნობილი, მაგრამ ფუტკრის თაფლი „თეთრი
მთების“ ნაწარმად ითვლებოდა. ამ მონაცემების საფუძველზე
ბ. მაისნერი შენიშნავს, რომ ძველ ბაბილონეთში ფუტკრის მოშე-
ნების შესახებ „ლაპარაკიც კი არ შეიძლება“-ო⁴². ამავე აზრს ანვი-
თარებს ბ. მაისნერი სხვა თავის შრომაში. სადაც ფუტკრის თაფლს
ბაბილონეთის მოსაზღვრე ქვეყნების პროდუქტად მიიჩნევს და
ამის ერთ-ერთ საბუთად მოჰყავს ამ თაფლის სახელწოდება — „მთის
თაფლი“, რომლითაც ადგილობრივი მოსახლეობა მას პალმის თაფ-
ლისაგან ასხევენ⁴³.

სამაგიეროდ, იმ ტერიტორიის მოსახლეობაში, რომელიც სა-
ფუძვლად დაედო ხეობის სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას, ყოველ
შემთხვევაში ძვ. წ. II ათასწლეულში შინაური მეფუტკრეობა
მეურნეობის ერთ-ერთ ფეხმოკიდებულ და მნიშვნელოვან დარგად
მოჩანს. ამასთან ერთად, ფუტკრისა და მისი ნაყოფის ადგილი

რწმენა-წარმოდგენებსა და რიტუალში ცხადყოფს, რომ ამ დროისათვის მეფუტკრეობას უკვე საკმაოდ ხანგრძლივი ტრადიცია უნდა ჰქონოდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ რიგის მასალები შედარებით კარგად არის შესწავლილი და შესწავლილია სწორედ „მიგრაციული თეორიის“ თვალსაზრისით, აქამდე არ მოიპოვება არც ერთი საბუთი, რომელიც მცირე აზიის ამ უბანზე მეფუტკრეობის შემოტანისა და მისი მიუთითებდეს.

ზოგი მონაცემი რუსეთში მეფუტკრეობის შესახებ

როგორც აღინიშნა, კ. საიფერტის „თეორიის“ მთავარ საფუძველს წარმოადგენს დებულება, თითქოს ის ტერიტორია, რომელიც შემდეგში სამხრეთ რუსეთის სახელწოდებას ატარებს, უძველეს დროში (ძვ. წ. III ათ.), ინდოგერმანელი მოღვაწის ხალხებით იყო დასახლებული. მისი აზრით შინაური მეფუტკრეობა პირველად სწორედ აქ გაჩნდა; აქედან მეურნეობის ამ დარგის კულტივირებული ფორმა დედამიწის დანარჩენ კუთხეებში გავრცელდა. საამისო ფაქტიური მასალა დასახლებული პერიოდისათვის კ. საიფერტს ვერ მოუყავს და ამ დებულების დასაბუთებას მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წარმოდგენათა იდეალისტური გააზრიანების მეშვეობით ცდილობს. მხოლოდ შემდგომი პერიოდისათვის იგი სკვითების მეფუტკრეობაზე მიუთითებს, მაგრამ ამათაც ინდოგერმანელი წარმოშობის ხალხად მიიჩნევს და შინაური მეფუტკრეობის გავრცელების ერთ-ერთ გზად თვლის.

საბჭოთა არქეოლოგიის მონაპოვართა წყალობით ამ პანგერმანისტული „თეორიის“ მცდარობაც თვალსაჩინო გახდა. როგორც საბჭოთა ისტორიულ მეცნიერებაში გარკვეულია, აღმოსავლეთ სლავების კულტურის უძველესი კერა ტყეებითა და მდინარეებით მდიდარ შუა პრიდნეპროვოეში ჩამოყალიბდა. ჯერ კიდევ ძვ. წ. III ათასწლეულში, ნეოლითის ეპოქაში, ამ ტერიტორიაზე ბინადრობდნენ მრავალრიცხოვანი ტომები, რომლებიც მიწათმოქმედებას ბისდევდნენ და იარაღად ქვისა თუ ძვლის თოხებს ხმარობდნენ. კულტურული მარცვლეულიდან ისინი იცნობდნენ ხორბალს, ქერს და ფეტვს. ეს ტომები მისდევდნენ მესაქონლეობას—ლორის, წვრილფეხა და მსხვილფეხა რქიანი საქონლის და შემდეგ,

ცხენის მოშენებას¹. მათ ძირითად საცხოვრებელ ნაგებობას ძე-
ლური სახლი წარმოადგენდა, ხოლო საზოგადოებრივი ორგანიზა-
ციის ფორმას — გვარი. ამგვარად, მოსახლეობა ბინადარ ცხოვ-
რებას ეწეოდა; მისი მეურნეობის საფუძველს მიწათმოქმედება
და მესაქონლეობა წარმოადგენდა. მის სამეურნეო ყოფაში ბუ-
ნებრივია, მნიშვნელოვანი ადგილი ჰქონდა დათმობილი ტყიურ
მეურნეობას.

მართალია არქეოლოგიურ მასალაში არ ჩანს კვალი იმ ად-
გილისა, რომელიც აღმოსავლეთ, დასავლეთ და სამხრეთ სლავთა
სამეურნეო ყოფაში ტყიურ მეურნეობას ეჭირა, მაგრამ სხვა მასა-
ლები ცხადყოფს, რომ იგი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა.
ამ შემთხვევაში ტყიური მეურნეობის ქვეშ პირველ ყოვლისა გარე-
ული ხილის და სოკოს კრეფა, კუპრისა და ფისის მოპოვება და
მონადირეობა-მეფუტკრეობა იგულისხმება². ამ უკანასკნელს,
საბჭოთა მკვლევარების აზრით, ტყიური მეურნეობის სისტემაში
განსაკუთრებული ადგილი ჰქონდა დათმობილი.

არქეოლოგიური მასალის ნაკლებობა ენობრივი მონაცემებით
ივსება. დადგენილია, რომ მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული
ჯველა რუსული ძირითადი ტერმინი საერთო სლავური წარმო-
შავლობისაა, ე. ი. შექმნილი უნდა იყოს დიდი ხნით ადრე ვიდრე
სლავთა სამი ძირითადი შტო ჩამოყალიბდებოდა. მიღებულია,
რომ სლავური ენის ამ უძველეს ფენას განეკუთვნება მეფუტკრე-
ობის ისეთი ძირითადი ტერმინები, როგორიცაა «пчела», «улей»,
«пчелник» და სხვ³.

ეს დებულება საყოველთაოდ არის გაზიარებული. გარდა
ამისა, რ. ბელტცი, რომელსაც სლავებისადმი სპეციალური წერი-
ლი აქვს მიძღვნილი, რუსეთში მეფუტკრეობის ძველთაგან მომ-
დინარეობის სასარგებლოდ რუსულ ტოპონიმიაზე მიუთითებს,
რომელშიაც «medi», «sudele», «hruti» და «uli» როგორც ადგი-
ლის სახელწოდების შემადგენელი ნაწილი, უხვად არის წარ-
მოდგენილი⁴.

საკუთრივ აღმოსავლეთი სლავების სამეურნეო ყოფა VI—
VIII სს. საკმაოდ კარგადაა გარკვეული. ამ ტომების სამეურნეო
ყოფის საფუძველსაც მიწათმოქმედება წარმოადგენდა, რომელიც
მესაქონლეობასთან იყო შერწყმული. მაგრამ ამასთან ერთად სა-
მეურნეო ყოფაში მნიშვნელოვანი ადგილი ჰქონდა დათმობილი
„ტყიურ სარეწავებს“ საერთოდ და პირველ რიგში მონადირეობა-

მეფუტკრეობას, რომელთა პროდუქტი, როგორც ეტყობა, ადრევე გადაიქცა გაცხოველებული ვაჭრობის საგნად.

მიწათმოქმედების წამყვან როლზე მეურნეობაში ის გარემოება მიუთითებს, რომ საგადასახადო ერთეულად სახვნელი იარაღი იყო მიჩნეული; ტყიური მეურნეობის მნიშვნელობას ეს ფაქტი წარმოაჩენს, რომ გადასახადების აღრიცხვა-ჩაბარება ტყიური მეურნეობის პროდუქტით წარმოებდა: «Именно охота, звероловство и боргничество давали продукты, шедшие главным образом для уплаты дани в руки князей, дружинников для торговли в руки гостей»⁵.

მეფუტკრეობის პროდუქტს საგარეო ვაჭრობაშიაც განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა. მიწათმოქმედების პროდუქტებთან ერთად საგარეო ვაჭრობის უმთავრეს საგნებს ბეწვეული, თაფლი და ცვილი წარმოადგენდა⁶. თაფლი და ცვილი ბეწვეულთან ერთად რუსეთშიაც შეადგენდა ნატურალური გამოსაღების ერთ-ერთ ფორმას. X ს-ის ერთ დოკუმენტში, რომელიც დრევიანების გადასახადის შესახებ ლაპარაკობს, ნათქვამია: «ради дасм, медом и скором»⁷.

ტყიურმა მეფუტკრეობამ რუსეთში საკმაოდ დიდხანს იარსება; ასევე დიდხანს შემოინახა მან არსებითი მნიშვნელობა ყოფაში.

ძველთაგანვე მძლავრად განვითარებული მეფუტკრეობით ცნობილი იყო ჰსკოვის და ნოვგოროდის მხარე, ლადოგა, მოსკოვის, ნიჟეგოროდისა და ტვერის ოლქები, მურომისა და რიაზანის მიწები, სმოლენსკისა და პოლტავის სათავადოები, კიევშიჩინა და გალიცია⁸.

XVI ს-ში მაგ., ტამბოვის მხარის მნიშვნელოვანი ტერიტორია ტყით იყო დაფარული და მოსახლეობის სამეურნეო ყოფაში, მეთევზეობასა და მეფუტკრეობასთან ერთად, დიდი ადგილი ეჭირა ფისის და კუპრის მოპოვებას, ხე-ტყის დამზადებას⁹.

მეურნეობის ეს დარგი—ბორტნიჩესტვო—ხშირად იხსენიება სხვადასხვა სახის ლიტერატურულ წყაროებში, რაც კიდევ ერთი საბუთია მისი დიდი მნიშვნელობისა.

სიტყვას «бортн» ჩვეულებრივად, განმარტავენ როგორც ხის ფულუროში მოთავსებულ ფუტკრის ბუდეს. XVI ს-ის მიწურულის ერთ საბუთში ნათქვამია: «а от блвкова колодезя врагом на право сверж к дубу к меснику, а на дубе две бортн»¹⁰. აქედან

ნაწარმოებია «бортное дерево», «бортный пенъ»: «...а от болота по
рамени по потесам до пни до дубового до бортного»¹¹.

ეს ტერმინი «дирны» როგორც ჩანს, მხოლოდ შემდეგში
მიეკუთვნა ხეებზე შემოლაგებულ კოდებს. ხეებზე კოდების შე-
მოლაგების პრაქტიკა, ბუნებრივია, მხოლოდ ხელოვნური გეგის
შექმნის შემდეგ შეიძლებოდა ჩამოყალიბებულიყო.

ტყეს, რომელშიაც ტყიური ფუტკრის ექსპლუატაციას ეწე-
ოდნენ, განაზღვავენით უფუტკრო ტყეებისაგან («чернолесье») უწო-
დებდნენ «бортное угодье», «бортные ухажан», «бортный лес»,
«бортная земля». ერთ დოკუმენტში მაგ., იკითხება: «И повел по
меже: с левую сторону земля монастырская, с правую сторону
земля великия княгини бортная Платевъская»¹², ანდა: «...пу-
стошь на платинском враге по обе стороны, со всем как было
истари, покамест плуг и коса и топор ходил. и з бортным ух-
жаем, что в той пустоши»¹³.

შესაბამისად ამისა სიტყვა «бортник» აღნიშნავდა სათანადო
ტყის ნაკვეთის მებატრონეს, ან ამ ნაკვეთის მეთვალყურეს, ან
ტყიურ ფუტკარზე მონადირეს¹⁴.

ტერმინოლოგიურად ასხვავებდნენ ხეფუტკარს («бортное де-
рево») საფუტკრე ხისაგან («холостец»). ამდენად, პირველი ამ ტერ-
მინთაგანი, ზემომოყვანილ ძეგლებში, აღნიშნავს ფულუროიან ხეს,
რომელსაც ფუტკარი თავის ბინის მოსაწყობად იყენებდა. ამგვარი
„საფუტკრეები“ აღრიცხული იყო და ზოგჯერ 1500 ძირისაგან
შედგებოდა.

საფუტკრე ტყის მასივები მთლიანი სამეურნეო კომპლექსის
განუყრელს და ტრადიციულ ნაწილს შეადგენდა. ძეგლებში იგი
მიწათმოქმედებასთან, მესაქონლეობასთან და მეურნეობის სხვა
დარგებთან ერთად არის მოხსენებული: ასე მაგალითად, «Опричь
князя великого данья, в Гороховце прикуплен лушок с лесом
с бортным, а дерев выделано бортей и старых и новых полто-
ры тысяч»¹⁵; ანდა: «А дал есьм Илемну монастырю по своим
дяде.. и с серебром и с хлебом и с животиною, и з бортью,
и со всеми угодьи, со всем с тем, что в ней есть, и что к
Илемне потягло изстаринны»¹⁶.

მეფუტკრეობის დიდი მნიშვნელობა XV—XVI ს-თა რუსეთის
სახალხო მეურნეობაში კარგად მოჩანს იმ მასალებიდან, რომლე-
ბიც ამ დროის მოსკოვის სათავადოს ყოფაცხოვრებას ასახავს.

XV ს-ში მოსკოვის გარშემო, მდ. მოსკოვის და იაუზის ნაპირებზე მოშენებული იყო მრავალი სოფელი, რომლებიც დიდ მთავრებს ეკუთვნოდა. ქალაქსა და პოსადში მოთავსებული იყო მათი სასახლე, ბალები, საბაზიეროები და მეზაღეების, მებოსტნეების თუ ხელოსნების სლობოდები. მდ. იაუზაზე, ნეგლინიაზე და კლიაზმაზე ჩამწკრივებული იყო სათავადო წისქვილები. მდ. მოსკოვის და ხოლინკის ნაპირებზე სათიბ-საძოვრები იყო გაშლილი. მოსკოვის ზიდამოებში დასახლებულნი იყვნენ სათავადო გლეხები და ხელოსნები, მონადირეები, ბაზიერები, მეჭინბეები. მდ. მოსკოვის გაღმა გადაშლილი იყო საფუტკრე ტყეები შიგ ჩასახლებული სათავადო ბორტნიკებით¹⁷.

იგივე ითქმის სხვა დიდი რეზიდენციების შესახებ. მაგ., პერეიასლავლის შესახებ, რომელიც რიაზანის სათავადოს ცენტრს წარმოადგენდა¹⁸. ს. ბახრუშინი აღნიშნავს, რომ აქაური თავადები სასოფლო-სამეურნეო წარმოებასთან ერთად ნადირით და ფუტკრით მდიდარი ტყეების. თევზმრავალი მდინარეებისა და მარილის საბადოების ფართო ექსპლუატაციას ეწეოდნენ. ავტორი საგანგებოდ ჩერდება მეფუტკრეობაზე და შენიშნავს, რომ XI — XVI სს-ში მეფეს და თავადებს ეკუთვნოდათ მრავალი საფუტკრე ვოტჩინა და ოკოლიცა, სადაც ათეული კილომეტრის სიგრძეზე გაშენებული იყო ხეფუტკრიანი ტყეები; ამ ტყეებში აურაცხელი თაფლი და ცვილი მოდიოდა; მოსახლეობა ვერ ასწრებდა ფუტკრის მოხილვას და სარაჯი ხეებში წლიდან წლამდე ხელუხლებელი რჩებოდა. საფუტკრე ტყეებს, რა თქმა უნდა, დაცვა ესაჭიროებოდა; მოსახლეობას აფრთხილებდნენ: «бортное дерево... беречь, не сечь и не поджигать и пчел не выдирать, чтобы государев бортный лес не запустел».

იმის მიხედვით თუ ვის ეკუთვნოდა საფუტკრე ტყე, განასხვავებდნენ: «княжьи бортни», «церковные бортни», «полюдные бортни».

შუა საუკუნეების რუსეთში მეფუტკრეობის მძლავრი განვითარების შესახებ სხვა წყაროებიც მოიპოვება. ა. კომპენზე XVI ს-ის დასაწყისში წერდა კლიმენტი VII-ს რომ მოსკოვი ძალიან მდიდარია თაფლით, რომელსაც ამზადებენ ფუტკრები. თითქმის გარეშე ყოველგვარი მეთვალყურეობისა. მასვე დამოწმებული აქვს ამ დროისათვის სახლებთან გაშენებული საფუტკრეების არსებობაც. მისი სიტყვით ცვილისა და როგორც მკვრივი ისე თხია-

დი ფისის და აგრეთვე ბეწვეულის მთელი ის რაოდენობა, რომელიც ევროპაში იხარჯება, „მოსკოვიაში“ მზადდება და „მოსკოვიდას“ მოდის¹⁹. სხვათა შორის ა. კამპენზე შენიშნავს, რომ რუსებს ფუტკარი სახლში ყავთ დაბინავებული და იგი თაობიდან თაობაში გადადის.

კლიმენტი VII-სთან ერთი ელჩობის ამსახველ დოკუმენტებში აღნიშნულია, რომ მოსკოვიტები ევროპაში აგზავნიან საუკეთესო სელს, კანაფს, ტყავეულს და უამრავ ცვილს²⁰. XVII ს-ის ორმოციან წლებში ა. ოლგარჩი შენიშნავდა რუსეთის ტყეებში ისეთი დიდი რაოდენობის თაფლის და ცვილის არსებობას, რომ საკუთარ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების გარდა დიდძალი თაფლი და ცვილი სხვა ქვეყნებში იყიდებოდა²¹.

მეფუტკრეობის მნიშვნელობამ სამეურნეო ცხოვრებაში თავისი გამოსახულება ჰპოვა როგორც ხალხურ სამართალში, ასევე ოფიციალურ კანონმდებლობაში. რადგან ტყიურმა მეფუტკრეობამ ძველთაგანვე ფართო მასშტაბი მიიღო და მეურნეობის ამ დარგის პროდუქტი, როგორც ეტყობა, იმთავითვე ვაჭრობის საგანი გახდა, იგი ადრე უნდა მოქცეულიყო საკუთრების ინსტიტუტის ფარგლებში და ხალხურ სამართალშიაც სათანადო ადგილი დაეჭირა.

რუსეთში, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, საექსპლოატაციოდ მომზადებულს ან ექსპლოატაციაში მყოფ ხეფუტკარს სათანადო ნიშანი უკეთდებოდა, რის შემდეგ იგი გარკვეული პირის საკუთრებად ითვლებოდა და მის სადარაჯოზე ხალხური ადათი დგებოდა. რუსეთში ცნობილი იყო ამ რიგის საკუთრების შემდეგი ნიშნები («знамя»): «калита», «калита с поясом», «четыре рубежи», «вишнь»²², «заячьи уши», «теса», «черты», «сапог», «скамья», «матовило»²³, «дуга», «вишнь с ляглом» და სხვა მრავალი. ხალხის მიერ შემუშავებული საკუთრების ეს ნიშნები ოფიციალურ დოკუმენტებშიაც გადადიოდა. ერთს ასეთ დოკუმენტში, რომელშიაც საზღვრებია დადებული, ნათქვამია: «дусь, а на ней борть Памфилова, а знамя скамья... сосна, а на ней борть Ефима Малахова, а на ней две дуги врозь, а попереk их прут»²⁴. ეს ნიშნები ინდენად ფართოდ იყო ცნობილი, რომ ზოგჯერ საბუთში ნიშნის სახელწოდების ნაცვლად მისი მფლობელი პირის მხოლოდ გვარი იყო აღნიშნული²⁵.

ფუტკარზე საკუთრების უფლებას ოფიციალური კანონმდებლობა იცავდა. «Правда русская»-ში მაგ., ხეფუტკარზე კერძო

საქუთრების უფლების საკითხს რიგი პარაგრაფი აქვს დათმობილი. ამ ძეგლის ყველა ცნობილ ნუსხათა მიხედვით შედგენილ შემაჯავებულ ტექსტში ხეფუტყარზე დადებული ნიშნის ამოკვეთა, მისი მთლიანად მოჭრა, გატეხვა, დაწვა და სხვა გარკვეულ სასჯელს გულისხმობდა: «А кто украдет бобр или сеть, или разломаст борть, или кто посетит дерево на меже то по верви искати татя в себе, а платить 12 гривен продажи»; ანდა «Аже кто борть разнаменаеть, то 12 гривен продажи»; «Аже мекью перетнеть бортыую, или ролейную разореть, или дворную тын-ням перегородить межую, то 12 гривен продажи»²⁶.

იმ წყაროთა შორის, რომლებიც რუსი ხალხის უძველესი საჩუქრეო ყოფის ამსახველ ცნობებს შეიცავს, პირდაპირი ჩვენება ამ დროისთვის შინაური მეფუტყრეობის არსებობის შესახებ, როგორც ეტყობა, არ მოიპოვება. საამისო წერილობითი წყაროების ჩვენება გვიან იჩენს თავს, რის გამო ისეთი მოსაზრებაც კი, იყო გამოთქმული, თითქოს პირველ ასეთ წყაროდ ა. კამპენსეს აღწერილობა უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც XVI ს-ის დასაწყისს ეკუთვნის²⁷.

ნ. არისტოვმა ეს თარიღი რამდენადმე გადასწია. მისი სიტყვით შინაურ მეფუტყრეობასთან დაკავშირებული ტერმინები სელნაწერებში პირველად XIV-ს-ში იხსენიება²⁸. რუსულ წყაროებში XIII ს-მდე მართლაც არ ჩანს პირდაპირი ჩვენება შინაური მეფუტყრეობის არსებობის შესახებ, მაგრამ, როგორც ეს გარკვეულია, X საუკუნის არაბი ისტორიკოსის ცნობებით, ამ დროისათვის რუსეთში ხელოვნური გეჯა არსებობდა, ე. ი. შინაური მეფუტყრეობა უკვე კარგად ცნობილი იყო²⁹.

მიუხედავად იმისა, რომ წერილობით წყაროებს საამისო პირდაპირი ცნობა არ დაუცავთ, მძლავრად განვითარებული მეფუტყრეობის უძველესი დროიდან მომდინარეობა, არქეოლოგიურ მასალაში სარაჯის ამოსაჭრელი სპეციალური დანის არსებობა და მეფუტყრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების მკვიდრი ადგილი. ხალხის ყოფაში, დამაჯერებლობას მატებს უკვე გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ შინაური მეფუტყრეობა რუსეთში გაცილებით უფრო ადრე უნდა ყოფილიყო ცნობილი ვიდრე ამას წერილობითი წყაროები განსაზღვრავს. შინაური მეფუტყრეობა უნდა გაჩენილიყო პირველ ყოვლისა რუსეთის იმ რაიონებში, სადაც მძლავრად განვითარებული მიწათმოქმედება დასახლებული

პუნქტების მიდამოებში ტყეების შემცირებას იწვევდა, სადაც ხე-ტყის დამზადება-გაზიდვას იმთავითვე ფართო ხასიათი ჰქონდა მიცემული, სადაც ვაჭრობის ინტერესები ორგანიზებული მეფუტკრეობის არსებობას განაპირობებდა.

რაც შეეხება შინა საოჯახო მოთხოვნილებას, რომელიც თავის მხრივ ხელს უწყობდა შინაური მეფუტკრეობის განვითარებას — ამაზე ცალკე გვექნება საუბარი.

რუსეთში შინაური მეფუტკრეობას საფუძვლად დაედო კარგად ცნობილი და ფართოდ გავრცელებული ე. წ. ს ლ ა ვ უ რ ი გ ე ჯ ა, რომელიც მთლიანი ხისაგან გამოკვეთილს და ვერტიკალურად დაყენებულ მორს წარმოადგენდა. დ. ზელენინის აღწერილობით სლავური გეჯა (колотая, стояк, дуплянка, чурка, пил.), რომელიც აღმოსავლეთ სლავებისთვის არის დამახასიათებელი, მთლიანი და სქელი მორისაგან არის გამონათალი. მისი სიგრძე 150 სმ აღწევს, ხოლო დიამეტრი—80 სმ. ერთი მხრიდან მას ამოკვეთილი აქვს ოთხკუთხი ფანჯარა (должечья, колозья). რომლის სიგრძე 60 სმ უდრის, ხოლო სიგანე 15 სმ. იგი მოძრავი ფიციით არის დახურული და წარმოადგენს ფუტკრის მოსახილავ საშუალებას¹⁰.

მორისაგან მთლიანად გამოკვეთილ გეჯას გარკვეული ადგილი უჭირავს. რუსულ ხალხურ მეტყველებაში არსებული დიფერენცირებული ტერმინები («лежка», «стояк») უფრო იმაზე მიუთითებს, თუ რა მდგომარეობაშია დაყენებული გეჯა — პორიზონტალურად თუ ვერტიკალურად. სხვა რაიმე არსებით განსხვავებას ეს გეჯები არ შეიცავს. ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ დასახელებული გეჯა სხვადასხვა ვარიანტით არის წარმოდგენილი, იგი მაინც ძირითადად ერთი სახეობის ფარგლებშია მოქცეული და, მასასადამე, ერთ ტიპად უნდა იყოს მიჩნეული. გეჯის ამ ტიპის ყველა ვარიანტი უკვე დიდი ხანია რაც სლავური გეჯის სახელწოდებითაა ცნობილი¹¹.

ხელოვნური გეჯის დასახელებული ტიპი ორგანიზებული ტყე-ური მეფუტკრეობის ნიადაგზეა აღმოცენებული. ამის საბუთს პირველ ყოვლისა ბელორუსული ეთნოგრაფიული მასალა წარმოადგენს, რომელსაც XIX ს-მდე შემოუნახავს „ცოცხალ“ ხეში ხელოვნური „გეჯის“ ამოკვეთის პრაქტიკა. საამისოდ სხვადასხვა საშუალება არსებობდა. ერთ ასეთ საშუალებად შეიძლება მივიჩნიოთ ლიტვაში შემონახული წესი, რომლის მიხედვით შებერებულ

ხეს წვერს მოკვეთავდნენ, მცირეოდენ სიღრმეზე გულს ამოუღებდნენ, რომ შიგ ჩამდგარ წყალს ხის გული დაეზიანებინა. ჩამდენი-მე ხნის შემდეგ ფუტკრის ოჯახისათვის საკმარისი მოცულობის ბუ-დეს ამოკვეთავდნენ, სახურავს მოურგებდნენ და საფრენს დაუტო-ვებდნენ⁵². ფუტკრისათვის ხელოვნური ბინის მკეთებლობის ამ პრაქტიკის ნიადაგზე უნდა აღმოცენებულიყო გეჯის ის ტიპი, რომელმაც ლიტერატურაში სლავური გეჯის სახელწოდება დაიმკვიდრა.

ტყიური მეფუტკრეობიდან მომდინარეობაზე მიუთითებს აგრეთვე შინაური მეფუტკრეობისათვის დამახასიათებელი ისეთი ტერმინები, როგორიცაა «шени», «пасека» და სხვა, რომელთა შორის ზირველი დაყენებულ გეჯას ნიშნავს, ხოლო მეორე საფუტკრეს. ეს უკანასკნელიც, როგორც შენიშნულია, ტყიური მეფუტკრეობის იმ საფეხურის ანარეკლია, როდესაც ხეებზე დაბუდებული ფუტკრისათვის უფრო ხელსაყრელი პირობების შექმნის მიზნით ტყის გა-მოხშირვა, ე. ი. მისი გამოჩეხვა წარმოებდა⁵³.

ძველთაგან მომდინარე და მძლავრად განვითარებულმა მეფუტკრეობამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკირა სლავური ტომების ეთნოგრაფიულ ყოფაში, რამაც თავისი გამოსახულება ჰპოვა ტოპონიმიაში, სლავების სამზარეულოში, ხელოსნობაში. ამის შედეგად მეფუტკრეობამ რელიგიურ წარმოდგენებშიაც იჩინა თავი.

ცნობილია, რომ ტოპონიმიკის ჩამოყალიბება-დადგენის პროცესში გარკვეული ადგილი უჭირავს სამეურნეო ყოფის თავისებურებას საერთოდ და კერძოდ მეურნეობის ამა თუ იმ დარგის მნიშვნელობას ადგილობრივი მოსახლეობის ცხოვრებაში. საკუთრივ რუსეთის მიმართაც შენიშნულია, რომ ვოლოსტებისა და სოფლების სახელწოდებანი ბევრ შემთხვევაში სწორედ ამ ნიშნით იყო შეპირობებული. საამისო მაგალითებად, ჩვეულებრივ მოჰყავთ «Соколыничьи», «Пашенные», «Солянные ухажай и пути», «Портняжьи хохля»⁵⁴, რომლებიც ასე ხშირად არის წარმოდგენილი ჯველ რუსულ წერილობით ძეგლებში. საფუტკრე სანახების ხშირი ხსენება სახვნელი მიწების გვერდით კიდევ ერთი საბუთია იმის სასარგებლოდ, თუ რაოდენ მძლავრ გავლენას ახდენდა მეფუტკრეობა ხალხის ყოფაზე.

მაგრამ ამ შედარებით ზოგად სახელწოდებასთან ერთად არსებობდა კონკრეტულ ადგილთა ისეთი სახელწოდებებიც, როგორაცაა: «Пчельная», «Бортники», მოსკოვის მიდამოების «Бортный стан»

და სხვა. კალუგის რაიონში ესლაც ცნობილია ქ. მედინი, რომელსაც ძველად მედინსკი ეწოდებოდა. ამავე რიგისაა მისი სახელწოდებაც—«Мединорские горы», გალიცია-პოდოლის მხარეში³⁵. იმ ადგილებს, სადაც სათავადო თუ სამეფო გამოსაღების სახით მოტანილი თაფლი იხარშებოდა, ეწოდებოდა «Медовые вары». ჭერ თაფლის ხარშვა ყოველი ცალკეული ბორტნიკის საცხოვრებელთან წარმოებდა, მაგრამ მის შემდეგ რაც მეურნეობის ამ დარგმა ფართო სამრეწველო მნიშვნელობა მოიპოვა (XIV ს.), სათავადო მეურნეობაში დაგროვილი თაფლის დაწურვა თავადის რეზიდენციაში დაიწყო. მეფუტკრეობის პროდუქტის შეკრება-დაწურვა სპეციალურად გამოყოფილ პირს ევალებოდა, რომელსაც ეწოდებოდა «сметник» სათავადოების სამეურნეო და საცხოვრებელ ნაგებობათა კომპლექსში თაფლის შესანახად ცალკე შენობა იყო გამოყოფი, რომელსაც «Медуша» ეწოდებოდა³⁷. ამ რიგის მაგალითების გამრავლება სიძნელეს არ წარმოადგენს.

თაფლიანი ნამცხვრისა და თაფლუკის დამსაღება რუსეთშიაც ძველთაგან იყო ცნობილი. XI ს-ის საბუთებში იკითხება: «Хлебъ чистыи зело, друзни же от нихъ с медомъ и макомъ творити», «II повеле женамъ сотворити щезъ, в немъ же варять кисель»³⁸. ნეატორის მატთანეს ერთ ადგილზე დაყრდნობით (ძეგლი XI ს. ეკუთვნის) გარკვეულია, რომ თაფლისაგან მზადდებოდა საგანგებო საკმელი «сочиво», რომელიც განმარტებულია როგორც წახარშული ხორბლის თაფლშეზავებული ფაფა³⁹.

მეფუტკრეობის ნაყოფის გამოყენების თვალსაზრისით განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია თაფლის სასმელი, რომელიც რუსი ხალხის ტრადიციულ სასმელად არის მიჩნეული.

ძველად რუსეთში პურის არაყი არ მზადდებოდა, ხოლო ყურძნის ღვინის გავრცელებას შორი მანძილები აფერხებდა. უმთავრეს მათრობელა სასმელს ხალხი თაფლიდან ამზადებდა. წერილობით წყაროებში მათრობელა სასმელი უკვე X ს-დან იხსენიება⁴⁰.

როგორც ეტყობა თაფლის სასმელს ასხვავებდნენ მისი შემზადების წესის მიხედვით; ძველი წერილობითი წყაროები იცხობს შემდეგი სახის თაფლის სასმელს: «меды сладкие», «меды пресные» და «меды пряные»⁴¹. ხშირად თაფლის სასმელი ალინიშნებოდა ზოგადი ტერმინით «меды»⁴².

რუსული თაფლის სასმელის დამზადების შესახებ ეთნოგრაფიული მასალა არ მოგვეპოვება, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ საეკლესიო

„სამშობებში“ თითქმის XIX ს-მდე შემონახული წესი თავლის სას-
მელის დამზადებისა არსებითად ხალხური გამოცდილების ხიდაგ-
ზე უნდა ყოფილიყო ჩამოყალიბებული. ამ რიგის მასალით კი ირკ-
ვევა, რომ თავლის სასმელის დამზადების ყველაზე გავრცელე-
ბული წესი შემდეგი სახით იყო წარმოდგენილი. ერთ ზომა თავლს
რვა ზომა წყალში გახსნიდნენ და ამ ნაზავს ნელ ცეცხლზე ხარშავ-
დნენ იქამდე, ვიდრე იგი ქაფს მოიგდებდა. ამგვარად შემზადებულ
სასმელს ჯერ კიდევ შერჩენილი ჰქონდა თავლის სიტკბო და ამის
გამო მას „ტკბილ თავლს“ უწოდებდნენ.

საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობას გვაწვდიან
ი. ბარბარო და ა. კონტარინი. მათ შორის პირველი მიუთითებს,
რომ მოსკოვიტები ღვინოს არ სვამენ, მაგრამ თავლისაგან ამზადე-
ბენ სასმელს, რომელსაც საფუარს უმატებენ, აღულებენ და მათ-
რობელა სასმელს ღებულობენ; იგი ღვინოს არ ჩამოუვარდებაო—
დასძენს ი. ბარბარო⁴³.

ა. კონტარინის ცნობა. რომელიც ქ. ლუცკს ეხება, ასევე მიუ-
თითებს აქ ღვინის უქონლობას, რომლის მაგიერობას „თავლისა-
გან მოხარშული და ღვინოზე უფრო მაგარი სასმელი“, ასრუ-
ლებდა⁴⁴.

რუსი გლეხის მეურნეობაში ცვილსაც მრავალმხრივი გამოყე-
ნება ჰქონდა, მაგრამ ყველაზე დიდ რაოდენობით, როგორც ჩანს,
იგი მელითონეობას ხმარდებოდა. საბჭოთა არქეოლოგების მიერ
გარკვეულია, რომ ძველად რუსეთში ლითონის ჩამოსხმის სხვადა-
სხვა წესთა შორის, ცვილის მოდელზე ჩამოსხმას გარკვეული ადგი-
ლი ეჭირა. ეს ეხება უმთავრესად ლითონის ისეთ ხელადას, რომ-
ლის ზედაპირი რთული და ნაზი ორნამენტითაა შემკული. მაგრამ
ამასთან ერთად, დასახელებული წესით, რა თქმა უნდა, სხვა მრავა-
ლი ნივთიც მზადდებოდა.

ბ. რიბაკოვის მიერ, სათანადო არქეოლოგიური მანალის შეს-
წავლის შედეგად, საკმაოდ დაწვრილებით არის აღდგენილი ცვი-
ლის მოდელზე ლითონის ჩამოსხმის წესი. ამ აღწერილობის მიხედ-
ვით ცეცხლგამძლე ზედაპირს დაადებენ ცვილის ფენას და სა-
ჭირო ზომაზე შემოჭრიდნენ მას. შემდეგ მას დაადებდნენ სამკაუ-
ლის ცალკეულ ელემენტებს, წვერწამახული საგნით დახატავდნენ
ორნამენტს, გაუყრიდნენ სამაგრს და თხიად თიხას დაასხამდნენ.
თიხის გამკვრივებისთანავე ყალიბს ნელ ცეცხლზე გაახურებ-
დნენ, რასაც უნდა გაედნო ცვილი და გამოედინა იგი ყალიბიდან.

ის ადგილას ლითონს ასხამდნენ⁴⁵. ბ. რიბაკოვი დასძენს, რომ ლითონის ჩამოსხმის ეს წესი X ს-ის რუსეთში ფართოდ იყო ცნობილი⁴⁶.

რუსი ხალხის რწმენა-წარმოდგენებშიაც ფუტკარმა გარკვეული ადგილი დაიჭირა. ძველად არსებული წარმოდგენებით, რომლებიც ქრისტიანობის აშკარა ბეჭედს ატარებენ, ფუტკარი „ღვთის ღვრინველად“ იყო მიჩნეული, ფუტკრის ცვილის გარეშე წირვის შესრულება შეუძლებლად მიაჩნდათ; ხალხი ფიქრობდა, რომ თუ ადამიანს ფუტკრის მოვლა ეხერხება — ეს ღვთის „წყალობაა“⁴⁷. არსებობდა აგრეთვე არქაული დროიდან მომდინარე. შეძგოში გაველენისაგან უფრო დაცული შესედულებანიც. ასე მაგ., სკის შემოსვლას და ეზოში დასახლებას თითქოს ამ ოჯახისათვის ბედნიერება უნდა მოეტანა; ფუტკრის მოკვლა დიდ ცოდვად ითვლებოდა, ხოლო მისი მოპარვა ასევე დიდ დანაშაულად. შესაძლებელია, ამ რიგის წარმოდგენათა საფუძველზე ჩამოყალიბებული წეს-ჩვეულების შესაბამისად მიცვალებულს ძველად თაფლსაც ჩაატანდნენ ხოლმე⁴⁸. მიცვალებულის კულტთან თაფლის კავშირზე რუსი ხალხის ყოფაში სხვა წყაროებიც მიუთითებს⁴⁹.

თაფლი მონაწილეობდა სხვადასხვა სახის შეწირულებებშიც. X ს-ის ერთი ცნობის მიხედვით ვოლგისპირელი რუსები სალოცავ კერპს სწირავდნენ პურს, ხორცს, ხახვს, რძეს და თაფლს⁵⁰. ფუტკრის ნაყოფის ამოღება, რუსული ეთნოგრაფიული მასალითაც, გარკვეულ დღესასწაულებთან იყო დაკავშირებული (ელიობა, ფერისცვალება და სხვა)⁵¹.

სლავური მოდგმის ტომთა სამეურნეო ყოფის შესახებ ზემოთხსენებული მასალა ცხადყოფს, რომ ამ მოდგმის ტომებისათვის, საფიქრებელია სკვითურ-სარმატულ პერიოდზე ადრეც. მეფუტკრეობა უცნობი არ უნდა ყოფილიყო. მართალია, წერილობითი წყაროების ცნობები შინაური მეფუტკრეობის შესახებ მხოლოდ X ს-დან მომდინარეობს, მაგრამ ის დიდი ადგილი, რომელიც მეფუტკრეობას სლავური მოდგმის ტომთა ყოფაში, ხოლო განსაკუთრებით რუსების მეურნეობაში ეკუთვნის, საფიქრებელს ჰდის, რომ შინაური მეფუტკრეობა ამ ტომებისათვის ზემოხსენებული ძეგლის თარიღზე გაცილებით ადრე უნდა ყოფილიყო ცნობილი.

მეფუტკრეობის მატერიალური ბაზის რიგი მხარე, პირველყოვლისა კი სლავური გეგა, რომელიც, როგორც დავინახეთ, ტყიური მეფუტკრეობის ნიადაგზე იყო აღმოცენებული და მე-

ფუტკრობასთან დაკავშირებული ძირითადი ტერმინების ბასიათა უდავოდ მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ შინაური მეფუტკრობა სლავური მოდგმის ტომთა სამეურნეო ყოფაში ადგილობრივ ნიადაგზე უნდა ჩამოყალიბებულიყო.

ამგვარად, კ. საიფერტის მტკიცება რუსეთში მეფუტკრობის გვიან გაჩენისა და მისი შინაური ფორმის შემოტანილობის შესახებ საფუძველს მოკლებულად უნდა მივიჩნიოთ.

თავი მეოთხე

ზოგი მონაცემი საქართველოში მეფუტკრეობის შესახებ

მეფუტკრეობა ქართველი ხალხის მეურნეობრივი ცხოვრების ტრადიციული დარგია; ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფაში მას მუდამ მკვიდრი ადგილი ექირა. მეფუტკრეობის ეს მნიშვნელობა განსაზღვრული იყო პირველ ყოვლისა ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის იმ მაღალგანვითარებულობით და რთულპროფილიანობით, რომელიც ჩამოყალიბდა დიდი ხნით ადრე ჩვენს წელთაღრიცხვამდე და რომლისთვისაც ფუტკრის ნაყოფი მრავალმხრივი გამოყენების საგანს წარმოადგენდა.

მეურნეობის ამ დარგის ჩამოყალიბება-განვითარების მთავარ წინაპირობას შეადგენდა მეტად ხელსაყრელი ბუნებრივი გარემო. ამ მხრივ პირველ ყოვლისა აღსანიშნავია მაღალი სამეურნეო თვისებების მქონე ფუტკრის ენდემური ჯიში, რომელიც ლიტერატურაში ცნობილია კავკასიური მთური ნაცრისფერი ფუტკრის სახელწოდებით (*Apis mellifera* var. *Caucasica*) და, აგრეთვე, თაფლოვანი მცენარეებით მდიდარი ფლორა.

კავკასიის ფუტკრის ამ თვისებებმა ადრევე მიიპყრეს სპეციალისტების ყურადღება. კ. გორბაჩევის დაკვირვებით კავკასიურ ფუტკარს ახასიათებს „განსაცვიფრებელი უწყინარობა, განსაკუთრებული სიგრძე ხორთუმისა, არაჩვეულებრივი ნაყოფიერება და გამძლეობა“¹. ამ თვისებათა შორის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ხორთუმის სიგრძეს, რომლის მიხედვით კავკასიურ ფუტკარს და პირველ ყოვლისა მის სვანურ, მეგრულ და აფხაზურ აოპულაციებს, მსოფლიოში პირველი ადგილი უჭირავთ ასე მაგ., ზ. ხოხლოვის მრავალგზისი განაზომების შესაბამისად იტალიური ფუტკრის ხორთუმის საშუალო სიგრძეა 6,42 მმ (max. 6.71, min. 5.94), უკრაინის ფუტკრის ხორთუმისა — 6,43 (max. 6.99. min. 6.11), ზოლო აფხაზური ფუტკრის ხორთუმის საშუალო სიგრძეა—6,73 (max. 7,15, min. 6,33)².

კავკასიური ფუტკრის ამ თვისებების გამო იგი დიდხანა რაც ექსპორტის საგანი გახდა. რუსეთის გარდა მის მოშენებას მისდევენ როგორც ევროპის, ასევე ამერიკის სხვადასხვა ქვეყანაში.

მეფუტკრეობის ინტენსიურ განვითარებას საქართველოში ხელს უწყობდა აგრეთვე თავლოვანი მცენარეებით მდიდარი ფლორა. საქართველოს თავლოვანი მცენარეების ნომენკლატურა ასეულ სახელწოდებას შეიცავს, რომელთა შორის აღსანიშნავია: ტერცეჟალა (*Alhagi pseudoalhagi*), ოროვანდი (*Arctium lappa*), ვარსკელავა (*Astrantia maxima*), კოწახური (*Berberis iberica*), კაპარი (*Capparis spinosa*), ლილილ (*Centaurea*), ვარდკაქკაქა (*Cichorium intybus*), კატაბარდა (*Clematis vitalba*), სათოვლია (*Colchicum speciosum*), მაჯაგვერი (*Daphne mezereum*), ძირწითელა (*Echium vulgare*), ქაცვი (*Hippophaë rhamnoides*), ჭინკრის ღედა (*Lamium album*), შავბალახა (*Leonurus villosus*), კვიდო (*Ligustrum vulgare*), ცხრატყავა (*Lonicera*), ბალბა (*Malva silvestris*), თავშავა (*Origanum vulgare*), ძალყურძენა (*Solanum persicum*), ლაშქარა (*Symphytum*), ბაბუაწვერა (*Taraxacum* sp. div.), სანყურა (*Trifolium*) და სხვა მრავალი. განსაკუთრებით აღსანიშნავია სურო (*Hedera colchica*), რომელსაც მიაწერენ კრიპუკის გაჩენას, ბარამბო (*Melissa officinalis*), რომელსაც ხმარობენ ფუტკრის ახალ ნაყარი ოჯახის გეჯაში მოთავსებისას, დედაფუტკარა (*Stachys*), ძიძო (*Melilotus officinalis*), ორფერა (*Pulmonaria mollissima*), რომელსაც რუსულად Мелышник ეწოდება².

ზემოხსენებულმა ფაქტორებმა ხელი შეუწყო ქართველი ტომების ყოფაში შინაური მეფუტკრეობის გაჩენას შედარებით ადრე ხანაში და განაპირობეს მისი როგორც საოჯახო, ასევე სამრეწველო მნიშვნელობა. ეს გარემოება კარგად დასტურდება ქართული ეთნოგრაფიული მასალით, სხვადასხვა დროისა და წარმოშობის წერილობითი წყაროების ჩვენებით და არქეოლოგიური მონაცემებით. გარდა ამისა საქართველოს შესახებ ზემოხსენებულ წყაროები შეიცავს რიგ ისეთ ცნობას, რომელთაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ამ საკითხის გაშუქებისათვის ზოგადი ეთნოგრაფიის თვალსაზრისითაც.

* * *

ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ამ მასალისათვის ხელმისაწვდომი დროის მანძილზე საქართველოში, მე-

ფუტკრეობის სამი ფორმის არსებობა დასტურდება, რომლებიც გულისხმობს ტყიურს, ნახევრად შინაურსა და შინაურ მეფუტკრეობას.

თუ არ ჩავთვლით ფუტკრისმაგვარი მწერის (*Bombus* sp.) მიერ დამარაგებული თაფლის გამოყენებას, რომელსაც სვახეთში მ ა ნ ჯ ე ა ლ ეწოდება, ხოლო თუშეთში თ ა ფ ლ ა - ბ ე უ ზ ა, ტყიური მეფუტკრეობის უმარტივეს ფორმათა შორის პირველ ყოვლისა ე. წ. კლდის ფუტკრის ნაყოფის მომპოვებლობა უნდა ვივარაუდოთ. კახეთში ასეთი თ ა ფ ლ ი კ ლ დ ე სოფ. შაქრიანის იმ სანა-ხებში მდებარეობს, რომელთაც დ ი დ ყ უ რ ი ეწოდება. ძველად ეს კლდე წარმოადგენდა თაფლისა და ცვილის მიღების შედარებით მნიშვნელოვან და მუდმივ წყაროს. კლდის თაფლის მოპოვების მიზნით შეამახანაგებული ორი-სამი „მონადირე“ შემოდგომაზე დილით მიდიოდა დიდყურში და დღის ბოლოს „მინ ბრუნდებოდა. კლდესთან მისული და საამისოდ აღჭურვილი „მონადირენი“ ფუტკარს ან ქვევიდან მიუდგებოდნენ, რისთვისაც კიბედ ხმარობდნენ მალალსა და სათანადოდ ტოტგაცლილ ხეს (ჩ ხ ა), ან ზემოდან წამოუვლიდნენ და თოკის საშუალებით ჩადი-ოდნენ ფუტკრის ბუნაგთან. ამა თუ იმ გზით მისულნი სარაჯს ქ ა ფ ქ ი რ ი -ს საშუალებით კრიდნენ, გულებში ალაგებდნენ, იქვე „გაარჩევდნენ“ და თანაბრად გაიყოფდნენ.

კლდის ფუტკრის არსებობა და მისი ნაყოფით სარგებლობა ზევსურული ეთნოგრაფიული მასალითაც დასტურდება. ს. ღულის მიდამოებში, მაგ., კლდის ფუტკარი შ ა ვ ა რ დ ნ ი ს : კ ლ დ ე შ ი ბუდობდა. ამგვარი კლდის ფუტკარი ცნობილი იყო გუდამაყარში (მ. კედელაძე), სამხრეთ ოსეთში, საკუთრივ ს. მარალეთში (დ. გაგლოევი) და სხვა. ქართული ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, რომ კლდის ფუტკრის სიმრავლით საქართველოში იმერეთი გამოირჩეოდა. ეს გარემოება ტოპონიმიკაშიაც იჩენს თავს. ამის მაგალითებია ვანის რაიონში მდ. სულორის ზედადინებაში ს ა თ ა ფ ლ ი ა ქ ე ა, ქუთაისის მახლობლად მდებარე ს ა თ ა ფ ლ ი ა, ბევრის ს ა გ ვ ა რ ჯ ი ლ ე ს პირდაპირ აღმართული კლდე, სადაც ფუტკარი უკანასკნელ დრომდე მოიპოვებოდა. ლეჩხუმში (ცნობილი იყო ს ა თ ა ფ ლ ო კ ლ დ ე, რომელიც საირმესა და ღვარდის საზღვარზე მდებარეობს. აფხაზური თქმულება ანანაგუნდას შესახებ აქაც (გუმისტას ხეობის სათავეები) კლდის ფუტკრის არსებობას მიუთითებს.

საქართველოში კლდის ფუტკრის არსებობას წერილობითი წყაროებიც ადასტურებს. ჰანეთისათვის საამისო ცნობას ი. ყიფ-შიძე გვაწვდის⁴, ხოლო აფხაზეთისათვის — ნ. შავროვი, რომლის სიტყვით ამ ფუტკრის ნაყოფის მომპოვებლობა ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ჩვეულებრივ საქმიანობას წარმოადგენდა⁵.

უფრო ადრინდელი დროისათვის მე მხოლოდ ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობა მომეპოვება, რომელიც ქციის ხეობის სახე-ზეარ „ქებათა“ აღწერისას დასძენს: „ვითნი აწ კაცთაგან მიუსე-ლელნი არიან, და მას შინა ფუტკარნი მრავალნი, რომლისაგან გადმოედინების თაფლნი“⁶.

საფიქრებელია, კლდოვანი ადგილების სიმრავლე და თაფ-ლოვანი მცენარეებით სიმდიდრე საქართველოში კლდის თაფლის გამოყენების პრაქტიკას ძველთაგანვე ხელს შეუწყობდა. გამო-რიცხული არ არის, რომ საგვარჯილეს პირდაპირ აღმართული კლდის ფუტკრის ნაყოფით ძეგრის პალეოლითური სადგომის ადამიანიც სარგებლობდა.

თაფლისა და ცვილის მოპოვების უფრო მნიშვნელოვან წყა-როს ხე ფუტკარზე „ნადირობა“ წარმოადგენდა. საქართვე-ლოში ამ საერთოდ გავრცელებული ტერმინის ქვეშ ტყიური ფუტკრისა ან მისი ნაყოფის მომპოვებლობა იგულისხმება. მაგრამ იმ შემთხვევაში, როდესაც ნადირობა მხოლოდ ფუტკრის ნაყო-ფის მიღებას ისახავდა მიზნად, მას ზოგჯერ თაფლის თუ სკის გატეხვა, დაშრეტა ან დაქრობა-დანელება ეწო-დებოდა.

მიუხედავად იმისა, თუ რა მიზნებს ისახავდა მეფუტკრე—მხოლოდ ფუტკრის ნაყოფით სარგებლობას თუ სკის სახლში მოყ-ვანას — საჭირო იყო პირველ ყოვლისა ფუტკრის ბინის მიგნება. საამისოდ მრავალი სხვადასხვა წესი არსებობდა, რომლებიც სამი ძირითადი ჯგუფის სახითაა წარმოდგენილი: ფუტკრის დევნა-მი-ცოლა მისივე „კვალის“ მიხედვით, ტყიური ფუტკრის ძიება ცხო-ველისა თუ ფრინველის მეშვეობით და ფუტკრის ბინის მიგნება მისატყუარის საშუალებით. ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩაწერი-ლი კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალა მიუთითებს ხალხური ემპირიული ცოდნის იმ დიდ მარაგზე, რომელც დაგროვილი იყო ხანგრძლივი გამოცდილებისა და აქტიური დაკვირვების შედეგად⁷.

ტყიური ფუტკრის დაძებნის ყველა ზემოხსენებული წესი-თავისი წარმოშობილობით მეფუტკრეობის იმ არქაულ ფორმას—

თან უნდა იყოს დაკავშირებული, რომელიც ფუტკრის (თაფლის) სკის გატეხვას გულისხმობს, ე. ი. ფუტკრის განადგურებას და მხოლოდ მისი ნაყოფით სარგებლობას ვარაუდობს. ამასთან ერთად აღსანიშნავია ისიც, რომ ფუტკრის განადგურება, როგორც მისი ნაყოფის მოპოვების ფორმა, დიდი ხანია რაც პრაქტიკიდან ამოვარდა და მხოლოდ რიტუალის სფეროში შემოინახა, ხოლო ტყუური ფუტკრის დაძებნის ძველი წესები მისი შინ მოყვანისა და „დასახლების“ ინტერესებს დაემორჩილა. ამის გამო ტყუური მეფუტკრეობის არქაული ფორმის საერთო სურათის აღდგენა მხოლოდ შორეული გადმოცემების საშუალებით ხერხდება. ამ გადმოცემებში დაცული ცნობებით ირკვევა, რომ ძველად საქართველოს ისეთ კუთხეებში, როგორიცაა თუშეთი⁸, გურია⁹, ხაწილობრივ იმერეთი და სამეგრელო, ხოლო განსაკუთრებით სვანეთი¹⁰ და აფხაზეთი, არსებობდა ტყუური მეფუტკრეობის ისეთი ფორმა, რომელიც მხოლოდ ფუტკრის ნაყოფის მოპოვებას ისაზავდა მიზნად და, ამდენად, ფუტკრის დახოცვას გულისხმობდა. საფიქრებელია, რომ ქართველი ხალხის, ისევე როგორც სხვა ძრავალი ხალხის სამეურნეო ყოფაში თაფლის გატეხვა წარმოადგენდა ფუტკრის ნაყოფის მოპოვების ოდესღაც საყოველთაოდ გავრცელებული ფორმის შორეულ გადმონაშთს.

ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაში დაცულია მონაცემების ერთი სერია, რომლითაც თაფლის გატეხვის პრაქტიკა გარკვეული რიტუალის შესრულებასთან არის დაკავშირებული. საკუთრივ ამა თუ იმ ხატ-სალოცავის სახელზე „დაყენებული“ თუ შეთქმულ-შეწირული გეგა, ჩანს ძველთაგან მომდინარე წეს-ჩვეულების ძალით, უნდა გატეხილიყო, რაც ფუტკრის ამა თუ იმ წესით დახოცვას ვარაუდობდა. მართო ის გარემოება, რომ ძველთაგან მომდინარე რწმენა-წარმოდგენასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულება თაფლის გატეხვას მოითხოვდა, საკმარისი იქნებოდა იმის მტკიცებისათვის, რომ ამ შემთხვევაშიაც ჩვენ საქმე გვაქვს ფუტკრის ნაყოფის მოპოვების უძველეს წესთან, რომელიც რელიგიური რიტუალის პრაქტიკამ შემოინახა. მაგრამ ამ რიგის ეთნოგრაფიული ფაქტის დათარიღება მუდამ ვერ ხერხდება, ხოლო თუ მოხერხდა, მისი სიზუსტე ყოველთვის მეტ-ნაკლებად მიახლოებულია. ამ მხრივ მეტად საგულისხმოა წეს-ჩვეულებით ნაკარნახევი თაფლის გატეხვის შედეგად მიღებული პროდუქტის გამოყენების

ფორმები, რომლებიც სხვადასხვა სახით წარმოგვიდგება და საზოგადოებრივი განვითარების საფეხურის აშკარა ბეჭედს ატარებს.

შეწირული ფუტკრის ნაყოფის გამოყენების თვალსაზრისით ქართული ეთნოგრაფიული მასალა ძირითადად ორი განსხვავებული ფორმის არსებობას წარმოაჩენს, რომელთა შორის უძველესი ფორმა გულისხმობს შეწირულების გატანას დღეობა-სალოცავენებზე და მის დარიგებას მედღეობათა, რაც შეიძლება ფართო წრეში. უნდა ვიფიქროთ, რომ შეწირულების გამოყენების ეს ფორმა საერთო მოხმარების გადმონაშთური ანარეკლია და, ამდენად, თავისი გენეზისით პირველყოფილ-თემურ ყოფას უკავშირდება.

ანალოგიურ ჩვენებას გვაძლევს ამ რიგის სხვა ეთნოგრაფიული ფაქტების ანალიზიც. საკუთრივ ქართული ზედაშის შესწავლის შედეგად მიღებულია დასკვნა, რომ თავდაპირველად ზედაშე კოლექტიური მოხმარების საგანს შეადგენდა და მხოლოდ შემდგომი იქცა ცალკეული ოჯახების მოხმარების საგნად¹.

იგივე ითქმის ტყიური ფუტკრის ნაყოფის მოპოვების ფორმის შესახებაც, რომელიც ასევე არქაულია და თავისი წარმოშობით ისიც პირველყოფილ-თემურ ყოფას უკავშირდება. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია ფუტკარზე „ნადირობის“ ის ორგანიზებული ფორმა, რომელიც ყველაზე უფრო სრული სახით თუშეთში, სვანეთსა და აფხაზეთში იყო ჩვენ ზიერ დამოწმებული და გულისხმობდა ტყიურ ფუტკარზე ჯგუფურ ნადირობას ხანგრძლივი დროის მანძილზე მისთვის დაძახასიათებელი თანაბარუფლებიანობით ამ გზით მოპოვებული თაფლისა და ცვილის მოხმარების სფეროში. ამავე თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ტყიურ ფუტკარზე მონადირენი, ტყიდან დაბრუნებისას, ვალდებულნი იყვნენ ყველა შემხვედრისათვის მკირეოდენი თაფლი ეწილადებინათ, ხოლო სოფელში ჩამოსვლის შემდეგ თაფლის ნაწილი ნათესავ-მეზობლებისთვისაც გაეგზავნათ, რაც თავისი მნიშვნელობით ნადირობასთან დაკავშირებულ საძმოს შეესატყვისება².

ფეოდალურ საქართველოში სკის გატეხვის პრაქტიკა, ბუნებრივია, უფრო ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. ყოველ შემთხვევაში სამეგრელოს მიმართ ამაზე პირდაპირ მიუთითებენ ე. შარდენი³ და უფრო ადრე ა. ლამბერტი⁴.

სათანადო წყაროების მეტი ნაკლოვანება ახასიათებს წინაფეოდალურ საქართველოს. ამ მხრივ შეიძლებოდა მხოლოდ

ფსევდო არისტოტელეს ცნობის მოყვანა, რომლის მიხედვით ქ. ამისში მატერიკის შიდა რაიონებიდან გამოჰქონდათ ძალიან თეთ-
რი და სქელი თაფლი (კრიპუქი? ალ. რ.), რომელსაც ფუტკრები იმა-
რაგებდნენ ხეებზე და „უსარაჯოდ“(?).

ზემომოყვანილი ეთნოგრაფილი მასალისა და ზოგი წერილო-
ბითი წყაროს გათვალისწინების შედეგად ირკვევა, რომ ტყიური
მეფუტკრეობის მარტივი ფორმები, რომლებიც გენეტურად პირ-
ველყოფილ-თემურ ყოფას უკავშირდება, ძვ. წ. IV ს-ში ცნობი-
ლი იყო შავი ზღვის კავკასიის სანაპიროზედაც. ამავე დროს მეურ-
ნეობის ეს დარგი ისეთი რაოდენობის პროდუქტს იძლეოდა, რომ
მას გარკვეული ადგილი ექირა საგარეო ვაჭრობაშიაც კი. აღსა-
ნიშნავია ისიც, რომ ამ წესით მოპოვებული თაფლი და ცეკლი,
როგორც თავისი რაოდენობით, ასევე ხარისხით იმთავითვე იპყ-
რობდა ყურადღებას.

ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაში თავს იჩენს მეფუტკრე-
ობის ისეთი ფორმა, რომელიც, თავისი ხასიათით, ტყიურ მეფუტ-
კრეობას არ მიეკუთვნება, არც შინაურ მეფუტკრეობად შეიძლე-
ბა ჩაითვალოს და რომელიც გურიაში „ბუკების ხეებზე შემოლა-
გების“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ლიტერატურული წყარო-
ების მონაცემებით დასტურდება, რომ მეფუტკრეობის ეს ფორმა
გურიის გარდა აჭარაშიაც იყო ასევე ფართოდ ცნობილი.

დ. ბაქრაძე აჭარაში მოგზაურობის აღწერისას შენიშნავს,
რომ აჭარის უკაცრიელ ადგილებშიაც მას ხშირად უნახავს 4--5
საეენის სიმაღლეზე წიფლის ხეებზე შემოლაგებული ბუკები,
რომელზეც ასვლა მხოლოდ გრძელი და ბოლოში მოკაუჭებუ-
ლი ჭოლოკებით შეიძლებოდა. ავტორი აქვე დასძენს, რომ ასეთი
წესი მეფუტკრეობისა გავრცელებულია მთელ აჭარაში, კინტრი-
შის ხეობასა და გურიაში¹⁵.

საკუთრივ მურღულის ხეობის შესახებ არსებული ცნობი-
თაც დასტურდება, რომ ამ ხეობის ყოველი მოსახლე, ვისაც კი
ვუტკარი ყავდა, სკას ან ტყეში ინახავდა მაღალ ხეებზე, ან მოწ-
ნულ კოკოზებში აბინავებდა ფუტკარს და კოკოზებს მაღალ
კლდეებზე ათავსებდა. კლდეებზე ფუტკრის ბინების მოთავსების
ფაქტს მურღულის ხეობაში ი. გორონოვიც ამოწმებს¹⁶.

სამამისო პარალელური მასალა ჭერჯერობით მხოლოდ აზერ-
ბაიჯანიდან არის ცნობილი.

აქარის მიმართ ამასვე ადასტურებს თ. სახოკიაც, რომლის აღწერილობით „სახლის გარდა, ასეთივე სკები ტყეშიაც შეგვხვდებათ ხეებზე გატანილები და ტოტებზე ჩამოკიდებული, რომ დათვი ველარ მისწვდეს: გაზაფხულზე. როცა თაფლით გაივსება, ჩამოიღებენ ძირს, თაფლს ამოაცლიან და ცარიელს სკას ისევ დაჰკიდებენ ხეზე მეორე გაზაფხულამდე“¹⁷. ბათუმის ოლქში ხეებზე ბუკების შემოლაგების პრაქტიკის ფართო გავრცელებაზე მიუთითებს ამ ოლქის მეურნეობის მიმომხილველი 1913 წელს¹⁸. სხვა მრავალ მოგზაურთა ცნობებითაც აქარაში, სადაც მეფუტკერეობა ძველთაგან იყო მიჩნეული როგორც სახალხო დოვლათის ერთ-ერთი წყარო, საფუტკერეები არ არსებობდა — მოსახლეობა ფუტკარს ინახავდა ტყეში, მაღალ ხეზე, თითქოს იმ მიზნით, რომ თავი დაეხსნა ფუტკარზე დადებული გადასახადებისაგან¹⁹. ანალოგიური ფაქტები ლაზეთშიაც არის დამოწმებული. იმავე ავტორის ცნობით მოყოლებული ღუზ-გურჯიდან ვიდრე ჩუმ-ლაკამდე ბუნება საერთოდ მწირია, მხოლოდ აქა-იქ დაინახავს კაცი მაღალ ქადრებს, რომლებზედაც, როგორც წესი, ბუკებია შემოლაგებული. ნ. მარი მიიჩნევდა, რომ ლაზები მეფუტკერეობას მისდევენ „ხელოვნებისადმი სიყვარულის გამო და თავის ბუკები შემოლაგებული აქვთ მაღალი წიქლის ხეების თითქმის მწვერვლებზე“²⁰.

იმდენად, რამდენადაც „ბუკების ხეებზე შემოწყობა“ ფუტკარის დანელებას გამორიცხავს და გულისხმობს ტყიური ფუტკარის სისტემატურ ექსპლოატაციას ხელოვნურ გეგმებში, იგი „თაფლის გატეხვასთან“ შედარებით უთუოდ უფრო განვითარებულ ფორმად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ მისი ასეთი ორგანული კავშირი ფუტკარის არსებობის ბუნებრივ პირობებთან და მის ცხოვრებაში ადამიანის ჩარევის შედარებით შეზღუდული შესაძლებლობა უფლებას არ გვაძლევს მივიჩნიოთ იგი შინაური მეფუტკერეობის ფორმად.

ამის გამო ვფიქრობთ სწორი იქნება, თუ ბუკების ხეებზე შემოწყობის პრაქტიკას ტყიური და შინაური მეფუტკერეობის მიჯნად დავდებთ და მივიჩნიეთ მეფუტკერეობის გარდამავალ ფორმად, მეურნეობის ამ დარგის განვითარების ერთ-ერთ საფეხურად.

სწორი არ იქნებოდა გვეფიქრა, რომ მეფუტკერეობის ეს ფორმა გამოწვეული იყო ლოკალური პირობებით, კერძოდ სათა-

ნადო გადასახადის თავიდან აცილების სურვილით. ამ რიგის გადასახადი თურქების მიერ დადებული ქონდათ აქარალებს და ლაზებს. გურულები და მით უმეტეს მეგრელები ამ გადასახადისაგან თავისუფალნი იყვნენ. გარდა ამისა, მართალია მეფუტკრეობის ამ ფორმის გავრცელების საზღვარი საქართველოში მტკიცედ იყო შემოზღუდული—იგი როგორც წესი გვხვდება მხოლოდ გურიაში, აჭარაში, ლაზეთსა და სამეგრელოში. მაგრამ ანალოგიური ფორმა კარგადაა ცნობილი რუსეთის ეთნოგრაფიული ყოფიდან, სადაც იგი „ბორტნიჩესტოს“ სახით ძველთაგან ფართოდ იყო გავრცელებული და, როგორც აღინიშნა, თავის დროზე მეფუტკრეობის ძირითად ფორმას წარმოადგენდა.

წერილობითი წყაროები მეფუტკრეობის ამ ფორმის არსებობის შესახებ ფეოდალურ საქართველოში ან მასზე უწინარეს ჩვენ არ გავაჩნია.

შინაური მეფუტკრეობა, რომელიც გულისხმობს ხელოვნურ გეჯას და საგანგებოდ გაწყობილ საფუტკრეს, მასალის ეთნოგრაფიული ფიქსაციისათვის ხელმისაწვდომი დროის მანძილზე, საქართველოში გაბატონებულ ფორმას წარმოადგენს.

თუ ეთნოგრაფიული მასალისათვის ხელმისაწვდომი დროის მანძილზე შესაძლებელი ხდება ამ მასალის წყალობით შინაური მეფუტკრეობის განვითარებისა და ტყიურ მეფუტკრეობასთან მისი ურთიერთობის შედარებით სრული სურათის დადგენა, ფეოდალურ საქართველოში შინაური მეფუტკრეობის მდგომარეობის შესახებ ამის თქმა არ შეიძლება.

საჭირო მასალის სიმცირე და ფრაგმენტული ხასიათი გვაიძულებს დავკმაყოფილდეთ ცალკე რაიონების მიმოხილვით და ისიც მხოლოდ გარკვეული პერიოდების მიხედვით.

საკითხზე საერთო წარმოდგენის შექმნის ერთადერთ წყაროდ, ისიც მარტო XVIII ს-სათვის, მხოლოდ ვ. ბაგრატიონის დასახელება შეგვიძლია, რომელსაც ქართველთა სამეურნეო ცხოვრების არც ეს მხარე გამორჩენია მხედველობიდან.

საქართველოს საერთო დახასიათებისას ვახუშტი აღნიშნავს: „არამედ ფუტკარი სარგებლიანი, რომლისა თაფლი ვიეთთა აღგილთა, ვითარცა შაქარი შეყინებული და სპეტაკი, და ცვილთა და თაფლთა სიმრავლე არს“²¹.

ცალკეული რაიონებიდან იმავე ვ. ბაგრატიონის ცნობით გამოირჩეოდა ბამბაკის ხევი, რომელსაც ახასიათებდა „თაფლნი მრავ-

ვალი“, ტაშირი, სადაც „ხილნი და მტილ-წალკოტოვანნი არარაა იპოების, თაფლი მრავალი და სპეტაკი, ვითარცა თოვლი, და უწყინარი“. ქციის ხეობა, რომლის შესახებ უკვე ზევით იყო საუბარი. კლდის ფუტკართან დაკავშირებით, კახეთის დიდი ნაწილი, სადაც „თაფლი იმერეთისა უმჯობე და უმრავლეს აქაურთა“ არის. შედარებით ნაკლები იყო ფუტკარი ოსეთში, სადაც ვახუშტის სიტყვით „არს აქა ფუტკარი და ჰყავთ, და არა ეგდენ მრავლად, რათამცა ემა ეყოსთ თაფლნი“, სამაგიეროდ სამცხეში იყო „ფუტკარა მრავალნი, და თაფლნი კარგნი და მრავალნი“; ჭავჭავთში, მიუხედავად იმისა, რომ იგი თრიალეთივით უვენახო, უხილო და უტყეო იყო, მაინც მოიპოვებოდა „თაფლნი მრავალნი“; იგივეს ამბობს ვახუშტი ჭანეთის შესახებ, სადაც იყო „თაფლი ბევრად“ და სხვა.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ამ მხრივ ვახუშტის ცნობა დასავლეთ საქართველოს შესახებ, სადაც „ფუტკარი სარგებლობს ფრიად თაფლთა და ცვილთა სიმრავლითა; და თაფლი კეთილი, რამეთუ ვიეთთა ადგილთა სპეტაკი და შეყინული, სისქით ვითარცა შაქარი, რომელსაც უწოდებენ კიპრუქსა“²².

საკუთრივ სამეგრელოს შესახებ ვახუშტი შენიშნავს: „ფუტკართაგან თაფლი და ცვილნი მრავალნი, ვინათგან ტყეთა შინა მრავლად არიან“²³.

ყველა ზემოთ მოყვანილ ცნობაში ხაზგასმულია თაფლისა და ცვილის სიმრავლე და ხარისხი, მაგრამ არც ერთი მათგანი არ შეიცავს პირდაპირ ჩვენებას შინაური მეფუტკრეობის არსებობაზე. საკუთრივ სამეგრელოს შესახებ ცნობის ის ადგილი, სადაც თაფლის და ცვილის სიმრავლესთან დაკავშირებით ვახუშტი ამბობს: „ვინათგან ტყეთა შინა მრავლად არიან“-ო, შესაძლებელია სწორედ ტყიურ მეფუტკრეობაზედაც მიუთითებდეს. მაგრამ, სამაგიეროდ, ოსეთის შესახებ საუბრისას იგი შენიშნავს—„არს აქა ფუტკარი და ჰყავთ“, რაც უთუოდ შინაური მეფუტკრეობას უნდა გულისხმობდეს.

სხვა მოსაზრებათა შორის, რომლებიც მიუთითებს ვახუშტის დროისათვის სამეგრელოში მოშინაურებული ფუტკრის არსებობას; პირველი ადგილი უჭირავს საეკლესიო საბუთების იმ სერიას, სანთლის ბეგარას რომ ეხება. ამ საბუთებიდან ნათლად მოჩანს, ერთი მხრივ, სანთლის გადასახადი შედარებით მყარ სიდიდეს წარმოადგენდა და, მეორე მხრივ, მხოლოდ გარკვეულ

პირებს (თუ გარკვეულ სოფლებში მცხოვრებ პირებს) შეეხებოდა. ერთი ამგვარი საბუთის მიხედვით შეწირულთა შორის მოხსენებულია: „სენაკს გიორგი გურული და ხუთი ლოდარიკი სანთელი; ეკს ერთი მოსახლე ჩილაჩავა, ხუთი ლოდარიკი სანთელი; თეკლათს გრიგოლია ღვარკალი, ხუთი ლოდარიკი სანთელი; მეორე მოსახლე მაქაცარია, ხუთი ლოდარიკი სანთელი; წყალი-გზას (ჩამოთვლილია 9 მოსახლე და თითოს ხუთი ლოდარიკი სანთელი. ალ. რ.); სახარბედიოს ორი მოსახლე ეჯიბია, ხუთ-ხუთი ლოდარიკი სანთელი; ერთი კიდევ ხუცესი ხარაბედია, ხუთი ლოდარიკი სანთელი; კიდევ ნასხიდა შულლაძე, ხუთი ლოდარიკი სანთელი, კიდევ ძლიკა და თამაზ დისამიჯია ხუთი ლოდარიკი სანთელი; კიდევ თუთაშხია წულაია, ხუთი ლოდარიკი სანთელი; კიდევ კოდუა, ხუთი ლოდარიკი სანთელი, კიდევ კოკი გუბერია, ხუთი ლოდარიკი სანთელი; სუბუჯია, ხუთი ლოდარიკი სანთელი, ელიშია, ხუთი ლოდარიკი სანთელი, ბიას კოჩიორე სიჟინავა მესხდილე, სამი ლოდარიკი სანთელი...“²⁴

სხვათა შორის ანალოგიური მდგომარეობა აღმოსავლეთ საქართველოშიაც არის დამოწმებული. იკორთის XV ს-ის ერთ ტყავის ზატიკზე 1615 წლის მინაწერი იკორთის მთავარანგელოზის ყმათა ბეგარას შეიცავს. თ. ჟორდანიას ამ ნუსხიდან მხოლოდ 15 კომლის გადასახადი ამოუწერია, რომელთა შორის 13 მეკომურს (სხვა სახის გადასახადთან ერთად)—ყველას თანაბრად—ნახევარ-ნახევარი ლიტრა ცვალი აქვს შეწერილი²⁵.

ძნელი წარმოსადგენია, რომ ტყიური მეფუტკრეობის პირობებში შესაძლებელი ყოფილიყო სანთლის გადასახადის ოდენობის ასე მტკიცედ განსაზღვრა. უფრო სავარაუდებელია, რომ ეს ერთხელ დადებული ოდენობა სანთლის გადასახადისა შეწერილი ჰქონდა იმ გლეხებს და იქ სადაც ისინი სისტემატურად მისდევდნენ (თუ იძულებულნი იყვნენ გაყოლოდნენ) შინაურ მეფუტკრეობას. საეკლესიო ყმათა ის ნაწილი, რომელიც მესანთლე გლეხების სახელით იყო ცნობილი, უმეტეს შემთხვევაში ზომ იმ შეწირული გლეხებისაგან შედგებოდა, რომელთაც დავალებული ჰქონდათ შემწირველის სულის ხსენებისათვის საჭირო, ე. წ. საალაპე სანთლის ჩაბარება.

იგივე ითქმის გურიის შესახებაც. 1814 წელს მამია გურიელს შემოქმედის მონასტრისათვის შეუწირავს უჩხუბის, ბაღვის (?), ასკანის და ოზურგეთის რიგი მოსახლე, რომელთა შორის თითქმის

ყველა სხვა გადასახადთან ერთად თითო ლოლარიკი სანთელი აქვს შეწერილი. ამ საბუთში მოყვანილ 10 მოსახლეს შორის მხოლოდ ორს არ აქვს შეწერილი სანთლის გადასახადი²⁶.

1706 წლის სიგელით აფხაზეთის კათალიკოზს გრიგოლ ლორთქიფანიძეს ბიჭვინთის ეკლესიისათვის „ცოდვილის სულის საკსრად და საოხად“ გლეხები შეუწირავს 41 კომლის რაოდენობით, რომელთაც 88 ლოლარიკი სანთელი უნდა გადაეხადათ ეკლესიისათვის. იმის გამო, რომ ეს გლეხები ოდიშის და იმერეთის სხვადასხვა სოფელში იყვნენ გაფანტულნი და, როგორც ეტყობა, სხვადასხვა მასშტაბის მეფუტკრეობას მისდევდნენ, სანთელიც მათ სხვადასხვა რაოდენობით აქვთ შეწერილი. აღსანიშნავია, რომ აქამდე, ე. ი. ვიდრე მათ ბიჭვინთის ეკლესიას შესწირავდნენ, ჰათ „თეთრის ბეგარა“ ემართათ. საბუთში აღნიშნულია: „კიდევ საგელათოში საწირეთს, ოხუამირას, სორმონს, რიონს სკჳო კაცებს თეთრის ბეგარა ემართა. ისიც ცუდად იხარჯებოდა, ხტს არასემტებოდა. ან მის მაგიერად სანთელი დამკც, მარჩილის თავს შამახური და რუბისათვის ჩარეკი“²⁷.

იგივე სურათს იძლევა ხონის წა-ა გიორგის ტაძრის საბეგარო ზუსხები (1790 — 1803 წწ.) და განსაკუთრებით „ხონის სანთლის ზეგრების განწესება, ძუჭლთა გუჯართაგან გადმოწერილი“, რომელშიაც მოყვანილია ხონის, ბაკისუბნის და ივანდიდის 25-მდე მოსახლის სია გადასახადთა სახის და რაოდენობის ჩვენებით. ზოგს მათგანს, განურჩევლად იმისა თუ რომელ სოფელში მოსახლეობენ ისინი, შეწერილი აქვს სანთლის გადასახადი, ზოგს „მარჩილი სანთლის ფასად“, ხოლო ზოგს არც სანთელი და არც სანთლის საფასური²⁸.

ჩანს აქაც გათვალისწინებული იყო გლეხის მეურნეობის ხალათი, საკუთრივ მეფუტკრეობის ადგილი მის მეურნეობაში.

უფრო სრულ სურათს ის მასალა წარმოაჩენს, რომელიც ქუთაისის საყდრის ბეგარას შეეხება და XVI ს-ის ოთხმოციან წლებს ეკუთვნის²⁹.

ზემოხსენებულ საბუთში იმერეთის სამოცზე მეტი სოფელია ჩამოთვლილი; ამასთან ერთად ზუსტად არის აღნუსხული გადასახადების სახეობა და რაოდენობა. რიგ სოფელში გადასახადთა შორის სანთელი სავსებით არ არის აღნიშნული, რიგი სოფლის ზოგი მეკომურისათვის შეწერილი სანთლის გადასახადი 8 გირვანქას აღწევს. სანთლის შედარებით დიდი გადასახადით გამოირჩევა

ისეთი სოფლები, როგორცაა: ზემო ქვიტირი, სადემეტრეო, ზეგანი, ეწერი, საწირე, ჯვარისა, სორმონი, სვირი, ხრესილი, წყალწითელა, ქვემო ქვიტირი, ბაკის უბანი, ოდილაური, ჭოგნარი, კორიში, დიმი, ზოვრეთი, ღვანკითი, ჩხარი, სიმონეთი, ძიროვანი, კისორეთი, სოჩხეთი, ციხია, განდიკორი, კოკა, გელათი, გოგხი...

სანთლის გადასახადის ასე მწყობრად და მტკიცედ მოქმედი სისტემა შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო მხოლოდ შინაური მეფუტკრეობის პირობებში.

ფეოდალური საქართველოს შესახებ ქართული ისტორიული წყაროებიდან ამ მხრივ ჩვენთვისაც განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ნიკორწმინდის სიგელი (XI ს.), რომელშიაც ნახსენები „სასკე“ არა მარტო პირდაპირ მიუთითებს შინაურ მეფუტკრეობაზე, არამედ აგრეთვე მეურნეობის ამ დარგის დიდ მნიშვნელობაზე, რის გამოც სასკე გარკვეული ღირებულების ექვივალენტად იყო მიჩნეული³⁰.

უფრო ადრინდელი პერიოდისათვის შინაური მეფუტკრეობის შესახებ პირდაპირი ცნობა ქართულ ისტორიულ წყაროებში ჩვენ არ მოგვეპოვება.

განსხვავებით ადრეფეოდალური საქართველოსაგან, ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით, უფრო ვრცელი და პირდაპირი ჩვენება დატულია ანტიკური მწერლების იმ ცნობებში, რომლებიც წინაფეოდალურ საქართველოს შეეხება.

ზოგი ამ ცნობათაგანი ამ მხრივ მხოლოდ მეტ-ნაკლებად მიახლოებული ვარაუდის საფუძველს იძლევა, ხოლო ზოგი სრულიად უეჭვო ცნობას შეიცავს.

ამ წყაროთა შორის პირველ ყოვლისა მენანდრე პროტიქტორი უნდა იყოს მითითებული, რომელიც, შეიძლება ითქვას, მის მიერ აღწერილი VI ს-ის ამბების ერთი ნაწილის მაინც მოწმე იყო, ყოველ შემთხვევაში, ეყრდნობოდა ბიზანტია-სპარსეთის საზავო მოლაპარაკების უშუალო მონაწილის ინფორმაციას და ამდენად სრულიად სანდოდ უნდა ჩაითვალოს. როგორც ცნობილია, ამ ხანგრძლივი მოლაპარაკების ერთ-ერთ საკვანძო საკითხს სვანეთი წარმოადგენდა³¹.

სვანეთი არც ისე უმნიშვნელო იყო, როგორც ამაში სპარსელი და ბიზანტიელი დიპლომატები არწმუნებდნენ ერთმანეთს; გარდა გეოგრაფიული მდებარეობისა, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა პირველ ყოვლისა ჩრდილოეთ კავ-

კასიის ტრამალებში მობინადრე ტომების შემოსევისაგან დაცვისა და მათთან მშვიდობიანი ურთიერთობის საქმეში, სვანეთი გარკვეული შემოსავლის წყაროსაც წარმოადგენდა. ამ მოლაპარაკებაში ბიზანტიის ინტერესების დამცველი პეტრე პირდაპირ ეუბნებოდა სპარსეთის მეფეს: „ლაზებში, ბატონო, ძველი წესი იყო, რომ სვანეთის სარდალი, ემორჩილებოდა ლაზს და მასთან ის აღრიცხული იყო სახარკო სიაში და ლაზი კიდევაც იღებდა მისგან ფუტკრის ნაყოფს და ტყავებს და ზოგ სხვა რამესაც“³².

ჩვენ ამ შემთხვევაში გვიანტერესებს სვანეთის დახარკვის ფაქტი ფუტკრის ნაყოფით, რაც შესაძლებელია იმაზე მიუთითებს, რომ ამ დროისათვის სვანეთში მეფუტკრეობა უკვე წარმოადგენდა მეურნეობის საკმაოდ ორგანიზებულ დარგს და ვფიქრობთ შინაური მეფუტკრეობის სასეს ატარებდა.

უფრო ადრინდელი პერიოდისათვის მოიპოვება სტრაბონის „გეოგრაფიის“ ცნობილი ადგილი, რომლის მიხედვით „ლაზიკაში“ „უამრავი ძენძი, ცვილი და ფისია“.

მიახლოებული ვარაუდის საშუალებას იძლევა პლინიუსის ცნობა ჰანების შესახებ (I ს. ჩ. წ.). მასაც მიუქცევია ყურადღება „ქაური“ თაფლის მათრობელა თვისებებისათვის, რომელსაც იგი ეელის ყვავილს მიაწერს; ამასთან ერთად პლინიუსი შენიშნავს, რომ ეს ტომი რომაელებს ხარკს ცვილის სახით უხდის, მაგრამ თაფლით ვაჭრობას არ აწარმოებს „მისი დამღუპველი თვისებების გამო“³³.

ყურადღებას იპყრობს დიოდორე სიცილიელის ცნობაც, რომელიც, ჩანს, ქსენოფონტეს „ანაბაზის“-ის მიხედვით, მიუთითებს კოლხეთში მათრობელა თაფლის არსებობას, თუმცა გამორიცხული არ არის, რომ აქ ნაგულისხმევია არა შინაური, არამედ ნახევრად შინაური მეფუტკრეობა³⁴.

პოლიბიოსის ცნობა პონტოს ქვეყნებიდან თაფლისა და ცვილის დიდი რაოდენობით გატანის შესახებ ასევე გვაუარაულებინებს ამ ქვეყნებში ორგანიზებული მეფუტკრეობის არსებობას³⁵.

თუ ყველა ეს ცნობა ქართველ ტომთა ყოფაში სათანადო დროისათვის შინაური მეფუტკრეობის არსებობას მხოლოდ გვაუარაულებინებს, მათზე გაცილებით ადრინდელი ცნობა. რომელიც ქსენოფონტეს ეკუთვნის და რომელიც საფუძვლად დაედო საკმაოდ ზანგრძლივ და მტკიცე ლიტერატურულ ტრადიციას, ამ ფაქტს სრულიად უეჭვოდ ზდის.

ტრაპიზუნის მიდამოებში კოლხებთან ყოფნისას ქსენოფონტეს ყურადღება მიიქცია სკების დიდმა რაოდენობამ, რომელთა თაფლმა გრძნობა წაართვა მის მეომრებს³⁶.

ეს ცნობა ჩვენთვის, ამ შემთხვევაში, ორმხრივ არის საინტერესო: იგი პირდაპირ მიუთითებს ხელოვნური გეგების არსებობაზე და ხაზს უსვამს მათ დიდ რაოდენობას, რაც უეჭვო საბუთია იმისა, რომ ძვ. წ. IV ს-ის კოლხეთში შინაური მეფუტკრეობა მძლავრად იყო განვითარებული.

ასე წამოვიდა და ლიტერატურულ ტრადიციად იქცა ქსენოფონტეს ეს ცნობა მისი მომდევნო ისტორიკოსების ხელში, ასევე ესმით ეს ცნობა ლემან-ჰაუპტს და აკად. ს. ჯანაშიას.

ლემან-ჰაუპტის ყურადღება ამ ცნობაში მათრობელა თაფლმა მიიპყრო. იგი გადმოსცემს ქსენოფონტეს შემოמוყვანილ ცნობას, ადასტურებს, რომ აქ ხელოვნური გეგაა ნაგულისხმევი და დასძინს, რომ იგი იყო ტრაპიზონის იმ მიდამოებში, რომლებიც ქსენოფონტეს საშუალებით გახდნენ ცნობილი. მას მოჰყავს ადგილობრივ მცხოვრებთა ნაამბობი, რომლებითაც დასტურდება deli—bal-ის სახელით ცნობილი ამავე თვისებების თაფლის არსებობა ავტორის იქ ყოფნის დროს³⁷.

აკად. ს. ჯანაშიამ ამ ცნობას ყურადღება მიაქცია ქართველი ტომების იმდროინდელი სამეურნეო ყოფის თავისებურებათა თვალსაზრისით. დაწვრილებით აღწერს რა მდ. არაქსის სათავეებში მცხოვრებ ქართველ ტომთა სამეურნეო ყოფას, იგი დასძენს: „ამენებდნენ ფუტკარსა და სკები ედგათ“.

მაშასადამე, ქსენოფონტეს ცნობა აქაც გაგებულა, როგორც პირდაპირი ჩვენება ძვ. წ. IV ს-ის ზოგი ქართველი ტომის სამეურნეო ყოფაში შინაური მეფუტკრეობის არსებობის სასარგებლოდ.

ქართველ ტომთა სამეურნეო ყოფაში შინაური მეფუტკრეობის არსებობის ტრადიციის საწყის მიჯნას, რა თქმა უნდა, ძვ. წ. IV ს. არ უნდა წარმოადგენდეს. ეს ტრადიცია გაცილებით უფრო შორს მიდის და გარკვეული მონაცემებით ხური-ურარტულ კულტურულ-ეთნიკურ სამყაროს უკავშირდება.

პირველი წერილობითი ცნობა სამხრეთ კავკასიის მახლობელი ტერიტორიის მკვიდრი მოსახლეობის ყოფაში შინაური მეფუტკრეობის არსებობის შესახებ ძვ. წ. VIII ს-თ არის დათარიღებული და ჰეცეანა ზუხის მმართველს ეკუთვნის. ცნობა „გამარჯვების წარწე-

რაშია“ დაცული, რომელიც ბ. მეისნერის მიერ ასეა წაკითხული: „მე Šamaš—rēš—usur-მა, Suhi-ს და Mašr-ის მფლობელმა, შევეკრა-ზე ფუტკარი და თაფლი. რომლებიც არც ერთ ჩემს წინაპარს ან უნახავს. მოვიყვანე Suhi ქვეყანაში, მოვიყვანე Chabcha ხალხის ძთებიდან და ისინი ქალაქ Chabarini-ს (?) ბაღში დაეასახლე, თაფლის და ცვილის (?) მოსაგროვებლად. თაფლის და ცვილის (?) მომზადება მე ვიცი და მებაღეებმაც ასე იციან. ვინც „შემდეგში“ უფრო მალა ავა, შეუძლია ჰკითხოს თავისი ქვეყნის უხუცესებს. სინამდვილეში ხომ Šamaš—rēš—usur-მა, Suhi-ს მფლობელმა Suhi-ს ქვეყანაში შემოიტანა ფუტკრის თაფლი?“³⁸.

ქვეყანა ზუზის დასახელებულ მფლობელს, სხვა „საგმირო“ საქმეებთან ერთად, ხაბზა ხალხის მთებში ფუტკარი მოუგროვებია, ჩამოუყვანია იგი თავის ქვეყანაში, სადაც ფუტკარი აქამდე უცნობი იყო, ბაღში დაუსახლებია იგი და მებაღეთათვის უსწავლებია ფუტკრის ნაყოფის მიღების წესები, რაც მხოლოდ მისთვის და მებაღეთათვის ყოფილა ცნობილი³⁹.

ზემოხსენებული წარწერის მოყვანილი ნაწყვეტი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი საცხებიტ ნათელ ჩვენებას შეიცავს. რიგ საკითხს სვამს, რომელთა შორის პირველი ამგვარი წაკითხვის დამარწმუნებლობას შეეხება, ხოლო მეორე—მასში ნახსენები გეოგრაფიული პუნქტების ლოკალიზაციას.

კ. საიფერტს მაგ., რომელიც ამ ტექსტის ვაისბახისეულ გამოცემას ეყრდნობა, სიტყვების „ფუტკარი“-ს. „თაფლი“-სა და „ცვილი“-ს წაკითხვა დამარწმუნებლად არ მიაჩნია. იგი ფიქრობს, რომ აქაც პალმის თაფლი უნდა იგულისხმებოდეს და არა ფუტკრის თაფლი. ხოლო წარწერაში მოყვანილ ეთნოტოპონიმიკურ სახელწოდებაზე ამბობს: „მათ შესახებ არაფერი ვიციტო“-ო⁴⁰.

ბ. მაისნერის უფრო გვიანდელ გამოცემაში სიტყვას „ფუტკარი“ კითხვის ნიშანი მოხსნილი აქვს. ამ სიტყვის ამგვარ წაკითხვაში მას, როგორც ეტყობა, ეკვი აღარ ეპარება, მაგრამ სიტყვას „ცვილი“ იგი კითხვის ნიშნის ქვეშ სტოვებს.

მთელი ამ ტექსტის ანალიზის შედეგად ბ. მაისნერი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ძვ. წ. VIII ს. ხსენებული რაიონის მოსახლეობისათვის შინაური მეფუტკრეობა უკვე ცნობილი იყო. გარდა ამისა, უცნაური იქნებოდა ამ წარწერაში მცენარეული თაფლი ამოგვე-
82

კითხა, რომელიც მთელ ძველ აღმოსავლეთში ძველთაგან ფართოდ იყო ცნობილი და ამდენად ერთი ადგილიდან მეორე ადგილზე მისი გადატანის გამო ტრაბახისთვისაც კი არავეთარ საფუძველს არ შეადგენდა. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე წარწერის ის ადგილი, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რომ თავლის „მოყვანის“ წესები მხოლოდ მეფისა და მებაღეების საიდუმლოებას წარმოადგენდა.

მაგრამ ვეისბახის მიერ გამოთქმული ეპკი ზემოხსენებული სიტყვების („ფუტკარი“, „თაფლი“, „ცვილი“) წაკითხვაში მხოლოდ კ. საიფერტმა გაიზიარა. ტექსტზე შემდგომი მუშაობის შედეგად ჩვენთვის ცნობილი ყველა ავტორი და მათ შორის ისინიც ვინც საიფერტის შემდეგ წერდა, ამ საკითხში ფაქტიურად ბ. მაისნერის პოზიციასე დადგა. ასე მაგ., ფ. ჰომელი, რომელიც ქვეყანა ზუხის ლოკალიზაციის საკითხს შეეხო, თავლოსან ფუტკარს ხაბხა ხალხს უკავშირებს¹¹. იგივე ითქმის ფ. შახერმეირის შესახებ, რომელიც ზემოხსენებული წარწერის ავტორს თავის ქვეყანაში მეფუტკრეობის მომტანად მიიჩნევს¹².

ზემოხსენებული ტექსტის ასეთმა გაგებამ შემდეგში საყოველთაო აღიარება ჰპოვა. ამ სახითაა შესული ეს ტექსტი ყველა ჩვენთვის ცნობილ უახლეს ენციკლოპედიაში. თავლისადმი მიძღვნილ სპეციალურ სტატიაში ეკშტეინი ფ. ვეისბახზე და ბ. მაისნერზე დაყრდნობით უდავოდ მიიჩნევს ხაბხა ქვეყანაში ძვ. წ. VIII ს-თვის შინაური ფუტკრის თავლის არსებობას¹³. ავტორისათვის, ეფექტობთ, ცნობილი უნდა იყოს კ. საიფერტის შეხედულება ამ საკითხზე.

არსებითად ასევე ესმის ეს ტექსტი ებელინგს. რომელმაც ფუტკრისადმი მიძღვნილ სპეციალური სტატია კ. საიფერტის შრომის გამოცემის შემდეგ გამოაქვეყნა; ის გარემოება, რომ ებელინგი აქ ტყიურ ფუტკარს გულისხმობს და არა შინაურს, მდგომარეობას არსებითად არ ცვლის¹⁴.

ამგვარად, კ. საიფერტის მიერ გამოთქმული ეპკი ზემოხსენებული წარწერის საფუძველზე ძვ. წ. VIII ს-ში ხაბხა ქვეყანაში მეფუტკრეობის არსებობის მტკიცების საბუთიანობის შესახებ არა-ვინ არ გაიზიარა; მეცნიერებაში განმტკიცდა ტექსტის მაისნერისეული გაგება, რომელიც საფუძვლად დაედო დებულებას ამ დროისათვის ძველი აღმოსავლეთის ზოგ ადგილას შინაური მეფუტკრეობის არსებობის შესახებ.

გასარკვევია საკითხი, სად უნდა ივარაუდებოდეს ქვეყანა ხაზხა და როგორი უნდა იყოს მისი ეთნიკური შემადგენლობა.

3. ვინკლერის შეხედულებით, ქვეყანა ზუხი (რომლის მმართველმა ფუტკარი ხაზხა ქვეყნიდან მოიყვანა და მოაშენა) მდ. ევფრატის შუადინებაშია და მის მარჯვენა სანაპიროს ერთ-ერთ ოლქს წარმოადგენს⁴⁵. ამაზე უფრო ზუსტი ლოკალიზაცია, რამდენადაც ჩვენ ვიცით, 3. ვინკლერს მოცემული არ აქვს. ასევე ზოგადად აქვს ლოკალიზებული ეს გეოგრაფიული სახელწოდება ფ. ჰომელს⁴⁶. ბ. მეისნერს, როგორც ეტყობა, არც უტდია ამ გეოგრაფიული პუნქტის მდებარეობის შემდგომი დაზუსტება და ასეთივე ზოგადი განსაზღვრა მიუღია⁴⁷.

ამ პუნქტის შედარებით ზუსტი განსაზღვრა ე. ვეიდნერს აქვს მოცემული. მისი სიტყვით ეს ქვეყანა მდ. ტიგროსისა და ვანის ტბას შორის მდებარეობს⁴⁸. ფ. შახერმეირი დაახლოებით ამავე ლოკალიზაციას ემხრობა და ამასთან ერთად განსაზღვრავს ზუხის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობას. გეოგრაფიული და პირის სახელების ანალიზის შედეგად იგი ფიქრობს, რომ ზუხის მოსახლეობა თითქოს სემიტური იყო და მშვიდობიანი ფელახებისაგან შედგებოდა, რომლებიც მომთაბარე ტომების მხრივ შევიწროებას განიცდიდნენ⁴⁹.

საბჭოთა მეცნიერებამ ამ საკითხშიაც სრული გარკვეულობა შეიტანა. დადასტურდა, რომ ქვეყანა ზუხი|სუგი ხაზხა ქვეყნის ერთი ნაწილია. ხოლო ხაზხა ქვეყანას საკმაოდ დიდი ტერიტორია ეჭირა, რომელიც გადაჭიმული იყო მდ. ტიგროსსა და ვანის ტბას შორის. დასავლეთით იგი დიარბეკის სწვდებოდა, ხოლო აღმოსავლეთით ზაგროსის ნაწილს შეიცავდა და ნინევიის ჩრდილოეთით მდებარეობდა⁵⁰.

ი. დიაკონოვი მიიჩნევს, რომ ხაზხა ქვეყანა სომხეთის ტავრის ტერიტორიაზე მდებარეობდა⁵¹.

გ. მელიქიშვილმა შემდეგში სპეციალური ნაკვეთი მიუძღვნა ხაზხა ქვეყნის ლოკალიზაციას და უფრო ზუსტად განსაზღვრა იგი. ავტორის სიტყვით ასურული წყაროების „ხაზხა ქვეყანა“ ხუბუშ-კიას სამხრეთით მდებარე ვრცელი ტერიტორიაა, რომელსაც მდ. ბოქტანის ველი უჭირავს დაწყებული მდ. ზემო ზაბისა და ზაგროსის მთიანეთიდან (აღმოსავლეთით) ვიდრე ქ. დიარბეკიამდე (დასავლეთით)⁵².

ამავე ავტორის დაკვირვებით ეს ტერმინი არც ეთნიკურია, არც პოლიტიკური; იგი შემკრებლობითი. ხასიათისაა, ისევე როგორც ტერმინი „ნაირი“. იგი უფრო გეოგრაფიულ სახელწოდებას წარმოადგენს, რომელიც შესაძლებელია ზური-ურარტული წარმოშობისა იყოს. მისი მოსახლეობა ეთნიკურად ერთგვარი არ არის; აღმოსავლეთ ნაწილში ეს ქვეყანა დასახლებულია ურარტული ტომებით, ხოლო დასავლეთში, საკუთრივ კაშიარის მთებსა და ჩრდილოეთ მესოპოტამიაში—ზურიტული ტომებით³³.

ზუხნი|სუგი ქვეყანა, რომლის მმართველმა ფუტკარი ხაბხას მთიანეთიდან ჩამოიყვანა, მდებარეობდა მდ. ზემო ზაბის რაიონში, ე. ი. ხაბხა ქვეყნის აღმოსავლეთ ნაწილში³⁴, იმ ნაწილში, რომელიც ურარტული ტომებით იყო დასახლებული.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ჩვენამდე მოღწეულ და ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ურარტულ წერილობით ძეგლებში არც ფუტკარი, არც თაფლი და არც ცვილი მოხსენებული არ არის. საამისო ჩვენებას, ყოველ შემთხვევაში ჭერჭერობით, არც არქეოლოგიური მასალა იძლევა.

ეს გარემოება ზუხნის (ზუგის) მმართველის ზემოძოყვანილი წარწერის იმ ადგილთან ერთად, რომელიც ხაზს უსვამს—ამ ქვეყანაში ფუტკარი არც ძველად იყო ცნობილიო, საფიქრებელს ხდის, რომ ამ დროისათვის, მოცემული ტერიტორიის ურარტელების სამეურნეო ყოფაში მეფუტკრეობას არ უნდა სკეროდა რამდენადმე ჩინიშენელოვანი ადგილი. ყოველ შემთხვევაში შინაური მეფუტკრეობა, როგორც ეტყობა ამ დროს აქ ცნობილი არ იყო. ასეთ ვითარებაში საფუძველს არ იქნება მოკლებული ვიფიქროთ, რომ ზაბხა ქვეყნის აღმოსავლეთ რაიონში შინაური მეფუტკრეობა ამავე ქვეყნის დასავლეთ რაიონებიდან, ე. ი. ზურიტული ეთნიკური წრიდან იყო შემოსული.

ამგვარად, დადასტურებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში ასურეთის ჩრდილოეთით მდებარე მთიანეთიდან, რომელიც იმ დროს ზური-ურარტული მოდგმის ტომებით იყო დასახლებული, მოშინაურებული ფუტკარი ჩამოუყვანიათ დაბლობშიაც, სადაც აქამდე ფუტკარი არ ყოფილა ცნობილი. ასეთი მოვლენა შეუძლებელს არაფერს წარმოადგენს. არსებობს სრულიად უეჭვო ცნობა, რომ ჭერ კიდევ უძველესი დროიდან მოყოლებული მესოპოტამიის დაბლობში რიგი აკლიმატიზებული მცენარეულის პირველ სამშობლოს კაპადოკია წარ-

მოადგენდა. ძვ. წ. III ათასწლეულის პირველი მეოთხედის ერთი წარწერის ანალიზის შედეგად დადგენილია, რომ კაპადოკიის სემიტური სავაჭრო კოლონიის მოწოდებით სარგონ I საგანგებოდ გაეშურა კაპადოკიაში, რომ იქიდან მოსაშენებლად წამოეღო ლედვის ორი ჯიში, ყურძნის ვაზი, ვარდები და სხვა მცენარეული.

ხური-ურარტული ტომებით დასახლებული მთიანეთიდან შინაური ფუტკრის მოყვანა მისი მოშენების მიზნით, როგორც ეტყობა, ხური-ურარტული და სემიტური სამყაროს ურთიერთობის ძველთაგან მომდინარე ტრადიციის ერთ-ერთი კონკრეტული გამოვლინება იყო.

დასახლებული წერილობითი წყარო ძვ. წ. VIII ს. შეეხება. მაგრამ მძლავრად განვითარებული შინაური მეფუტკრეობა ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა წლებში მცირე აზიის იმ ტერიტორიაზე, რომელიც, როგორც აღინიშნა, ქართველი ტომების საცხოვრისთან ნეკიდრო კულტურულ-ისტორიულ კავშირში იმყოფებოდა, საფიქრებელს ხდის, რომ მეურნეობის ამ დარგის შინაური ფორმა ქართველი ტომებისათვის არც ამ დროს უნდა ყოფილიყო უცხო.

მეფუტკრეობის განვითარების სამი ძირითადი და თანმიმდევრული საფეხურის არსებობა ერთ კულტურულ-ეთნიკურ სამყაროში და მისი შინაური ფორმის წარმოქმნა ესოდენ შორეულ წარსულში, ერთი საბუთია იმის სასარგებლოდ, რომ მეურნეობის ამ დარგის აღმოცენება და განვითარება ადგილობრივ ნიადაგზე უნდა მომხდარიყო.

* * *

საქართველოში ცნობილი სასკეების მრავალგვარი ფორმებიდან ორანწილედ იგეგმა, ჩანს, ძველთაგან ახასიათებდა მთლიანად დასავლეთ საქართველოს. მოწნული კოკოზა აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. ხოკერა, როგორც ეტყობა, ძველადაც ფშავ-ხევსურთა სამეურნეო ყოფის ელემენტს შეადგენდა. მთლიანი ხისაგან გამონათალი კოდი, როგორც ფუტკრის ნაყოფის მიღების საშუალება, უფრო ოსების სამეურნეო ყოფას ახასიათებს და შესაძლებელია სლავური გეგის ადრინდელ ფორმას წარმოადგენს, რომელიც კავკასიაში ალანების მეშვეობით შემოვიდა.

ქსენოფონტეს აღწერილობიდან და მასზე უადრესი ხეტური კანონმდებლობის სათანადო პარაგრაფებიდან ირკვევა, რომ უკვე იმ დროისათვის შავი ზღვის კავკასიის, სანაპიროს ზოგ პუნქტში განვითარებული ტიპის ხის გეჯაა გავრცელებული.

გეჯათა მრავალნაირობა და განვითარების ის საკმაოდ მაღალი დონე, რომელსაც მათ მიაღწიეს ესოდენ შორეულ წარსულში საქართველოში შინაური მეფუტკრეობის ასევე ხანგრძლივ ტრადიციებზე მიუთითებს.

კავკასიური სასკეების ტიპოლოგიური კლასიფიკაციის ერთ-ერთი პირველი ცდა ეკუთვნის ნ. შავროვს, რომელიც ამ საკითხს ორჯერ შეეხო. პირველ ნაშრომში ნ. შავროვი კავკასიაში გავრცელებულ სასკეებს ექვს ძირითად ჯგუფად ყოფდა:

1. ჩვეულებრივი (როგორც ეტყობა ორნაწილედ) პორიზონტალური გეჯა.

2. ვერტიკალური გეჯა (როგორც ეტყობა კოდი), რომელიც უმათვრესად კავკასიის რუსი მოსახლეობისათვის არის დამახასიათებელი და მალაოროსიული კოდის მსგავსი ფორმისაა.

3. პორიზონტალურად დაყენებული და თიხით შემოგოზილი მოწნული კოკოზა.

4. ვერტიკალურად დაყენებული და ასევე შემზადებული კოკოზა.

5. ხოკერა და

6. სხვადასხვა სისტემის ჩარჩოიანი სასკეები.

ამ ნაშრომში ნ. შავროვი ზემოხსენებული ტიპების გავრცელების არეებს ბუნებრივი პირობებით საზღვრავს: გეჯები გავრცელებულია ტყიან ზოლში, ხოლო კოკოზა—უტყეოში⁵⁵.

ამ კლასიფიკაციის ძირითად ნაკლს წარმოადგენს: ტიპების დალაგებისას სირთულე-სიმარტივის უგულებელყოფა, რაც გამოიხატა პრიმიტიულ ფორმათა შორის ყველაზე განვითარებული სასკის—ორნაწილედ გეჯის—პირველ ჯგუფში ჩარიცხვაში; მოწნული კოკოზის ორი ქვესახეობის—ცილინდრული და კონუსური კოკოზის არსებობის აღუნიშვნელობაში (ამ ორი ქვესახეობის არსებობა მისი დროისათვის უკვე ცნობილი ფაქტი იყო) და ამა თუ იმ ტიპის გავრცელების არეების დადგენისას გეოგრაფიული ფაქტორის მნიშვნელობის გადაჭარბებაში. ამასთან დაკავშირებით ნ. შავროვი ამბობს: „ჩვეულებრივ, ხის სასკეები ეწყობა ტყიან ადგილებში; ამასთან ერთად ორნაწილედ გეჯები დაწვენილია, ხოლო

კოდები, რომლებსაც საფრენი ძირს აქვთ, სწორადაა დაყენებული. რაც შეეხება მოწნულ კოკოზებს, ისინი გავრცელებულია იქ, სადაც არ არის ტყეები. ანდა ხე-ტყის მასალა ძვირია⁵⁶. მარტო ყაბარდო-ჩერქეზეთის მაგალითი, სადაც მიუხედავად ტყეების არსებობისა სასკის ძირითად ფორმას მოწნული კოკოზა წარმოადგენს, ვერ ურიგდება ზემომოყვანილ ზოგად განმარტებას და დამატებით ახსნას მოითხოვს.

1893 წელს ნ. შავროვმა რამდენადმე განსხვავებული კლასიფიკაცია წარმოადგინა. კავკასიაში გავრცელებული სასკეები, ამ კლასიფიკაციით, მას სამ მთავარ ჯგუფად აქვს დაყოფილი, იმია მიხედვით თუ რა მასალიდან: ხისაგან, წნელისაგან ან ხის ქერქისაგან არის ნაკეთები სასკეები. პირველ ჯგუფში გამოყოფილია ორი ქვეჯგუფი ვერტიკალურად დაყენებული გეჯა, ე. ი. კოლი, რომელიც, ავტორის სიტყვით, გავრცელებულია კავკასიის მხოლოდ რუსულ მოსახლეობაში; მეორე ქვეჯგუფი შედგება ორნაწილადი, პორიზონტალურად დაყენებული გეჯისაგან, რომელიც, ავტორის თქმით, გამოყენებულია თითქმის მხოლოდ ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ. ამ გეჯების გამოყენება, რუსული მოსახლეობის ყოფაში, ავტორის შეუნიშნავს მხოლოდ ლენკორანის მაზრაში. ეს ქვეჯგუფი, თავის მხრივ, წარმოდგენილია რიგი სახესხვაობით: ქუთაისური, ახალციხური, ნუხური, ლენკორანული და ელისავეტპოლური.

მოწნულ კოკოზათა ჯგუფიც ორ ქვეჯგუფად არის დანაწილებული: პირველი—მთური მოწნული კოკოზაა, რომელიც ვერტიკალურად არის დაყენებული და კონუსის ფორმისაა; მისი გავრცელების არეა მთავარი კავკასიონი და მისი ჩრდილოეთი კალთების ზეგანი.

კონუსის მსგავსად მოწნულ კოკოზას (ასევე ვერტიკალურად დაყენებულს) ავტორი თათრულს უწოდებს და მისი გავრცელების არეა გეოქაის და შემახის მაზრების მთიანეთს თვლის. მეორე ქვეჯგუფში პორიზონტალურად დაყენებული კონუსური კოკოზაა მითვლილი, რომლის გავრცელების არეს წარმოადგენს სამხრეთ ამიერკავკასია (უკვე დასახელებული რაიონების გარდა).

ამ კლასიფიკაციის მესამე ჯგუფს ხის ქერქისაგან ნაკეთები სასკე წარმოადგენს, რომელიც თითქმის შედარებით იშვიათია თბილისის, თიანეთისა და გორის მაზრებში⁵⁷.

აქაც საკლასიფიკაციო მასალა დალაგებულია იმ ნედლეულის მიხედვით, რომლიდანაც სასკეები კეთდება; ცალკეული ქვეჯგუფების გამოყოფას ხშირად ისეთი ნიშანი უდევს საფუძვლად, როგორიცაა „უფრო სუფთად დამუშავება“, რაც, რა თქმა უნდა, კლასიფიკაციის საფუძვლად არ გამოდგება.

ხელოვნური სასკეების ანალოგიური კლასიფიკაციები სხვა ხალხთა ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზედაც არის შედგენილი. მხედველობაშია კ. საიტერტის კლასიფიკაცია, რომელსაც საფუძვლად აფრიკული ეთნოგრაფიული მასალა უდევს, მაგრამ ზოგადი კლასიფიკაციის პრეტენზია აქვს.

კ. საიტერტი ხელოვნურ სასკეებს ექვს ძირითად ჯგუფად ყოფს, რომელთა შორის რიგი ჯგუფი, თავის მხრივ, ქვეჯგუფებად არის დაყოფილი:

I ჯგუფში ხისაგან ნაკეთები სასკეები (გეჯები) შედის. ეს ჯგუფი სამი ქვეჯგუფისაგან შედგება: ა. ტანცარიელი ბამბუკი, ბ. მთლიანი ხისაგან გამონათალი კოდი და ც. შედგენილი სასკე. ეს უკანასკნელი შეიცავს ორნაწილედ გეჯას, ფიცრისაგან შეკრულ სასკეს და კუნძს.

II ჯგუფში ხის ქერქისაგან შემზადებული ხოკერა იგულისხმება; მისი ქვეჯგუფებია ცილინდრული და კონუსური ხოკერა.

III ჯგუფს თიხისაგან შემზადებული სასკე შეადგენს, რომელიც ასევე ორი ქვეჯგუფისაგან შედგება: მილისმაგვარი და ქილისმაგვარი სასკეები.

IV ჯგუფში ქვისაგან შემზადებული სასკეებით.

V ჯგუფი წარმოდგენილია ნაკელისაგან ნაკეთები სასკეებით, ხოლო

VI ჯგუფს წნელისაგან დამზადებული კოკოზა წარმოადგენს, რომელიც ორ ქვესახეობას შეიცავს, ცილინდრულსა და კონუსურს⁵⁸.

მაშასადამე, ამ შემთხვევაშიაც კლასიფიკაციის ძირითად საფუძველს წარმოადგენს ის მასალა, რომლისაგანაც მზადდება სასკე, ხოლო ქვესახეობები სასკის ფორმების მიხედვით არის გამოყოფილი.

ფორმა-მასალაზე დამკვიდრებული კლასიფიკაციის ავტარებინობის შესახებ ნ. შაეროვის კლასიფიკაციასთან დაკავშირებით გქმონდა საუბარი. კავკასიაში დამოწმებული, ისევე როგორც საყოველთაოდ ცნობილი სასკეების კლასიფიკაციის ყველაზე მისა-

ლებ პრინციპად აღიარებული უნდა იყოს ის მაჩვენებელი, რომელიც ასახავს მეფუტკრეობის განვითარების გზას და მის ცილკე საფეხურებს. ამა თუ იმ ხალხის გეოგრაფიულ გარემოში არსებულ შესაძლებლობას (ხე, წნელი, ქვა, თიხა) სასკის ტიპის ჩამოყალიბების საქმეში, რა თქმა უნდა, სრულიად გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა, მაგრამ საბოლოოდ განმსაზღვრელ ფაქტორს იგი მაინც არ წარმოადგენს. ამის საუკეთესო საბუთია, ერთის მხრივ, ორნაწილელი გეჯა, ხოლო მეორეს მხრივ, კოდი, რომლებიც ტყეების არსებობას ერთნაირად მოითხოვდა, მაგრამ მეფუტკრეობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურს ასახავდა, რადგან თუ ორნაწილელი გეჯის ასახდელი სარქველი საშუალებას აძლევდა მეფუტკრეს უფრო აქტიურად ჩარეულიყო ფუტკრის ცხოვრებაში, კოდი ამ მხრივ მას, რა თქმა უნდა, ზღუდავდა.

დაახლოებით იგივე უნდა ითქვას მოწნულ კოკოზას შესახებაც: ვერტიკალურად დაყენებული კონუსური და დაწვენილი ცილინდრული კოკოზა ერთი და იმავე მასალისაგან ერთი და იმავე ტექნიკით კეთდებოდა, მაგრამ „ორტიფირიან“ დაწვენილ კოკოზას მეფუტკრე ორივე მხრიდან უდგებოდა, სარაჯს მონაცვლეობით იღებდა და ამით სისტემატურად ანახლებდა მას; კონუსური კოკოზას პირობებში მეფუტკრე ამ შესაძლებლობას მოკლებული იყო; ისევე როგორც ხოკერისა თუ კოდის პირობებში, კონუსური კოკოზის მეთვალყურეობა გართულებული იყო, რადგან ამ სასკეებიდან სარაჯის ყოველ ამოღებას ფუტკრის ერთი ნაწილის დაღუპვა სდევდა თან.

მხოლოდ იმის შემდეგ რაც ადამიანს დაუფროვდა სათანადო ცოდნა-გამოცდილება და შესაძლებლობა მიეცა ფუტკრის მუშაობის რეჟიმი უფრო რაციონალური გზით წარემართა, მან ისეთი ხალხათის ცვლილება შეიტანა სასკეში, რომელიც ამ ცოდნა-გამოცდილების უფრო ეფექტური გამოყენების შესაძლებლობას ქმნიდა. ეს კი ორგანულად იყო დაკავშირებული მეფუტკრეობის განვითარების საერთო დონის ზრდასთან.

მაშასადამე აქაც, სასკეების კლასიფიკაციის შემთხვევაშიაც, მის საფუძვლად აღებული უნდა იყოს ექსტენსიური მეფუტკრეობის განვითარების საერთო მიმართულება, საკუთრივ ის მიჯნები, რომლებშიაც უფრო აშკარად მოჩანს ფუტკრის სამუშაო რეჟიმში ადამიანის აქტიური ჩარევის როლი, მისი ხელისწარმართველი მნიშვნელობა.

ამ თვალსაზრისით, საქართველოში დამოწმებული სასკეების კლასიფიკაცია შემდეგ სახეს მიიღებდა:

I. ერთი მხრიდან ასახდელი სასკე (კოდი, ზოკერა, კონუსური კოკოზა).

II. ორი მხრიდან ასახდელი სასკე (ორტიფირიანი, პორიზონტალური კოკოზა) და

III. მთლიანად ასახდელი სასკე (ორნაწილელი გეჟა).

ხელოვნური ფიქის გამოყენება და ჩარჩოიანი სკის შემოღება. რომლებიც XIX ს. მონაპოვარს წარმოადგენს. მეფუტკრეობის განვითარების გზაზე პრინციპულად ახალ საფეხურს ქმნის—აქედან იწყება ინტენსიური მეფუტკრეობა.

გამოთქმული იყო გარკვეული მოსაზრებები საერთოდ კავკასიასა და საკუთრივ საქართველოში გავრცელებული სასკეების ტიპების გენეზისის შესახებაც.

როგორც აღინიშნა, ორნაწილელი სასკე თავიდანვე „კავკასიურ გეჟად“ იყო წოდებული და ამდენად კავკასიის ისეთ დამახასიათებელ ელემენტად აღიარებული, რომელიც თავისი წარმოშობითაც კავკასიასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. სხვა მოსაზრება გამოითქვა კოკოზას შესახებ. ი. შაბლოვსკი, მაგ., ფიქრობდა, რომ იგი ოქროსფერ ფუტკართან ერთად კავკასიაში ბერძენმა კოლონისტებმა მოიტანეს⁵⁹. კ. განკევიჩმა ამას მხარი დაუჭირა და თავის მხრივ კოდის საკითხის გარკვევა სცადა. მისი აზრით კოდი კავკასიაში გაჩნდა ყუბანში დასახლებული ზაპოროჟელი კაზაკების მეშვეობით და ამდენად მისი აქ გავრცელება XIX ს-ის ოთხმოციანი წლებიდან დაიწყო⁶⁰.

ამეამად შეუძლებლად მიგვაჩნია რამდენადმე დაბეჭილებული საუბარი ხელოვნური სასკეების გენეზისისა და მათი გავრცელების შესახებ. ხელოვნური სასკე იმდენად მარტივს, თუ შეიძლება ითქვას, „ერთუჯრედიან“ ელემენტს წარმოადგენს, რომ მისი სპონტანური გაჩენა სრულიად ბუნებრივ მოვლენად უნდა იყოს მიჩნეული.

ამ შემთხვევაში მეტ-ნაკლებად დამარწმუნებელი მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ იმის შესახებ, თუ რა ურთიერთობაში იმყოფებიან ქართული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე დადგენილი ხელოვნური სასკეების სახესხვაობანი. ამ მხრივ ბუნებრივი იქნებოდა ხელოვნური სასკის გარეგანი მოყვანილობა და შემზადების ტექნიკა დაგვეკავშირებინა სამეურნეო ყოფის თავისებურე-

ბასთან, ხოლო მისი ფუნქცია მეფუტკრეობის განვითარების დონესთან.

ბერძენი კოლონისტების მიერ მოწნულ კოკოზას შემოტანა-ლობაზე საუბარი თუნდაც იმიტომაც შეუძლებელი, რომ შავი ზღვის ქართული სანაპიროს მთელ მანძილზე, ერთიმხრით, ლაზეთისა და, მეორე მხრით, აფხაზეთის ჩათვლით არც ეთნოგრაფიული და არც სხვა რიგის მასალით კოკოზას არსებობა არ არის დამოწმებული. არა მარტო ზღვისპირეთი, არამედ მისი შესატყვისი ცენტრალური რაიონებიც (სვანეთი, სამეგრელო, რაჭა-ლეჩხუმი, იმერეთი და გურია-აჭარა) მხოლოდ და მხოლოდ ორნაწილელი გეჯის გავრცელების ერთ მთლიან ტერიტორიას წარმოადგენს. ისტორიული წყაროებიც თითქოს ამასვე მიუთითებს. ქსენოფონტეს კოლხებს ზამთრის მიწურულში თავისი სასკეები კარში ჰქონდათ და-ლაგებული; წლის ამ დროის მონაკვეთზე მხოლოდ გეჯას თუ გა-იტანდნენ სახლის გარეთ.

აღსანიშნავია ისიც, რომ მოწნული კოკოზა არ შეესატყვი-სება მეფუტკრეობის განვითარების იმ მაღალ დონეს, რომელიც დასავლეთ საქართველოს ძველთაგან აზასიათებდა და რომლის შესახებ არა ერთი და ორი უეჭვო ისტორიული ცნობა მოიპოვება. ასევე არ უპასუხებს იგი დასავლეთ საქართველოს ტომებისათვის დამახასიათებელი საოჯახო ყოფის სხვა რეალიებს.

ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ ხელოვნური სასკის ფორმას და მასალას ხშირად ადამიანის საცხოვრებელს უკავშირებდნენ. ზო-გი ავტორი საამისოდ ყურანის იმ ადგილსაც კი იშველიებს, რომ-ლის მიხედვით ღმერთი თითქოს ასწავლიდა ფუტკარს: „აიშენე წენთვის სახლები მთებში და ხეებზე იმ მასალისაგან, რომლითაც ჩვეულებრივ ხალხი სარგებლობს“⁶¹.

შენიშნულია, რომ უცხოურ ლიტერატურაში ხშირად ადა-რებენ ერთმანეთს სასკეს და სახლს⁶².

იმაზედაც მიუთითებენ, რომ სამარხების ფორმები, „საიჭიო ცხოვრების“ შესახებ ძველად არსებული წარმოდ-გენების შესაბამისად, თითქოს გარკვეულ კავშირს ამჟღავნებენ საცხოვრებელი ბინის ფორმებთან⁶³.

სამარხების ფორმათა კავშირმა საცხოვრებელ ბინასთან და ამ უკანასკნელზე სასკეების ფორმათა დამოკიდებულებამ შექმნა საფუძველი იმისათვის, რომ ზოგ მკვლევარს გარკვეული ტიპის

სამარხი ხელოვნური სასკის სახელწოდებით („Bienenkorbtip“) აღენიშნა.

ქერჩსა და ტამანში გავრცელებული სამარხების ერთ ჯგუფს უწოდებენ „Bienenkorbartigen Kuppelbau“.

აღმოსავლეთ საქართველოში და განსაკუთრებით ქართლში მეფუტკრეობა ნაქლებად იყო განვითარებული; მეფუტკრეობის განვითარების დონის მხრივ იგი რამდენადმე ჩამორჩებოდა დასავლეთ საქართველოს; ამასთან ერთად ქართლის საოჯახო ყოფაში საერთოდ მოწვნის ტექნიკას ღრმად ჰქონდა გადგმული ფესვები. სახლის გარდა, თითქმის ყველა დამხმარე ნაგებობა ამ ტექნიკით სრულდებოდა. თუ ამას დაუმატებთ ეთნოგრაფიული მასალის ჩვენებას მოწნული კოკოზის ადგილისა და გავრცელების შესახებ, იძულებული ვიქნებით ვალიართ, რომ მოწნული კოკოზა ქართლელთა სამეურნეო ყოფის ერთი ორგანული ელემენტი და როგორც ეტყობა ძველთაგან მომდინარე. კახეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა რაიონებში გეჯის შედარებით გვიანდელი შემოსვლა, ზემოხსენებულ მოსაზრებებთან ერთად დაბეჭითებით მიუთითებს იმაზე, რომ კოკოზა, როგორც ხელოვნური სასკის გარკვეული ტიპი, აღმოსავლეთ საქართველოში ძველად გაცილებით უფრო ფართოდ იყო გავრცელებული.

თუ ეს მსჯელობა რეალურ ვითარებას სწორად ასახავს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ხელოვნური სასკის იმ ორი ძირითადი ტიპიდან, რომლებიც გეჯას და კოკოზას სახით არის წარმოდგენილი და ადგილობრივ ნიადაგზე ჩამოყალიბებულად მიჩნეული, მათი ეთნოგრაფიული გავრცელების ნიშნების მიხედვით, პირველი (გეჯა) დასავლურ-ქართული კულტურულ-ეთნიკური წრის ნიადაგზე უნდა აღმოცენებულიყო, ხოლო მეორე (კოკოზა)—აღმოსავლურ-ქართული კულტურულ-ეთნიკური წრის ნიადაგზე.

დასავლეთი საქართველო ძველთაგან ცნობილი იყო როგორც მეფუტკრეობის უფრო ინტენსიური განვითარების რაიონი. ეს თვისება მას დღევანდლამდე შერჩა. მეფუტკრეობის განვითარების შედარებით მაღალმა დონემ თავიდანვე განაპირობა უფრო სრულქმნილი სასკის არსებობის აუცილებლობა. რომ სასკემ აქ სწორედ ორნაწილადი გეჯის სახე მიიღო, ამას ხელს უწყობდა აგრეთვე გეოგრაფიული გარემოს თავისებურება, რომელიც ხშირი ტყეების არსებობით ხასიათდებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოში საამისოდ შემუშავებული იყო კოკოზა, რომელიც ეთნოგრაფიული ყოფის მონაცემებითაც საესებით უპასუხებს იმ ადგილს, რომელიც წნულს ეჭირა ქართლის მოსახლეობის ყოფაში.

აღმოსავლეთ საქართველოში მეფუტკრეობის შემდგომმა განვითარებამ სასკის ახალი ფორმის საჭიროება შექმნა, რისთვისაც გამოყენებულ იყო დასავლეთ საქართველოში უკვე ხანგრძლივი ტრადიციის მქონე ორნაწილედი გეჯა. შემთხვევით არ არის, რომ ეს უკანასკნელი სავსებით და შესაძლებელია უფრო ადრეც დაეუფლა სწორედ კახეთს, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველოში მეფუტკრეობის მასშტაბისა და განვითარების დონის თვალსაზრისით პირველი ადგილი ეჭირა.

ჩაჩხოთანმა სკამ, როგორც ეტყობა, იმ დროს მოუსწრო გეჯის გავრცელებას მთელ საქართველოში, როდესაც ეს პროცესი ჯერ კიდევ დამთავრებული არ იყო და კოკოზას თავისი არსებობა შემონახული ჰქონდა ქართლის მთიანეთის საკმაოდ შეზღუდულ ტერიტორიაზე.

გეჯისა და კოკოზას ასეთმა ხანგრძლივმა არსებობამ განაპირობა მათი შეხამება ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის თავისებურებასთან, მათი შეგუება აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს კლიმატურ ზონებთან და მათი ზომები, რომლებიც მართალია მერყეობენ, მაგრამ, მათი მოცულობის ძირითადი მაჩვენებლის მიხედვით, პრაქტიკული გამოცდილების შედეგად მიღებული ოპტიმალური სიდიდის ფარგლებში იმყოფებიან.

რამდენადმე სხვა ვითარება უნდა ვივარაუდოთ კოდის მიმართ, რადგან იგი ძველი სლავური კოდის სრული ანალოგიურია და ამავე დროს ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში შედარებით ვიწრო, დამხმარე ფუნქციის მატარებელი; ეს ფუნქცია ფუტკრის მხოლოდ მომრავლებას გულისხმობს და ამდენად მეფუტკრეობის შედარებით განვითარებულ დონეს უპასუხებს.

ამის გამო ნაფიქრებელია, რომ მოსაზრება კავკასიაში კოდის გაჩენის შესახებ ზაპოროჟელი კაზაკების მეშვეობით, საფუძველს არ უნდა იყოს მოკლებული. მაგრამ თუ კავკასიაში კოდის გავრცელების უფრო ადრინდელი ხანა დადასტურდა, კავკასიაში მისი შემოსვლის გზა სხვა მიმართულებით უნდა ვეძიოთ.

სავარაუდებლად შეიძლება ითქვას, რომ კავკასიაში კოდის შემოსვლის ერთ-ერთ გზას ძველი ალანების ის ურთიერთობა

წარმოადგენდა. როგორც შეპირობებული იყო მათი უშუალო კონტაქტით, ერთიმხრივ, სკვითურ-სარმატულ სამყაროსთან, ხოლო, მეორე მხრივ, კავკასიის მთიანეთის ტომებთან.

გამოთქმულ სავარაუდო მოსაზრებას ხელს არ უშლის ის გარემოება, რომ საკუთრივ ოსეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში კოდი ისევეა გავრცელებული როგორც ხოკერა და კოკოზა, რომელთა შორის ხოკერა, როგორც ჩანს, ჩრდილოეთ და სამხრეთ ოსეთისათვის ერთნაირად არის დამახასიათებელი. ხოლო კოკოზა უპირატესად სამხრეთ ოსეთისათვის. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება; სწორედ ეს გარემოება უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ კოკოზა ოსებში ქართლიდან არის შესული, ხოლო თვით ოსეთისათვის თავდაპირველად კოდი იყო სასკის ტიპური ფორმა.

ეს გარემოება უფრო განამტკიცებდა ვარაუდს ალანების მეშვეობით საქართველოში სლავური კოდის იმ ადრინდელ ფორმის შემოსვლის შესახებ, რომელსაც ჯერ კიდევ არ გააჩნდა ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ცნობილი გაუმჯობესება და სპეციალური დანიშნულებით—ნამატის მიღების მიზნით — იყო გამოყენებული.

ამგვარი კონტაქტის არსებობაზე ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში რიგი საბჭოთა მეცნიერი მიუთითებს, რომელთა შორის ყველაზე უფრო მკვეთრად ეს საკითხი ა. ბოლტუნოვა აქვს დაყენებული⁶⁴.

* * *

ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული ყოფისათვის დამახასიათებელი საფუტკრეების მრავალფორმიანობაში, ყოველი მათგანის გავრცელების რაიონის თვალსაზრისით, რაიმე კანონზომიერება ეთნიკური ჯგუფების მიხედვით არ მქალავდება. საფუტკრის ეს ტიპებიც განვითარების იმ პროცესის თანამიმდევარ საფეხურებს ისახავენ, რომელიც გულისხმობდა ადამიანის საცხოვრებელ ბინასთან ფუტკრის თანდათანობით მიახლოებას. ეს გარემოებაც იმის საბუთია, რომ შინაური მეფუტკრეობა საქართველოში ადგილობრივ ნიადაგზე უნდა განვითარებულიყო.

ზემოხსენებული საფუტკრეებიდან ამ თვალსაზრისით ყუჩადღებას იპყრობს გურიის იქნენ მიერ აღწერილი აგვართან საფუტკრე.

ანალოგიური საფუტკრეების არსებობაზე გურიაში ნ. შავრო-
ვიც მიუთითებს. მისი სიტყვით ასეთი საფუტკრეები სოფლიდან
კარგად დაცილებულ ტყეებში ეწყობა; გეჯები გამაგრებულია ან
ტოტებზე, ან ძირეულ ხეზე და ამით დაცულია დათვისაგან⁶⁵. თუ
ნ. შავროვის მიერ მითითებული ფაქტი ტყიურ საფუტკრეში
საგანგებო ქოხის გამართვისა ამ ტიპის საფუტკრესაც შეეხება, ეს
იქნებოდა გარკვეული ინტერესის შემცველი, მაგრამ შავროვი-
სეულ აღწერილობაში ეს მხარე ნათლად არ არის წარმოდგენილი
და თანაც ეს გარემოება არც ეთნოგრაფიულ მასალაში იჩენს
თავს.

გურიაში, ანალოგიურ მოვლენებზე მითითების შემდეგ
ა. გურიელი აღნიშნავს, რომ იმ პირებს, ვისაც სურს მეფუტკრე-
ობას უფრო რაციონალურად მოკიდონ ხელი, ხეებზე „გასულაი-
რებული“ ბუკები ძირს ჩამოაქვთ, სახლთან ახლოს ათავსებენ,
ასე განწყობილ საფუტკრეს შემორაგვავენ და, ბუნებრივია, უფ-
რო წესიერად უვლიან მას⁶⁶.

ამგვარად, გამოქვეყნებული ეთნოგრაფიული აღწერილობე-
ბითაც დასტურდება, რომ საქართველოში, მართალია ვიწროდ,
მაგრამ მკაფიოდ ლოკალიზებულ რაიონში, გავრცელებული იყო
სახლიდან შედარებით შორი მანძილით დაცილებული და ხეებზე
განწყობილი საფუტკრე, რომელიც ბუნებრივ პირობებთან სიახ-
ლოვის და მოვლა-პატრონობის თვალსაზრისით, როგორც ეს ლი-
ტერატურაშიაც არის შენიშნული, ექსტენსიური მეფუტკრეობის
ერთ-ერთ პირველად ფორმას წარმოადგენს.

ცალკეა აღსანიშნავი სახლიდან ასევე შორი მანძილით დაცი-
ლებული, მაგრამ ძირს ჩამოტანილი საფუტკრე, რომელიც გაწ-
ყობილი იყო აგვართა-საკარე-ახოში და ამდენად კომპლექსური
ხასიათის დამხმარე მეურნეობის ერთ შემადგენელ ელემენტს
წარმოადგენდა. მუდმივი მეთვალყურეობა, რომელიც მეურნეო-
ბის ამ დამხმარე ბაზას ესაჭიროებოდა, აქ მოთავსებული ფუტკ-
რის შედარებით ორგანიზებულ მოვლა-პატრონობასაც უზრუხ-
ველყოფდა.

საფუტკრის ეს ტიპი მრავალმხრივი ინტერესის შემცველია;
პირველ ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ იგი დაკავშირებულია
მეურნეობის იმ სახეობასთან, რომელიც თავისი ხასიათით არქაუ-
ლი უნდა იყოს.

როგორც აღწერილობიდან. და განსაკუთრებით გურულა ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, აგვართა ისეთი კომპლექსური მეურნეობის ხასიათს ატარებდა, რომელსაც. ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადგენილი ფაქტების შესაბამისად, მხოლოდ დამხმარე სამეურნეო ბაზის მნიშვნელობა ჰქონდა. თავდაპირველად ეს ასე არ უნდა ყოფილიყო—აგვართა როგორც დამხმარე სამეურნეო ბაზა გვიანდელ მოვლენად გამოიყურება. ამას გვაღვიქრებენ პირველ ყოვლისა მეურნეობის ამ ფორმის შერწყმული ხასიათი, რომლის პირობებში მემინდვრეობა-მესაქონლეობასთან ერთად წარმოდგენილი იყო მეურნეობის ისეთი დარგები, როგორცაა: მონადირეობა, მეთევზეობა და მეფუტკრეობა.

ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე მესაქონლეობის ხასიათი, რომელიც განსხვავდებოდა მომთაბარე მესაქონლეობისაგან და ფაქტიურად შეპირობებული იყო მტკიცედ განსაზღვრული საძოვრებით, რომლებიც აგვართას ტერიტორიას ზედ ეკრა და. თუ შეიძლება ასე ითქვას, მას ეკუთვნოდა. ეს მესაქონლეობა არსებითად ბინადარ ხასიათს ატარებდა.

მეურნეობის ამ ტიპის კომპლექსურობა, მასში მეურნეობას უძველესი დარგების მონაწილეობა და ამ პირობებში მისი ბინადარი ხასიათი გვაფიქრებინებს, რომ აგვართას სახით ჩვენ გვაქვს მეურნეობის ერთი უძველესი ფორმა.

საბჭოთა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში დადგენილია, რომ ბინადარი მესაქონლეობა წარმოადგენდა მეურნეობის იმ აღრინდელ ფორმას, რომლის პირობებში არანაკლები მნიშვნელობა ენიჭებოდა მონადირეობას, მეთევზეობას, მარტივ მიწათმოქმედებას და მცენარეულის შემკრებლობას⁶⁷.

თუ ეს ასეა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მეურნეობის ამ აღრინდელმა ფორმამ თავი შემოინახა მხოლოდ როგორც გადმონაშთმა, მისი გამოყენების არე შეზღუდული იყო მხოლოდ დამხმარე ფუნქციებით, ხოლო მისმა ბუნებამ არსებითი ცვლილება განიცადა, რაც პირველ რიგში შეპირობებული იყო გუთნური მიწათმოქმედებით.

ყურადღებას იპყრობს თვითონ ტერმინიც. ტერმინი „აგვართა“ ერთნაირად გაერცელებულია აფხაზეთსა და გურია-სამეგრელოში. ჩვენ ამჟამად არავითარი საბუთი არ მოგვეპოვება ამ სიტყვის ნასესხობაზე მსჯელობისათვის, რადგან დაბოლოება „თა“ აფხაზურსა და ქართულ ტოპონიმებს ეერთნაირად ახასიათებს.

ტა||და, როგორც ადგილის სახელწოდების დაბოლოება, ფართოდ იყო გავრცელებული ურარტულ ენაში⁶⁸ და ქართულ-აფხაზური ტოპონიმიკისათვის ასე დამახასიათებელი „თა“ შესაძლებელია სწორედ აქედან მომდინარეობდეს.

გარდა ამისა, არსებობს უდავო ჩვენება, რომ აგარა ან აკარ სუმერულ-აკადური სიტყვაა და ნიშნავს ნათესს, სახნავ მიწას, მინდორს. სომხურმა ტერმინმა, ისევე როგორც ქართული ენობრივი მასალის საფუძველზე ირკვევა, სათანადო ევოლუციის შემდეგ კარ-მ ი დ ა მ ო ს, და ს ა ხ ლ ე ბ ი ს მნიშვნელობა მიიღო; ამ ხაზით იგი ბერძნულ აგროიკაიას შეესატყვისება⁶⁹.

გურიის ეთნოგრაფიული მასალისა და სხვა ამ რიგის მონაცემების საფუძველზე გამოითქვა მოსაზრება, რომლის თანახმად აგვართას მეშვეობით ტერმინი გვარი-ს წარმომავლობის დადგენა ხერხდება.

იქამდე ვიდრე ტერმინი გვარის წარმომავლობის საკითხის კვლევა მხოლოდ გამოქვეყნებული წყაროების ფარგლებში წარმოებდა, მიჩნეული იყო, რომ ეს ტერმინი ქართულ ძეგლებში XI ს-ის უწინარეს არ გვხვდება. მიუხედავად ამისა ივ. ჭავჭავაძის ვარაუდობდა, რომ ეს ტერმინი „... ცხოვრებაში და ლაპარაკში ალბათ ამაზე კარგა ხნით ადრე უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. რადგან ისტორიკოსს ეს სიტყვა განუმარტავად მოჰყავს და არც ეტყობა, რომ იგი სრულებით ახალი, ან ცოტა ხნის შემოღებული იყო“⁷⁰.

ივ. ჭავჭავაძის ეს ვარაუდი, როგორც ცნობილია, სავსებით გამართლდა. ი. აბულაძის მიერ მიკვლეულია X ს-ის ოცდაათიანი წლების ერთი ხელნაწერი, რომელშიაც მოხსენებულია ტერმინი გოვარი. ი. აბულაძის დაკვირვებით ეს ტერმინი ისეთ ცალკეულ ერთობებს „ნათესაობებს“ წარმოადგენს, რომლებსაც თავ-თავისი, საკუთარი მამისაგან მოაქვთ ჩამომავლობა⁷¹.

ამგვარად, ტერმინი გოვარის ეს მნიშვნელობა სავსებით შეესატყვისება ტერმინი გვარის თანამედროვე გაგებას (გენის მნიშვნელობით).

აღსანიშნავაა აგრეთვე ისიც, რომ ი. აბულაძის მიერ მოყვანილი ძეგლი VIII თუ IX ს-ის თარგმანის გვიანდელ ნუსხას წარმოადგენს და ამდენად ხსენებული ტერმინის ხმარების ქრონოლოგიური ზღვარი უფრო შორეული წარსულისაკენ იწევა.

მაგრამ, ი. აბულაძის დასკვნით, ტერმინი გოვარი VII — IX სს. ადრეც უნდა ხმარებულყო ქართულ პეტყველებაში. მას ზოჰყავს ჰრ. აჰარიანის „სომხური ეტიმოლოგიური ლექსიკონის“ ის ადგილი, საიდანაც ჩანს, რომ ოლჰის ან ოლჰის ნაწილის აღმნიშვნელი ძველი სომხური სიტყვაა გოვარ, რომელსაც გვერდით უდგება ქართული გუარ-ის უძველესი ფორმა: გოვარ. ამ სომხური ტერმინის შესახებ ჰრ. აჰარიანი წერს, რომ იგი „კავკასიური ან ხალღური ოჯახიდან სესხებული სიტყვაა, შდრ...: ქართული — „გვარი“, „გვარიანობა“, „გვარტომობა“; თუშური — „გორ“. ესენი, აქვთ რა მათ უფრო ზოგადი და პირვანდელი მნიშვნელობა, არ შეიძლება სომხურიდან იყვნენ სესხებულნი“⁷².

რადგან ეს სომხური სიტყვა და მისგან წარმოქმნილი თუ მისით შედგენილი სიტყვები გვხვდება ბიბლიაში, რომელიც V ს. თარგმანად ითვლება, ი. აბულაძე საეხებით სამართლიანად ასკვნის: „... აშჰარაა, რომ სომხურ ენას ეს სიტყვა ქართულიდან ადრევე, VIII ს-ის უწინარეს, შეუთვისებია, რაც თავის მხრით იმას ნოწმობს, რომ „გოვარი“ ქართული ენის ერთი უადრინდელეს სიტყვათაგანია“⁷³.

ამგვარად, სიტყვა „გვარი“-ს ძველთაგანვე მომდინარეობა და „ავგართა“-ს ის მნიშვნელობა, რომელიც ქართველი ხალხის მეურნეობის ერთ-ერთ უძველეს ფორმას გულისხმობს, მხარს დაუჰერდა მოსაზრებას „ავგართა“-სა და „გვარი“-ს კავშირის შესახებ.

ამასთან ერთად არსებობს სერიოზული საბუთიანობა ტერმინ „ავგართა“-ს სხვაგვარი გაგების სასარგებლოდ. ზოგი მეცნიერის აზრით ამ გაგების შესაბამისად დასახელებული ტერმინი ეტიმოლოგიურად ტერმინ „გორა“-ს უნდა უკავშირდებოდეს და ამდენად დასავლეთ საქართველოსათვის დასახლების ფორმას უნდა ასახავდეს.

მიუხედავად იმისა, თუ როგორ გადაწყდება საკითხი „ავგართა“-„გვარ“-ის ურთიერთობის შესახებ, საფუტკრეების სხვადასხვა ფორმათა არსებობა საქართველოში და მათი თანამიმდევრობა, აგვართას როლი ამ საფუტკრეების განვითარების პროცესში იმაზე მიუთითებს, რომ მეფუტკრეობის ეს ძირითადი ელემენტიც ადგილობრივ ნიადაგზეა აღმოცენებული და განვითარებული ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის სხვა მხარეებთან სრული შესატყვისობით.

ფუტკრის მოვლა-პატრონობისა და მისი პროდუქტის გადა-
ფუშავება-გამოყენების ხალხური წესები დამყარებული იყო ემპი-
რიული ცოდნის საკმაოდ დიდ მარაგზე, რომელიც მაღალი განვითა-
რებული სამეურნეო ცხოვრების პირობებში ხანგრძლივი გა-
მოცდილებისა და აქტიური დაკვირვების შედეგად შეიქმნა. ამ
მხრივ საყურადღებოა სარაჯის დაწურვის ორი სხვადასხვა წესი,
რომლებიც ქართველი ხალხის სამეურნეო ცხოვრების განვითარე-
ბის სხვადასხვა საფეხურზე უნდა იყოს შექმნილი. პირველი წესი
„უცეცხური“ თაფლის მიღებას გულისხმობს, ხოლო მეორე—„ნა-
ცეცხური“ თაფლის მიღებას.

თაფლის დაწურვის ზემოაღნიშნულ წესებში პირველ ყოვლი-
სა ყურადღებას იპყრობს ორი ჯოხი, რომლითაც იწურებოდა
ჩახვში||ჩახვია-ში ჩალაგებული წინასწარშემთბარი შოთები
და, შემდეგ, სანთელიც. გურიაში ამ ხელსაწყოს შანკო ეწოდება,
ხოლო სამეგრელოში — შანკი. ჩვეულებრივად შანკოების სახით
ჩმარებოდა ორი თანაბარი ზომის ჯოხი, რომლებიც ერთმანეთზე
დამაგრებული არ იყო. ამასთან პარალელურად გურიასა და სა-
მეგრელოში აღმოჩნდა ისეთი შანკოებიც, რომლებსაც ხმარების
დროს ცალი ბოლოთი ერთმანეთზე გადააბამდნენ. ამ ტიპის შანკო||
შანკი, როგორც თავისი აგებულებით, ისევე სახელწოდებით და
ერთგვარი ფუნქციითაც სრული ანალოგიურია სასოფლო-სამეურნეო
იარაღისა, რომელიც შნაკვი-ს სახელწოდებით არის ცნობილი
და ხორბლეულის საწყვეტად იხმარებოდა. ივ. ჯავახიშვილი 1934
წლის მარტში დაწერილ მოხსენებით ბარათში ამასთან დაკავში-
რებით ამბობს: „თავდაპირველად ადამიანი პურეულის თავთავებს
ხელით სწყვეტდა და ფშუტავდა, შემდეგ ჩხირებისაგან გაკეთე-
ბულ ხელსაწყოზე გადავიდა („შნაკვი“, რომელიც დღევანდლამ-
დეც კი იხმარება ხორბლეულის ერთ-ერთი უძველესი ჯიშის, ზან-
დურის საწყვეტად)“⁷⁴.

ეჭვი არ არის, რომ თაფლ-სანთლის წურვის დროს გამოყე-
ნებული შანკო||შანკი და ზანდურის საწყვეტად ხმარებული შნაკვი,
რამდენადაც საკმე ეხება ფორმას, გამოყენების ტექნიკას და
სახელწოდებას არსებითად ერთი და იგივე იარაღია, რომ-
ლებიც, შესაძლებელია, მხოლოდ ზომებით განირჩეოდეს ერთმანე-
თისაგან და ისიც უმნიშვნელოდ.

შნაკვის, როგორც პურეულის კულტურასთან დაკავშირებული უძველესი იარაღის, კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობა ამით არ ამოიწურება. ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე მისი შესაძლებელი კავშირი ძველ აღმოსავლურ ენობრივ მასალასთან. ამ შემთხვევაში იგულისხმება აკადური ენა, რომელშიაც არსებობს ზმნა *šanaḫ*, რაც ნიშნავს „წნეხა“-ს, „მიჭერა“-ს⁷⁵, ე. ი. საესებით გამოხატავს იმ ფუნქციას, რომელსაც ასრულებდა პურის თავთავის საწყვეტი შნაკვი და სარაჯის საწური შანკო/შანკი. როგორც ცნობილია თავთავის მოწყვეტის დროს ცალი ბოლოებით გადამბული შნაკვის ორ ჯახს მოათავსებდნენ პურის ნაძქას, მეორე ბოლოებს შეაერთებდნენ და ამ წესით აწარმოებდნენ პურის „მქას“.

საყურადღებოა, რომ, როგორც ეს არქეოლოგიური მასალიდან ირკვევა, ევროპაში გავრცელებული ნამგლის სამი სახეობიდან⁷⁶ შნაკვის ტიპის „ნამგალთან“ არც ერთი არ ამჟღავნებს რაიმე კავშირს.

ვფიქრობთ, რომ დაწურვის ეს წესი, მასში შნაკვის ტიპის იარაღის მონაწილეობის გამო, ძველთაგან მომდინარე უნდა იყოს და გარკვევით მიუთითებს იმ კულტურულ სამყაროს, რომელშიაც იგი უნდა ჩამოყალიბებულიყო.

მაგრამ ქართულმა ეთნოგრაფიულმა მასალამ თაფლის დაწურვის მეორე და, როგორც ეტყობა, უფრო ადრინდელი წესიც შემოინახა. მხედველობაშია, ერთი მხრით, სვანური ლაწვდარ და. მეორე მხრით, გურული ჩელტი, რომლებიც მიუხედავად სხვადასხვა მასალისა და მოყვანილობისა არსებითად ერთ პრინციპზე იყო აგებული და თავისი თავდაპირველი დანიშნულებით უცეცხლო თაფლის მიღებას ისახავდა მიზნად.

დასავლეთ ევროპაში გვიან ბრინჯაოს და ადრე რკინის ხანისათვის თიხის საწურებია დამოწმებული, რომლებიც ხაჭოს მისაღებად იხმარებოდა და, როგორც ზოგი ფიქრობს, შესაძლებელია, თაფლის ცივად დაწურვის მიზნითაც იყო გამოყენებული⁷⁷. სვანური ლაწვდარიც რძის პროდუქტის გადამუშავებასთან არის დაკავშირებული.

ამგვარად, ქართული ეთნოგრაფიული მასალა სარაჯის დაწურვის ორი სხვადასხვა წესის არსებობას წარმოაჩენს. დაწურვის პირველი და, ჩანს, უფრო ადრინდელი წესი გულისხმობდა თაფ-

ლისა და ცვილის გარჩევას ჩელტისა თუ რძის საწურის საშუალებით და ცეცხლის გამოყენებას გამოიციხავდა. სარაჯის დაწურვის ეს წესი დღესაც ხმარებაშია და მიზნად ისახავს საძკურნალო მიზნებისათვის „უცეცხური“ თაფლის მიღებას. როგორც თვით ტერმინი „დაწურვა“, ისევე საამისოდ გამოყენებული ზელსაწყო „ლაწვდარ“ იმ სამეურნეო ყოფას უკავშირდება, რომლის საფუძველს მესაქონლეობა წარმოადგენს. გამოთქმა „ფუტკრის მოწველა“, რომლითაც აღინიშნებოდა გეგებიდან სარაჯის მასობრივი ამოღება, ამ მხრივაც თავისთავად მეტად მანიშნებელია.

სარაჯის დაწურვის მეორე წესი, რომელიც მის ცეცხლზე წინასწარშეთობას და სპეციალური ზელსაწყოების — შანკოს და ჩახვის—გამოყენებას გულისხმობდა, შანკოს მეშვეობით იმ სამეურნეო ყოფას უკავშირდებოდა, რომლის საფუძველს მიწათმოქმედება წარმოადგენდა და ამდენად პირველ წესთან შედარებით უფრო გვიანდელ საფეხურს განეკუთვნება.

მეორე მხრით აღსანიშნავია ისიც, რომ იმ კონკრეტული მონაცემების მიხედვით, რომლითაც საქართველოში გავრცელებული სარაჯის დაწურვის ეს ორი წესი ხასიათდება, ქართული ეთნოგრაფიული მასალა ორგანულად უკავშირდება როგორც აფხაზურს და ოსურს, ისევე საერთოდ ჩრდილოეთ კავკასიის ამავე რიგის მასალას და მასთან ერთად ერთი მთლიანი სისტემის სურათს ქმნის.

* * *

(მეფუტკრეობის კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობის თვალსაზრისით, მის სხვადასხვა მხარეთა შორის განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია მეფუტკრეობის პროდუქტის მოხმარების საკითხი. ამის გამო საჭიროა დასახელებულ საკითხზე უფრო ვრცლად შეჩერება.

ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაცული მასალების მიხედვით თაფლი და ცვილი ფართოდ იყო გავრცელებული როგორც სამეურნეო, სამკურნალო და რიტუალური დანიშნულების საგნები.

თაფლი როგორც ადამიანის კვების ერთ-ერთი არსებითი საშუალება საქართველოშიაც ფართო მოხმარების საგანი იყო. გარდა იმისა, რომ თაფლი სუფთა სახით იხმარებოდა, მისგან და

წისი მონაწილეობით მზადდებოდა საგანგებო ტყბილეული, მრავალი სახისა და დანიშნულების ნამცხვარი და სპეციალური სასმელი.

კახეთში თაფლისაგან შემზადებულ ტყბილეულთა შორის, საქართველოში თითქმის საყოველთაოდ გავრცელებული გოზინაყი-ს შემდეგ პირველი ადგილი ალვახაზ-ს ეკირა. ს. გრემში ალვახაზი შემდეგი წესით მზადდებოდა: თაფლის დაწურვის შემდეგ დარჩენილ ხარჯს გარეცხავდნენ, ნარეცხს ადულებდნენ იქამდე ვიდრე იგი საკმაოდ არ გასქელდებოდა და ამ წესით მიღებულ მასას დიდხანს ზელავდნენ ხელით, ვიდრე იგი მკვრივი ცომის სახეს არ მიიღებდა, რის შემდეგ მას სასურველი ზომის ნაჭრებად დაჭრიდნენ და შეხმობის შემდეგ საკმელად ხმარობდნენ.

ს. შაქრიანში, ისე როგორც კახეთის სხვა მრავალ სოფელში, დამოწმდა თაფლიანი ჰადი-ს გამოცხობის პრაქტიკა; იგი მზადდებოდა არა მარტო სადღეობო, არამედ ჩვეულებრივი ნამცხვრის სახითაც.

იგივე ითქმის ქართლის შესახებაც, სადაც გოზინაყის გვერდით თაფლიანი ნამცხვრის შემზადება ასევე ფართოდ იყო გავრცელებული.

გურიაში დადგენილია ე. წ. თაფლ-ხავიწი-ს დამზადება, რომელიც ერთ-ერთ საუკეთესო საკმელად ითვლებოდა. ხავიწი — ფაფისმაგვარ საკმელს — ამზადებდნენ ორი წილი წყლისა, ერთი წილი თაფლისა და ერთი წილი ფქვილისაგან. ძველად ხავიწის შემზადებისას ფქვილის ნაცვლად ღომი იხმარებოდა; იცოდნენ გრეთვე მცირეოდენი ღვინის მირევაც.

დასავლეთ საქართველოს სხვა რაიონები არც ამ მხრივ წარმოადგენენ გამონაკლისს — ჰადისა, პურისა თუ სვილის ფქვილისაგან შემზადებული და თაფლმირეული ნამცხვარი აქაც ასევე ფართო გავრცელებით სარგებლობდა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა თაფლს, როგორც სამგზავრო საკვების აუცილებელ მონაწილეს.

ცვილი, თაფლთან შედარებით, მეფუტკრეობის არანაკლები მნიშვნელობის პროდუქტად ითვლებოდა. საოჯახო მეურნეობაში იგი მცირე რაოდენობით იხმარებოდა, მაგრამ მრავალგვარი დანიშნულების საგანს წარმოადგენდა. განვითარებული მეღვინეობის ისეთ რაიონში როგორც კახეთში, ცვილის არც თუ ისე მცირე რაოდენობა ქვევრის მოკალფა-ს უნდებოდა. ს. ლეჩურაში ამ მიზნით

ცვილის ნაცვლად ქონს ხმარობდნენ და შესაბამისად ამისა ქვევრის წინასწარდამუშავებას გაქონვა-ს უწოდებდნენ. ს. შაქრიანში ქონის ნაცვლად სანთელი იხმარებოდა — „სანთლით მოკალული ქვევრი ღვინოს კარგად შეინახავს“-ო. ქვევრის მოკალვის მიზნით მასში ჩაყრიდნენ ცოტაოდენ ჩალას, ცეცხლს მოუყიდებდნენ ისე, რომ ქვევრი არ გამსკდარიყო, ქვევრის საჭირო ზომამდე გაცხელების შემდეგ ცეცხლს გამოაქრობდნენ, ქვევრს გამოასუფთავებდნენ და ამის შემდეგ შიგნიდან გამდნარ სანთელს მოავლებდნენ; ოცი-ოდენ ფუთიანი ქვევრის გამოკალვაზე ორ კილომდე სანთელი იხმარებოდა. ქვევრში გამდნარი სანთლის ჩასხმის შემდეგ მას ბალახოვან მოლზე ფრთხილად გააგორ-გამოაგორებდნენ, იქამდე ვიდრე სანთელი საკენჭურე-ში არ გამოატანდა. ქვევრის მოკალვის მიზნით მას ქვებზედაც დააწვენდნენ, ქვევიდან ნელ ცეცხლს შეუხთებდნენ, ქვევრში სანთლის კოლტს მოათავსებდნენ და ქვევრს გვერდს ნელნელა იქამდე უბრუნებდნენ, ვიდრე გამდნარი სანთელი თანაბრად არ გაუჯდებოდა ქვევრის კედლებს. გამდნარი სანთლით ქვევრის მოკალვას ს. შილდაშიაც მისდევდნენ — „ქვევრი ღვინოს აღარ შეიშრობს“-ო.

გარდა ამისა კახეთის მოსახლეობა სანთელს ხმარობდა განათების მიზნით. რისთვისაც სცოდნიათ სანთლის საგანგებოდ დაქნა.

კახეთში საერთოდ გავრცელებული პრაქტიკა თიხის ქურჭლის შეკოწიწებისას სანთლის მეშვეობით, ქვევრების მოკალვასთან შედარებით, მცირე რაოდენობის სანთელს მოითხოვდა. ს. შილდაში სხვათა შორის დამოწმდა ქვევრის დაკოწიწებაც, რასაც აქ გახიზვა ეწოდება; ქვევრს რომ ბზარი გაუჩნდებოდა, გამტკიცულ ნაცარს მიურევდნენ გამდნარ სანთელს, შეზელდნენ ერთმანეთში და ამ ნაზავით შელესავდნენ ქვევრის ბზარს. მცირე მოცულობის ქურჭლის შეკოწიწებაც ამავე წესით წარმოებდა.

კახეთშივე შეკრებილი მასალით (ს. შაქრიანი და სხვა) ცვილი იხმარებოდა ხეხილის მცნობის დროსაც; საძირე ხე-ში რომ ნამყენს ჩაამაგრებდნენ, მას გარშემო ჭერ სანთელს შემოაკრავდნენ და შემდეგ ჰილობს შემოახვევდნენ—„ნამყენ ადგილს ქარი აღარ გაუელის“-ო.

ამასთან ერთად, ძაფის გასანთვლა, ლურსმნის წვერზე მისი წაცხება (ხის მასალის დაქედვის დროს) და სხვა მრავალი წვრილვანი საოჯახო საქმიანობა მუდამ მოითხოვდა ოჯახში სანთლის გარკვეული მარაგის არსებობას.

იგვე ითქმის საქართველოს სხვა რაიონების შესახებაც. გუ-
ჩიაში ჩაწერილი მასალით სანთელი საოჯახო ყოფაში საჭირო
იყო განათებისათვის, ძაფის გასასანთლავად, თიხის ჭურჭლის და-
საყვრებად, ჭურის გამოსაველებად და სხვა. ს. ორაგვეში მეთევ-
ზეები სათევზაო ბადეს ან მის მოსაქსოვ ძაფს წინასწარ ადუღე-
ბულ ცვილში ხარშავდნენ.

გურიაში სცოდნიათ აგრეთვე სანთლის ჭურჭლის გაკეთე-
ბაც. ს. ვაკისჯვარში (ქ. გიორგაძის ოჯახში) აღმოჩნდა სანთლისა-
გან ნაკეთები ქიქა-ლაშბაქი, რომელიც სანთლის არაყისათვის
ამჟამადაც იხმარება და არაყს სპეციფიკურ გემოს აძლევს.

ს. ნაბელავში სანთლისაგან პატარა ზომის ყანწებსაც აკე-
თებდნენ. ამ მიზნით, მცირე მოცულობის რქის ყანწს თბილი
წყლით და საპნით გარეცხავდნენ, შემდეგ ცოც წყალში დაასვე-
ლებდნენ და ადუღებულ სანთელში ერთხელ ამოაელებდნენ. სან-
თელი რომ შემოეყინებოდა ყანწს, ამ უკანასკნელს ფრთხილად
ამოაძრობდნენ სანთლის ბუდრიდან, ისე, რომ ამ ბუდეს ყანწის
ფორმა შეენახა. ამავე სოფელში დამოწმდა ხილის შესანთლეა —
„დიდხანს არ გაფუქდება“-ო.

ასევე მრავალ დანიშნულებას ემსახურებოდა ცვილი სვანის
ოჯახშიაც.

იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალა ამ მხრივაც ანალოგიურ
სურათს წარმოაჩენს. ს. რომანეთში სანთელი ოჯახის აუცილე-
ბელ სამეურნეო სახმარ საგანს წარმოადგენდა. სანთლის საშუა-
ლებით აწარმოებდნენ გატეხილი თიხის ჭურჭლის დაზინთვა-ს,
ძაფის გასანთვლას, ხეხილის მყნობას—„სანთელი ხეხილს ძალიან
ახარებს“-ო. მაგრამ საოჯახო მოთხოვნილებებისათვის გადადებუ-
ლი ცვილის მთლიანი მარაგის უდიდესი ნაწილი ჭურების გასან-
თლვას უნდებოდა. რადგან იმერეთშიაც ჭურის გასანთლვას ფარ-
თო მასშტაბით მისდევდნენ. ჭურის გასანთლვის ტექნიკა აქაც
მარტივი იყო: ჭურს საჭირო ზომამდე ახურებდნენ მასში პატარა
ცეცხლის ჩანთების საშუალებით; ზოგი ამ მიზნით ჭურს დააბირ-
ქვავებდა, სამფეხზე დააბჯენდა, და ქვევიდან შეუწებდა ცეცხლს
და ჭურის შეთბობის შემდეგ სანთლის ნაჭერს წაუსვამდა ისე,
რომ სანთელი კარგად გასჯდომოდა ჭურის კედლებს. ადგილობ-
რივთა დაკვირვებით ასე შემზადებული ჭური უკეთ ინახავდა
ღვინოს და „გასაძლისადაც კარგი იყო“. ს. ზეგანშიაც სანთელი
აუცილებელი მოხმარების საგანს წარმოადგენდა. ზემოაღნიშნულ

შემთხვევათა გარდა სანთელი იხმარებოდა საბავშვო ლერწამი-ს გასაყეთებლად. ჭურის გასანთლების მიზნით მას აქაც შიგნიდან გაახურებდნენ, ერთ მოზრდილ ნაჭერ სანთელს ჩააგდებდნენ და ჭურს შიწაზე გააგორ-გამოაგორებდნენ.

ს. ხანში სამეურნეო მოთხოვნილებისათვის დამარაგებული სანთლის მნიშვნელოვანი ნაწილი განათებაზე იხარჯებოდა. ახალი ჭურის გასანთლების მიზნით მას მიწაზე წააწვენდნენ, პირთან ცეცხლს დაუნთებდნენ, ჭურს რამდენადმე ცეცხლისაყენ დახრიდნენ და შიგნიდან შეათბობდნენ. ამის შემდეგ გაადნობდნენ საჭირო რაოდენობის სანთელს (80 ჩაფიან ჭურს ერთი ოყა სანთელი ზაინც ჭირდებოდა), დაასველებდნენ მასში კეტზე დახვეულ ჭინჭს და წაუცხებდნენ ჭურის კედლებს, ისე, რომ სანთელი რაც შეიძლება კარგად გასჯდომოდა მას.

იმავე ზეგანში სცოდნიათ აგრეთვე ძველი, ნახმარი ჭურების ზერიოდული გასანთლვა. სანთელს იყენებდნენ აგრეთვე ხეხილის მცნობისას—„წყალს არ შეუშვებს და ნამყენიც კარგად იხარებს“-ო.

ანალოგიური დანიშნულებით და მასშტაბით იხარჯებოდა სანთელი სამეგრელოშიაც. ს. ნაფიჩხოუში საოჯახო-სამეურნეო მოთხოვნილებათა შორის სანთელი ხმარდებოდა განათებას, ძაფის გასანთლვას, ხეხილის მცნობას, ჭურის გაკალვას, გატეხილი ჭურჭლის დაკერებას. გატეხილი ჭურჭლის დაკერებისას, საკუთრივ, სანთელს მიუჩრებდნენ დიხა ჭუბერს (თავის დასაბანი მიწა) და მათი შეზავება-შეხელების შემდეგ დაზიანებულ ადგილს დაადებდნენ.

ს. ლეთოფურეში გარდა ზემოაღნიშნული შემთხვევებისა სანთელს იყენებდნენ საბავშვო კალამი-ს გასაყეთებლად და არაყის ხარისხის შესამოწმებლად. ამ უკანასკნელის მიზნით დაამრგვალებდნენ სანთლის პატარა ნაჭერს და არაყში ჩააგდებდნენ; დაციდილი იყო, რომ კარგი ხარისხის არაყში სანთელი სწრაფად იძირება; საწინააღმდეგო შემთხვევაში იგი ან ზედაპირზე ტივტივებს ან მეტად ნელა ჩადის ძირისაკენ.

მეფუტკერობის პროდუქტის საკვებად გამოყენების ყველა ფორმათა შორის განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია მისგან სასმელის დამზადება, რაც ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ძველთაგან მომდინარე და მტკიცედ ფეხმოკიდებული ტრადიციის სახითაა წარმოდგენილი, თუმცა იგი საქართველოს

ველა რაიონისათვის ერთნაირად დამახასიათებელი არ არის. თაფლისა თუ სანთლისაგან შემზადებული სხვადასხვა რიგის სასმელის ინტენსიური და საყოველთაოდ გავრცელების რაიონი დასავლეთ საქართველოა; აღმოსავლეთ საქართველოში ყოფის ეს ელემენტი უპირატესად მთიანეთში არის ლოკალიზებული. ყოველ შემთხვევაში საკუთრივ ქართლისა და კახეთისათვის იგი დამახასიათებელი არ უნდა იყოს.

მართალია კახეთში აქა-იქ დადგინდა თაფლის არაყი-ს დამზადება, მაგრამ აქვე ჩაწერილი მასალით, თაფლისაგან არაყის დამზადება ჩანს ბოლო ხანებში უსწავლიათ.

თაფლისაგან დამზადებულ სასმელთა შორის ხევსურეთში თაფლ-წყალი და შარბათი არის ცნობილი. თაფლ-წყალის ქვეშ აქაც, ისევე როგორც საქართველოს სხვა რაიონებში, წყალში მიჩურეული თაფლი იგულისხმება. შარბათი კი მათრობელა სასმელს წარმოადგენს და უფრო რთული წესით მზადდება, კერძოდ: თაფლის დაწურვისა და სანთლის გამოხდის შემდეგ დარჩენილ ფიტს, რომელშიაც საკმარაოდენობის თაფლი რჩებოდა, გარეცხავდნენ და კვლავ ტომარაში გაატარებდნენ. ფიტის თაფლმირეულ ნარეცხს 7—10 დლით „ჩააყენებდნენ“ ქებაში. ნაზავი ადუღდებოდა—„აფუეღებოდა“— და როდესაც მას „პირმწარეობას“ შეატყობდნენ, სასმელს დამზადებულად ჩათვლიდნენ— „ლუღივით მათრობელა სასმელი იყო“-ო (ს. გველეით). სხვათა შორის, თაფლნარევი წყლის „ადუღების“ უნარი ხალხისათვის კარგად იყო ცნობილი. ამ გარემოებას სხვა შემთხვევაშიაც იყენებდნენ. ასე მაგალითად, სანთლის დაწურვის შემდეგ დარჩენილ თაფლიან წყალს არაყის გამოხდისას საფუარ საშუალებად ხმარობდნენ და ბაზალიშკაში (წყალნარევი ფქვილია) სუფთა წყლის ნაცვლად ხმარობდნენ—„უკეთესი არაყი გამოდის“-ო.

ს. ლულში, შარბათის დამზადების მიზნით, თაფლს შეგნებულად არ წურავდნენ ბეჭითად. სანთელგამოცლილსა და თაფლნარევი ფიტს დაასხამდნენ წყალს და შეათბობდნენ. ამ მასის ტომარაში გატარების შემდეგ ლებულობდნენ საშარბათე მასალას, რომელსაც კოკებში ასხამდნენ და ჭიჭ-ს (ლუღის ღუღილის დროს მის ზედაპირზე მოქცეული ნივთიერებაა) უმატებდნენ როგორც საფუარს — „მაჭარივით მათრობელა სასმელი დგებოდა“-ო.

ს. გუდანში შარბათი რამდენადმე განსხვავებული წესით მზადდებოდა. საშარბათე მასალად აქ ხმარობდნენ სითხეს, რომე-

ლიც სანთლის დაწურვის შემდეგ რჩებოდა. ჭაჭებში მოთავსებული ეს სითხე ორი-სამი დღის დუღილის შემდეგ მათრობელა სასმელის სახეს იღებდა. ხევესურეთში, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა რაიონებში, ძველად თაფლის (ან სანთლის) არაყის გამოზდას თითქოს არ მისდევდნენ.

დუშეთის რაიონში თაფლწყალი იხმარებოდა როგორც ტკბილი და ზოგჯერ როგორც მათრობელა სასმელი. თაფლწყალს უმეტეს შემთხვევაში თაფლის დაწურვის დროს ამზადებდნენ. თაფლის დაწურვის შემდეგ და იქამდე ვიდრე სანთლის დაწურვას შეუდგებოდნენ, საწურ პარკში დარჩენილ ჟალას, როგორც აღინიშნა, წყალში გარეცხავდნენ; ამ ნარეცხს ეწოდებოდა თაფლწყალი. შეიძლებოდა მისი ამ სახითაც გამოყენება, მაგრამ ზოგი მას აღულებას დააცილდა და მისი „დამაჰრების“ შემდეგ მათრობელა სასმელად ხმარობდა. დამაჰრებული თაფლწყალი რამდენიმე დღის შემდეგ ჭერ „დაღვინდებოდა“ და ბოლოს „დამმარდებოდა“.

სანთლის არაყი გურიაში მეფუტკრეობის მნიშვნელოვან პროდუქტს წარმოადგენდა. სანთლის არაყს აქ ჩვეულებრივად ე. წ. სანთლის წვენი-საგან ხდიდნენ. საამისოდ შემთბარი სარაჯებიდან გორგოშებად ამოწურულ სანთელს, იქამდე ვიდრე მას გადადუღებდნენ და ჩახვში გაატარებდნენ, თბილ წყალში გარეცხავდნენ და სანთელთან ამოყოლილ თაფლს ამ წესით გააცილდნენ—გორგოშების ნარეცხი თაფლგარეული წყალი სანთლის არაყის ძირითად მასალას წარმოადგენდა. გარდა ამისა, გორგოშების გადადუღებისა და გამდნარი მასის ჩახვში გატარების შემდეგ სანთელს წყალთან ერთად მიყვება თაფლის ის ნაწილი, რომელიც გორგოშებს მათი გარეცხვის შემდეგ მაინც შეჰყვა. ამ უკანასკნელს ეწოდება სანთლის წვენი (სურებში თიხარე).

გორგოშების ნარეცხს და სანთლის წვენს შეაზავებდნენ ისე, რომ დაახლოებით ერთი წილი თაფლი უფოფილიყო და ორი წილი წყალი, ნაზავს ჭურში ჩაასხამდნენ და აღულებას დააცილდნენ. დუღილის დაჩქარების მიზნით ზოგი ამ ნაზავს ცუხს-ს უმატებდა. რომელიც ჩვეულებრივად ჭეოს შეიცავს და ამდენად დუღილის კარგ საშუალებას წარმოადგენს.

ნაზავის გამოსახდელად მზადყოფნას ზოგი სუნით ატყობდა (ს. ნაბელაჟი, მ. კოროშინაძე), ზოგი ფერით (ს. სურები, დ. კიკვაძე), ხოლო ზოგი ხმაურით (ს. ნაბელაჟი, დ. მამალაძე). პირველ შემთხვევაში

თხვევაში სიმეცხვეს უყურებდნენ და რომ შეატყობდნენ დუღი-
ლის შენელებას, მაშინვე შეუდგებოდნენ არაყის გამოხდას. მეო-
რე შემთხვევაში ელოდებოდნენ ფერის დაწმენდას და ვიდრე
ნახავს „არეული“ ფერი ჰქონდა, გამოხდას არ შეუდგებოდნენ.
მესამე შემთხვევაში არაყის გამოხდას უმაღლესე დაიწყებდნენ, რო-
გორც კი სითხე „აფუხფუხდებოდა“ და ჰქაჟა ძირში დაიკრთე-
ბოდა. სამი ბათმანი საარაყე მასიდან რვა ბოთლი მაღალი ხარის-
ხის არაყი გამოდიოდა. პირველი ბოთლიდან მოყოლებული მერვე
ნოთლამდე არაყს „ძეწკვი ჰქონდა მოკიდებული“, ხოლო მეცხრე
და შემდგომი ბოთლები ჭაფს მოიგდებდა, რახ-ად ითვლებოდა და
არაყის სათვალავში არ შედიოდა. თუ მეფუტკრეს ამის გარდა
კიდევ ჰქონდა გამოსახდელი არაყი, იგი ამ რახს „გადააბრუნებ-
და“, ე. ი. ხელმეორედ, მეორე წყებასთან ერთად, გამოხდიდა,
წინააღმდეგ შემთხვევაში ან გადაღვრიდა მას ან საარაყე ჭურჭლის
გამოსარეცხად დაიტოვებდა.

თაფლისაგან სხვადასხვა სახის სასმელის შემზადება იმერეთ-
შიაც იყო ცნობილი. ს. რომანეთში, მაგ., ერთ ბოთლ თაფლს
ჯაურევდნენ ერთ ჩაფ წყალში, ადუღებდნენ და მაჰარი-
ვით სასმელს ღებულობდნენ, რომელსაც აქ რანგი ეწოდებოდა.
რანგის ამ წესით დამზადებას იმერეთის სხვა მრავალ სოფელშიც
მისდევდნენ.

გარდა ამისა იცოდნენ აგრეთვე თაფლის არაყის დამზადებაც.
ს. რომანეთში საარაყე ნედლეულად თაფლიანი ჭურჭლის ნარეცხს
ხმარობდნენ, რომელსაც ადუღებდნენ და ჩვეულებრივი წე-
სით ხდიდნენ. განსხვავებით რანგისაგან მას თაფლის არაყს უწო-
დებდნენ. ს. საკრეულაშიაც თაფლისაგან მათრობელა სასმელის
დამზადება ძველთაგანვე ფართოდ იყო გავრცელებული. აქაც
საამისო მასალად გამოყენებული იყო თაფლის ჭურჭლის (საწუ-
რი ტომარის, ქვაბის, ირსანას და სხვა) ნარეცხი. ს. ზეგანში და-
ჰოწმდა ცუხისაგან თაფლის არაყის დამზადების პრაქტიკა. ამ წე-
სით არაყის დამზადების მიზნით თაფლისა და სანთლის დაწურ-
ვის შემდეგ დარჩენილ ცუხს წყალს დაასხამდნენ, ჭურში ჩაუშ-
ვებდნენ და მისი ადუღების შემდეგ არაყს ხდიდნენ. ს. ხანში თაფ-
ლის გამოსახდელად იყენებდნენ იმ წყალს, რომელშიაც იხარშე-
ბოდა სანთელი და რომელიც რჩებოდა სანთლის კვერებად ჩა-
გოსხმისა და მისი გაყინვის შემდეგ. ჩვეულებრივად ამ „სანთლის
წვენს“ უმატებდნენ თაფლის ჭურჭლის ნარეცხს, რომელსაც საყ-

ზო რაოდენობის თაფლი მიყვებოდა. თითო გეჯის სარაჯის დაწურვის შემდეგ თითო ჩაფი თაფლნარევი წყალი მაინც ავიდოდა. ასე ჩაფი ასეთი ნაზავისაგან ერთი ჩაფი საუკეთესო ხარისხის არაყი გამოიხდებოდა.

სამეგრელოში საერთოდ და განსაკუთრებით მის მთლიან ზოლში თაფლის არაყის გამოხდა ასევე ძველთაგან ცნობილი და ფართოდ გავრცელებული იყო. ს. ლეთოფურეში არაყი მზადდებოდა თაფლის დაწურვისას გამოყენებული ჭურჭლის ნარეცხისაგან, რომელსაც უმატებდნენ სანთლის ჩამოსხმისა და მისი გაყინვის შემდეგ გამოყოფილ წყალს (გურიაში სანთლისწვენად წოდებულს). ამ წესით დაგროვილ თაფლწყალს აქაც ჭურში ჩააყენებდნენ და მისი აღუღების შემდეგ არაყს გამოხდიდნენ. ანალოგიური მასალა ჩაწერილია ს. სქურში, სადაც თაფლის არაყი იმავე მასალით და წესით მზადდებოდა და რაზად იწოდებოდა.

ს. ნაფიხოუში მათრობელა სასმელი შემდეგი წესით მზადდებოდა: წყალნარევ თაფლს (პროპორციით 1:9) ჩაასხამდნენ ქვევრში, დააციდნენ აღუღებას, რასაც დაახლოებით ორიოდე კვირა კიდებოდა და ზემოხსენებული ნაზავი რომ ძმრის სუნს აუშვებდა, შეუღებოდნენ მისგან არაყის გამოხდას. უძეწკვო არაყს აქაც რაზი ეწოდებოდა.

ს. კორცხელში თაფლისა და წყლის საარაყე ნაზავს სხვა პროპორციით ამზადებდნენ (1:3), ათიოდე დღით ასაღუღებლად სტოვებდნენ და შემდეგ იწყებდნენ არაყის გამოხდას.

სვანეთში თაფლისაგან ან თაფლის მირევის საშუალებით სუთი სხვადასხვა რიგის სასმელი მზადდებოდა: შარბათი, რანგი, არტაჯის არაყი, ლუთჭი ღვინალ და ლუთჭი ჯარჯყ.

სვანური შარბათი, ხევსურულისაგან განსხვავებით, თაფლმირეულ წყალს წარმოადგენს. იგი, არსებითად, საქართველოში ფართოდ გავრცელებული თაფლწყალია. ალი დავითიანის მოწმობით „შარბათი სახელდახელოდ კეთდება, უბრალო წყალია თაფლში გარეული. მას გაკეთებისთანავე სვამენ“.

რაც შეეხება სვანურ რანგს, იგი ხევსურული შარბათის შესატყვისი სასმელია. უფრო ინტენსიურად რანგი ზემო სვანეთშია გავრცელებული, შესაძლებელია იმიტომაც, რომ აქ ვენახი არ ხარობს, მაშინ როდესაც ქვემო სვანეთის ზოგი რაიონისათვის ვენახი ჩვეულებრივი მოვლენაა.

ლექთაგში (მესტია) რანგის დამზადება ძველთაგანვე იყო ცნობილი. იგი ითვლებოდა „ძვირი“ სტუმრის სასმელად ან ისეთი პირისათვის მზადდებოდა ვინც არაყს საერთოდ არ სვამდა. რანგის გაკეთების მიზნით ხუთიოდე სარაჯს 6—7 ღოჭ წყალს დაასხამდნენ, ხელით მოზელდნენ და წერაქჩაფენილ ძაბრში გაატარებდნენ. ამგვარად შემზადებულსა და გაწურულ სითხეს რამდენიმე დღის მანძილზე ჭურჭელში ამყოფებდნენ, რის შემდეგ იგი აღუღლებოდა და მათრობელა სასმელის სახით იხმარებოდა.

ს. ჩვაბიანში (მუქალი) რანგის დიდი რაოდენობა ლიფანალზე იხარჯებოდა. მიცვალებულთა ამ დღეობის ცენტრალური ეპიზოდი მიცვალებულის პატრონის ეზოში რანგის სმით იწყებოდა, რასაც შემდეგ არაყის სმა მოსდევდა. რანგს აქაც ზემოაღწერილი წესით ამზადებდნენ. მიცვალებულის სახელზე „შეწირული“ სკის ფარებს ჭურჭელში ჩაყრიდნენ, წყალს დაასხამდნენ, ზეათბობდნენ, სანთელს ხელით ამოსწურავდნენ გორგოშებად; ჭურჭელში დარჩენილ თაფლს ოთხმაგ წყალს დაასხამდნენ და ძაბრში გაატარებდნენ. გაწურვის შემდეგ მას დიდ ჭურჭელში ჩაასხამდნენ. ხსნარი მესამე-მეოთხე დღეს აღუღლებოდა, რის შემდეგ იგი როგორც მათრობელა სასმელი მზად იყო. არცხელში (მულახი) რანგი ამავე წესით მზადდებოდა.

ს. კოლაში (მულახი) რანგის დამზადებისათვის საჭირო სარაჯს ნელარში||ნელორ-ში ყრიდნენ, თბილ წყალს ასხამდნენ, სანთელს ხელით ამოსწურავდნენ, ხოლო ნელარში დარჩენილ თაფლს კვლავ საჭირო რაოდენობის წყალს დაასხამდნენ და აღუღებამდე ამავე ჭურჭელში ტოვებდნენ.

ბალსქვემო სვანეთში რანგი უფრო ხშირად სუფთა თაფლისაგან მზადდებოდა. ს. ბაგვდანარში (ბეჩო) რანგის დასამზადებლად შეათბობდნენ წყალს, შიგ გაურევდნენ 10—15%-ს დწურულ თაფლს და ჩააყენებდნენ მას ლაქრა-ში (ხის დიდი კასრია). სამ დღეში აღუღებული სითხე სასიამოვნო, მათრობელა სასმელად იქცეოდა.

ბალსქვემო სვანეთის ქვემო თემებში რანგის დამზადებისას ზოგი მას ღვინოსაც ურევდა. ალი დავითიანის ცნობით „თაფლისაგან ეგრეთ წოდებულ რანგს აკეთებდნენ. რანგს ეძახიან თაფლღვინო ნარევ სასმელს, რომელიც მკავეა და რომელსაც მეტად ეტანებიან განსაკუთრებით ქალები, ბავშვები და საერთოდ ისინი ვინც არაყის სმას გაუარბის“.

ქვემო სვანეთშიაც თავლი გარდა იმისა, რომ საკვებად იხმარებოდა, რანგის დამზადების ძირითად წყაროს წარმოადგენდა, რომელიც უბალ-ხილვენახო რაიონებში განსაკუთრებით დღეობადღესასწაულებზე დიდი რაოდენობით იხარჯებოდა. სასაშუალო წერილი მასალით ტყიური ფუტკრის ნაყოფის მოსაპოვებლად მუდმივად ჯგუფური სიარულის მთავარ ამოცანას სააღდგომო რანგის დამზადება შეადგენდა.

ქვემო სვანეთშიაც რანგის დამზადების არსებითად ერთი წესი დადგინდა; რანგის დამზადების მიზნით ორ წილ თბილ წყალს ერთ წილ თავლს მიურევდნენ (ლექსურა, მახაში, სასაში); ხელედაში 10 ბოთლ წყალზე 3 ბოთლი თავლი იყო გათვალისწინებული, ხოლო ხაჩეში ერთ გორო წყალზე (=60 ლიტრას) 4 ჩარეკა თავლი. ამ ნაზავს, ქვევრში მისი ჩასხმის შემდეგ, ემატებოდა ან ღვინის თხლე (ხაჩეში, ყახუნდერი, შკედი, მახაში, სასაში), ან ე. წ. ძირი, როგორც ასადულებელი საშუალება. რანგის ძირად ზოგი პურის საფუარს ხმარობდა (ყახუნდერი), ზოგი ქერის პურის კვეთს (სასაში), ზოგი საპურედ დამზადებულს ქერის ფქვილის დამჟავებულ ცომს (მელე), ზოგი გამხმარ ქერის პურს, ორკაპა ჯონში ჩაძაგებულს და ქვევრის ძირში ჩაშვებულს (მახაში), ზოგი თბილ წყალში გახსნილ დამჟავებულ ცომს (სასაში), ხოლო ზოგიც ჯადს (შკედი), რომელიც პურის საფუარსა და ამავე დროს არაყის დამზადების ერთ-ერთ აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენდა.

ამგვარად შემზადებული რანგი ქვევრში ინახებოდა და ორსამ კვირას სძლებდა. ამ ხნის განმავლობაში ქვევრის სარკველს უკეთებდნენ კანაფის ღეროს, რომელსაც აქ საფუფ ეწოდება და რომელიც ქვევრს „სუნთქვის“ საშუალებას აძლევს.

ქვემო სვანეთშივე ფართოდ იყო გავრცელებული ლუთში ღვინალის დამზადება. ეს სასმელიც სხვადასხვა წესის მიხედვით მზადდებოდა. ლექსურაში მაგალითად, ამ მიზნით ყურძნის ჭაჭას წყალს დაასხამდნენ და მისი ადულების შემდეგ წყალგარეულ თავლს დაუმატებდნენ ერთი მესამედის რაოდენობით. ს. ხელედაში 64 ლიტრა კარგი ხარისხის ღვინოში 8 ლიტრა ადულებულ თავლს გაურევდნენ—საკმაოდ მაგარი სასმელი გამოდიოდა. მაგრამ უფრო მაგარი სასმელის დამზადების მიზნით ერთი გორო დასადულებელი ღვინისათვის გათვალისწინებულ რვა* ლიტრა თავლის ორ-

ქერად დაასხამდნენ—ჯერ ოთხს და ორი-სამი კვირის შემდეგ და-
სარჩენს. ამ წესით ღვინოში შერეულ თაფლს „საჩხუბარს“ უწო-
დებდნენ—„თაფლი ეჩხუბება ღვინოს“—ო (რითაც აქტიური ღუ-
ლილის პროცესს ასასიათებდნენ). ხაჩეშში ლუთთი ღვინალის
დამზადებისას ერთ გორო მაჭარს ოთხ ჩარქა თაფლს უმატებდ-
ნენ., ერთ თვეს ასე დააყენებდნენ, რომ „თაფლი ღვინოზე გადა-
სულიყო“ და მათრობელა სასმელს იღებდნენ. ამ წესის არსებობა
ს. წიფლაკაჯიაშიაც დამოწმდა. ხაჩეშში, ისევე როგორც შედში
და ქვემო სვანეთის რიგ სხვა სოფელში ზოგი ღვინოს სუფრაზე
მიტანამდე თაფლს გაურევდა მხოლოდ სიტკბოს მიცემის მიზნით.
ასევე სვამდნენ ლუთთი შა-შვი.—თაფლნარევ არაყს.

სვანეთში ე. წ. არტაჯის არაყის დამზადების საკითხზე მხო-
ლოდ ალი დავითიანის ცნობა მოგვეპოვება: „არტაჯი, როგორც
ნათქვამი იყო, ცვილის ნარჩენებისაგან შედგება. რომელსაც წყა-
ლი ურევია და თხილად არის გადაქცეული. საარაყე სილიზე უდ-
გათ ჭურჭელში სანამ კარგად არ დამუჯდება. ცალკე არტაჯ-საგან
არაყი შედარებით ნაკლები გამოდის; ბოლო ხანებში კაპის ჩამა-
ტება დაიწყეს—არაყი გაცილებით მეტი გამოდის და უკეთესიც
არისო. არაყს თაფლისა და ცვილის გემო თან ჰყვება იმდენად,
რომ დამღვეს ადვილად შეუძლია გამოიცნოს. არტაჯისაგან მაგარ
არაყსაც ხდიან და რბილსაც, ნათავედთან ერთად გადაბრუნებუ-
ლიც სჩვევიათ.

ფუტკრის პატრონი ცალკე თაფლის არაყსაც აკეთებს. საარა-
ყედ ორ წილზე მეტ წყალს ურევენ თაფლს, დამუჯებისთანავე
შეიძლება გამოხდა. უწყლო მარტო თაფლი არაყს არ გამოხდი-
სო. რამდენი თაფლი იქნება ჩარეული არაყიც იმდენი გამოვაო.
წყალი მხოლოდ დამხმარეაო არაყის გამოსახდელად“ (ალი დავი-
თიანი).

როგორც ეტყობა სვანური არტაჯის არაყი გურული სანთლის
არაყის სრულ შესატყვისობას წარმოადგენს.

მეფუტკრეობის პროდუქტს აფხაზეთშიაც მრავალგვარი გამოყე-
ნება ჰქონდა. ს. ღურიფშში ჩაწერილი მასალით თაფლისაგან
ზხადდებოდა აცხარშიჯ — მოხალული, დაფქვილი და თაფლგარე-
ული სიმინდი, რომელიც ხანგრძლივი მგზავრობის პირობებში
ძირითად საკვებად და მცირეეტევად ნოყიერ სამგზავრო საკმელად
ითვისებოდა. ამავე სახელწოდებით იყო ცნობილი თაფლმირეულ
წყალზე აზელილი ფქვილისაგან გამომცხვარი პური.

ამას გარდა თაფლისაგან მზადდებოდა ორგვარი სასმელი, რომელთა შორის პირველს ეწოდებოდა აცხაძაჲ ო აცხაძიჲ: იგი თაფლმირეულ წყალს წარმოადგენდა და იოლი დასამზადებელი იყო. მეორე რიგის სასმელს აციაჲ ეწოდება. ს. აჰანდარაში შეკრებილი მასალის მიხედვით ამ სასმელის დამზადების მიზნით ცვილის გაყინვის შემდეგ ცალკე გამოყოფილ წყალს, რომელსაც საკმაო რაოდენობის თაფლი ერია, რამდენიმე ხნის განმავლობაში ასე გააჩერებდნენ: მისი ადულების შემდეგ ილებდნენ მაჭარივით ჭეშონა, მოტყბილ და რამდენადმე მათრობელა სასმელს.

ამავე წესით დამზადებულ სასმელს ს. ღურაფში ეწოდება აურაშ.

ანალოგიური მასალა ს. ათხარაშიაც დამოწმდა. ირკვევა, რომ ტერმინი აცხაძა ო აცხაძიჲ ისევეა ნაწარმოები, როგორც ახერწი ოია, რომელიც ნიშნავს წყალში გარეულ მაწონს.

თაფლის (თუ სანთლის) არაყის დამზადების ფაქტი მხოლოდ ს. აჰანდარაში დამოწმდა, მაგრამ მისი დამზადების წესის დადგენა ვერ მოხერხდა. ს. ღურაფში ჩაწერილი მასალით კი ფუტკრის ნაყოფისაგან არაყის დამზადება „არ ვარგოდა“.

აქაურ მთხრობელთა გადმოცემით თაფლისაგან არაყს ჩერქზეთშიაც ამზადებდნენ, სადაც მას არახი ეწოდებოდა; ასეთივე სასმელი, როგორც ირკვევა, გუმისტაშიაც მზადდებოდა, სადაც ძველად ვენახი არ იყო.

ათხაზის ოჯახში ცვილიც მოხმარების აუცილებელ საგანს წარმოადგენდა. იგი იხმარებოდა ძაფის გასასანთლავად, გაბზარული თიხის ჭურჭლის დასაყერებლად, რისთვისაც ცვილს მიურევდნენ დაფქვილ გამომწვარ თიხას, სახლის გასანათებლად და სხვა მრავალი.

*
* *

ქართული ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ფუტკარი და განსაკუთრებით მისი ნაყოფი გაცხოველებული ვაჭრობის საგანს შეადგენდა. საქართველოდან გატანილი ცვილის და თაფლის რაოდენობა მნიშვნელოვან სიდიდეს აღწევდა:

იმ რაიონებში და იმ დროს სადაც და როდესაც ტყიური ფუტკრის ნაკლებობა იგრძნობოდა მისი მოშენების მთავარ წყაროს ნაყიდი სკა წარმოადგენდა. საამისო მასალა ჩაწერილია მაგ.,

ალეანში (თუშეთი); ალექსი ბასილის-ძე გოჩილაძემ ფუტკრის მოშენების მიზნით ამავე სოფელში ბესლანთაგან სამი ძირი ფუტკარი იყიდა. ახმეტელმა პეტრე პეტრიაშვილმა თავისი საფუტკრე ხევისწყაროელი სამუკა ჩაჩაურისაგან ნაყიდი ერთი ძირი ფუტკრისაგან მოაშენა. პარალელური მასალა დასავლეთ საქართველოშიაც არის დადგენილი. საამისო მაგალითს სვანეთიდან ღურაშელი გიორგი ბენდელიანის საფუტკრე წარმოადგენს. იგივე ითქმის ქახუნდრელ აბრამ ონიანზე, რომელმაც თავისი საფუტკრე ლენკერაში ნაყიდი ფუტკრის საშუალებით გაიშენა, და ჩუკულელ ირაკლი ონიანზე, რომელმაც პირველი ექვსი ძირი ფუტკარი ლემზაგორში ერთ ძროხად შეიძინა.

საკუთარ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას გადარჩენილი თაფლის და სანთლის ერთი ნაწილი, როგორც აღინიშნა, ადგილობრივ ბაზრებზე, იყიდებოდა, ხოლო ნაწილი საქართველოს გარეთ გადიოდა. ეს შეეხება უპირველეს ყოვლისა ე. წ. დიდი მეფუტკრეების მიერ დამარაგებულ თაფლს და ცვილს, რომელნიც მეფუტკრეობას უმთავრესად ამ მიზნით მისდევდნენ.

ს. ლეჩურაში (კახეთი) ნიკო წელაურს და ალექსი არჩემაშვილს. რომელთა შორის პირველს 100, ხოლო მეორეს 150 ძირი ფუტკარი ყავდა. მეფუტკრეობის პროდუქტი თელავში და ზოგჯერ თბილისშიაც გამოჰქონდათ. ადგილობრივ ბაზარზე იყიდებოდა აგრეთვე ტყიური მეფუტკრეობის პროდუქტიც; შაქრიანში ბიღებულის ცნობით კლდეში მოპოვებული თაფლის და ცვილის ნაწილი ვაჭრობის მიზნებსაც ემსახურებოდა.

ს. ნაფარელში ჩაწერილი მასალით ზაქარია ნოღაშვილი, რომელსაც 300-მდე ძირი ფუტკარი ყავდა, სისტემატურად მისდევდა თაფლით და ცვილით ვაჭრობას. მასთან შემოჩვეული იყო ორი ყარაღაჯელი თათარი, რომელთაც ურმებით მიჰქონდათ თაფლი და ცვილი. ფიჭად წაღებულ თაფლის ნაწილს ისინი თვითონ ხმარობდნენ, უმთავრესად ბაირამობისათვის, ხოლო ნაწილს ყიდდნენ.

მეფუტკრეობის პროდუქტით სისტემატურ ვაჭრობას ასევე მისდევდნენ გრემელი ს. გურასპაშვილი და ო. კახაშვილი და შილდის თავში მცხოვრები შუაგორელი ფშავლები. მათთან თაფლის და ცვილის საყიდლად ახატელი თათრები მოდიოდნენ. შილდელი ანდრია კონტრაშვილისაგან თაფლის და ცვილის საყიდლად ვაჭრები კაბალიდან მოდიოდნენ.

ანალოგიური მასალა ქართლის მთიანეთის მიმართ ს. ტონჩა-შია ჩაწერილი. აქ ძველად „დიდ მეფუტკრედ“ სოლომონ ღარი-ბაშვილი ითვლებოდა, რომელთანაც ასევე ყოველწლიურად ვა-ჰარი თათრები მოდიოდნენ და მელოტები-თ (ტყავის დიდი პარ-კია, ტყაა გაეს) გასაყიდად მიჰქონდათ იგი.

მეფუტკრეობის პროდუქტის ვაჭრობაში მონაწილეობის მას-შტაბი უფრო თვალნათლივ დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრა-ფიულ მასალაში იჩენს თავს. ამ მხრივ ერთ-ერთი პირველი ადგი-ლი გურიას უჭირავს. გურიაში ფუტკრით ვაჭრობის მასშტაბის წარმოდგენისათვის არჟამან კეკელიძის მაგალითიც კმარა, რომ-ლის საფუტკრეებში 500 ძირამდე ფუტკარი იყო თავმოყრილი. ამ ფუტკრის პროდუქტი რა თქმა უნდა მხოლოდ საოჯახო მო-თხოვნილებათა დაკმაყოფილებას არ ისახავდა მიზნად. ს. ნაბელ-ლაშვილი რიგი მეფუტკრე იმდენად ფართო მასშტაბის მეფუტკრეო-ბას მისდევდა, რომ მისი ნარჩენებიდან დამზადებულ სანთლის არაყს მნიშვნელოვანი რაოდენობით ყიდდა. სურბელ მეფუტკ-რეებს თაფლი და ცვილი გასაყიდად ახალციხეშიაც კი გაჰქონდათ. გურიაშივე დამოწმებულია ძველად მემცუხეების არსებობა, რომ-ლებიც მეფუტკრეობის ნარჩენს ყიდულობდნენ, სპეციალურ სელსაწყობებში ხელმეორედ სწურავდნენ და ამგვარად მიღებული ცვილით სისტემატურ ვაჭრობას ეწეოდნენ.

სოფლის მეურნეობის პროდუქტებით ვაჭრობის საინტერესო ფორმა არსებობდა სამეგრელოში, სადაც შემოდგომით სხვადასხ-ვა ადგილას და რიგრიგობით იმართებოდა ბაზრობა. ს. სქურში ჩაწერილი მასალით ერთი ასეთი ბაზრობა ჩხოროწყუში, აგვის-ტოს მეორე ნახევარში, იმართებოდა. წალენჯიხაში ბაზრობა იწყე-ბოდა 14 სექტემბერს და ორი კვირა გრძელდებოდა. წალენჯიხის ბაზრობის დამთავრების შემდეგ ასეთივე ბაზრობა ჯგალში ეწყო-ბოდა. ს. ჯვარში ამგვარ ბაზრობას ოქტომბრის პირველ რიცხვებ-ში აწყობდნენ.

ამ რეგულარულად და თანამიმდევრულად მოწყობილ ბაზრო-ბაზე ადგილობრივ მოსახლეობას გამოჰქონდა მესაქონლეობის პროდუქტი. სიმინდი, ღვინო, არაყი, თაფლი, ცვილი და სხვა. აქ-ვე თავს იყრიდნენ ვაჭრები, რომელნიც ბაზარს ამარაგებდნენ ფარ-თლით და სხვა საქონლით.

თაფლი და ცვილი იმერეთშიაც ვაჭრობის საგანს წარმოად-გენდა. ს. ზეგანში ჩაწერილი მასალით მაგ., ზოგი აქაური მეფუტკ-

რე თაფლსა და ცვილს ქუთაისსა და ზესტაფონში ყიდდა, ხოლო ზოგს თბილისშიაც მიჰქონდა იგი გასაყიდად. დიდ მეფუტკრეებთან კი ახალციხელი თათრები მოდიოდნენ და ცხენზე აკიდებული თუნგებით გაჰქონდათ ნავეპრი თაფლი. უმთავრესად ისინი რამაზანის დამდეგისათვის ჩამოდიოდნენ თაფლის საყიდლად.

ს. ხანში ჩაწერილი მასალითაც მეფუტკრეობის ამ, შედარებით მძლავრად განვითარების, რაიონში თაფლი და ცვილი დიდი რაოდენობით იყრიდა თავს; მეფუტკრეობის პროდუქტი ბევრად აღემატებოდა საოჯახო მოთხოვნილებას. ამიტომ აქაც თაფლი და ცვილი ვაჭრობის მნიშვნელოვან საგანს წარმოადგენს. ზოგს, „ვისაც დიდი მოგების ნახვა უნდოდა“, თაფლი და ცვილი ქუთაისსა და ახალციხეში გაჰქონდა ცხენებით; ქუთაისის მიმართულებით გზა მიდიოდა შემდეგი მარშრუტით: ხანი—ბაღდადი—დიმი—წინაველი—ქუთაისი; ხოლო ახალციხის მარშრუტი იყო: ხანი—დიდგორი—სვირი (ახალციხისა)—ახალციხე.

სულ ძველად რკინის გადასავალი არ ყოფილა; მიყვებოდნენ ხანის წყალს, გადავიდოდნენ დაბარცხნილზე (დიდგორის გადასასვლელია) და შემდეგ: მამუკას საფლავი—საქერე—სვირი—ახალციხე. ამ გზას საპალნიანი ცხენი ორ დღე-ღამეს უნდებოდა; უტვირთო მხედარი მას ერთ დღეში თავისუფლად გაივლიდა.

მიუხედავად იმ უგზოობისა, რომლის აღნიშვნით სვანეთის თითქმის ყველა ტრადიციული აღწერილობა იწყება, იგი მაინც პეტ-ნაკლებად მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მეზობელ თემებთან და წლის გარკვეულ მონაკვეთებში მათთან ურთიერთობას არ წყვეტდა. ზემო სვანეთში ეს ურთიერთობა ხორციელდებოდა ისეთი გადასასვლელებით, როგორიცაა: ტვიბერი, ლატვარი, მუშურო, ლასილი, ვანი და სხვა. ზოგი ამ გადასავალთაგან (ტვიბერი) ზამთარშიაც ღია იყო. ამ გადასასვლელებით ზემო სვანეთი უკავშირდებოდა ქვემო სვანეთს, სამეგრელოს, რაჭა-ლეჩხუმს.

ჩრდილოეთ კავკასიასთან ზემო სვანეთს აკავშირებდა დონ-ღუზორუნის გადასასვლელი (ნაკრის ხეობა), ბეჩოს გადასასვლელი, მესტიის გადასასვლელი და მულახ-მუყალის გადასასვლელი (ჩეგემი).

ამ გზებით სვანებს გაჰქონდათ ბეწვეული, ცვილი, თაფლი და შემოჰყავდათ უმთავრესად რქოსანი საქონელი.

მეფუტკრეობის პროდუქტის ერთი ნაწილი სამკურნალო მიზნებს ემსახურებოდა. საქართველოში ამ თვალსაზრისით შესწავ-

ლილ კუთხეთა შორის არ აღმოჩნდა არც ერთი, სადაც თავღს და განსაკუთრებით სანთელს, როგორც ზალხურ სამკურნალო საშუალებებს. მნიშვნელოვანი ადგილი არ ექირა.

კახეთში (ს. ლეჩურას მასალების მიხედვით) კრილობის მკურნალობის მიზნით ფიქვას ცხელ წყალში გახსნიდნენ და დაზიანებულ ადგილს დაადებდნენ. იცოდნენ აგრეთვე სანთლის მალამოს გაკეთება წყლულზე დასადებად; ახალ წყლულს ზოგი თავღსაც წაუცხებდა ხოლმე. ს. შაქრიანში სანთელი იხმარებოდა მალამოს გასაკეთებლად, რომლითაც იარას მკურნალობდნენ. ამ მიზნით საკმელ ზეთს და სანთლის პატარა ნაჭერს ერთად გადაადნობდნენ და ნაზავის გაყინვის შემდეგ იარას დაადებდნენ—„იარას გაასუფთავენ“-ო.

ს. ნაფარეულში სანთლისა და ღორის ქონისაგან შემზადებულ მალამოს, რომელსაც ზოგჯერ წვრილად დანაყული აგური ერია, სიღამწერის მკურნალობის მიზნით ხმარობდნენ, ხოლო მუცლის კიით დაავადებულს ხორასნისა და თავღის ნაზავით მკურნალობდნენ. ამავე დაავადებისაგან მორჩენის მიზნით ავადმყოფს აქმევდნენ თავღში არეულ გოგრის დანაყულ თესლს—„უებარი წამალია კიის დასაყრელად“-ო.

ს. გრემის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ზემოაღნიშნულ საშუალებათა გარდა სანთელი იხმარებოდა მტკივან კბილში ჩადებული წამლის დასამაგრებლად.

ხევსურეთში უცეცხლო თავღს ძვლის ნაჭრევზე არ ხმარობდნენ; ამ თავღით მხოლოდ კუნთის ნაჭრევს მკურნალობდნენ — „კრილობას ძირში დაუვლის, ჩირქს მოაშრობს და ხორცს გაახლისებს“-ო (ს. გველეთი). იგივე ითქმის ს. ლულის შესახებაც. აქაც კუნთის ნაჭრევის მკურნალობის მიზნით უცეცხლო თავღს ხმარობდნენ, რომელსაც ჩვეულებრივად ხელით სწურავდნენ და საგანგებოდ ინახავდნენ. სამკურნალო მიზნებისათვის გადაღებულ თავღს სამკურნალოდ ხმარებისას „ხმალიკა“-თი იღებდნენ. ხელს არ ახლებდნენ—„თავღი მოიხიბლება“-ო. იცოდნენ აგრეთვე მუცლის ტკივილისას წამლის გამოყენება, რომელიც მზადდებოდა თავღისა, ნიორისა და არაყისაგან.

ღუშეთის რაიონის მოსახლეობაშიაც ცვილი და თავღი სამკურნალო საშუალებად ითვლებოდა. ასე მაგალითად, წითელი ქარით დაავადებულს მკურნალობდნენ უცეცხლო თავღით, რომელსაც ჭინჭრის ძირთან და სხვა მცენარესთან აურევდნენ, წი-

აწლი ტყემლის ტყლაპს წაუსვამდნენ და მტკივან ადგილას და-
 დებდნენ (ბეკურიანთკარი, ჯავახიანთკარი, მკედლიანთკარი, ჩუ-
 ბინიანი, ფხუნდავი). დაუმწიფებელ მუწუქს ადებდნენ ფოთოლზე
 წაცხებულ ან სუფთა, ან ტყვიაჩაფხევილ თაფლს; უკანასკნელ
 შემთხვევაში ფიქრობდნენ: „მალე ჩაპრის“-ო (ბეკურიანთკარი,
 თამარაანი, ჯავახიანთკარი, მკედლიანთკარი, ჩუბინიანი). უცეცხ-
 ლო თაფლით მკურნალობდნენ აგრეთვე ყინვისაგან მომზრალს (ბე-
 კურიანთკარი). მხედველობის დასუსტებისას თვალში უცეცხლო
 თაფლის ჩაწვეთებაც იცოდნენ (ბეკურიანთკარი, თამარაანი,
 ფხუნდავი). უცეცხლო თაფლს აჰმევდნენ აგრეთვე „გულ-მუც-
 ლით“ დაავადებულს. ბავშვს რომ ჰქონდა გაუჩნდებოდა, ხორაშან-
 წაყრილ უცეცხლო თაფლს შეაჰმევდნენ (არანისი). გაცივების
 შემდეგად სიმსივნის შემთხვევაში მტკივან ადგილას უცეცხლო
 თაფლს ადებდნენ (მიზრიანთკარი). თვალით დაავადებულს თვალ-
 ზე ადებდნენ ან სუფთა უცეცხლო თაფლს (მკედლიანთკარი), ან
 სამკურნალო თაფლში. თვალზე მის დადებად, ცხრა (თუ შვი-
 დი) გვარის წარმომადგენლის ფრჩხილს ჩაფხიკავდნენ. „ბედნი-
 ვრზე“ (დიდი მუწუქია) გოგრის ყვავილზე წაცხებულ უცეცხლო
 თაფლს დაადებდნენ (ჩუბინიანი, ფხუნდავი). ხველების დროს
 დაავადებულს სამი დღის განმავლობაში ნიორთაფლს აჰმევდნენ,
 ხოლო ელენთის ტკივილისას — ერთად არეულ თაფლს და ბო-
 ლოქს (ჩუბინიანი). სანთელი „გაძალებული“ იარის მკურნალობის
 მიზნითაც იხმარებოდა—იარაზე ადებდნენ ოდნავ შემთბარსა და
 გაბრტყელებულ სანთელს (ბეკურიანთკარი); ყურის ტკივილისას
 იარაობდნენ სანთლის კოკორას-ს თუ კოშოტას-ს (მიზრიანთკარი,
 მკედლიანთკარი, ჩუბინიანი); დამწვარზე დაზარალებულს სან-
 თლის და ქონის ნადულს ადებდნენ (ფხუნდავი). სანთლის ჟალა
 გვალის და ქარების მკურნალობის საყოველთაოდ გავრცელებულ
 საშუალებად ითვლებოდა—შემთბარს და ტილოში გახვეულ ჟა-
 ლას მტკივან ადგილზე ადებდნენ.

პატარა ლიახვის ხეობაშიაც ფართოდ იყო გავრცელებული
 თაფლით და სანთლით მკურნალობის ხალხური საშუალებანი. ასე
 ნაგალითად. ჩირქოვანი ქრილობის გაზვიადების ან დიდი მუწუ-
 ქის გაჩენის შემთხვევაში დაზიანებულ ადგილას ქონს წაუსებ-
 დნენ ან ზედ საპონში აზელილ ფიჭას დაადებდნენ—„იარას გას-
 წმენდავს“-ო (ვანათი, აწრისხევი); კუჭის ტკივილისა და აგრეთვე

ბუასილის დროს ავადმყოფს ფიქას აკმევდნენ; შაკიკით დაავადებულს თავზე ფიქაწაცხებულ ქალალს ადებდნენ.

მაფაზი-თ (ყელის ხიხინია) დაავადებულს წმინდად ნაწურა თაფლით მკურნალობდნენ (ვანათი); თვალზე რომ ბიდი გადაეკეროდა ადამიანს, ქალალზე თაფლს წაუცხებდნენ და თვალზე დაადებდნენ (აწრისხევი); თვალის ქუთუთოზე ამოსულ ჭიბლიბო-ს ასევე თაფლს ადებდნენ. ხოლო ყურის ტკივილისას სანთლის ფუტ-ს უკეთებდნენ — „ჩიჩქს ამოსწურავს“-ო (ქსუისი); კვალი რომ დაადგებოდა ადამიანს, ფუტკრის ქაქას გაათბობდნენ და კვალის ადგილას დაადებდნენ (მარმახეთი); იმავე წესით მკურნალობდნენ თავის (ორტევი, ქსუისი) და წელის ტკივილს (აწრისხევი).

თითქმის ყველა ეს საშუალება ხალხური მკურნალობისა ფართოდ იყო გავრცელებული გურიის მოსახლეობაშიაც.

მეტ-ნაკლებად მსგავსი სურათი იმერეთშიაც დადგინდა. ს. როპანეთში კუჭით დაავადებულის მკურნალობის მიზნით მას აკმევდნენ თაფლში არეული კვერცხის გულს ან მხოლოდ თაფლს, მაგრამ უზმოზე. ცვილი წარმოადგენდა სხვა მრავალი წამლის შემადგენელ ნაწილს. ასე მაგალითად, მოტეხილობის დროს სანთელს ხმარობდნენ არტახების დადებისას კუპრის ნაცვლად. ყურის ტკივილისას აკეთებდნენ სანთლის ფუტ-ს (სანთელში ამოვლებული ჩვარისაგან გაკეთებული ძაბრი), რომლის ვიწრო ბოლოს დაავადებულ ყურში მოათავსებდნენ, ხოლო ფართო ბოლოს ცეცხლს მოუკიდებდნენ—„კვამლს უფუტებდნენ ყურში“.

მუცლის ტკივილისას ავადმყოფს აკმევდნენ სანთელში გარეული კვერცხის გულს.

ს. ხიდში სანთელი იხმარებოდა სიდამწვრისა და მოტეხილობის მკურნალობის მიზნით, ხოლო ს. სულორში სანთელი მხოლოდ როგორც ყურის სამკურნალო საშუალება იყო ცნობილი.

ს. ზეგანში ყურის მკურნალობის ზემოაღწერილი საშუალება წუნწუპა-ს სახელწოდებით იყო ცნობილი. გარდა ამისა სანთელს იდებდნენ ნატკენ კბილში ტკივილის გაყუჩების მიზნით.

ყურის მკურნალობის ზემოაღწერილი ხალხური საშუალება, როგორც ეტყობა, სამეგრელოშიაც ფართოდ იყო გავრცელებული. ს. სქურში ჩაწერილი მასალის მიხედვით ამას შერში ეწოდებოდა. სანთელი იხმარებოდა მოტეხილობის სამკურნალოდაც; მოტეხილზე არტახის (სარკალი) დადებამდე. ნატკენ ადგილს სან-

თელს შემოაკრავდნენ. მუწუყის მკურნალობისას მასზე დგინ-
დვის (დინდგელი) ადებდნენ — „მალე დაამწიფებს“-ო.

ანალოგიური მასალა ს. მუხურშიაც დადგინდა, მაგრამ იმ გაჩ-
სხვებით, რომ შერში ეწოდებოდა გატეხილზე შემოკრულ სან-
თლის აპკს და არა ყურის მკურნალობის საშუალებას.

ს. კადუაში სანთელს იყენებდნენ ძვლების ტკივილის
დროსაც—ფეხიდან სისხლს გამოიდენდნენ, ბაიას გაძოსწვამდნენ
და კრილობაზე დაიყრიდნენ. ჩირქოქანი კრილობა რომ არ შე-
ჩორცებულიყო, სანთლის პატრუქს უკეთებდნენ კრილობას.

ს. რუხში სანთელს ხმარობდნენ სიღამწერისა და რევმატიზმის
დროს: ამ უკანასკნელ შემთხვევაში გაკრიდნენ ქსოვილს, გამო-
ადენდნენ სისხლს და კრილობაზე სანთელს დაადებდნენ.

ს. კორცხელში მუცლის ტკივილისას წითელი სიმინდის რამ-
დენიმე მარცვალს დაწვავდნენ. დაფქვავდნენ, თათლს მიურევდ-
ნენ და დაავადებულს აკმევდნენ. ს. ზანაში თათლი საყმაწვილო-ს
მკურნალობის მიზნით იხმარებოდა.

ს. ფოცხოში მუცლის ტკივილს მკურნალობდნენ თათლის,
თხის ქონისა და წითელი ღვინის ნადულით.

სვანეთშიაც, როგორც წესი. მკურნალობისათვის უცეცხლო
თათლი იხმარებოდა. ყოველი მეფუტკრე გეგების გახსნისას ცალ-
კე გადასდებდა ერთ ახალ წმინდა ფარს. რომელშიაც შედარებით
ბაცი ფერის თათლი იყო, მზეზე შეათბობდა, ხელით დასწურავდა
და შეინახავდა როგორც წამალს. თათლს სამკურნალო მიზნით
სვანეთში შემდეგ შემთხვევებში და შემდეგი სახით ხმარობდნენ:
ღხედველობის დაკლების თუ მთლიანად დაკარგვის შემთხვევაში
დაზარალებულს თვალის ქუთუთოზე თათლს წაუცხებდნენ (ს. სო-
ლი; ლენჯერი); თვალის გუგაზე ბიდის გადაკერისას თვალში ერთ
წვეთ თათლს ჩაუშვებდნენ—„ბიდს შექამს“-ო (ს. სოლი; ლენჯერი,
ს. ზეგანი; იფარი. ს. ხე; კალა); თვალის დაჩირქებისა, ქავილისა თუ
ქუთუთოზე მუწუყის ამოსვლის შემთხვევაში ქუთუთოზე თათლს
წაუცხებდნენ (ს. ზეგანი; იფარი); ნადვლის ჩაქცევით დაავად-
ებულს წყალში გახსნილ თათლს ასმევდნენ; იგივე საშუალებას
მიმართავდნენ ან სუფთა თათლს აკმევდნენ კუჭ-ნაწლავით დაავა-
დების შემთხვევაშიაც (ს. სოლი; ლენჯერი).

ანალოგიური მასალა იყო ჩაწერილი ს. ჩვაბიანშიაც (მუყა-
ლი); კუჭის ტკივილს აქ რძეში გარეული უცეცხლო თათლით
მკურნალობდნენ; თათლს ხმარობდნენ ძალამოდ აგრეთვე ჯანა-

რალ-ის და „დასუნილი“-ს მკურნალობის მიზნით. თვალის ქავილის დროს აქაც ქუთუთოზე უცეცხლო თაფლის წაცხებას მიმართავენ. რახიტიან ბავშვებს ან ზემომოყვანილი საშუალებით მკურნალობდნენ, ან ქონში გარეულ თაფლს აკმევდნენ (ს. ზეგანი; იფარი); ფრჩხილის დაჩირქებისას (მ, ცხარალ) სუფთა თაფლს წაუცხობდნენ და შეუხვევდნენ; თიქარისას ავადმყოფს ნათავედ არაყში წამოდულებულ თაფლს ასმევდნენ ს. ზეგანი; იფარი, ს. ზე; კალა).

ს. ადიში უცეცხლო თაფლს აკმევდნენ თავის ხშირი ტკივილის დროს. თაფლითვე მკურნალობდნენ ერუნიის; ღრძილების დაჩირქების დროს ასევე უცეცხლო თაფლს ხმარობდნენ.

საწინააღმდეგოდ საქართველოში ფართოდ გავრცელებული წეს-ჩვეულებისა, რომლის თანახმად ორსულ ქალს თაფლი არ ექმეოდა თითქოს იმის შიშით, რომ ღორბლიანი შვილი არ ყოფილა, სვანეთის ზოგ სოფელში მელოგინე ქალს ხშირად აკმევდნენ თაფლს — „მორჩენის შემდეგ ტკივილები მალე გაუვლის“-ო. ლიფხა-ის შემაწუხებელი მუწუკია, რომელიც „ცუდი“ ბალახისა, გველის ან თავგის შეხების შედეგად ჩნდება, თაფლს წაუცხებდნენ და შეუხვევდნენ. ერუნი-თ დაავადებულს (ყელპირვება) ყელში თაფლს წაუცხებდნენ; იგივე საშუალებით მკურნალობდნენ ღრძილის დაავადებას (ს. ზე; კალა), რძენაკლულ მეძუძურ დედას აკმევდნენ ლგჰნე-ს—თაფლისა, ლეტუშისა და გიმბაშისაგან შემზადებულ კარაქისმაგვარ საჩქელს (ს. ადიში; კალა).

სვანური ხალხური მკურნალობის წესებში ასევე მნიშვნელოვანი ადგილი ქონდა დათმობილი ცვილს. ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოს სხვა კუთხეებშიაც კარგად ცნობილი სანთელწასმული ტილოსაგან კონუსის დამზადება (აქ საწუთრ), რომლითაც ყურის ტკივილს მკურნალობდნენ (ს. სოლი; ლენჯერი); გატეხილ ძვალს ან ნაღრძობ სახსარს სანთლის ლიფხ-ს შემოაკრავდნენ და მაგრად შეუკრავდნენ (იქვე). კრილობის სამკურნალოდ ამზადებდნენ საგანგებო მალამოს: სანთელს, ღორის ქონს და ზეთს თანაბარი რაოდენობით აურევდნენ, წაშობადულებდნენ და კრილობას ფრინველის ფრთით წაუცხებდნენ, ხოლო მუწუკზე გაცხელებულ სანთელს ადებდნენ—„მალე დაამწიფებს“-ო (ს. ზეგანი; იფარი); გატეხილობას მკურნალობდნენ კახურა-თი, რომელიც მზადდებოდა სანთლისა და ფისის შერევა-წამოდულების საშუალებით (ს. ჩვაბიანი; მუყალი, ს. ზეგანი; იფარი).

კბილის ტკივილისას („კია რომ ხრავს კბილს“-ო) მაქშდუნა-ს წაყოფს (ბალახია ერთგვარი) დანაყადნენ, სანთელში აურევენ და ამ ნაზავიდან სანთელს ჩამოჭნიდნენ. შემდეგ გააკეთებდნენ ქაღალდის მილს, რომლის ერთ ბოლოს მტკივან კბილზე მიადებდნენ, ხოლო მეორე ბოლოზე ზემოხსენებულ სანთელს მიუხებდნენ და პირთან წყლით სავსე ჯამს დაუდგამდნენ — „სახთლის ალი კიას კბილიდან გამოყრის“-ო (ს. ზეგანი; იფარი, ს. ხე; კალა); ზოგ ადგილას (ს. ხე; კალა) მკცხარალის შემთხვევაში მტკივან ცითზე სანთლის სათითეს იკეთებდნენ.

სამკურნალო მიზნით აქა-იქ დინდგელიც იხმარებოდა. ალი დავითიანის სიტყვით ს. იდლიანში (ლახამულა) „დინდგელას ოჯახშიაც აქვს გამოყენება—ახალ დაბადებულ ჩვილს კიბის მოსარჩენად ადებდნენ დედაკაცები. ზოგი მას დენადობის წინააღმდეგ საშუალებადაც ხმარობს და სხვა. დინდგელის მარაგის გაკეთება სხვევით ქალებს“.

ზემომოყვანილი მასალა შემოწმებული იყო ს. ჭოლაშვი (მუქალი). აქ იემზა გუჯეჯიანისაგან ჩაწერილი ვერსიით ძეგუტკრეობის პროდუქტი ხალხს იმიტომ მიაჩნდა სამკურნალო საშუალებად, რომ „იგი ყვავილის წვენიდან არის შემზადებული და მცენარეული საერთოდ ხომ საუკეთესო სამკურნალო საშუალებაა“-ო.

თაფლისა და ცვილის სამკურნალო მიზნით გამოყენება აფხაზეთშიაც ფართოდ იყო ცნობილი. ს. აჰანდარაში ძველად თაფლისაგან ამზადებდნენ სხვადასხვა წამალს, რომელიც იხმარებოდა კუჭ-ნაწლავის დაავადების, სიდამწვრის და სხვ. მკურნალობის მიზნით. სიდამწვრეს მაგ. მკურნალობდნენ კვერცხის გულში არეული თაფლით, ხოლო კუჭ-ნაწლავით დაავადებულს უცეცხლო თაფლს აკმევდნენ.

ს. დურიფში შეკრებილი ცნობებით ცუხი (აქ აცაფუამ) იხმარებოდა იარის დამწიფებისა და ჩირქის ამოწურვის მიზნით, ხოლო უცეცხლო თაფლს ქუთუთოების ტკივილის დროსაც ხმარობდნენ. კიის დაყრის მიზნით მიმართავდნენ „ხურსან“ (ხორასან) გარეულ თაფლს, ხოლო ყურის ტკივილის საწინააღმდეგოდ ჰმარობდნენ ცვილში ამოვლებული ჩვარის კონუსს, რომელსაც აციკშ || აციიში ეწოდება; ასევე შემზადებულ ჩვარს გატეხილზე ადებდნენ, არტახების ქვეშ.

უცეცხლო თაფლი იხმარებოდა აგრეთვე როგორც ღრძილების ტკივილის საწინააღმდეგო საშუალება.

ს. ათხარაში ანალოგიური მასალა დადგინდა. გარდა ამისა ახშინის -ის სახელწოდებით აქ ცნობილი იყო ცვილში ამოვლებული ნაჭერი, რომელსაც იარის დაწმენდის მიზნით ხმარობდნენ. დამოწმდა აგრეთვე უცეცხლო თაფლის წაცხება მუწუჯზე — „ძალე მოახმობს“-ო.

უთუოდ საინტერესოა აქვე დადგენილი მასალა ყვითელათი დაავადებულის უცეცხლო თაფლით მკურნალობის შესახებ, რომელშიაც მკირეოდენი ფოლადის ანაფხეკია ჩაყრილი.

*
* * *

საერთოდ ფუტკრის ნაყოფისა და გახსაკუთრებით სანთლან მნიშვნელოვანი რაოდენობა ხატ-სალოცავენს, ღლეობა-ღლესასწაულებს და ადამიანის დაბადებასა, ქორწინებასა, თუ გარდაცვალებასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს ხმარდებოდა. ყველა ამ შემთხვევაში აღწერილობა აღებული თემის ფარგლებს სცილდება, დამოუკიდებელ საკითხს წარმოადგენს და ამდენად შესაძლებელია მხოლოდ რამდენიმე საილუსტრაციო მაგალითით დაკმაყოფილება.

გარდა იმ საერთო ღლეობა-ღლესასწაულებებისა, რომლებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულების შესრულება ცვილის დიდი რაოდენობას მოითხოვდა, საქართველოს ცალკეულ რაიონებში არსებობდა ლოკალური მნიშვნელობის ღლეობა-ღლესასწაულები, რომელთა შესრულების დროს მნიშვნელოვანი რაოდენობის ცვილი იხარჯებოდა.

მაგ., ქვემო სვანეთში ჩაწერილი მასალის მიხედვით (ს. საყდარი) ძველად, როდესაც მოსახლეობა შედარებით თხელი ყოფილა, გაჩენილა ქირი: რადგან „უამთან“ ბრძოლის სხვა საშუალება ადამიანს მაშინ არ გააჩნდა, გადაუწყვეტიათ ვედრებით მიემართათ წმინდა გიორგისათვის — „ეგებ იმან გვიშველოს“-ო. შეკრებილა მთელი ჩოლურის მოსახლეობა; ხალხს გამოუსვენებია ს. საყდრის ეკლესიიდან წა- გიორგის ხატი და ლოცვა-ვედრებით შემოუტარებია იგი ყველა ოჯახში. თითქმის ამ დღიდან მოყოლებული დაწესებულა ღლეობა ხანკვეფნალ (ხატის გამოსვენება), რომელიც იმიერდან ყოველწლიურად სრულდებოდა. ამ ღლესასწაულისათვის ყოველ ოჯახში ცხვებოდა სამ-სამი დიდი, თითო-ფუთიანი პური (საამისოდ ცალკე შენახული კვეცენი-საგან) სახელწოდებით ნაგრეგ. აქედან ორ პურს ოთხ-ოთხი რქა ჰქონდა

გაქვთებული, ხოლო მესამეს ნიშნად ჯვარი ედო. ამასთან ერთად იკვლებოდა „დიდი“ საკლავი—ხარი ან ვერძი.

ხანკვეენალზე ოჯახის უფროსს უნდა ჩამოექნა ერთი დიდი სამგირვანქიანი სანთელი — სუეიკირვენ და ერთიც მაჯის სიმსხო მოკლე სანთელი ზიგხან: გარდა ამისა ამავე დღეობაზე უნდა ანთებულიყო ჩვეულებრივი ზომის თითო სანთელი ოჯახის ყველა წევრისა, საქონლისა და სხვ. სახელზე.

უახუნდერსა და ლემზაგორში წესად ყოფილა ოჯახის წევრის მძიმე და ხანგრძლივი ავადმყოფობის შემთხვევაში მისი სიგრძე სანთლის ჩამოქნა და ამა თუ იმ სალოცავის სახელზე შეწირვა.

რიტუალური დანიშნულებით სანთლის გამოყენების კიდევ ერთ მაგალითს იმერეთში დამოწმებული ბექლაობა ან შეჯვარვა წარმოადგენს. ეს წეს-ჩვეულება სრულდებოდა ტურაობის ღამეს (მარიამობის წინა ღამეს) და გულისხმობდა დიასახლისის მიერ სანთლის პატარა ჯვრების დამზადებას, რომელთაც უკეთებდნენ სახლის კარს, ბაეშვებს (საფეთქელთან), საქონელს (მარჯვენა რქაზე) და ა. შ. ანალოგიური წეს-ჩვეულება აღწერილია გურიასა და სამეგრელოში.

იგივე ითქმის თაფლის შესახებაც, რომელიც ასევე დიდი რაოდენობით იხარჯებოდა სხვადასხვა დღეობა-დღესასწაულის დროს. სანიმუშოდ აქაც სვანეთის ეთნოგრაფიულ მასალას მივწარმოთ.

ს. იფხში (ლატალი) ჩაწერილი მასალით, გარკვეულ დღეობებზე თაფლი წარმოადგენდა საღმრთაწაულო რიტუალის მიუცილებელ ელემენტს. ყველაზე დიდი რაოდენობით თაფლი ღამარიბაზე იხარჯებოდა. ამ დღისათვის ყოველი მეფუტყრე გახსნიდა ერთ გეჯას მაინც, ამოიღებდა ფარებს და მთელი ოჯახით წავიდოდა ეკლესიაზე მიცვალეზულის სულის სახსენებლად. აქ ყოველი ოჯახი იკრიბებოდა თავის მიცვალეზულის საფლავეზე, გააწყობდა და აწირკიწებდა ტაბაგ-ს ხორცით, ყველით, არაყით, თაფლით, ხილით. თაფლი საჭირო იყო აგრეთვე თანაფა-ს (აღდგომა) მეორე დღეს ისევ მიცვალეზულის სულის სახსენებლად.

ლიფანალის შესახებ, როდესაც თაფლიანი არაყი მთელი რიტუალის აუცილებელ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა, საუბარი უკვე გვქონდა.

ს. მაზერში (ბეჩო) ჩაწერილი მასალით თაფლი წარმოადგენდა აუცილებელ საჭიროებას თანაფას მეორე დღეს, უფლიშაჟრ-ის

პირველ დღეს, ლიმპარ-ზე, ლიფანალზე და ყველა იმ დღეობაზე, როდესაც მიცვალებულის სულის ხსენება წარმოებდა.

ს. კვანჭინარშიც (ლატალი) პირველი გეგის გახსნის შემდეგ ყველას გაჰქონდა ეკლესიაზე ლიჭგრი ტაბაგ (საუთარი სუფრა), რომელზედაც სხვა სანოვაგესთან ერთად თაფლი და თაფლნარევი არაყი იყო დადგმული. იგივე წესი სრულდებოდა ლიმპარ-ზე (ლამპრობაზე), ლიფანალზე და აღდგომის მეორე დღეს.

ანალოგიური მასალა ს. ბაგდანარშიაც დადგინდა (ბეჩო). აქაც მარიამობას ყოველ მეფუტკრეს უხდა გაეხსნა ერთი აკა მაინც, რადგან მიცვალებულის სულის ხსენება თაფლისა და სანთლის გარეშე წარმოუდგენელი იყო. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ყოველი მეფუტკრე ვალდებულია თვლიდა თავს თაფლით და სანთლით არა მარტო თავისი მიცვალებული მოეხსენებინა, არამედ მცირეოდენი თაფლი და სანთელი გაენაწილებინა იმ მეზობელ-ნათესაეებისათვის, რომელთაც ფუტკარი არ ყავდათ. ამ დღეს ყოველი ოჯახი გააწყობდა ტაბაგს, დალაგებდა ზედ ამ შემთხვევითის საჭირო სანოვაგეს, დაამშვენებდა მას თაფლითა და სანთლით, აკურთხევენბდა და ეკლესიაზე გამოსულ თახასოფლელებს უწილადებდა.

თაფლი და თაფლნარევი არაყი მნიშვნელოვანი რაოდენობით იხარჯებოდა აგრეთვე ლაგვანა-ზე (მიცვალებულის დაძარცვის დღეს შესრულებულ ტირილში), რომელზედაც მოდიოდა ყველა გინც ცოტად თუ ბევრად დაკავშირებული იყო მიცვალებულთან ან მისი ოჯახის სხვა წევრთან.

ს. ისკარში (ეცერი) სკას პირველად ასევე მარიამობას ხსნიდნენ—მანამდე გეგის გახსნა აღკვეთილი იყო. ამ წეს-ჩვეულებას აქაც მიცვალებულის სულის ხსენებას უკავშირებდნენ. ამავე სოფელში დადგენილი მასალით ფუტკრისა და თხის მეპატრონეები ვალდებული იყვნენ ლაგურკა-ზე თიკანი დაეკლათ. თიკნის ხორცი იხარჯებოდა, ხოლო მისი გულ-ღვიძლი უნდა შემწვარიყო. ამ უკანასკნელს ლემზირებთან, სანთელთან და თაფლნარევი არაყთან ერთად შეწირავდნენ შალიან-ს, თხოვდნენ მას საქონლის მომრავლება-ბარაქას.

ამ ეთნოგრაფიულ მასალას ლიტერატურული წყაროები ავსებს.

მეფუტკრეობის პროდუქტის გამოყენების კონკრეტულ ფორმათა თვალსაზრისით არსებითი მნიშვნელობა აქვს ამ პროდუქტის ხარისხს. ამ მხრივ, თუ ცვილის მიმართ ყველა დროის წყარო ერთნაირად მიუთითებს მის მაღალ ხარისხზე, თაფლის ხარისხის შესახებ ძველად ორი საწინააღმდეგო აზრი არსებობდა.

კავკასიური თაფლის მათრობელა თვისებებმა აღრევე მიიზღო მკვლევართა ყურადღება; XIX—XX ს-ის სპეციალურ ლიტერატურაში იგი საგანგებო მსჯელობის საგანს წარმოადგენდა. ნ. შაეროვის დაკვირვებით მათრობელა თაფლი ცნობილი იყო უპირატესად ბათუმის ოლქში, ოზურგეთის მაზრასა და აგრეთვე ყოფ. ქუთაისის გუბერნიის სხვა პუნქტებში. ავტორს მოჰყავს ადგილობრივ მცხოვრებთა განმარტება, რომლებიც ამ მოვლენას როდოდენდრონს და აზალეას მიაწერენ⁷⁸. აფხაზეთში ზოგჯერ შენიშნული დაბალი ხარისხის თაფლს ლედვს და ხურმას აბრალეზდნენ. ა. პეტკოლდტს იმერეთისა და სამეგრელოს ზოგ ადგილას დაუპოვნებია მათრობელა თაფლი. ან მოვლენას იგი, ეიხვალდზე დაყრდნობით, როდოდენდრონის თვისებებით ხსნის⁷⁹. კოლხური თაფლის საკითხს ა. ლამბერტიმ სპეციალური ნაკვეთი მიუძღვნა. მისი აზრით კოლხური თაფლის ზემოაღნიშნული თვისება ოლეანდრაზეა დამოკიდებული, რომლითაც ფუტკარი სარგებლობს ხოლმე⁸⁰. უფრო ადრინდელი პერიოდისათვის მოგვეპოვება ი. ბარბაროს ცნობა, რომლის სიტყვით „აქ (სამეგრელოში, ალ. რ.) ბლომად იზრდება ბზა, რის გამოც აქაური თაფლი მწარეა“⁸¹.

შავი ზღვის სანაპიროს ამ ნაწილში მათრობელა თაფლის არსებობისათვის ანტიკური ხანის მწერლებსაც შიუქცევიათ ყურადღება. წყაროების ამ რიგში პირველი ადგილი ეკუთვნის ქსენოფონტეს უკვე მოტანილ ცნობას, რომელიც საფუძვლად დაედო საკმაოდ ფენმოკიდებულ ლიტერატურულ ტრადიციას.

ლემან-ჰაუპტმა, ტრაპიზონის მიდამოებში ყოფნისას, მიაქცია ყურადღება ქსენოფონტეს ზემომოყვანილ ცნობას და დაადგინა, რომ მას დროსაც ცნობილი მათრობელა თაფლის (déli-hal) გამომწვევი მიზეზი არის *Azalea pontica*, რომლის ერთი ეგზემპლარი ღან ბოტანიკოსების კონსულტაციით განსაზღვრა⁸².

დღეს გარკვეულია მხოლოდ ის, რომ მათრობელა თავლის ნიხეზს შქერი არ წარმოადგენს, რაც გ. რეგელის შიერ არის დაბტკიცებული. სანუკის ცდა, რომ დაემტკიცებინა,—მათრობელა თავლი ჩნდება იქ, სადაც შოთების ამოღების დაბალი ტექნიკის გამო ფუტკარი ილუპება და თავისივე შხამით წამლავს თავლს, დასაზუთებულად არ არის მიჩნეული⁸⁵.

ქსენოფონტეს შემდეგ კოლხური თავლის ამ თვისებას შენიშნავდა სტრაბონი, რომლის სიტყვით ამ ქვეყანაში თავლი უმეტეს შემთხვევაში მწარე ყოფილა. პონტოს თავლის ეს თვისება შემდეგში დიონ ხრისოსტომმა ფიგურალური თქმისათვის გამოიყენა⁸⁶, ხოლო VI ს-ში პროკოპი კესარიელმა ტრაპიზონზე საუბრისას საკიროდ დაინახა, როგორც თვითონ ამბობს, ამ შემთხვევით ესარგებლა და აღნიშნა, რომ ამ ქალაქის ყველა მიმდგომ სანახებში თავლი მწარეა ხოლმე „... და, ამრიგად, მხოლოდ აქ არსებობს საწინააღმდეგო წარმოდგენა თავლის შესახებ“⁸⁷.

მაგრამ ზემომოყვანილ ცნობებში შერჩეული იყო ფაქტების მხოლოდ ერთი რიგი, რომლებიც უძველესი დროიდან მოყოლებული აღნიშნავენ კოლხეთში მათრობელა თავლის არსებობას. არის მეორე რიგი ფაქტებისა, რომელთა საფუძველზე დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ კოლხეთში მათრობელა თავლი პერიოდული და ლოკალური მოვლენა იყო და მხოლოდ როგორც ასეთი უპირატესად ახასიათებდა ამა თუ იმ რაიონს. არც ეს შეხედულება შექმნილა ჩვენ დროს; მასაც თავისი ხანგრძლივი ისტორია აქვს.

დუბუა დე მონპერე, კოლხეთში ულისის მგზავრობის მარშრუტთან დაკავშირებით, უდარებდა რა თანამედროვე სამეგრელოს ძველ კოლხეთს, აღნიშნავდა: „ღვინო აქ ისევე მომხიბლავია, ხოლო თავლი ისევე სურნელოვანი და ახალი, როგორც ჰომაროსის დროს“⁸⁸.

თავლის მაღალი ხარისხის თვალსაზრისით განსაკუთრებული ყურადღება კრიუტკს მიუქცევია. ნ. დანილევსკი აფხაზურ თავლს არმატს და გემოს უქებს, თან დასძენს, რომ იგი ყინვარ-შაქარით გამოიყურება⁸⁹.

ს. კოვალევსკი, მ. ჭანაშვილის ცნობასთან დაკავშირებით კრიუტკის შესახებ შენიშნავს, რომ გაქვავებული თავლი ჭიმიური შემადგენლობით არ გამოირჩევა ჩვეულებრივი თავლისაგან და ეს მისი თვისება კრისტალიზაციის უნარითაა შეპირობებული⁹⁰. რეჰე, ახასიათებს რა მეფუტკრეობის მდგომარეობას კავკასიაში,

მბობს, რომ მაღალი ხარისხის თაფლს ეწოდება ქვათაფლი ან კირუჭი⁸⁹. თაფლის ეს თვისება ა. პაქსტაუშენა *რუსეთში დაუმოწმებია*⁹⁰. აღსანიშნავია, რომ ბიოქიმის ყველა ზეზომავებულ შემთხვევაში, ტუიური ფუტკრის მიერ ხანგრძლივად წარმოადგენილი ნაყოფია ნაგულისხმევი.

მხოლოდ ნ. შავროვს მოჰყავს გურიაში ადგილობრივი ფუტკრეებისაგან მიღებული ცნობა, რომლის მიხედვით კრიბუქი მზადდება აგრეთვე ბუკეშპაიკ თუკი ფუტკრის სოსნიანმა ზარითარმა მოუსწრო⁹¹. მაგრამ სხვა ადგილას იგი უარყოფს იმ ცნობასა და საფუძვლიანობას, რომლებიც მიუთითებენ, რომ მცირე აზიაში თაფლის გამკვრივება-გათეთრების მიზნით მის გაყინვას მიზართავენ⁹².

თაფლის ამგვარი დამაქრების უნარს ზოგი იმით ხსნიდა, რომ რადგან კრიბუქი გვხვდება მხოლოდ სანაპირო ზოლში, რომლის სიღრმე 5—6 ვერსს არ აღემატებოდა, შესაძლებელია ეს გამოწვეული იყოს ზღვის წყლის თავისებურებით, რომლითაც ფუტკარი სარგებლობს⁹³. რ. ჩიხლაძე ფიქრობდა, რომ კრიბუქის შემზადება ფუტკრის მხოლოდ ბუქში შეუძლია⁹⁴, ისიც მხოლოდ გარკვეულ გეოგრაფიულ პირობებში.

ზოგი ფიქრობდა, რომ კრიბუქს — გაქვავებულ თაფლს — ფუტკარი მხოლოდ კლდეში იმარაგებს⁹⁵.

კრიბუქის ქიმიურმა შესწავლამ და მასზე პრაქტიკულმა დაკვირვებამ ზოგი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ არა მარტო შავი ზღვის სანაპიროზე, არამედ სხვა მრავალ ადგილას ცნობილი კრიბუქი კრისტალიზებული თაფლია, ხოლო კრისტალიზაციის პროცესი დამოკიდებულია როგორც თაფლოვანი ფლორის თავისებურებაზე, ასევე წლის კლიმატურ პირობებზე⁹⁶.

კარგად იყო ცნობილი ვახუშტი ბაგრატიონისათვის საქართველოში ისეთი თაფლის არსებობა, რომელიც იყო „... ვიეთთა ადგილთა სპეტაკი და შეყინული, სისქით ვითარცა შაქარი, რომელსა უწოდებენ კრიბუქსა“⁹⁷.

არც ე. შარდენს გამოპარვია მხედველობიდან აქაური თაფლის ეს თავისებურება. მისი სიტყვით სამეგრელოში ორგვარი თაფლი იყო — ყვეთელი და თეთრი. უკანასკნელს უფრო იშვიათად ვხვდებოდა ადამიანი, მაგრამ სამაგიეროდ რაფინირებულ შაქარს წააგავდა და საუკეთესო ტკბილეულთა რიცხვს ეკუთვნოდა⁹⁸.

ამასვე აღნიშნავს ა. ლამბერტიც. გამომცემლის შენიშვნის მი-

ხედვით ასეთ თაფლს მეგრულად კიბურჭი ეწოდება, იგი ტყიური ფუტკრის დაძველებულ თაფლს წარმოადგენს და კოლხეთისა და მის მეზობელ ქვეყნებს გარდა არსად არ გვხვდება⁹⁹.

არისტოტელეს ცნობას ქ. ამისის თეთრი და მკვრივი თაფლის შესახებ დართული აქვს მითითება თითქოს ეს თაფლი ხის ტოტებზე და უსკოდ მზადდებოდა; ეს მითითება რომ არა, შესაძლებელი იქნებოდა ამ ცნობაში სწორედ კრიპუჭი გვევარაუდებინა¹⁰⁰.

უასლეს ლიტერატურაში მიღებულია, რომ კრიპუჭის მთავარ განმსაზღვრელ პირობას წარმოადგენს ისეთი მცენარეული, როგორცაა სურო (*Hedera colchica*), მზესუმზირა (*Helianthus cultus*) და სხვა.

სუროს მიმართ მაგ., შენიშნულია, რომ მისი თაფლი „თეთრი ფერისაა და ძალიან მკვრივი, რის გამო მან მიღო დამახასიათებელი სახელწოდება ქვა-თაფლა“¹⁰¹.

მაშასადამე, ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში ჩამოყალიბდა სრულიად გარკვეული ლიტერატურული ტრადიცია, რომლის მიხედვით კოლხურ თაფლი მაღალი თვისებებით გამოირჩეოდა. ამასთან ერთად შეიქმნა მეორე ტრადიცია, რომელიც კოლხეთის მტკიცედ ლოკალიზებულ ტერიტორიაზე მანძივიანი თაფლის არსებობას უსვამდა ხაზს. საფიქრებელია, რომ მანძივიანი თაფლი ლოკალური და პერიოდული მოვლენა იყო და საერთოდ კოლხური თაფლის ხარისხის შესახებ მსჯელობა ამგვარი მოვლენის მიხედვით სწორი არ იქნებოდა.

რომ თაფლი მუდამ წარმოადგენდა კვების ერთ-ერთ არსებით ზროდუქტს, საკმაოდ ძველი ქეშმარიტებაა და საგანგებო დასაბუთებას არ მოითხოვს. არც საქართველო წარმოადგენდა ამ მხრივ გამოწვევის. აღწერს რა ღარიბი გლეხის ყოფას სამურზაყანოში, თ. სახოკია ამბობს: „ბოსტნის გვერდით ხუთიოდ სკა სდგას ფუტკრისა. ამ ძვირფას მწერთაგან გაკეთებული თაფლი წლითი-წლობამდე ჰყოფნის გუძას წვრილფეხობასა გამწარებულის პირის ჩასამტკბარუნებლად“¹⁰².

ასევე იყო საქართველოს სხვა კუთხეებშიაც¹⁰³. გარდა იმისა რომ თაფლს ჰამდნენ, სუფთა სახით, იცოდნენ მისი შერევა სხვადასხვა საკმელში. იმავე სამურზაყანოში მაგ., თაფლს მაწონსი შეურევდნენ. „თაფლგარეული მაწვნით პირმოდგმული „ჩაყვა“, ჩემდა სასახელოდ, სინიდისიერად დავცალე“-ო მოგვითხრობს თ. სახოკია სამურზაყანოში მოგზაურობის შთაბეჭდილებას¹⁰⁴.

ძველთაგან მომდინარე ტრადიციას კავკასიური სახთლის ხარისხის შესახებ XX ს-ის სპეციალისტების დასკვნა მხარს უჭერს. კ. გორბაჩევი აღნიშნავდა, რომ კავკასიური სანთელი მაღალხარისხოვანია. მისი დაკვირვებით ადგილობრივ ბაზარზე განსაკუთრებით ფასობს გურული ცვილი, რომელიც გამოირჩევა სურნელებით და სითეთრით¹⁰⁵.

ცვილის საკონსერვაციო თვისება ხალხისათვის ძველთაგან იყო ცნობილი. ცვილში ხილის შენახვის ფაქტს, რომელიც ჩვენ მიერ გურიაში იყო დამოწმებული, დაუმატებთ ს. ბედუქაძის ცნობას, რომელიც იმერეთს შეეხება. ამ ცნობის მიხედვით ბაღდადში წესად ყოფილა პამიდორის შენახვა მისი ცვილში გახვევის საშუალებით. ჩვენ მიერ შეკრებილ მასალას თიხის ჭურჭლის შეკოწიწების შესახებ სხვათა დაკვირვებაც ამაგრებს. იმავე ს. ბედუქაძის მიერ ტყიბულში ჩაწერილი მასალით წესად იყო ყველის ხალამი-ს გასანთლება, რისთვისაც ხალამს გააცხელებდნენ და ზველგან თანაბრად წაუსვამდნენ ცვილს¹⁰⁶. ქვევრების გასახთლევა, როგორც ეს დავით წერეთლის არქივიდან ჩანს, საჩხერის რაიონშიაც ყოფილა ცნობილი; ქვევრების გასანთლას გელათის მონასტერშიაც მისდევდნენ¹⁰⁷. ლ. ბოჭორიშვილის მიერ წალკაში ჩაწერილი მასალით „გამოსაწვავი ნაგებობიდან ამოღებულ თბილ-თბილ ჭურჭელს წაუსვამენ ნერკს (სანთელს) გარეთა მხრიდან. თიხის ჭურჭელს კვერცხის გულისა და სანთლის შენაერთით ღებვენ. შეღებვის შემდეგ ჭურჭელი წკრიალა ყვითელი ფერისა ღდება“¹⁰⁸.

საოჯახო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების მიზნით ცვილის გამოყენების სხვა ფაქტებთან ერთად აღვნიშნავთ ი. ფალიანის მიერ დადგენილ ფაქტსაც, საიდანაც ირკვევა, რომ სვანეთში წესად ჰქონდათ კანაფისაგან სამტოტად დაგრეხილი საბანდულე თასმის ამოვლება გამდნარ ცვილში¹⁰⁹.

როგორც ლიტერატურიდან ჩანს, მეფუტკრეობის პროდუქტის გამოყენების ყველა ფორმათაგან განსაკუთრებული ყურადღება საერთოდ თაფლის სასმელს მიუძღურა. რაც შეეხება საკუთრივ სანთლის არაყს. მის შესახებ ლიტერატურულ წყაროებში გაკვირთაა საუბარი. თუმცა განსაკუთრებით აღნიშნულია. რომ მისი დამზადების რაიონი მტკიცედ არის შემოზღუდული.

სანთლის არაყის შესახებ ერთ-ერთი აღრინდელი ცნობა კ. გურიელს ეკუთვნის. მისი აღწერილობით, გურიაში თაფლისა

და სანთლის დაწურვის შემდეგ მიღებულ ნარჩენს წყალს ასხამდნენ, ქვაბში აღულებდნენ და ტომარაში სწურავდნენ. ამ წესით ღაგრთილ სითხეს ასადულებლად სტოვებდნენ და აღულების შემდეგ მისგან არაყს ხდიდნენ, რომელიც იხმარებოდა კუჭის, სისუსტისა და ტკივილის დროს. კ. გურიელი აქვე დასძენს, რომ „ამ წესით დამზადებულ არაყს, თავლის არაყთან შედარებით, მეტ უპირატესობას აძლევდნენ“-ო¹¹⁰. დაახლოებით ამავე დროის სხვა ცნობით ქუთაისის გუბერნიაში თავლს ურევდნენ ღვინოს, ხოლო „ოზურგეთის მაზრის ზოგ სოფელში სანთლისაგან ამზადებენ სახლში მოსახმარებლად არაყს“¹¹¹.

ამრიგად, შემომოყვანილი ლიტერატურული წყაროების ცნობითაც დასტურდება, რომ სანთლის არაყი თავლის არაყისაგან რამდენადმე განსხვავდებოდა და, გარდა ამისა, მისი დამზადების ადგილი კავკასიაში მტკიცედ იყო ლოკალიზებული გურიის ფარგლებით, თუმცა, როგორც ეს ჩვენ მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალიდან ირკვევა, სანთლის არაყის დამზადება გურიის გარდა საქართველოს ზოგ სხვა რაიონებშიაც იყო ცნობილი.

საქართველოში უფრო ფართო გავრცელებით სარგებლობდა რანგი, რომელიც ყველაზე უფრო მკვიდრად ფეხმოკიდებული სვანეთში იყო. ამ ფაქტს ზოგი გაკვირვებით იხსენიებს: „არაყს გარდა სვამენ რანგსა, რომელიც უფრო ძვირია. რანგს თავლისაგან აკეთებენ“¹¹². „რანგი თავლ-ნარევი არაყია, ან თავლ-ნარევი წყალი“-ო შენიშნავს აქვე ავტორი. ზოგი ამ სასმელის თვისებებსაც მიუთითებს. ბ. ნიჟარაძე გადმოგვცემს: „თავლ-წყლიდან სვანები ერთნაირს სასმელს აკეთებენ, სახელდობრ „რანგ“-ს, რომელიც თუ კარგა დადგა, ფუცხუნა მაჭარსა ჰგავს და კაცსაც ათრობს. ამ სასმელის ისტორია ისეთივე ძველის-ძველი ამბავია, როგორც პურების მოხარშვა წყალში გამოცხობის მაგიერ“¹¹³.

რიგი წერილობითი წყაროს ჩვენება მიუთითებს, რომ რანგი შუა საუკუნეების საქართველოშიაც იყო ცნობილი. XVIII ს-ის „გრუზინცები“-ს გეორგისეულ აღწერილობაში დაცულია ცნობა, რომ ქართველები სვამენ შინაურ ღვინოს, თავლს და ლუდს¹¹⁴. რუსულში თავლის აღმნიშვნელი სიტყვა, როგორც ცნობილია, მისგან დამზადებულ სასმელსაც აღნიშნავს და ამდენად გამოთქმა თავლის დაღევა ამ კონტექსტში სავსებით კანონზომიერია. იმის გამო, რომ ამ სასმელებთან ერთად ი. გეორგი ასახელებს

ლომს, როგორც კვების ერთ-ერთ ძირითად საშუალებას, უნდა ეთიქროთ, აქ დასავლეთ საქართველოა ნაგულისხმევი.

კავკასიელ ხალხთა ყოფაში თაფლის სასმელის ადგილის საკითხს ვ. აბაევმა მიუძღვნა სპეციალური წერილი, რომლის მიზანია დაამტკიცოს, რომ სიტყვა რონგი მკვიდრი ოსური სიტყვაა, რომ იგი ოსების უძველესი სასმელია, რომელიც კავკასიის სხვა ხალხებმა სიტყვასთან ერთად ოსებისაგან ისესხეს, რომ ოსეთში მეფუტკრეობის დაცემის შედეგად იგი მხოლოდ ნართულ ეპოსს შემორჩა, მაშინ როდესაც კავკასიის სხვა ხალხებმა ეს სასმელი შემოინახეს¹⁵. ვ. აბაევის მიერ ამ დებულების გასამაგრებლად მოყვანილი საბუთიანობა ჩვენ დამაჯერებლად არ მიგვაჩნია. ვ. აბაევის უმთავრეს საბუთს ოსების ყოფაში ძველად რანგის დიდი მნიშვნელობის შესახებ, წარმოადგენს ნართულ ეპოსში დაცული ცნობა, რომლის შესაბამისად რონგი ღვთაებათა სასმელად არის მიჩნეული. ამ შემთხვევაში ვ. აბაევის მთავარი შეცდომაა ნართების ეპოსის საკუთრივ ოსურ ეპოსად მიჩნევა და ამის საფუძველზე შემოხსენებული ძეგლის გამოყენება ოსების უძველესი ყოფის სურათის აღდგენის მიზნით. დღეს ეს დებულება უარყოფილია, მიჩნეულია, რომ ნართული ეპოსი კავკასიური ეთნიკურ-კულტურული წრის საერთო წარმონაქმნია და არა მხოლოდ ოსების კუთვნილება¹⁶. მარტო ამის გამო ვერ დავეთანხმებით ვ. აბაევს იმაში, რომ რონგი ძველად მხოლოდ ოსებისათვის იყო ცნობილი. რამდენადმე ხელოვნურია ვ. აბაევის მსჯელობა იმის შესახებაც, რომ, თუ დღეს ოსებს რონგი არ გააჩნიათ, ეს გარემოება ოსეთში მეფუტკრეობის დაცემით არის გამოწვეული. როგორც აღწერილობითი მასალიდან ვრწმუნდებით, სამხრეთ ოსეთში ისევე, როგორც ჩრდილოეთ ოსეთში (ეთნოგრაფიული ჰონაცემების მიხედვით) მეფუტკრეობა არც ისე დაცემულია, რომ მისი პროდუქტის გამოყენების ეს საყოველთაოდ გავრცელებული ფორმა ხალხის ყოფაში უკვალოდ დაკარგულიყო. მაგ., ხეცსურეთი მეფუტკრეობის განვითარების თვალსაზრისით, უფრო დაბლა დგას, მაგრამ ამას არ გამოუწვევია იქ თაფლის სასმელის დავიწყება.

ვ. აბაევი არ უწევს ანგარიშს სხვა რიგის ისეთ ფაქტებსაც, რომელთაც არსებითი მნიშვნელობა აქვთ მის მიერ დასმული საკითხისათვის. იგი მხედველობაში არ იღებს თვითონ ოსურ თქმულებას, რომლის მიხედვით მეფუტკრეობა ოსეთში ყაბარდოდან

შემოტანილადაა მიჩნეული. მხედველობაში მისაღებია ოსურ ენაში ფუტკრის აღმნიშვნელი ტერმინის უქონლობა. ამ გარემოებას ვ. აბაევი ენობრივი ტაბუაციით ხსნის, რაც ასევე მოკლებულია დამაჯერებლობას. მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ტერმინების ტაბუაცია (ისევე როგორც ენობრივი ტაბუაციის სხვა მრავალი ფაქტი). ერთი მხრით, აფხაზეთშია დამოწმებული. მეორე მხრით, ხევსურეთში, მაგრამ არც ერთ შემთხვევაში ენობრივ ტაბუაციას ძირითადი ტერმინების დაკარგვა არ გამოუწვევია.

ყურადღების გარეშეა დატოვებული ძველ ქართულში აშკარად ქართული აგებულების თაფლუქი-ს არსებობა, რომელიც, ს. ორბელიანის სიტყვით, ნიშნავს: „რამც სამთვრალო შეიმზადების“¹¹⁷, ხოლო დ. ჩუბინაშვილის განმარტებით შეესატყვისება რუსულ «снкера»-ს და «медовика»-ს, ე. ი. თაფლის სასმელს.

მეორე მხრით აღსანიშნავია ერთსა და იმავე კულტურულ-ეთნიკურ წრეში თაფლის სასმელის ისეთი სახეების თანაარსებობა, რომლებიც ბუნებრივი განვითარების ერთ ხაზს ასახავენ.

ამის საუკეთესო მაგალითია ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილე, რომელიც თაფლის სასმელის ოთხივე სახეობის არსებობას წარმოაჩენს და ამასთან ერთად დამზადების ტექნოლოგიის თვალსაზრისითაც რიგ თავისებურებას შეიცავს, რომლითაც იგი, ერთი მხრით, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ზოგად საფუძველს უკავშირდება, ხოლო, მეორე მხრით, კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფიდან მომდინარე პარალელურ მასალასთან ერთად გარკვეულ მთლიანობას ქმნის.

მეფუტკრეობის ძველთაგან მომდინარეობა და მისი მნიშვნელოვანი ადგილი ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფაში, თაფლის სასმელის ყველა ძირითადი და თანამიმდევარი სახეების თანაარსებობა, მათი დამზადების წესები, რომელთა შორის ზოგი ისეთ არაქაულ ელემენტს შეიცავს, როგორიცაა გახურებული ქვის გამოყენება, ხოლო ზოგი საფუარის სახით მიწათმოქმედების უძველეს კულტურას უკავშირდება, ამ სასმელის მკვიდრი ადგილი ქართველთა უძველეს რელიგიურ წარმოდგენებში, დაბოლოს, ლიტერატურულად ფიქსირებული ძველი ქართული სპეციალური ტერმინი, რომლითაც ეს სასმელი აღინიშნება, ვფიქრობთ საკმაო საბუთი უნდა იყოს იმის მტკიცებისათვის, რომ თაფლის სასმელის დამზადება-გამოყენების პრაქტიკა ადგილობრივ ნიადაგზე უნდა ჩამოყალიბებულიყო გაცილებით უფრო ადრე, ვიდრე ის წერილო-

ზითი ძეგლი. რომელშიაც პირველად არის მოხსენებული თაფლის სასმელის აღმნიშვნელი ქართული ტერმინი.

ამ მხრივ მანიშნებელია ე. ჰუბერის აზრი, რომლის მიხედვით ჰუნები თაფლის სასმელს კავკასიის მეშვეობით გაეცნენ¹¹⁸.

* *

ეთნოგრაფიული მასალა და მისი სინქრონული აღწერილობა საკმარის სრულ ცნობებს შეიცავს. ამ მასალისათვის ხელმისაწვდომი პერიოდის მანძილზე, ცვილის სამეურნეო მიზნით გამოყენების შესახებ, მაგრამ საკუთრივ ფეოდალური საქართველოს მიმართ წერილობითი ცნობები ჩვენ არ მოგვეპოვება. ამის გამო ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ვივარაუდოთ, რომ საოჯახო-სამეურნეო მიზნით ცვილის გამოყენების ჩვენ მიერ დადგენილი ისეთი ფაქტები, როგორიცაა ქვევრის „მოკალვა“, ხილის კონსერვაცია, ცვილის ჭურჭლის მკეთებლობა, თიხის ჭურჭლის დაკერება, ქსოვილის გასანთლვა, ნამყენზე ცვილის გამოყენება, ცვილის ადგილი მკურნალობაში და ბოლოს ცვილის სანთლით განათება ფეოდალურ საქართველოშიც უნდა ყოფილიყო ცნობილი.

ასეთი ცნობების უქონლობა მით უმეტეს აღიხიშნება წინაფეოდალური საქართველოს მიმართ.

გამონაკლისს შეადგენს მხოლოდ ხელოსნობის რიგი დარგი, რომლის შესახებ ცნობები, ამ დარგების განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, შედარებით უხვადაა წარმოდგენილი.

პირველ ყოვლისა ეს ეხება ცვილს, რომლის მონაწილეობა ისეთ დარგებში, როგორიცაა სამღებრო საქმე, მეტალურგია და სხვ. სრულიად აუცილებელი იყო. თაფლს ამ მხრივ გაცილებით ნაკლებ მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. ეს უკახასკენელი გამოყენებული იყო როგორც საკონსერვაციო საშუალება. არქეოლოგიურ მასალაზე დამოწმებულია თაფლის გამოყენება მძივების დაშხადების პროცესში. ბ. კუფტინის მიერ წამოყენებულია მოსაზრება, რომ კოლხური მძივების ერთი სერია შეფერადებული უნდა ყოფილიყო თავისებური წესით, რომელიც გულისხმობდა მძივების მოთავსებას თაფლში და ამის შემდეგ მათ გამოწვას¹¹⁹.

გაცილებით უფრო დიდი იყო ცვილის გამოყენების მასშტაბი. ხელოსნობის რიგი დარგის არსებობა, შეიძლება ითქვას, მნიშვნელოვნად იყო დამოკიდებული ცვილზე. ეთნოგრაფიულ მასალას სამწუხაროდ საამისო მონაცემები ძალზე მცირე რაოდენობით და-

უცავს. ხელოსნობის დაწინაურებულმა წესებმა ცვილი, როგორც ძველთაგან მომდინარე, მაგრამ შედარებით ძვირფასი დამხმარე ნასალა, განდევნეს ხმარებიდან. მაგრამ საამისოდ არსებობს რიგი ისტორიული ხასიათის მოწმობა. ამ რიგის ცნობები მიუთითებს იმ მნაშენელოვანადგილზე, რომელიც თავის დროზე ეჭირა ცვილს, როგორც ხელოსნობის ზოგიერთ დარგში საჭირო დამხმარე მასალას.

თავის ადგილას უკვე აღნიშნული იყო, რომ საერთოდ ცვილი წარმოადგენდა საღებავების შემზადების აუცილებელ კომპონენტს. საამისო ქართული მასალის შეუსწავლელობა ნებას არ გვაძლევს კატეგორიულად ვამტკიცოთ, რომ ქართველ ტომთა ყოფაშიაც ცვილი ამავე მიზნით გამოიყენებოდა; აქ ჩვენ მხოლოდ ვარაუდით უნდა დავკმაყოფილდეთ.

რაც შეეხება მეტალურგიას, საამისოდ მოიპოვება სრულიად უეჭვო ცნობები, რომლებიც მიუთითებს არა მარტო ცვილის გამოყენების ფაქტზე. არამედ თვალნათლივ წარმოსახავს ცვილის გამოყენების ფორმასა და მის მასშტაბს.

ბ. პიოტროვსკი ურარტული მასალის ანალიზთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ლითონის ჩამოსხმა ადამიანისათვის ძველთაგან იყო ცნობილი. არსებობდა ჩამოსხმის ორი ძირითადი წესი. ერთი წესი გულისხმობდა ლითონის ჩამოსხმას სტაბილურ ფორმებში, ხოლო მეორე წესი—მოდელის დაკარგვას, რომელიც, ჩვეულებრივ, ცვილისაგან მზადდებოდა. ეს უკანასკნელი წესი ჩამოსხმული ნივთის ფორმების ჩამოკვეთილობას უზრუნველყოფდა, მაგრამ ყოველი ჩამოსხმისათვის მუდამ ახალი ყალიბის დამზადებას მოითხოვდა.

ამ წესის არსი მდგომარეობდა იმაში, რომ საჭირო იყო ცვილისაგან დამზადებული მოდელის მოთავსება ცეცხლგამძლე მასაში, ჩვეულებრივად თიხაში. თიხის ყალიბს უკეთებდნენ ორ ნასვრეტს, რომელთა შორის ერთში ასხამდნენ გამდნარ, თხიად ლითონს, ხოლო მეორე—ჰაერისა და გამდნარი ცვილის გამოსასვლელად იყო ნავარაუდები.

ცვილის მოდელზე თიხის ყალიბის მორგების შემდეგ ყალიბს კარგად გააშრობდნენ და საკმაოდ მაღალი ტემპერატურის პირობებში გაახურებდნენ, რის გამო თიხის ყალიბში მოთავსებული ცვილის მოდელი თხიერ მასად იქცეოდა და ყალიბის ქვედა ნასვრეტიდან გამოდიოდა. ცვილის მოდელისაგან ამ წესით გახთავისუფ-

ლებულ ყალიბში ასხამდნენ გამდნარ ლითონს, რომელიც ცვილი-საგან განთავისუფლებულ ადგილს ავსებდა და ზუსტად იმეორებდა ცვილის მოდელის ფორმას. გამდნარი ლითონის გაცივების შემდეგ თიხის ყალიბს შემოამტკრევდნენ და იღებდნენ ცვილის მოდელის იდენტურ ნივთს.

ლითონის ნივთების ჩამოსხმის ეს წესი, დასძენს ბ. პიოტროვსკი, მუდამ ძალიან ზუსტად გადმოსცემს მოდელის ყველა დეტალს და მისი ფაქტურის თავისებურებას იცავს¹²⁰.

ლითონის ნივთების ჩამოსხმის ანალოგიური წესის საილუსტრაციოდ ჩვეულებრივად ასახელებენ ახალი სამეფოს დროის ეგვიპტიდან მომდინარე ბრინჯაოს ნივთებს¹²¹, თუმცა ლითონის ნივთების ჩამოსხმის მსგავსი წესები უფრო ძველი დროისათვისაც უნდა ყოფილიყო ცნობილი.

ლითონის ნივთების ჩამოსხმის ეს წესი ძველთაგან და ფართოდ იყო გავრცელებული. III ათასწლეულის შუა საუკუნეებიდან მომდინარე მოხენჯო — დაროს მასალები, სპეციალისტების დაკვირვებით, ცხადყოფენ, რომ აქაც „გამოყენებული იყო ცვილის მოდელზე ჩამოსხმის მეთოდი, რომელიც კარგად იყო ცნობილი შუმერსა და ძველს ეგვიპტეში“¹²².

ლითონის ნივთების ჩამოსხმის ამ წესს ელინისტური ტექნიკაც იცნობდა. პერნისმა ჩაატარა რიგი ცდარის შემდეგ იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ანტიკური ქვის ყალიბები, რომლებიც ლითონის ჩამოსასხმელ ყალიბებად იყვნენ მიჩნეულნი, ასეთად ვერ გამოდგებოდნენ, რადგან ეს ყალიბები, ჯერ ერთი, ვერ უზრუნველყოფდნენ ჩამოსხმული ნივთის ფორმათა სიმკვეთრეს და ამავე დროს თითქმის ვერც ერთ შემთხვევაში ვერ უძლებდნენ გავარეზებული ლითონის ტემპერატურას და ილუპებოდნენ. ამის საფუძველზე პერნისი ასკვნის, რომ ეს ყალიბები გამოყენებული იყო არა უშუალოდ ლითონის ნივთის ჩამოსასხმელად, არამედ ცვილის იმ მოდელების დასამზადებლად, რომლებიც შემდეგში თიხის ყალიბში თავსდებოდა და ემსახურებოდა ლითონის ნივთის ჩამოსხმას „ცვილის მოდელის დაკარგვის წესით“¹²³.

ცვილის მოდელზე ლითონის ჩამოსხმის წესის არსებობა ეთნოგრაფიული მასალითაც დასტურდება. ეს მასალა გარდა იმისა, რომ ზემოხსენებულ წესს უფრო კონკრეტული სახით წარმოაჩენს, მისი გავრცელების ახალ ტერიტორიაზედაც მიუთითებს. ამ მხრივ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ი. ლიპსის მიერ მოყვანი-

ლი მასალა, რომელიც აფრიკის ზოგი ხალხის ყოფას შეეხება, მეტალურგიული წარმოების აქაც ძველთაგან მომდინარეობას მხარს უჭერს და ცვილის მოდელზე ლითონის ჩამოსხმის წესის ფართოდ გავრცელებაზე მიუთითებს¹²⁴.

ლითონის ნივთების ჩამოსხმის ეს, როგორც ეტყობა, ფართოდ გავრცელებული წესი, ამიერკავკასიის უძველესი მოსახლეობისათვისაც კარგად იყო ცნობილი.

ბ. პიოტროვსკის მიერ მოყვანილია რიგი არქეოლოგიური მასალა აღმოსავლეთ ამიერკავკასიიდან; ეს მასალა, მისი დააკვნით დამუშავებულია ცვილის მოდელის დაკარგვის წესით, რომელიც, მისივე სიტყვით, განსაკუთრებით დამახასიათებელი ყოფილა მთელი კავკასიისათვის. მას მოჰყავს ამ წესის სრული აღწერილობა და აქვე დასძენს, რომ ხსენებული მეთოდით მზადდებოდა ბრინჯაოს პატარა ქანდაკებები (აღამიანის და ცხოველის გამოსახულებანი), სატევრის ტარები, სხვადასხვა ფრინველის გამოსახულებანი, სამკაულები და სხვა¹²⁵.

ა. იესენზე დაყრდნობით ამ წესით შემზადებულ ბრინჯაოს ნივთების არსებობაზე ოსეთში ბ. სკიტსკი მიუთითებდა¹²⁶.

თუ ბ. სკიტსკის ეს ცნობა ფაქტიურად კობანის კულტურას ეხება, ამასთან ერთად არსებობს სხვა არქეოლოგიური მასალა, რომელიც ასევე უეჭვოდ მიუთითებს, რომ ლითონის ნაკეთობათა დამზადება ზემოხსენებული წესით წინაკობანურ ხანაშიაც იყო ცნობილი.

ბ. კუფტინი, ახასიათებს რა დასავლეთ კავკასიის დოლმენების არქეოლოგიურ მასალას, ყურადღებას აქცევს სპილენძისაგან შემზადებულ დიდ ჩანგლებს, რომლებიც დადასტურებულია მთიელთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში და დიდი ქვაბიდან ხორცის ამოსაღებად იხმარება. ჩანგლების ერთი ნაწილი, ბ. კუფტინის დაკვირვებით, ცვილის მოდელის დაკარგვის წესით არის გაკეთებული¹²⁷. როგორც აღინიშნა, ბ. კუფტინი ამ მასალას ათარიღებს კობანის კულტურის წინაზანით.

ამავე შრომის სხვა ადგილებში ბ. კუფტინს მოჰყავს ბალთების ერთი სერია¹²⁸ და ბრინჯაოს რგოლები¹²⁹, რომლებიც ასევე ცვილის მოდელის დაკარგვის წესით იყო დამუშავებული.

ამასთან კავშირში ყურადღებას იპყრობს ბ. კუფტინის ის დებულებაც, რომლის თანახმად კობანის ბრინჯაოს წარმოება უკავ-

შირდება არა ჩრდილოეთ ოსეთის კობანის სამარხებს, არამედ საქართველოს ტერიტორიას, რამდენადაც ტიპური კობანის ცულების აქამდე ცნობილი ჩამოსასხმელი ყალიბები საქართველოს ტერიტორიიდან მომდინარეობენ. ეს ყალიბები, ბ. კუფტინის აზრით, გამოყენებული უნდა ყოფილიყო ან უშუალოდ ბრინჯაოს ცულების ჩამოსასხმელად ან ცვილის მოდელების დასამზადებლად, რომლის მიხედვით ამ ცულების ჩამოსხმა წარმოებდა¹³⁰.

მაგრამ ლითონის ჩამოსხმის ეს წესი მარტო ბრინჯაოს კულტურისათვის როდი იყო დამახასიათებელი. იგი სპილენძის წარმოებაშიაც ძველთაგან ფეხმოკიდებული უნდა ყოფილიყო.

ა. იესენი, ახასიათებს რა სპილენძის წარმოების პირველი საფეხურისათვის მანიშნებელ ინვენტარს, რომელიც მაიკოპიდან და ნოვოსვობოდნაიდან მოდის და III ათასწლეულის ბოლოს -- II ათასწლეულის დასაწყისს ეკუთვნის, აღწერს წარმოების ტექნიკას და აღნიშნავს, რომ მასივური ცულები, თოხები და სატეხები დამზადებული უნდა ყოფილიყო ცვილის მოდელების მიხედვით, როგორც ეს ნოვოსვობოდნიას მასალებიდან ჩანს. ამ წესით დამზადებული იარაღი შემდგომ დამუშავებას მოითხოვდა. მაგრამ ეს დამატებითი დამუშავება ყველა იარაღისათვის არ იყო საჭირო¹³¹.

ცვილის მოდელის მიხედვით დამზადებულ ლითონის ნაკეთობათა მაგალითებად ა. იესენს, სხვათა გვერდით მოჰყავს ლენიხგრადის ეთნოგრაფიის მუზეუმში დაცული ნივთების კოლექცია. №№ 1773-21, რომელთა შორის მოხსენებულია ქვემო ასირეთიდან ჩომდინარე ფრინველის გამოსახულებანი და სამაჯური ხეესურეთიდან.

მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ ცვილის მოდელზე ლითონის ნივთების ჩამოსხმის პრაქტიკა მთელს კავკასიაში ფართოდ იყო გავრცელებული. ეს წესი III ათასწლეულიდან მოყოლებული წარმოადგენდა ლითონის ჩამოსხმის ერთ-ერთ ძირითად წესს. შედეგში, მეტალურგიის ტექნიკის განვითარებასთან ერთად ლითონის ნივთების ჩამოსხმის ეს წესი თანდათანობით ადგილს უთმობს უფრო განვითარებულ ხერხს, მაგრამ გარკვეულ შემთხვევებში იგი მაინც განაგრძობს არსებობას. ეს წესი, როგორც ჩანს, ქართველ ტომთა ჯოფაში აქა-იქ, ჩვ. წ. II ს-შიაც არსებობდა¹³². ყოველ შემთხვევაში ძვ. წ. II ათასწლეულის ბოლოსა და I ათასწლეულის დასაწყისში ეს წესი ჯერ კიდევ აქტიურად მოქმედებს; მას კავკასიის მეტალურგიის განვითარებაში თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს.

ტაგილონიდან და წაღვერიდან მომდინარე მასალის მიხედვით იგივე ავტორი არკვევს, რომ ძვ. წ. II ათასწლეულის ბოლოდან და ! ათასწლეულის დასაწყისიდან მოყოლებული, შემოღებული იყო ლითონის ყალიბი, რომელიც ლითონის ნაკეთობის ყველა დეტალის მკვეთრად გადმოცემის თვალსაზრისით ცვილის მოდელზე ჩამოსხმას სცვლიდა, მაგრამ ეს ლითონის ყალიბი, თავის მხრივ, მხოლოდ ცვილის მოდელზე უნდა ყოფილიყო ჩამოსხმული.

ამგვარად, ლითონის ყალიბის შემოღების შემდეგაც ცვილის მოდელზე ჩამოსხმის წესი არ გამქრალა. იგი გამოყენებული იყო ერთი მხრით ლითონის ყალიბის ჩამოსასხმელად, ხოლო მეორე მხრით ისეთი ნაკეთობების დასამზადებლად, რომელიც ინდივიდუალურ დამუშავებას მოითხოვდა—ქანდაკება, სამკაული, ტანცარიელი ნივთები, ალვირები და სხვ.¹³³

მაგრამ მეტალურგია საერთოდ და, საფიქრებელია, ლითონის ნაკეთობათა ჩამოსხმის ზემოხსენებული წესი განსაკუთრებით გავრცელებული იყო კავკასიის დასავლეთ რაიონებში.

ა. იესენი ეხება რა „ლითონის ჩამოსხმელთა განძებს“ ამიერკავკასიაში. აღნიშნავს, რომ ამ განძების უდიდესი ნაწილი აღმოჩენილია ამიერკავკასიის დასავლეთ რაიონებში, რაც მოწმობს ამ რაიონებში მეტალურგიის უპირატეს განვითარებას შედარებით აღმოსავლეთ ამიერკავკასიასთან¹³⁴.

დასავლეთ ამიერკავკასიაში მეტალურგიის ყველაზე მძლავრ ერად, არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, მდ. კოროხის აუზი მოჩანს, რაც სავსებით ეთანხმება უფრო გვიანდელი ხანის ბერძენ-რომაელი ისტორიკოსების ცნობებს¹³⁵.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ამიერკავკასია საერთოდ და განსაკუთრებით მისი დასავლეთი რაიონები ძველთაგანვე წარმოადგენდა მეტალურგიის მძლავრი განვითარების რაიონს.

მოყოლებული ძვ. წ. III ათასწლეულიდან კავკასიის უძველესი მეტალურგიის არსებობის თითქმის მთელ მანძილზე, მისი ტექნიკის ერთ-ერთ არსებით მხარეს ლითონის ჩამოსხმა წარმოადგენდა, რომელიც სხვა ფორმებთან ერთად ცვილის მოდელზე ჩამოსხმასაც გულისხმობდა.

ყველაფერი ეს დაახლოებით წარმოდგენას იძლევა ცვილის იზოტოპების შესახებ, რომელიც მართო მეტალურგიის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ესაჭიროებოდა. ეს წარმოდგენა სრული არ იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ დღეისათვის საყოველ-

თოდ ცნობილ დებულებას, რომლის თანახმად კავკასიის მეტალურგია ვითარდებოდა არა მარტო ადგილობრივ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების ფარგლებში. კავკასიური მეტალურგიის ნაწარმი მეზობელ და შორეულ ქვეყნებთან გაცხოველებული ვაჭრობის საგანს წარმოადგენდა, ამდენად მისი მასშტაბიც ადგილობრივი მოთხოვნილების ფარგლებს შორის სცილდებოდა.

ა. იესენის გამოკვლევით კავკასიის გეოგრაფიული მდებარეობა ამ მხრივ ფართო შესაძლებლობას ქმნიდა.

ადგილობრივი მეტალურგიული წარმოების პროდუქციას საშუალება ქონდა გავრცელებულიყო ერთი მხრით ჩრდილოეთისაკენ — პოდონიეს და პოვოლჟიეს სტეპებში და უფრო ჩრდილოეთით, ხოლო მეორე მხრით სამხრეთისაკენ — მცირე აზიაში, მესოპოტამიასა და ირანში¹³⁶.

ასეთი ფართო მასშტაბის სისტემატურად მოქმედი მეტალურგიული წარმოება იმ ნაწილში, რომლითაც იგი დაკავშირებული იყო ცვილთან, როგორც აუცილებელ დამხმარე მასალასთან. ისეთი რაოდენობის ცვილს მოითხოვდა, რომლის დამაყოფილება მხოლოდ ასევე სისტემატურად და ორგანიზებულად მოქმედ წყაროს ნებეძლო.

უეჭველია, რომ ცვილის მიღების ასეთი მყარი და საიმედო წყაროს ფუნქციას ტყიური მეფუტკრეობა ვერ შეასრულებდა — ასეთი ფუნქციის შესრულება მხოლოდ შინაურ მეფუტკრეობას ნებეძლო.

მეტალურგიის ასეთი მძლავრი განვითარება საერთოდ მაღალგანვითარებული ეკონომიური ცხოვრების ერთ-ერთ გამოვლენებას წარმოადგენდა. ამ დროისათვის ზოგიერთ ქართველ ტომთა ყოფაში სრულიად მკაფიოდ შეინიშნება მეურნეობის ცალკეული დარგების ისეთი სპეციალიზაცია, რომელიც სასაქონლო წარმოების ამყარა ბეჭედს ატარებს. ხელოსნობა თითქმის ჩამოშორდა მიწათმოქმედებას; მან გაარღვია ადგილობრივი ბაზრის ფარგლები და საერთაშორისო გაცვლის ერთ-ერთ წყაროდ იქცა.

ერთი ადრინდელთაგანი და ყველაზე უეჭვო ცნობა ამის შესახებ ისევე ქსენოფონტეს აქვს დაცული, რომელიც სხვათა შორის ყველა ტომის ყოფის აღწერისას პირველ ყოვლისა მეურნეობის წამყვან დარგს, ამ ტომის არსებობის ძირითად წყაროს მიუთითებს.

ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს ქსენოფონტეს ის ცნობა, რომელიც ხალიბებს შეეხება და რომელთა შესახებ ავტორი პირდა-

პირ მიუთითებს, რომ „მათი დიდი ნაწილი რკინის მადნის დამუშავებით ცხოვრობს“¹³⁷. ეს წინადადება სხვაგვარად არ შეიძლება იყოს გაგებული თუ არა როგორც მითითება იმაზე, რომ ხალიბების ძირითად საარსებო წყაროს მელითონეობა წარმოადგენდა.

დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ აპ. როდოსელი უფრო თვალნათლივ მიუთითებს ამ გარემოებაზე: „ხალიბები არც მიწას ამუშავენ ბარების საშუალებით, არც ტკბილი ნაყოფის მომცემა ხეხილების გაშენებას მისდევენ და არც ნახირს აძოვებენ ცვარით მოფენილ ველზე. ისინი რკინით მდიდარ პირქვეშ მიწას თხრიან და მოპოვებულ მადანს სურსათზე სცვლიან. ისე არ დადგება დღე, რომ ხალიბებისათვის მძიმე შრომა არ მოჰქონდეს. მათ მძიმე მუშაობა შაქ კვარტლში და კვამლში გადააქვთ“¹³⁸.

როგორც ზემომოყვანილი სიტყვებიდან ჩანს აპ. როდოსელის ცნობა, განსხვავებით ქსენოფონტეს ცნობისაგან ხელოსნობის უფრო მკვეთრ სპეციალიზაციაზე მიუთითებს. ქსენოფონტეს ცნობა არ გამორიცხავს ხალიბების სხვა სამეურნეო საქმიანობას და შესაძლებლობას სტოვებს ვიფიქროთ, რომ ხალიბებისათვის ხელოსნობა მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო და არა ერთადერთი დარგი. აპ. როდოსელი კი პირიქით, დაბეჭდებით აღნიშნავს, რომ ხალიბები არც მიწათმოქმედებას მისდევენ, არც მეხალეობას, არც მესაქონლეობას; ისინი მხოლოდ ხელოსნობას—მეტალურგიულ წარმოებას—ეწეოდნენ.

ამ ნაწარმოებების, როგორც ისტორიული წყაროს თავისებურების გამო შეიძლება გვეფიქრა, რომ აპ. როდოსელის ეს ცნობა ისტორიული ფაქტის პოეტურ გადმოცემას წარმოადგენს და ამდენად, ბუნებრივია, გაზვიადებული სახით არის ასახული. მაგრამ ამ რიგის სხვა ცნობები გვარწმუნებს, რომ ეს ასე არ არის. საფიქრებელია, რომ ქსენოფონტედან ვიდრე აპ. როდოსელამდე ხალიბთა ეკონომიურ ცხოვრებაში ცვლილებები მომხდარა და მელითონეობის სპეციალიზაცია უფრო მკვეთრი გამხდარა. ეს ცვლილება საზოგადოებრივი განვითარების თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანი იყო, რომ უცხო დამკვირვებელს არ შეენიშნა.

მოგვიანო დროის ერთი სქოლიასტი მაგ. ამბობდა, რომ ხალიბები ამუშავენ რკინის მადანს, ყდიან მას და ამით არსებობენ, რადგან მათი მიწა უნაყოფო არისო“¹³⁹.

სტრაბონის სიტყვითაც ხალიბთა ის ნაწილი, რომელიც

ზღვის პირას ცხოვრობდა, თევზაობით ირჩენდა თავს, ხოლო მელითონე ხალიბები—მადნებით¹⁴⁰.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ამ საკითხის შესახებ ცნობის ყველა ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, ხალიბთა შრომის არაჩვეულებრივად მძიმე პირობებს.

ჯერ კიდევ აპ. როდოსელმა ხალიბებს მათი შრომის პირობების გამო „ადამიანთა შორის ყველაზე უფრო საბრალო მუშები უწოდა“¹⁴¹.

რამდენადმე მოგვიანებით დიონისე პერიეგეტი „მძიმე რკინის დამუშავებაში დახელოვნებული ხალიბების“ შესახებ ამბობდა, რომ ისინი გრდემლთან დგანან და „არასდროს არ სწყვეტენ შრომას და მძიმე მუშაობას“¹⁴².

ხალიბთა შრომის არაადამიანური პირობები ადრევე გახდა ცნობილი შორეულ ქვეყნებში; კალიმახი თავის პიმნებში წყველიდა ხალიბებს „რომელთაც აღმოაჩინეს მიწიდან ამომავალი ეს ავიქმნილება“¹⁴³. გაი ვალერი კატული პათეტიურად იძახდა: „ო, იუპიტერო! დე დაიღუპოს ხალიბთა ჩამომავლობა და ის, ვისც პირველად დაიწყო მიწის ქვეშ ძარღვის ძებნა და რკინის სიმაგრის მსხვერვა“¹⁴⁴.

ამ ტრადიციამ ჩვ. წ. IV ს-შიაც იჩინა თავი; რუფინ ფესტავიკონი ხალიბების მადანს „დამღუპველ რკინას“ უწოდებდა¹⁴⁵.

ჩამოთვლილის გარდა არა ერთი და ორი ავტორი წყველაკრულვით იხსენიებს ხალიბურ რკინას მისი დამუშავების უმძიმესი პირობების გამო.

ყველაფერი ეს საფიქრებელს ხდის, რომ ხალიბების შრომა ნებაყოფლობითი არ უნდა ყოფილიყო, რომ იგი, საფიქრებელია, იძულებით ხასიათს ატარებდა. ზემოხსენებული წყაროების ჩვენებანი აშკარად მიუთითებენ, რომ ძველი წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის შუა საუკუნეებისათვის ხალიბთა შორის ადგილი ჰქონდა ადამიანის ექსპლოატაციის ისეთ ფორმებს, რომელთაც უკვე გამოვლილი ჰქონდათ განვითარების საკმაოდ გრძელი გზა.

ყოველ შემთხვევაში ეს, რა თქმა უნდა, არ წარმოადგენდა იმ „თემურ ხელოსნობას“, რომელიც პ. შურცს ინდივიდუალურ ხელოსნობაზე ადრე წარმოშობილად მიაჩნდა¹⁴⁶, და ნ. ძარის გავლენის ქვეშ ზოგ საბჭოთა მეცნიერს პირველყოფილი „საწარმოო კოლექტივის“ სახით ჰქონდა წარმოდგენილი, რომელმაც მხო-

ლოდ შემდეგში მიიღო ტომის სახე და ამდენად თითქოს გვაროვნულ საზოგადოებას განეკუთვნებოდა¹⁴⁷.

ამ თვალსაზრისით გასაგები ხდება „მელითონე ტომებისადეი“ ის უარყოფითი დამოკიდებულება, რომელსაც, როგორც ზეცით დავინახეთ, ანტიკური ხანის ისტორიული მწერლობა იჩენდა. ეს დამოკიდებულება არ იყო შეპირობებული არც „ხელოსანთა ტომის“ პოლიტიკური დაქვემდებარებით სხვა ტომის მიმართ, როგორც ამას ანდრე ვარაუდობდა¹⁴⁸, არც მელითონეობის ადგილით მესაქონლე ტომთა ყოფაში. როგორც ამას პ. შურცზე დაყრდნობით რ. შმიდტი ფიქრობდა¹⁴⁹, არც იმ ცრუმორწმუნეობით, რომელიც თითქოს მელითონის პროფესიის სპეციფიკურობის ნიშნად იყო აღმოცენებული და რომელიც თავის მხრით ახსნას ცხოვრების მატერიალურ პირობებში მოითხოვს.

ამ მხრით არც შტულმანის მოსაზრებაა დამაჯერებელი, რომელიც მელითონეთ-მიმართ ზემოხსენებული სიძულვილის გრძნობას იმ ხალხთა შტრით ხსნიდა, რომელთათვისაც ლითონის წარმოების ტექნოლოგია საიდუმლოებას წარმოადგენდა¹⁵⁰, რადგან ამგვარი დამოკიდებულება მელითონეობის მცოდნე ხალხთა ყოფაშიაც არის დამოწმებული.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს დაუფარავი მძულვარება გამწვავებული სოციალური ურთიერთობის გამოვლინება იყო, როგორც ეს სხვა შემთხვევებისათვის არის უკვე შენიშნული¹⁵¹. ამ ტიპის საზოგადოებაში, როგორც ცნობილია, „მშრომელთა გადაქცევა მუშა საქონლად, ხოლო შრომისა — მონურ ქაღდებულებად შრომისადმი ზიზღის ფსიქოლოგიას ქმნიდა არა მარტო მშრომელთა არამედ თავისუფალთა შორისაც“¹⁵².

როგორც აღინიშნა, ჩვენ ხელთ არ გვაქვს ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც ცვილის მოდელზე ლითონის ნაკეთობის ჩამოსხმის ზემოაღწერილი წესის შესახებ უფრო ნათელი წარმოდგენის შექმნის შესაძლებლობას მოგვცემდა. სამწუხაროდ ამ მხრივ ეს საკითხი შესწავლილი არ არის. ისეთ შრომებშიც კი, რომლებიც ლითონის დამუშავების საკითხს სპეციალურად ეხება, ჩვენთვის საინტერესო მასალა არ არის მოტანილი. მაგრამ არსებობს სხვა რიგის მასალა, რომელიც საფუძველს იძლევა წამოყენებული იყოს საყარაუდო მოსაზრება, რომ ლითონის ჩამოსხმის ეს წესი ბრინჯაოს კულტურის განვითარებასთან ერთად არ შეწყვეტილა და შემდეგაც არსებობდა.

მზედველობაშია მისაღები ტოპონიმიკური მასალის რიგა მონაცემი, რომელიც შესაძლებელია მეფუტკრეობისა და მელითონეობის ძველთაგან და რეალურად არსებულ ამ კავშირს რაღაც სახით წარმოაჩენს.

საკუთრივ მეგრული ტოპონიმიკა გარკვეულ ჩვენებას შეიცავს. რომელიც აქ ძველად მძლავრად განვითარებული მეფუტკრეობის არსებობაზე მიუთითებს. მაგრამ ეს მასალა ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე იმითაც, რომ ზოგ შემთხვევაში მეფუტკრეობის ამსახველი ტოპონიმიკა უკავშირდება ადგილის ისეთ სახელწოდებებს. რომლებიც იმავე ან მანლობელ რაიონში მელითონეობის ოდინდელ არსებობას წარმოაჩენს.

ერთს ამ მაგალითთაგანს სქურის მიდამოების ტოპონიმიკა შეიცავს, სადაც ადგილის სახელწოდებად ორგზის არის ნახარი სიტყვა „ნასკალი“—იმ ადგილის აღმნიშვნელი სიტყვა. სადაც სწორედ საფუტკრე იყო გაშენებული. მათ შორის ერთგან ვიპოვებთ კვარაცხელიას ეყენა ფუტკარი, ხოლო მეორე ადგილას — კოკო კვარაცხელიას. ამავე მიდამოებში, მდ. წისქვილარას მარცხენა ნაპირას იმყოფება ადგილი. რომელსაც ეწოდება „ნოქადერენი“, ე. ი. ადგილი სადაც ძველად სამკედლო იყო გაშენებული.

ზემოხსენებული ტოპონიმიკური ერთეულის ამ ხალხურ გააზრიანებას მხარს უჭერს, ერთი მხრით, რკინა-წილის ნარჩენები, რომლებიც იიღი ოაოდენობით მოიპოვება ამ ტერიტორიაზე. ახლო, მეორე მხრით, ჭანისწყლის გაღმა. ნოქადერენიდან დაახლოებით ერთი კილომეტრის დაცილებით აღმოჩენილი ძაღანი, რომელიც ქუხუ კვარაცხელიას სამოსახლოს მიდამოებში იმყოფება.

ქუხუ კვარაცხელიას სამოსახლოს. სხვათა შორის, ესლაც მედანი ეწოდება, რაც ხალხური გააზრიანებით თითქოს მეოდანს—მოედანს უნდა ნიშნავდეს, მაგრამ ზემომოყვანილი მასალის სინათლეზე სხვაგვარი ახსნის შესაძლებლობასაც ქმნის.

ზემომოყვანილი ფაქტები ჩვენ გვაინტერესებს. როგორც ისეთი ფაქტები, რომლებიც მელითონეობისა და მეფუტკრეობის თანაარსებობაზე მიუთითებენ.

მელითონეობის და მეფუტკრეობის შეხვედრის ფაქტია ს. ნაფიჩხოუში დადგენილ ამ რიგის მასალაშიაც იჩენს თავს. სახელწოდებას „ნაფიჩხოუ“ ხალხი უკავშირებს ფიჩხაიების გვარს, თუმცა მის პარალელურ სახელწოდებად ძველად ომარგეც იხმარებოდა. ს. ნაფიჩხოუ სამი ძირითადი უბნისაგან შედგება—ლე-

დარსალი, საკუთრივ ნაფიჩხოუ და ხანწყი, რომელთა შორის ყოველი მათგანი თავის მხრივ უფრო პატარა უზნებადაა დაყოფილი. ლედარსალე. მაგ., დაყოფილია ორ ნაწილად: ქიმოლე (ზემო) და თუდოლე (ქვემო) ლედარსალე; აქ მხოლოდ დარსალიები ცხოვრობდნენ გარდა ორიოდ კომლისა, რომელიც გვიან შემოსახლებულად არის მიჩნეული. საკუთრივ ნაფიჩხოუში სამი უბანი იყო — ლებერიე, ლეპაე და ლეგოგუე, რომელშიაც ძირითადად ცხოვრობდნენ გოგუები და მათ გარდა ბერიები და პაპავები. ასევე ხანწყი სამი ნაწილისაგან შედგებოდა — ლელაგვილე, ლექობალე და ლეთოდუე. ამ უბნის ძირითად მოსახლეობას ლაგვილავები შეადგენდნენ, მაგრამ ამათ გარდა აქვე მოსახლეობდნენ თოდუები, მორგოშიები და ჯათარიძენი.

ლედარსალეს მიდამოებში შემდეგი ტოპონიმია დადგინდა: ცელერი, ნათუთუმი, ნაოჩი, ნაჯიხენი და ნაქკადი. ხანწყის მიდამოებში — ქვაბიში, ნაოხვაში, ჯაკუნური, ლესორგინე, ლეთოდუე, ნადოხორი. რაც შეეხება საკუთრივ ნაფიჩხოუს — აქ დადგენილია: ობურლე, ბაკუნახორი, ოჩე, ფაქარი, ლემონე და ნაქკადუ.

მიუხედავად იმისა, რომ ტოპონიმოლოგიურ სახელწოდებათა დიდი ნაწილი გვარისაგან არის ნაწარმოები (ლემორგოშე, ლეთოდუე, ლეშონა და სხვა), ლედარსალეს ნაქკადი და ნაფიჩხოუს ნაქკადუ, ისევე როგორც ქურზუს ნოქკადერენე, როგორც ეს მრავალგზის შემოწმების შედეგად გაირკვა, გვარისაგან არ არის ნაწარმოები.

ს. ნაფიჩხოუში მრავალი პირისაგან ჩაწერილი მასალით გარკვეა, რომ ამ სახელწოდებათა ქვეშ მქედლის ნამოსახლარი არის ნაგულისხმევი და არა კკადუსი. ამგვარ ხალხურ განმარტებას მხარს უჭერს ის გარემოება, რომ ორივე შემთხვევაში როგორც მიწის ზედაპირზე ისევე მიწის წიაღშიაც აღმოჩენილია რკინა-წილის არაერთი და ორი ნიმუში, რაც უდავოდ ხდის ტოპონიმოლოგიური სახელწოდების „ნაქკადი“ და „ნაქკადუ“ კავშირს სწორედ მქედელთან და არა კკადუსთან.

თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ნაფიჩხოუს მიდამოებში მეფუტკრეობით საკმაოდ ცნობილი ადგილებია, სადაც ადგილობრივი მოსახლეობა ძველთაგანვე მისდევდა მეურნეობის ამ დარგს, ამ დამთხვევასაც სხვაგვარად ვერ შევხედავთ თუ არა როგორც პეღითონეობასა და მეფუტკრეობას შორის არსებული ოდინდელი რეალური კავშირის მანიშნებელ ფაქტს.

კურზუს ტოპონიმიკურ მასალაში მელითონეობისა და მეფუტკრეობის შეხვედრის ზემოაღნიშნული ფაქტები უფრო ნაშანდობლივად არის წარმოდგენილი. კურზუ დიდი თემი იყო. მისი ტერიტორიის ერთი ნაწილი—სახნავი და საძოვარ-საბალახე ზღ. ტეხურას მარცხენა მხარეზედაც გადადიოდა, მაგრამ მისი ძირითადი მოსახლეობა ეხლაც ტეხურას მარჯვენა მხარეზე ბინადრობს. კურზუ ხუთი დიდი უბნისაგან შედგებოდა: ღობერაზენე ან ზედა სანაჰყეობო, გობუძლოლი, ქეჩვარი, ქვედა სანაჰყეობო და ღალი. ამ თემის ძირითად მოსახლეობას შეადგენდნენ ნაჰყეობიები, ჯოჯუები, კალანდიები და კვარაცხელიები. სანაჰყეობოში ფუტკრით მდიდარ ადგილებად ითვლებოდა ლეჰენაშე, შკვითწელაში, ურთხელონი, თოდუნახორი. ქობალენახორი, ნაძიტალი. ჩეშონა, დგომი, თხომულონი, აკვი და ნასკალი. ეს უკანასკნელი (ნასკალი, ე. ი. ნაფუტკრალი) ტეხურას მარცხენა ნაპირზე იმყოფება და ორიოდ კილომეტრით არის დაცილებული ამავე ნაპირზე მდებარე ადგილისაგან, რომელსაც ჰკადუაშნახორე ეწოდება. ადგილზე ჩაწერილი გადმოცემით ეს სახელწოდება მკედლის ნასახლარს ნიშნავს. ასეთ გააზრიანებას აქაც მხარს უჭერს დიდა რაოდენობის რკინაწიდა, რომელიც ამ მიდამოებში მოიპოვება.

ამასთან კავშირში ყურადღებას იპყრობს ამ რიგის კიდევ ერთი მაგალითი: დგომის მიდამოების ტოპონიმიკაში ისევ გვხვდება „ნასკალი“. აქ ჩაწერილი მასალითაც დგომში მრავალა რკინა-წიდაა ნაპოვნი. ყველაზე დიდი რაოდენობით იგი მოიპოვება მაგ. ნასახუში, რომელიც ნასკალიდან 4—5 კილომეტრით არის დაცილებული. ამავე მანძილით არის დაცილებული იგი ლეჰეხას.

აქ ფიქსირებული ჰკადუაშნახორისაგან ნასახუ დაცილებულია 2—3 კილომეტრით. ამ მასალაშიაც მელითონეობა-მეფუტკრეობის ამსახველი ტოპონიმიკა პარალელურად არის წარმოდგენილი; აქაც ამ ტოპონიმიკურ თანხვედრილობას თან სდევს რკინა-წიდას ნარჩენი და მეფუტკრეობის ძველად არსებობის დამამტკიცებელი ფაქტები.

შესაძლებელი იქნებოდა ფაქტების ამავე რიგში ჩაგვეყებებინა ა. დავითიანის მიერ კარგად აღწერილი თქმულება სალების შესახებ, რომლებიც ქუბერში ოქროს წარმოებას და ოქრომჭედლობას მისდევდნენ. როგორც ცნობილია, თქმულების თანახმად, სალებს მტერი დაეცა და სავსებით ამოსწყვიტა ისინი. მათ მოას-

წრეს დიდძალი სიმდიდრის შენახვა სალქუბერის სამლოცველოში, რომელიც ცვილის სქელი ფენით იყო გადახურული.

მელითონეობისა და მეფუტკრეობის იმ კავშირმა, რომელსაც ქნაიდა ლითონის ჩამოსხმის სეშოთ დასახელეაული წესი, გველევართა ყურადღება მიიპყრო. უკვე მოხსენებული გ. კლარკი აღნიშნავდა, რომ ცვილის მოდელის მიხედვით ლითონის ჩამოსხმის წესი, რომელიც ბრინჯაოს ნაკეთობათა წარმოებაში იყო გამოყენებული. ფუტკრის მნიშვნელობაზე მიუთითებს¹. მაგრამ გ. კლარკი აქვე სამართლიანად დასძენს, რომ ეს გარემოება ჯერ კიდევ არ გვაძლევს საფუძველს ფუტკრის მოშენებაზე ვილახარაკით.

გ. კლარკის მსჯელობის ეს ორივე ნაწილი ჩვენთვის ერთნაირად საინტერესოა. გ. კლარკის მსჯელობის პირველი ნაწილი საესებით ადასტურებს ჩვენს მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ მელითონეობის განვითარების ის სტადია, რომელიც ცვილის მოდელის მიხედვით ჩამოსხმის წესით ხასიათდებოდა, დიდი რაოდენობის ცვილს მოითხოვდა, რომლის მოცემა მხოლოდ ორგანიზებულ მეფუტკრეობას შეეძლო, ამდენად, მელითონეობის ამ დარგის განვითარების მასშტაბი და ხასიათი აპირობებდა მეფუტკრეობის მასშტაბსა და ხასიათს.

საფიქრებელია, რომ ვიდრე ბრინჯაოს ამ წესით წარმოების მასშტაბი საკუთარ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების ფარგლებით განისაზღვრებოდა, ტყიურ მეფუტკრეობას, სათანადო ბუნებრივ პირობებში, შეეძლო მიეწოდებინა საჭირო რაოდენობის ცვილი. მაგრამ როდესაც მელითონეობის პროდუქტი გასცდა ტომის ფარგლებს და მეზობელ ტომებთან გაცვლა-გამოცვლის საგნად იქცა, ხოლო განსაკუთრებით მის შემდეგ, როდესაც ხელოსნობის ეს დარგი ისე გამოეყო მეურნეობის სხვა დარგებს, რომ ამა თუ იმ ტომის სამეურნეო ცხოვრების საფუძველად გადაიქცა, ტყიური მეფუტკრეობისათვის მაინც დამახასიათებელი შემთხვევითობა და არა ორგანიზულობა მელითონეობის შემდგომი განვითარებისათვის შემაფერხებელ ფაქტორად იქცეოდა.

მაგრამ ეს უკანასკნელი გარემოება მაინც მოსაზრებაზე დაყრდნობილი მსჯელობაა და არა ფაქტებით შემტკიცებული დებულება. ამ მხრივ არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს გ. კლარკის სიფრთხილეს, რომელიც ცვილზე დიდ მოთხოვნილებას შინაური მეფუტკრეობის არსებობის საბუთად ვერ მიიჩნევს. საამისოდ

საქირობა ისეთი საბუთით, რომელიც ამ ფაქტისათვის შინაური მეფუტკრეობის არსებობას დაადასტურებს. ასეთი საბუთები ჩვენ უკვე მოყვანილი გვქონდა საკუთრივ კოლხებისათვის ქსენოფონტეს ცნობის სახით, რომელიც ფაქტიურად ძვ. წ. IV ს-ს შეეხება, ქართველთა მონათესავე ტომებისათვის შამაშ-რეშ-აშურის წარწერაში დაცული ცნობის სახით, რომელიც ძვ. წ. VIII ს-ეს ეკუთვნის და ხეთური კანონმდებლობის ძეგლში დაცული სათანადო პრაგრაფების სახით, რომელიც ძვ. წ. XIV ს-ეს ეხება და ქართველ ტომთა წინაპრების კულტურულ-ისტორიულად მონათესავე ხალხების ყოფას ასახავს.

ამ დათარიღებული ძეგლების უდავო ცნობათა შუქზე ზემო მოყვანილი მოსაზრება, რომ მელითონეობა წარმოადგენდა ღიმი მნიშვნელობის ფაქტორს ფუტკრის მოშინაურობის პროცესში, უფრო დამაჯერებელი ხდება.

ფეოდალურ საქართველოში მეფუტკრეობის პროდუქტი ხატურალური გამოსაღების ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა. რომ საოჯახო ცოფაში თავლს და ცვილს ფეოდალურ საქართველოშიაც მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა სქეროდა, ამას მოწმობს ზემომოყვანილი ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც შეეხება მეფუტკრეობის პროდუქტის გამოყენების ფორმებს მეურნეობის ისეთ ტრადიციულ დარგებში, როგორიცაა მევენახეობა და მენილეობა მკურნალობასა და უძველეს წარმოდგენებთან დაკავშირებულ რიტუალში. შესაძლებელია წინაფეოდალურ საქართველოშიაც ასევე იყო, მაგრამ ფეოდალური წყობილების გამარჯვებამ და მასთან ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებამ საქართველოში მეფუტკრეობის პროდუქტის მოხმარების არე მნიშვნელოვნად გაზარდა. ამიერიდან ცვილის ყველაზე მნიშვნელოვანი მომხმარებელი ეკლესია გახდა. ხდებოდა ცვლილებები გაბატონებული კლასის ყოფაშიაც. მრავალფეროვანი ხდებოდა ფეოდალის სუფრა; განათების საშუალებათა შორის მეტი ადგილი ეთმობოდა სანთელს; იზრდებოდა მეფუტკრეობის პროდუქტის როლი როგორც საშინაო, ასევე საგარეო ვაჭრობაში. ასეთ ვითარებაში მეფუტკრეობა ადრე უნდა გამხდარიყო ფეოდალური გადასახადის ერთ-ერთ წყაროდ.

რუსეთთან საქართველოს შეერთების შემდეგაც და იქამდე ვიდრე საგლეხო რეფორმა ჩატარდებოდა, ქართლის, იმერეთისა და გურიის გლეხობის გადასახადთა ნუსხაში თავლს და ცვილს,

საგლეხო მეურნეობის სხვა დარგებთან ერთად, გარკვეული ადგილი ექირა. 1841 წლით დათარიღებულ ერთ დოკუმენტში, რომელიც მემამულეთა მიმართ გლეხის ვალდებულების ყველა საჩეს ასახავს, ღალის და კულუხის შემდეგ ჩამოთვლილია ნატურალური გადასახადის რიგი სახეობა, რომლის ოდენობა ოჯახის ქონებით განისაზღვრებოდა და რომელშიაც ცვილიც არის მოხსენებული¹⁵⁴. ნატურალური გადასახადის ისეთი ელემენტები, რომელიცაა თაფლი, ცვილი და სელი სამეგრელოში მებეგრეს ევალებოდა¹⁵⁵.

ცხინვალში „ზერის სასთვლოთ“ ჩასული ბეგთაბეგ მდივანი 1801 წლის 25 ოქტომბერს დედოფალს სწერდა: „სანთლის მორთმევასაც ზოგნი მოგახსენებენ, მიუართვითო და ბარათი კი არ უქირავსო“¹⁵⁶.

დარეჯანის სადედოფლო სოფელთა ნუსხაში ახალდაბაში ზცხოვრები რიგი კომლის შესახებ ნათქვამია: „ამათი დებულება წლისა წმინდა სამთელი ლატრა ჯ“¹⁵⁷.

XVIII-ის ოთხმოციანი წლებისათვის გურიის შესახებ ერთი დოკუმენტი მოგვეპოვება, რომელშიაც სხვათა შორის „სანთლის საქმეც“ არის ნახსენები¹⁵⁸. XVI ს-ის მცხეთის ერთი საბუთი ამ რიგის გადასახადს „ფუტკრის ბეგარა“-ს უწოდებს¹⁵⁹.

მეფეს, როგორც ჩანს, ქარხანაც ქონდა, სადაც სანთლის ჩამოსხმა წარმოებდა. „დასტურლამალი“-ს ერთი პარაგრაფის მიხედვით: „აბულა შვილისათჳს რამდენი სხვა თაფლად აწერია და მიგვიბარებია, იმდენი სკაზედ ჩარექ ნახევარი სანთელი ჩვენს ქარხანაში მოაბაროს და სხუა ნაყარი, თაფლი, ზიანი და სარგებელი მისი არის. ჩვენი თავნი ფუტკარი კი ნუ მოიშლებს“¹⁶⁰.

1715 წლის დოკუმენტით კათალიკოსი დომენტი პირდებოდა დავით გარეჯის მონასტერს სხვასთან ერთად თავისი ქარხნიდან სანთლის გაცემას¹⁶¹.

მთელ ტერიტორიაზე, რომელზედაც XVI ს-ში „გურჯისტანის ვილაიეთის კანონთა წიგნი“ მოქმედებდა, ძნელად მოიძებნება ისეთი სოფელი და სოფელში კი მოსახლე, რომ ფუტკარი არ ყოლოდა. ამ კანონის მეათე თავი ფუტკარზე გამოსაღებს გულისხმობდა: „თითო სკის თაფლზე წუშურის ნაცვლად აიღება ორ-ორი ახჩა. ვილაიეთის აღწერის შემდეგ გაჩენილი ფუტკრისა, ცხვრისა, ვენახისა და ბაღის წუშური და გამოსაღები თიშარის მფლობელს

ეკუთვნის¹⁶². „გურჯისტანის დიდი ვილაიეთის დაეთარში“ მოყვანილი სხვადასხვა სახის გადასახადების ნუსხები ნათელ წარმოდგენას იძლევა მეფუტკრეობის იმ მასშტაბსა და მნიშვნელობაზე, რომელიც მაშინ მეურნეობის ამ დარგს გააჩნდა.

მაგრამ მეფუტკრეობის პროდუქტის, და განსაკუთრებით ცვილის, დიდი რაოდენობა ეკლესიას ხმარდებოდა. სამონასტრო მეურნეობაში ფუტკრის მნიშვნელოვანი ადგილი პირველ ყოვლისა ამით იყო შეპირობებული. მსხვილი საეკლესიო სენიორებში ფლობდნენ მთელ სოფლებსა და დიდ ტერიტორიაზე გაბნეულ ცალკე კომლებს, მიწის დიდ ფართობებსა და საქონლის ჯოგებს, წისქვილებსა და ზეთსახდელებს. მათ ჰქონდათ ფულადი კაპიტალი და ქულბაქები. შეწირულნი და ნასყიდნი, თავშეწირულნი და თავმოყიდულნი, შეადგენდნენ იმ ძირითად მასას, რომელიც ამ რიგის ფეოდალური ექსპლოატაციის წყაროს წარმოადგენდა¹⁶³.

ს. კაკაბაძეს დამუშავებული აქვს კაცხის მონასტრის ყმათა :819 წ. ნუსხა საეკლესიო გადასახადთა შედგენილობის გარკვევის თვალსაზრისით. ამ ნუსხით ირკვევა, რომ ს. რგანში მაგ., სანთელი შეწერილი აქვს 8 მოსახლეს, მათ შორის ზოგს ერთი, ხოლო ზოგს ნახევარი ჩარეჭი. ს. ს. ვაჭევის 34 და საკურნისის 8 მოსახლიდან მხოლოდ ერთი არ იხდის სანთელს, ხოლო გაღმა და გამოღმა რკვიის 16 მეკომურთა შორის ყველა ვალდებულია თითო ჩარეჭი სანთელი გადაიხადოს; ს. ჯოყოეთის 21 მოსახლიდან მხოლოდ გოჩაშვილები იხდიდნენ სანთლის ბეგარას; ს. ბორძკვეთში. შეწირულ მეკომურთა შორის, უმეტესობას უნდა გადაეხადა სანთელი ზოგს ერთი ჩარეჭისა, ხოლო ზოგს სამ-სამი ქსნის რაოდენობით¹⁶⁴.

იგივე ითქმის ქუთაისის საყდრის ბეგარის შესახებ, რომლის 1819 წლის ნუსხა ანალოგიურ სურათს წარმოაჩენს. ამ დოკუმენტის მიხედვით ზოგ სოფელში ერთი კომლის ბეგარა საშუალოდ 2 გირვანქას, ხშირად 4-ს და ცალკე შემთხვევებში 6 გირვანქა სანთელს აღწევდა. ამათი სოფლებია ზემო ქვიტირი, სადემეტრეო, ზეგანი, ეწერი, საწირე, ჯვარისა, სორმონი, სვირი, ბრესილი წყალწითელა, ოდილაური, ჭოგნარი და სხვა მრავალი¹⁶⁵.

ხატ-სალოცავის სასარგებლოდ სანთლის გადახდის პრაქტიკა საქართველოს მთიანეთისათვისაც იყო ცნობილი. ნ. ზიზანაშვილის

ცნობით ხევსურეთში ქადაგის ერთ-ერთ მოვალეობას წარმოადგენდა გაეგო „ხატს ვინა სურს ხუცად, დეკანოზად; რა ხარჯს და ან სამსახურს თხოულობს სოფლისაგან, — საკლავს, სანთელს“¹⁶⁷. იმ რიგის მოვლენებს ეკუთვნის ხევსურული სამნათეო, რომელიც გულისხმობს ცვილის პერიოდულ გადასახადს ამა თუ იმ ხატის სასარგებლოდ¹⁶⁷.

აქ აღარ შევჩერდებით საბუთებზე „მეაღაპეთა“ და „სააღაპო სანთლის“ შესახებ, რომლებიც ეწირებოდა მოსახატრებს „სულის საოხად“ და „მრავალთა ცოდვათა შესანდობლად“. სწვადასწვა დროისა და ადგილის ამ რიგის ათეული საბუთი მოყვანილია ნ. ბერაქნიშვილის¹⁶⁸, ს. კაკაბაძის¹⁶⁹, თ. ყორღანიას¹⁷⁰ მიერ გამოქვეყნებულ მასალებში.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ მეფუტკრეობის პროდუქტი (თაფლი და ცვილი) ჯარდა საოჯახო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისა ადგილობრივი ინტერესებისაც ემსახურებოდა. როგორც გაირკვა XIX ს-ის II ნახევარში მეფუტკრეობის პროდუქტით ვაჭრობის ორი ძირითადი ფორმა არსებობდა. იმ შემთხვევაში, როდესაც თავლით და ცვილით ვაჭრობას ჯერ კიდევ შედარებით მარტივი სახე ქონდა შემონახული, თავლით მოვაჭრენი თვითონ მოდიოდნენ ე. წ. დიდ მეფუტკრეობთან და წინასწარშეკრული პირობის თანახმად მეფუტკრეობის პროდუქტს თვითონვე გაჰქონდათ. მეფუტკრეობის პროდუქტით ვაჭრობის ეს ფორმა გარკვეულ ნაწილში შეპირობებული იყო ეკონომიური ცხოვრების განვითარების საერთო დონით. როგორც აღწერილობითი მასალიდან ირკვევა მეფუტკრეობის პროდუქტით ვაჭრობის ეს ფორმა უფრო აღმოსავლეთ საქართველოსათვის იყო დამახასიათებელი.

მაგრამ მეფუტკრეობის პროდუქტის გატანა მარტო ამ გზით არ წარმოებდა. დასავლურ-ქართული და განსაკუთრებით გურია-სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, რომ მეფუტკრეობის პროდუქტი თვითონ მეფუტკრეობსაც გაჰქონდათ გასაყიდად გარკვეულ სავაჭრო პუნქტებში, რომლებიც იმ დროისათვის ალბ-მიცემის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენდა. ეს ბაზრები პართალია მოქმედებდნენ, არა მთელი წლის მანძილზე, არამედ

ყოველწლიურად. რაიონებისდა მიხედვით თანამიმდევრულ ვადებში ეწყობოდნენ. ეს „ბაზრობა“ წარმოადგენდა სოფლის მეურნეობის და ხელოსნობის ნაჭარბი პროდუქტის ადგილობრივი აცვლა-გამოცვლის ერთ-ერთ მთავარ საშუალებას. საქართველოს გარეთ მეფუტკრეობის პროდუქტი აქედანაც გადიოდა.

ხევსურებიც კი, რომელთა მეურნეობაში მეფუტკრეობას შედარებით უმნიშვნელო ადგილი ეჭირა, ახერხებდნენ თავლისა და ცვილის გაყიდვას. რ. ერისთავი ახასიათებს რა ხევსურის მეურნეობას, ამბობს: „ხევსურს მეტად მცირე საქონელი ყავს. რამდენიმე ძროხა, 20—25 ცხვარი, ერთი ჯორი ან ცხენი და ერთი უღელი ხარი—აი მისი მოძრავი ქონება. ხევსურს მიაქვს გასაყიდად უმნიშვნელო რაოდენობის ერბო, თაფლი და ცვილი საკუთრივ იმისათვის, რომ ამ პროდუქტებში აღებული ფულით დაბლობ სოფლებში იყიდოს ხორბალი ან ქერი, რომლებშიაც იგი მუშაობ ნაკულობას განიცდის, და რამდენიმე ნაჭერი მარილი“¹⁷¹.

განსხვავებული მდგომარეობაა დამოწმებული სამხრეთ კავკასიის ზოგ სხვა რაიონებში. ყარსის ოლქის შესახებ არსებულ მასალებში ვკითხულობთ, რომ ხელსაყრელი ბუნებრივი პირობების გამო აქ მეფუტკრეობა ხარობს. ადგილზე მოპოვებული მალა-ლი ხარისხის თაფლი და ცვილი აკმაყოფილებს ადგილობრივი მოსახლეობის მოთხოვნილებას და, გარდა ამისა, წარმოადგებს შორეული ვაჭრობის საგანს. „ყარსული თაფლი, განთქმული თავისი მაღალხარისხვნობით და სურნელებით, გააქვთ მაღალ ფასებში ერზერუმში, ტრაპეზუნში და პორტის დედაქალაქში—აქ კი“¹⁷².

ჯიფორდ პალგრევი აღმოსავლეთ ანატოლიის ვაჭრობის და-ახასიათებისას აღნიშნავდა, რომ არსებობდა „კიდევ მეოთხე მეტად მნიშვნელოვანი მიმართულება ვაჭრობისა“ კავკასიის სანაპიროსთან ისეთი საქონლით, როგორიცაა პურის მარცვალა, ტყავი, ცვილი, ერბო, ხე-ტყე და სხვა. ავტორის დროისათვის მისივე სიტყვით ეს ვაჭრობა შეწყვეტილა „კავკასიიდან გასახლებისა და მისი პორტების დაცემის კარგად ცნობილი მიზეზების გამო“¹⁷³. ამავე ცნობით, უმთავრესად ბათუმიდან ერთი წლის განმავლობაში გაუტანიათ 36 000 ოყა სანთელი 8 400 მან. ღირებულებით.

ფ. იანოვიჩის ცნობით, მიუხედავად იმისა, რომ იგი დაბალ შეფასებას აძლევს ყარსის ოლქში მეფუტკრეობის განვითარების

დონეს, 1889 წელს მთლიანად ოლქში მოპოვებულია 560 ფუთი თაფლი და 97 ფუთი ცვილი, რომელიც იმდროისათვის 8 802 მანეთის საღირაღს წარმოადგენდა¹⁷⁴.

გურიის შესახებ ნ. შავროვი აღნიშნავდა, რომ აქედან ვაკრებს სამტრედიასა და ახალციხეში ქარავენებით გააქვთ თაფლი 100—200 ფუთობით. იმავე ავტორის ცნობით გურიაში მეფუტკრეობას მისდევენ როგორც მემამულეები, ისევე გლეხები; მათ შორის არიან ისეთებიც, რომელნიც „თითქმის მხოლოდ მეფუტკრეობას მისდევენ და საკმაოდ დიდი საფუტკრეების მფლობელნი არიან“¹⁷⁵.

აფხაზეთის მთიანეთში ზოგი ავტორის მოწმობით, მიმოსვლის სირთულის გამო, მეფუტკრეები მხოლოდ „ცვილის მეურნეობას“ მისდევენ, არ უყურებენ თაფლს და მარტო სანთელს აგროვებენ გასაყიდად¹⁷⁶.

მაგრამ ასეთი ვითარება, როგორც ეტყობა, აფხაზეთის მთიანეთის ცალკეულ რაიონებს ახასიათებდა. სხვა ცნობების მიხედვით შავი ზღვის აფხაზეთისა და ჩერქეზეთის სანაპიროზე მრავალი ქვეყნის გემი მოდიოდა, რომელთაც მოჰქონდათ ტყვია-წამალი, იარაღი, ტანსაცმელი, ქსოვილები, ჯამ-ჭურჭელი, მარილი, საპონი და სხვა; ეს საგნები იცვლებოდა მონებზე, ერბოზე, ცვილსა და თაფლზე¹⁷⁷.

მაგრამ საქართველოში დამზადებული თაფლით და განსაკუთრებით ცვილით ვაჭრობა, რა თქმა უნდა, XIX ს-ში არ გაჩენილა. ქართული მეფუტკრეობის პროდუქტების მსოფლიო ვაჭრობაში მონაწილეობას ხანგრძლივი ისტორია აქვს.

საკუთრივ ფეოდალურ საქართველოს შესახებ ამ მხრივ საინტერესო და ერთ-ერთი ადრინდელი ცნობა ა. კონტარინს აქვს დაცული. ამ ცნობის თანახმად სამეგრელოს მთავარს ეკუთვნოდა ბათუმი და შავი ზღვის სანაპიროს რიგი სხვა იმ დროისათვის ასევე პატარა ქალაქი, სადაც წარმოებდა ვაჭრობა „აბრეშუმით, ხამით და ნაწილობრივ ცვილით“¹⁷⁸.

უფრო გვიანდელი პერიოდისათვის ამ საკითხთან დაკავშირებული ცნობები მატულობს და მრავალფეროვანი ხდება. მათ შორის უდიდესი ნაწილი ისევ დასავლეთ საქართველოს ეხება. აღმოსავლეთ საქართველოს შესახებ მხოლოდ ერთი ცნობა მოგვეპოვება ისიც XVIII ს-ის ოთხმოციანი წლებისა. იგულისხმება კაპიტან იაზიკოვის მოხსენებითი ბარათი საქართველოს შესახებ,

რომელშიაც საქართველოში მოქმედი ფულის დახასიათებასთან დაკავშირებით აღნიშნულია, რომ საქართველოში იმ დროს ხმარებაში მყოფი ოქროს და ვერცხლის მონეტები შემოტანილია თავლით, ერთოთი და ლურჯი საღებავით ვაჭრობის შედეგად¹⁷⁹. იმავე ავტორის სიტყვით საერთოდ მეტად ღარიბ იმერლებს თურქების გარნიზონებისათვის გასაყიდად საქონელსა და ქოხთან (?) ერთად თავლიც მოჰქონდათ¹⁸⁰. მიტროპოლიტ მაქსიმეს წერილში აღნიშნულია, რომ ქუთაისიდან ვაჭრებს გაჰქონდათ გასაყიდად ბათუმში, ფოთსა და სოხუმში ბეწვეული, ქსოვილი და ცვილი, ხოლო სამაგიეროდ შემოჰქონდათ ფარჩა, შაქარი, ყავა და სხვა¹⁸¹.

დიდი რაოდენობით თავლი და ცვილი გადიოდა აქარიდან, ჯურიიდან, სამეგრელოდან, აფხაზეთიდან, ჩერქეზეთიდან.

თავლით და ცვილით ინტენსიური ვაჭრობის თვალსაზრისით შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ერთ-ერთი პირველი ადგილი აფხაზეთს ეჭირა. ამ მხრივ საინტერესო ცნობას ისევ ყ. შარდენი გვაწვდის, რომლის სიტყვით აფხაზებს იმავე საგნებში ჰქონდათ მოთხოვნილება, რაც მათ მეზობლებს (მეგრელებს და ჩერქეზებს) და ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის იგივე საგნები გამოჰქონდათ გასაცვლელად რაც მათ მეზობლებს: მონები, ბეწვეული, ნართავი, ბზა, ცვილი და თავლი¹⁸². აფხაზების გაცხოველებულ ვაჭრობაზე ტყვეებით და ცვილით რიგი სხვა წყაროც მიუთითებს¹⁸³. აფხაზეთიდან დიდი რაოდენობის თავლის გაზიდვას, რომლის ერთ ნაწილს „ტყიური თავლი ან კრაპუქი“ წარმოადგენდა ს. ბრონეესკი საგანგებოდ აღნიშნავდა¹⁸⁴.

ჩანს, ისევე როგორც სამეგრელოში, შავი ზღვის აფხაზურ სანაპიროზედაც უნდა ყოფილიყო წინასწარდათქმული პუნქტები, სადაც რეგულარულად იმართებოდა ბაზრობა და საიდახაც სხვა ადგილობრივი ნაწარმთან ერთად დიდი რაოდენობით გადიოდა ადგილობრივი თავლი და ცვილი.

იგივე ითქმის ჩერქეზეთის შესახებაც. ერთი ცნობის მიხედვით ჩერქეზეთის სანაპიროზე სხვადასხვა ქვეყნიდან მოჰქონდათ თოფისწამალი, ტყვია, თოფები, მშვილდ-ისარი, ფარები, დაშნები და სხვა იარაღი, ფეხსაცმელი, შალი, ქურქელი, სათევზაო ხელსაწყოები, მარილი, საპონი და სხვა საქონელი, რომლის საბადლოდ ჩერქეზეთიდან გაჰყავდათ ტყეები, გაჰქონდათ ქონი (?), თავლი და ცვილი¹⁸⁵.

მეორე წყაროს მიხედვით ჩერქეზები ფულის უქონლობა გამო თავისი ნაწარმით ვაჭრობდნენ და საამისოდ გამოჰქონდათ (ტყვეების გარდა) ირმის და ხარის ტყავი და ცვილი, რომელიც დიდი რაოდენობით მოიპოვებოდა მათ ტყეებში¹⁸⁶.

დუბუა დე მონპერეს ცნობითაც ჩერქეზეთიდან გადიოდა დიდი რაოდენობით თაფლი, ცვილი, ტყავეული, ბეწვეული და აგრეთვე მარცვლეული, რომელიც თურქებს გაჰქონდათ ანატოლიაში. ვაჭრობის საგანთა შორის ამ ცნობის თანახმად პირველი ადგილი ტყვეებს ეკიათ¹⁸⁷.

შარდენისეული აღწერილობით ჩერქეზები ვაჭრობისას იარაღს არ უშვებდნენ ხელიდან. გემზე ასვლისას მძევალს მოითხოვდნენ, მაგრამ იძულებული იყვნენ თვითონაც გაეცათ მძევალი, უკეთეს ვაჭრობა მათ მიწა-წყალზე ხორციელდებოდა. ადგილობრივ ნაწარმთა შორის შარდენიც პირველ რიგში (ტყვეების შემდეგ) თაფლს და ცვილს ასახელებს¹⁸⁸. პ. კოროლენკოს სიტყვითაც ჩერქეზების მთავარ სავაჭრო საგნებს ტყვეები და ცვილი წარმოადგენდა, რომელიც დიდი რაოდენობით მოიძებნებოდა ტყეებში¹⁸⁹. ამასვე ადასტურებს ჩერქეზების მიმართ ნ. კარლ-პოფიც¹⁹⁰.

პეისონელის ცნობების საფუძველზე დადგენილია, რომ XVIII ს-ის დასაწყისში მონაპირე ჩერქეზები თათრების და სოჭების შემწევობით აწარმოებდნენ მნიშვნელოვან ვაჭრობას; ვაჭრობის უმთავრესი ცენტრები იყო ტამანი, ტემრუკი, ატუშუ, აჯა, სუჯუკი და კანლუ. ამ ადგილებიდან ყოველწლიურად გაჰქონდათ საშუალოდ: 100 000 კვინტი მატყლი, 100 000 მესტი, 200 000-მდე ნაბადი, 6000-მდე დაუმუშავებელი ტყავი, 5—6 ათას ფუთამდე თაფლი და უამრავი ბეწვეული. სავაჭრო საგანთა ამ სიაში, რა თქმა უნდა, თავშივე ტყვეები იყო აღნიშნული¹⁹¹. აფხაზეთ-ჩერქეზეთიდან თაფლის და ცვილის ექსპორტის ფართო მასშტაბი საყოველთაოდ იყო ცნობილი¹⁹².

ასე გაცნოვებულნი და ამგვარი დიდი მასშტაბის საგარეო ვაჭრობა მეფუტკრეობის პროდუქტით თავისთავად მიუთითებს იმაზე, რომ ამ დროისათვის ე. წ. შიდა ბაზრები საკმაოდ მოწესრიგებული, განვითარებული და მრავალრიცხოვანი იყო. თაფლითა და ცვილით საგარეო ვაჭრობა ამ მაღალ დონეს, რა თქმა უნდა, ვერ მიაღწევდა, რომ ამ მიმართულებით საშინაო ვაჭრობა სათა-

ნადოდ განვითარებული არ ყოფილიყო. ეთნოგრაფიულ მასალაზე დადგენილი ფაქტების სასარგებლოდ ამ მხრივ ისტორიული წყაროებიც ლაპარაკობს. მაგ.. მემათიანე მოგვითხრობს რა ჰყონდიდელ ჩიქოვანის განდიდების ამბავს (XVII ს-ის სამოცდაათიანი წლები), ამბობს: „ესე კაცია იყო გორდელი მდაბალი აზნაური, რომლისა მამა სვანეთს ტვირთითა თვისითა ზიდვიდა თათლსა და გამოიზრდებოდა“¹⁹³.

რიგი მონაცემების საფუძველზე ირკვევა, რომ ზოგ შემთხვევაში ცვილი ან მთლიანად სკა საფასურის ერთეულად იხმარებოდა. ამდენად იგი ხშირად მონაწილეობდა სათავენოში, წორსა და სხვა ამ რიგის ანაზღაურებაში. მ. მაჩაბელი მოგვითხრობს არტანის საზოგადოებაში ერთი ქორწილის შესახებ, როდესაც ქალის სათავენოს შექმნის მიზნით „ზოგმა ქალს ფული აჩუქაო, მაჰამთილმა ცხენიო, მაზლებმა ძროხები, ორი სკა ფუტკარიც აჩუქესო, პურიცაო და სულ ფასად რო ვიანგარიშოთ 12 თუშანი გამოვიდაო“¹⁹⁴. მ. ჩართოლანის ცნობით წორში „კერის გამოთრევა სახლიდან იმდენად დაფასდა, რომ მე (მთხრობლის ენაა. ალ. რ.) ორი სკა გადამხდა. ხოლო ჩემ ძმას ჩოხა-ახალუხი“¹⁹⁵. დადგენილია, რომ ზემო სვანეთში სამსხვერპლოდ გასასუქებელი ხარების მწყემსები ქირად იღებდნენ „ძველი ღირებულების ექვსაბახიან სანთელს ან მის საფასურს“¹⁹⁶. ასე ყოფილა ძველადაც. ა. ლამბერტის მოწმობით სამეგრელოში მომუშავე სვანებს, შრომის ანაზღაურების დროს, სხვა პროდუქტებთან ერთად თათლი და ცვილი ეძლეოდათ¹⁹⁷.

ეს გარემოება ისტორიულ საბუთებშიაც არის ასახული. XVIII ს-ის ერთი ნასყიდობის წიგნიდან გტყობილობთ, რომ გამყიდველმა პარტახტში აიღო „ერთი კარგი ოქროს ღილი, ათი მარჩილი თეთრი, ერთი მგზავრული დარაია, ორი ლიტრა ქვაბი, ორი ლიტრა საშთელი, ერთი კარგი ზროხა, ერთი კარგი საკლავი“¹⁹⁸. XV ს-ის ჯათარიძეთა სიგელის მიხედვით ირკვევა, რომ მათი სისხლის წორში გადახდილი იყო სამასი ძროხა, ათასი ცხვარი და სამასი ლიტრა ცვილი. ნიკორწმინდის სიგელიც ამ მხრივ განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია. ამ საბუთში, გარდა იმისა, რომ ზოგადი აღწერაა ერთ-ერთი აღრინდელი ცნობა ფეოდალურ საქართველოში შინაური მეფუტკრეობის არსებობის შესახებ (ტერმინი „სასკე“), დაცულია ჩვენება საფასურის სახით ცვილის გამოყენების შესახებ: „... ვიყიდე აჩეჩლისაგან გლეხი:ა: ბობოთს და

წივეც ცხენია: ძარი :ა: ღოაქახი კოხსტასტიასტი :გ: ცკლი ლიღ-
რა „იდ: და ბოსლაი:ა: და კელის საწერ ად მივეც ცკლი ლიტრაი
:თ: და მოწამენი არიან კაცნი“¹⁹⁹. წორში ცვილის მონაწილეობა
„ფხაზეთშიაც ცნობილი იყო. მ. ჯანაშვილის სიტყვით წორში შე-
დიოდა ძროხა, თხა, ცხვარი და სკა“²⁰⁰. არსებობს რიგი ცნობა
წორში მეფუტყრეობის პროდუქტების მონაწილეობის შესახებ
აღმოსავლეთ კავკასიის მთიანეთის ხალხთა ყოფაშიაც.

გარკვეულია, რომ წინაფეოდალურ პერიოდში ქართველ
ტომებს გაცხოველებული ალებ-მიცემა ჰქონდათ როგორც
ჩრდილოეთთან, ასევე ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებსა და
ბერძნულ-რომაულ სამყაროსთან.

ძვ. წელთაღრიცხვის VII ს-თვის შავი ზღვის აღმოსავლეთ სა-
ნაპირო, როგორც ეს გარკვეულია სპეციალურ ლიტერატურაში,
დასახლებული იყო ტომებით, რომელთა სამეურნეო მოღვაწეო-
ბის პროდუქტი ხარკის სახით თუ ვაჭრობის საშუალებით საკმა-
ოდ ფართოდ იყო ცნობილი იმდროინდელ კულტურულ სამყა-
როში. ჯიშიანი რქოსანი და წვრილფეხა საქონელი, სავანგებოდ
მოშენებული ცხენები და განსაკუთრებით ლითონის ხელადი
ისეთი რაოდენობით გადიოდა აქედან, რომლის უზრუნველყოფა
მხოლოდ მეურნეობის სპეციალიზაციის საკმაოდ მაღალ დონეს
შეეძლო.

მარტო ქსენოფონტეს ცნობების მიხედვითაც კი სოფლის
მეურნეობის ძირითადი დარგებისა და ხელოსნობის ისეთი სპეცი-
ალიზაცია დგინდება, რომლის ჩამოყალიბება განვითარებული
სამეურნეო ცხოვრების ხანგრძლივ ტრადიციას მოითხოვდა. ჯერ
კიდევ დუბუა დე მონპერემ იცოდა, რომ „კოლხეთის ხალხი. და
მეფე, რომლებმაც გულთბილი შეხვედრა მოუწყეს არგონავტებს,
და აგრეთვე ტირელები, ტროელები და სხვები — ყველა ესენი
კიეილიზაციის გაცილებით უფრო მაღალ საფეხურზე იმყოფე-
ბოდნენ, ვიდრე ის ავანტიურისტები და მათი ჯარები, რომლებიც
წოდოდნენ ზემოხსენებულ ხალხებთან, მსგავსად შუასაუკუნე-
ების ნორმანებისა, სტუმარმოყვარეობის ყველა კანონის დარღვე-
ვისა და ძარცვის მიზნით“²⁰¹.

ქვეყნის იმ ნაწარმთა შორის, რომლებიც საექსპორტო ვაჭ-
რობის საგანს შეადგენენ, მეფუტყრეობის პროდუქტს უკანასკნე-
ლი ადგილი არ ეკირა. ეს პროდუქტი აქედან ხარკის სახითაც
გადიოდა.

როგორც მენანდრე პროტიქტორის უკვე მოყვანილი ცნობიდან ჩანს (VI ს-ის მეორე ნახევარი) ლაზეთში ძველი წესი ყოფილა, რომლის შესაბამისად სვანეთის სარდალი ტყავებსა და „სხვა ოამესთან ერთად“ ფუტკრის ნაყოფს იხდიდა ხარკად.

IV ს-ის წყაროების ანალიზის შედეგად აკად. ს. ჯანაშია ეგრისის „დიდი გზების“ არსებობას აღგენს, რომელთა შორის ერთი ტრაპეზუნტ—სევასტოპოლის—არტაშატზე გადადიოდა, ხოლო მეორე სევასტოპოლისიდან კოდორის ხეობით ჩრდილოეთ კავკასიისაკენ მიიმართებოდა, „ყოველივე ეს მოწმობს, — ამბობს აკად. ს. ჯანაშია, — რომ გარესამყაროსთან ამ დროს ეგრისის ცხოველი ურთიერთობა აქვს“²⁰².

სტრაბონის იმ ცნობების საფუძველზე, რომლებიც იბერიას შეეხება, აკად. ს. ჯანაშია იბერიის ბარს, განსხვავებით მთისაგან, ასე ასახიათებს: „აქ მთავარი მნიშვნელობა მიწისმოქმედებას ჰქონდა. კოლხეთი განთქმული იყო თავისი ხილით, სელით, კანაფით, ცვილით (თაფლის სანთელი), ფისით, ხომალდების საშენებელი ხე-ტყით“²⁰³. ამ პროდუქტების გარკვეული ნაწილი. რა თქმა უნდა, ქვეყნის გარეთ გადიოდა.

ამავე პერიოდის ცნობებისა და განსაკუთრებით სტრაბონის პითითებათა საფუძველზე ვ. გაიდეკევიჩი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ბოსფორის სავაჭრო ურთიერთობა შავი ზღვის ჩრდილოეთ სანაპიროზე მდებარე ბერძნულ კოლონიებთან არასოდეს არ იყო მნიშვნელოვანი. უფრო მნიშვნელოვანი იყო მისი ურთიერთობა შავი ზღვის კავკასიის სანაპიროსთან, კოლხების სავაჭრო პორტებთან, საიდანაც ბოსფორი იღებდა მისთვის საჭირო საქონელს და განსაკუთრებით ხე-ტყეს, თაფლს, ცვილს, სელს, ფისს²⁰⁴.

პლინიუსის ცნობით პონტოსპირა ქვეყნებში, სანების მიწა-წყალზე ორგვარი თაფლი მოდის, მათ შორის ერთს, მისი თვისებების გამო. „გადარეულს“ უწოდებენ. „ეს ტომი — განაგრძობს ავტორი — აძლევს რა რომაელებს ხარკის სახით ცვილს, თაფლით ვაჭრობას არ აწარმოებს მისი დამლუპველი მოქმედების გამო“²⁰⁵.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია პოლიბიუსის ცნობა (205—203 ძ. წ.), რომელიც, აღნიშნავს რა, რომ პონტოში ბევრი რამ არის სხვა ხალხებისათვის სასარგებლო, ჩამოთვლის ისეთ „სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს“ საგნებს, როგორიცაა პირუტყვი და საუკეთესო მონები და ფუფუნების საგნები—თაფლი, ცვილი, დამარილებული თევზი²⁰⁶.

ამ ცნობებთან დაკავშირებით აქად. ს. ჯანაშია სავსებით საზარტლიანად შენიშნავს, რომ „ბერძნებს აქ ყველაზე მეტად ვკვრობა აინტერესებდათ“²⁰⁷. ამ სავაქრო ურთიერთობაში, როგორც ეს მოყვანილი წყაროებიდან ჩანს, მეფუტკრეობის პროდუქტს ვარკვეული ადგილი ექირა. პოლიბიუსის ამ ცნობას ვ. გაიდეუე-ვიჩი იყენებს საერთოდ პონტოსპირეთის ქალაქების ეკონომიური ცხოვრების დახასიათების მიზნით²⁰⁸. იგივე ითქმის ბოსფორაჟ ჭეურნეობის დასახასიათებლად²⁰⁹. ამავე რაიონის მოსახლეობის სამეურნეო ყოფის აღწერასთან დაკავშირებით მოყავს ეს ცნობა დ. კალისტოეს²¹⁰; ასევე სვამს საკითხს ვ. ნეესკაია²¹¹.

ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით იმის შესახებ თუ რა მიმართებაში იმყოფება პოლიბიუსის ეს ცნობა პონტოს სხვა ქვეყნებთან, მაგრამ დაბეჭიბებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ბერძელ ყოფლისა იგი შეეხება შავი ზღვის კავკასიის სანაპიროს, რაც კარგად მოჩანს პლინიუსის შემომოყვანილ ცნობაში, რომელიც ნიშანდობლივად მიუთითებს. ერთი მხრით, კოლხეთისათვის დამახასიათებელი მათრობელა თაფლის არსებობას, ხოლო, მეორე მხრით, კონკრეტულ ტერიტორიას, საკუთრივ სანების მიწა-წყალს.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ ქსენოფონტეს დროინდელი კოლხები ფართო მასშტაბის შინაურ მეფუტკრეობას მისდევენდენ არა მარტო საკუთარ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების, არამედ აგრეთვე მეფუტკრეობის პროდუქტით ვაჭრობის მიზნითაც. კოლხურ ცვილს თავისი მაღალი ხარისხით შორს ჰქონდა მოხვეჭილი სახელი. ჭერ კიდევ I ს-ში მსოფლიოში საუკეთესო ცვილად მიჩნეული იყო პუნიკური ცვილი და ხარისხით „მასთან ახლო მყოფი“ ის ცვილი, რომელიც პონტოს ქვეყნებიდან გამოჰქონდათ. რომ აქაც პირველ რიგში შავი ზღვის კავკასიის სანაპიროს ცვილი იგულისხმება. ამაზე მიუთითებს იმავე ავტორის სიტყვები, რომელიც გაკვირვებას გამოთქვამს „შხამიანი თაფლით“ ცნობილ ადგილებში ცვილის ასეთი მაღალი ხარისხის გამო²¹². კოლხურ ცვილს ასევე მაღალი შეფასება მისცა ვიტრუვიუსმა. დასახელებული ავტორი აღწერს რა სიგნურით დასურათების ტექნიკას. დასძენს, რომ სინგურით დასურათების მაღალი ხარისხისა და გამძლეობის უზრუნველყოფის მიზნით საჭიროა პონტოს ქვეყნების ცვილის გამოყენება²¹³. პონტოს ქვეყნებიდან გატანილ

თაფლს, როგორც ეტყობა, სასმელ-საშემლად იყენებდნენ. ხოლო ცვილს მხატვრობაში, საწერი პერგამენტის დაშლადებაში და სხვა.

ქართული ეთნოგრაფიული მასალა საკმაო ცნობებს შეიცავს იმის საჩვენებლად თუ რამდენად დიდი ადგილი ეჭირა ცვილს და განსაკუთრებით თაფლს მკურნალობის ხალხურ საშუალებათა წარაგში, რომელიც მუდამ მაგიურ ხასიათს არ ატარებდა და გარკვეულ ნაწილში ხანგრძლივი გამოცდილებით შემოწმებულს გონიერი დაკვირვების შედეგს წარმოადგენდა. ხალხის შეხედულება, რომ თაფლის სამკურნალო თვისებები ფუტკრის საკვები ფლორით არის შეპირობებული, რაციონალურ საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს; ქართულ ხალხურ მედიცინაში მკურნალობის ძირითად საშუალებად მცენარეული იყო მიჩნეული.

თაფლით მკურნალობის სფეროში უმთავრესი ადგილი, როგორც ეტყობა, კუჭ-ნაწლავის და სასუნთქი ორგანოების დაავადებას ეჭირა. თაფლი იყო გამოყენებული აგრეთვე იარების მკურნალობისას. მოტეხილობის მკურნალობაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ცვილს. თაფლი, როგორც სამკურნალო საშუალება, ხალხის წარმოდგენით უშუალო კავშირს შევილიერებასთანაც ამკლავნებს.

თაფლით და სანთლით მკურნალობის საკითხზე ვრცელი ლიტერატურა არსებობს როგორც ზოგად-ეთნოგრაფიული, ისე სპეციალური საექიმო. ჩვენ მიერ გამოქვეყნებული ეთნოგრაფიული მასალის შევსების მიზნით აქ შევჩერდებით ლიტერატურული წყაროების ზოგ მონაცემებზე, რომლებიც საქართველოსა თუ კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფის ამ სფეროს შეეხება.

XIX ს-ში კავკასიისმცოდნეობის ლიტერატურაში უკვე არის რამდენიმე ცდა მკურნალობის ხალხური საშუალებების არა მარტო აღწერისა, არამედ ამ დარგში არსებული ხალხური გამოცდილების შესწავლა-განზოგადებისა. ტარდებოდა აგრეთვე სათანადო პრაქტიკული ცდებიც. კავკასიის მეფუტკრეთა I ყრილობაზე (1898 წლის 15—18 აგვისტო) ერთ-ერთ საანგარიშო მოხსენებაში აღნიშნული იყო, რომ კავკასიაში უკვე მესამე წელია წარმო-

ებს ცდები, რომელთა მიზანია თაფლის მოქმედების შესწავლა ბავშვთა ორგანიზმზე. აქვე მოყვანილია რიგი დაავადება, რომელთა მკურნალობამ თაფლის საშუალებით დადებითი შედეგები გამოიღო და რიგი ფაქტები, რომლებიც ასახავს კავკასიის ხალხთა ყოფაში თაფლით მკურნალობის საკმაოდ გავრცელებულ პრაქტიკას²¹⁴.

ამის საფუძველზე ოფიციალური ორგანოები აქვეყნებდნენ სხვადასხვა დაავადებათა თაფლით მკურნალობის რეცეპტებს. ასე მაგალითად, კუჩინბახი ურჩევდა მკითხველს ყელის დაავადებისას გამოსავლებად ეხმარათ წყალთან სანახევროდ შერეული ლიმონის წვენი და თაფლი, სუსტი ბავშვებისათვის ეძლიათ საკმელად რძეში შერეული თაფლი (5:1), ხოლო კანის დაავადება მკურნალათ თაფლისა და პურის ფქვილის ნაზავით და სხვა²¹⁵. ცნობილი იყო აგრეთვე ფუტკრის შხამის ეფექტი რევმატიზმის მკურნალობის დროს. ამ გამოცდილებაზე დაყრდნობით რ. კუპცისი სვამდა საკითხს ფუტკრის შხამის რევმატიზმზე გავლენის ლაბორატორული შესწავლის აუცილებლობის შესახებ²¹⁶. XIX ს-ის კურნალებში აღწერილი იყო რიგი შემთხვევა ფუტკრის შხამის საშუალებით რევმატიზმის მკურნალობისა²¹⁷.

სხვადასხვა დაავადებათა თაფლით მკურნალობის ხალხურ საშუალებებს ყურადღება მიაქცია ნ. შავროვმაც. მას მოყვანილი აქვს მრავალი საამისო ფაქტი, რომელიც კავკასიის ხალხთა ყოფაშია დადგენილი. რიგი ამ ფაქტთა შორის ჩვენამდე მოვიდა და ეთნოგრაფიული მასალის შეკრებისას ფიქსირებული იყო საქართველოს თითქმის ყველა რაიონში. ნ. შავროვის ეს ცნობები იმდენადაც არის საყურადღებო, რამდენადაც ისინი უეჭვოდ ადასტურებენ ხალხური მკურნალობის სავსებით ანალოგიური საშუალებების არსებობას სომეხი ხალხის ყოფაშიაც. მუწუყის, ყელჭირვების, კუქის აშლილობის, სიღამწვრის და სხვა მრავალი დაავადების მკურნალობის სომხეთში ცნობილი ხალხური საშუალებები ქართული ხალხის ეთნოგრაფიის სათანადო მონაცემებთან სრული იდენტურობის სურათს წარმოაჩენს²¹⁸.

3. იაშვილმა მკურნალობის ხალხურ საშუალებებს სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა. მის მიერ მოყვანილია ათეული ხალხური წამალი, რომელთა დამზადებისას თაფლი აუცილებელი იყო. უმეტეს შემთხვევაში უცეცხლო თაფლი ან ცვილი ისეთ სამკურნალო მცენარეებს ემატებოდა, როგორიცაა ტ ა რ ხ უ ნ ა ს

ძირი, ოზოშია, კუნელი, ტიტა, კანაფის თესლი და სხვა მრავალი²¹⁹.

ი. მინევეჩის, რომელიც საგანგებოდ ეხება კავკასიაში თავლით მკურნალობის საკითხს, მოყვანილი აქვს თვალის ანთების და თავის ტკივილის თავლით მკურნალობის ფაქტები. „ზოგბი ფიქრობენ. — განაგრძობს ი. მინევეჩი, — რომ ფუტკრის ნაკბენი რევმატიზმს არჩენს“. მის მიერვე მოყვანილია სომეხი ხალხის ეთნოგრაფიიდან რიგი ფაქტი, რომლებიც თავლის რიტუალურ მნიშვნელობას ამჟღავნებენ. ასე მაგალითად, ნახჭევნელი სომხების ყოფაში დადასტურებულია, რომ სასიძო წყალში ხსნიდა ცვილს და ასმევდა საცოლეს — თითქოს ეს სასმელი შვილიერების უნარს მისცემდა მას. კავკასიის ცალკე კუთხეების მიმართ გაკვრითი ცნობა მოიპოვება ყარსის ოლქის შესახებ, სადაც ბოლოყიან და გოგრის თესლთან არეული თავლი მუცლის ქიის საწინააღმდეგო წამლად ითვლებოდა²²⁰. სვანეთში „იცინ მალამო, აიღებენ ღორისა და თხის ქონს, ფისს, წმ. სანთელს, კვერცხის გულს; შიგ გაურევენ სხვადასხვა ბალახის ფხვნილს, ყველა ამავს ერთმანეთში მოადუღებენ და აკეთებენ სვანურ მალამოს“²²¹.

ინტერესს არ არის მოკლებული თავისუფალი სვანის მიერ დასახელებულ შრომაში მითითებული გადმოცემა, რომლითაც სვანეთში ექიმობით განთქმულ გვარს — გვიქიანებს (ლატალი) მცენარეული საშუალებებით მკურნალობა თითქოს გველისაგან უსწავლიათ: ერთ გვიქიანს ვითომ გველი უნახავს, ქვა დაურტყამს მისთვის წელზე და შუაზე გაუწყვეტია. გველს იქვე მოუძებნია სამკურნალო ბალახი და მისი საშუალებით სხეულის მთლიანობა აღუდგენია.

თავლით და სანთლით მკურნალობის ზემოაღწერილ საშუალებათა შორის დიდი უმრავლესობა პარალელს პოულობს ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ყოფაშიაც. ადიღეველთა შორის მაგ., ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ყურის დაავადების მკურნალობა გასანთლული და კონუსისმაგვარად დამრგვალებული ცვილის საშუალებით²²².

იგივე ითქმის სომხების შესახებაც. ნახჭევნის სომეხთა ყოფაში დამოწმებულია სანთლისაგან შემზადებული მალამოთი ხარის მკურნალობა და ციებიანის მკურნალობა თავლის საშუალებით. აქვე თავის ტკივილისას საფეთქელზე იდებდნენ ჩკარზე

წაცხებულ თავლს, ხოლო ყურის ტკივილისას—შავი ნაბდის ნაქერზე წაცხებულ თავლს. უკანასკნელ შემთხვევაში ზოგი სანთელში ამოვლებული ტილოს პატრუქს ხმარობდა. რევმატიზმით დაავადებულის მკურნალობის მიზნით მტკივნეულ ადგილებს თავლნარევი კარდამონით უზელდნენ, ხოლო იარის დამწიფების მიზნით ფქვილნარევ თავლს ადებდნენ მას. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ამავე ეთნიკურ წრეში უშვილო დედაკაცები შვილიერების მიზნით ხმარობდნენ თავლისა და თხილისაგან შემზადებულ ბურთულებს²²³.

ქართული ხალხური მკურნალობის პრაქტიკას შორეულ წარსულში მიეყვარათ. მისი საწყისებისა და განვითარების საფეხურების ძიებას ჩვენი ამოცანების სფეროში ვერ შევიტანთ საკითხის სპეციფიკურობის გამო. აღენიშნავთ მხოლოდ, რომ საკუთრივ თავლის და ცვილის საშუალებით მკურნალობა ფეოდალურ საქართველოშიაც ფართოდ იყო ფეხმოკიდებული. მართალია საამისო ცნობები მცირეა და ნაკლული, მაგრამ სამაგიეროდ სანდო და უეჭველი.

ხალხთან მისიონერების კავშირის ერთ-ერთ ფორმას, როგორც ცნობილია, წარმოადგენდა მკურნალობა, რომელიც გამოყენებული იყო როგორც რელიგიის პროპაგანდის ერთ-ერთი საშუალება. ამის გამო მისიონერები ხალხურ მკურნალობასაც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ. ამით უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოებაც, რომ ა. ლამბერტიმ ქართული ხალხური მკურნალობის საკითხს თავის აღწერილობაში საგანგებო ადგილი დაუთმო. ა. ლამბერტის კარგად შეუნიშნავს, რომ მეგრელები სამკურნალოდ არ ხმარობენ პატიოსან თვალს ან მის ნამსხვრევს, რომელიც, როგორც სამკურნალო საშუალება სხვათა შორის, აღოსავლეთის ქვეყნებში ფართოდ იყო გავრცელებული და, ვფიქრობთ, უფრო მაგიურ ფუნქციას ამჟღავნებდა ვიდრე რაციონალურს. ა. ლამბერტის სიტყვით მეგრელები თვალ-მარგალიტის მაგიერ სელის დანაყულ თესლს იყენებდნენ, რომელსაც უმატებდნენ ან თავლს ან რაიმე მცენარეულს²²⁴. იქვე ა. ლამბერტი ამბობს, რომ მეორე, რაც უნდა იცოდეს მკურნალმა, ეს არის თავლისა ან შაქრისაგან სასმელის დამზადება, რომელშიაც, როგორც გტყობა, მცენარეულიც უნდა ყოფილიყო გარეული. ამიტომ, დასძენს ა. ლამბერტი, ამ ჯურის მკურნალები თავიდანვე იმარა-

გებენ ვარდს, იას და სხვა, რომ საჰირო შემთხვევაში თაფლის საშუალებით სათანადო წამალი მოხარშონ.

ქართულ სამკურნალო წიგნებში მოიპოვება ათეულები რეცეპტებისა, რომლებშიაც თაფლს ძირითადი შემადგენელი ნაწილის ადგილი უჭირავს. მოვიყვანთ სანიმუშოდ მხოლოდ რამდენიმე ცნობას. XIII ს-ის ერთ სამკურნალო წიგნში ვკითხულობთ: „კოლინჯისათვის: სოხის ფურცელი თაფლითა აზილე და ჭამოს“, ან მეორე ადგილას: „ვინც სიმხურვალისაგან შეიკრას, შაბი და თაფლი სწორად შეზილე, ბარკალს შემოზღევ, და გაჰსინი, ეს გამოცდილია“²²⁵.

იქვე რეკომენდებულია: „ტყირპისათვის: ირმის რქის წუერი დანაყე, თაფლით შესვარე, დილას წყლით შეასვი“; ანდა: „მუცლის ტკივილისათვის: კიტრის ნაჭურცნი გააჰმე და მოგაღე უცეცხლოს თაფლით, აჰამე“, და: „სტომაქის ტკივილისათვის: ზეთი, ცვილი, და მდოგვი მოგაღე და სტომაქსა დასდე“. თაფლი იხმარებოდა აგრეთვე ფილტვების დაავადების დროსაც: „თუ კაცს ახველებდეს თხილის კვერცხში ქალბანა ჩააყარე, და ის დახვრიტოს (? ალ. რ.). სიყვითლისათვის: ერბო, თაფლი, სამი კვერცხის გული ერთმანეთში შეზილოს და სამ დილას აჰამოს ის სამ-საჰი. მრავალი სენის წამალია“.

უფრო ადრინდელი დროისათვის ქართველ ტომთა ყოფაში ფუტკრის ნაყოფის სამკურნალო მიზნით გამოყენების შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება. ასეთი რამ სავარაუდებელი კი არის, რადგან რიგ წყაროში დაცულია მითითება მახლობელ კულტურულ-ეთნიკურ სამყაროში ხალხური მკურნალობის პრაქტიკის არსებობის შესახებ. მაგალითად, ტაციტი აღწერს რა რადამისტის მიერ მისი მეუღლის დაჭრის ამბავს, შენიშნავს. რომ დაჭრილ ზენობას მდ. არაქსის ნაპირზე ნახავს ერთი მწყემსი და „სოფლური წამლით“ მოარჩენს მას²²⁶.

იმ დროის ლიტერატურაში კარგად იყო ცნობილი „მითრიდატისეული წამალი“, რომელიც ამავე წესით შემზადებულ საწამლავს გულისხმობს. როგორც ცნობილია მითრიდატი ნელ-ნელა ეჩვეოდა საწამლავს, და იქამდე შეეჩვია, რომ თავის მოკვლის ჰიზნით მიღებულმა საწამლავმა, ზოგი წყაროს ჩვენებით, მითრიდატზე თითქოს ველარ იმოქმედა.

წამლისა და საწამლავის ძირითად მასალას, როგორც ეტყობა, ისევ მცენარეული წარმოადგენდა. ფართოდ იყო ცნობილი „პონ-

ტური ბალახი“, რომლისაგანაც წამალი მზადდებოდა— «Поитий-ский аниситий», «поитийский аниситий корень», «поитийский аниситий корень», «поитийская шаптра»²²⁷.

საყურადღებოა, რომ ეს უკანასკნელი დღესაც ფართოდაა გავრცელებული მთელ კავკასიაში, «Marubium vulgare»-ს სახელწოდებას ატარებს და ცნობილია როგორც კარგი თავღოვანი მცენარე²²⁸. ქართველები მას ფოლორცის ბალახს უწოდებენ²²⁹; რუსულ მეტყველებაში იგი «конская мята»-ს სახელით არის ცნობილი. ამ მცენარის ყველა ნაწილი სათრიმლავე მასალითაა მდიდარი. მცირე მასშტაბით იგი დღესაც იხმარება როგორც მკურნალობის ოფიცინალური საშუალება ყელისა და ბრონხების კატარის და, აგრეთვე, ფილტვების დაავადებისას, რომელსაც ხველება და დიდი რაოდენობის ნახველი სდევს თან. ხალხში იგი უფრო ფართოდ იყო გავრცელებული: მისი წვენი იხმარებოდა ფილტვების სისუსტისა და სასუნთქი მილების კატარის დროს. მის ფოთლებზე დაყენებული აბაზანით მკურნალობდნენ რიგ ქალურ დაავადებას²³⁰.

ცნობილი იყო აგრეთვე კავკასიის ის მცენარეული, რომლისგანაც ამზადდებდნენ საწამლავს „მრისხანე მედეა და ცბიერი კირკეა“²³¹.

შემთხვევითი არ არის, რომ არგონავტების თქმულებაში კოლხეთის მეფის აიეტის უმცროსი ქალიშვილი მედეა წამლისა და საწამლავის ოსტატად არის გამოყვანილი. ამ თქმულების მიხედვით მას საგანგებო ყუთი ჰქონდა, სადაც იგი ინახავდა როგორც განმაკურნებელ, ისევე მომაკიდინებელ წამალს²³². ყუთში მოთავსებული იყო „პრომეთეს“ წამალი, რომელიც მზადდებოდა „პრომეთეს სისხლისაგან აღმოცენებული მცენარის“ საშუალებით.

აქვე მოცემული აღწერილობით „ამ მცენარის ღერო ორ, თითო წყრთის ოდენა, შტოდ იყოფა, რომლებზედაც ფერით კორიკისის (კილიკიაში, აღ. რ.) ზაფრანის მსგავსი ყვავილია გაშლილი, მიწაში გაშვებული ფესვი კი ახლად გაჭრილ ხორცსა ჰგავს. მისი წვენი მთაში ნაზარდი წიფლის შავი სითხის ფერია“²³³. მცენარეული წამალ-საწამლავის ასეთი მრავალფეროვნება და ამ დროისათვის უკვე მძლავრად განვითარებული შინაური მეფუტკრეობა

საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ მკურნალობის ხალხურ საშუალებათა შორის ფუტკრის ნაყოფსაც თავისი ადგილი უნდა სჭეროდეს.

იმ მონაცემებს შორის, რომელთაც, ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით, ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და ენობრივი მასალა შეიცავს, პირველ ყოვლისა ყურადღებას იპყრობს მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ძირითადი ტერმინოლოგია: მეფუტკრეობის ძველთაგან მომდინარეობას და მის ადგილს ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფაში თავისი კვალი მეტყველებასედაც უნდა დაედო.

მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ძირითადი ტერმინებიდან, როგორც ცნობილია, ძველ ქართულში იხმარებოდა ფუტკარი, თაფლი და ცვილი. ასევეა თანამედროვე ქართულშიაც, გარდა ტერმინისა ცვილი, რომლის ნაძლეად თითქმის უკვე აღარ იხმარება სანთელი. გამონაკლისს შეადგენს სვანური, რომელშიაც დღესაც დიფერენცირებულად აღინიშნება ცვილი (ჭუიღ) და სანთელი (ლტრე).

ტერმინი ფუტკარი-ს ჭანურ შესატყვისობას წარმოადგენს ბუ-ტკ-უჭ-ი, რომელშიაც პროფ. არნ. ჩიქობავას სიტყვით „ქრეული ტკ-საერთოა ქართულისა და ჭანურისათვის: -არ-დეტერმინანტი-სუფიქსია; მას შესატყვისება ჭანურში -უჭ-←ოჭ-; თავ-კიდური ბუ-ბფუ- თავსართს უნდა წარმოადგენდეს“²³⁴.

განსხვავებულ ჩვენებას გვაძლევს მეგრული, რომელშიაც ტერმინი ფუტკარი-ს შესატყვისად სკა||ფსჟა გვევლინება, თუმცა პროფ. არნ. ჩიქობავა შესაძლებლად თვლის ქართული ფუტკარის მეგრულ შესატყვისობად ტაუ-ტკ-არ-ი-ა იყოს მიჩნეული. ასევე განსხვავებულ სურათს იძლევა სვანურიც. საპისოდ სვანურში ჩვენ გვაქვს ორი ტერმინი ბუზულ და მერ. მათი გავრცელების არეების მტკიცედ განსაზღვრა ვერ მოხერხდა, თუმცა დადგინდა, რომ ზემო სვანეთში ბუზულ გავრცელებულია ისეთ სოფლებში, როგორიცაა ლენტაგი (მესტია) არცხელი (მულახი), ბოგრეში (იფარი), მაშინ როდესაც მერ ფეხმოკიდებულია ისეთ სოფლებში, როგორიცაა სოლი (ლენჯერი), ჩვაბიანი (მუქალი), იფხი (ლატალი), სვიფი (ცხუმარი), ბაგვდანარი, დოლი (ბეჩო), იდლიანი

(ლახამულა) და სხვა. ტერმინ ბუზულ-ის საკითხი ივ. ჯავახიშვილს აქვს გარკვეული. მისი სიტყვით „... ბუზ და ბზ კომპლექსები ქართულში ხმის გამოცემის ცნების გამომხატველია... ამას გარდა უკმეველია ამავე ძირის სიტყვაა ბუზი-ც, რომელიც ზოგადი ცნების გამომხატველი ტერმინი იყო თავდაპირველად, მწერთა მთელი ჯგუფის სახელად იხმარებოდა. ეს გარემოება შემდეგი კარგად ცნობილი ანტონოვთან ნათლად ჩანს: „ყველა ბუზი ბზუის, ფუტკართან კი ყველა ტყუის“. ამ ანდაზის მიხედვითაც ხალხს ფუტკარიც ბუზად ჰყოლია უამრავიჯერ“.

მაშასადამე, თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ ბუზულ სვანურშიაც ზოგადი ცნების გამომხატველი სიტყვაა, ჩვენ დაგვრჩება ფუტკარი (ქართ.), სჭა (მეგრ.) და მერ (სვ.).

შედარებით მარტივად გამოიყურება ტერმინი თაფლი, რომელსაც მეგრულში თოფური შეესატყვისება, ხოლო სვანურში — თუი. შესასლეველია იგივე მდგომარეობაა დანდგელის მიმართაც. რომელსაც მეგრულში შეესატყვისება ღვანდგი, ხოლო სვანურში ჭიღი, მაგრამ უკვე ცვილის მნიშვნელობით.

საინტერესო პერსპექტივა ისახება ქართულ-აფხაზურ შესატყვისობათა თვალსაზრისითაც. საკუთრივ ფუტკრის აღმნიშვნელი აფხაზური ტერმინი ა-შაა მეგრულ სჭა-სთან გარკვეულ სიახლოვეს იჩენს. ამასთან კავშირში ნ. მარი, არაბული ტერმინის al-s-lh ანალიზისას ამბობს: «Между тем возможно, что s-lh (al-, resp. el-, есть член арабский) может быть арабской передачей ахвазского иди 'пчела' или шда (<-sda) 'улей' в составе а—шда—шда 'вощ' греч. σκα 'улей', м. ска 'улей' (фиска 'пчела', sqa id.) и т. п.»²³⁶

ასეთივე თანხედრობობაა შენიშნული ძველ ქართულ ცვილ-სა და აფხაზურ აცო-ა-ს შორის. ამ მიმართულებით შესასწავლია ქართული „თაფლი“ და აფხაზური „აცხა“.

რა ურთიერთობაშია სვანური მერ კანურ ნჟურ-თან, რომელიც ნ. მარს ასე განუმარტეს: «водится в ульях, похоже на пчелу, кусается», ჩვენ არ ვიცით. ასევე გასარკვევია იმავე სვანური ტერმინის (მერ) ურთიერთობა დარგულ მირკი-სთან და ანდოურ ფერა-სთან, სადაც ეს უკანასკნელი ფუტკარს ნიშნავს. საფუძრებელია, რომ ეს დამთხვევები შემთხვევით ხასიათს არ უნდა ატარებდეს. მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული რიგი ზემოთ დასა-

ტელეზულის ტერმინი, როგორც ჩანს, კავკასიური ენების ერთი ჯგუფისათვის არის დამახასიათებელი და შესაძლებელია. ამ ენების უძველესი ფენიდან მომდინარეობს*.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ინდოევროპულ ენებში ფუტკრის აღმნიშვნელი ტერმინი სულ სხვა ძირისაა. ხეთურში მაგ., მას შეესატყვისება milit²⁷, ევროპულ ენებში იგი წარმოდგენილია შემდეგი სახეებით: mial (ალბ.), mel (ლათ.), melid (იტალ.), mil-milis (ირლ.), mel (ბრეტ.) და სხვა. ასევე საერთოა თაფლისა და აქედან ნაწარმოები თაფლის სასმელის სახელწოდება: mid (ძვ. ირ.), mīdnu (გალ.), medu (სლავური), meid (სანსკრიტი), mēnu (ბერძნ.) და სხვა²⁸.

მაგრამ ყველაზე საინტერესო ამ სფეროში ე. წ. საიდუმლო ენის მონაცემები აღმოჩნდა, რომელშიაც აფხაზურ მასალას პირველი ადგილი უჭირავს. ხევსურული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვითაც ცნობილი იყო, რომ ფუტკარს ხევსურები უწოდებენ მზუან-ს. ეს სამართლიანად არის მიჩნეული, როგორც ე. წ. პირობითი ან საიდუმლო „ენის“ მახასიათებელი ფაქტი, ამ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, ტბუაყიის ნიადაგზე აღმოცენებული. ანალოგიურ ფაქტებზე და სწორედ მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ტერმინების მიმართ ოსურისათვის ვ. აბაევიც მიუთითებდა²⁹.

აფხაზური მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ ტყეში სანადიროდ თუ სამუშაოდ შესული, ისევე როგორც გზად მიმავალი ადამიანი ჩვეულებრივ მეტყველებას გაუბრუნდა და სასაუბროდ პირობით სიტყვებს ხმარობდა. ამას აფხაზეთში „ტყეური ენა“ ეწოდებოდა. აფხაზეთის ეთნოგრაფიულმა ექსპედიციამ 1953 წელს ასამდე ასეთი სიტყვა ჩაიწერა, რომლებიც შეეხება ადამიანს (სქესისა და ასაკის მიხედვით) და მისი სხეულის ცალკე ნაწილებს, ბუნებას და მის მოვლენებს, მეურნეობას, ოჯახს და სხვა. „ტყეური ენის“ სიტყვიერი მასალის ერთი ნაწილი პირობითია ამ ცნების პირდაპირი მნიშვნელობით და აფხაზური ენის ნიადაგზე თავისუფლად იხსნება. ასეთია მაგ., ქუდის სახელწოდება ახურჴიმჴ

* მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ქართული ტერმინები დალისტ-ნური ენებს სათანადო მონაცემებთან შედარებისას ვსარგებლობდი ფილოლოგიური მეცნ. კანდალატების ტოგო გუდავასა და დავით იმნაიშვილის დახმარებით, რითთვისაც მათ მადლობას მოვახსენებ.

აგა, რაც თავის გასათბობ საშუალებას ნიშნავს, ან შარშოშნავა, ქალამნის მნიშვნელობით, რაც ფეხის გასათბობ საშუალებას გამოხატავს. ამავე რიგისაა მზის სახელწოდება აციაფუ — კანმწითური, ფერწითელი, ხოლო მეორე ვარიანტით არფხავ, ე. ი. სათბობი საშუალება*.

არის შემთხვევები, როდესაც აფხაზურ „ტყიურ ენაში“ გამოყენებულია სხვა კავკასიურ ენათა სიტყვები. მაგ., ძმა აფხაზური „ტყიური ენით“ აღინიშნება სიტყვით ნაჭუაშ. ჰიაშ აღიღუერად ძმას ნიშნავს და აქედან უნდა იყოს ნაწარმოები ზემოხსენებული ნაჭუაშ. ცოლი, ქალი აფხაზურ „ტყიურ ენაში“ აღინიშნება სიტყვით კალთოუ, რაც შეიძლება ქართულ კალთა-სთან არის დაკავშირებული. მრავალმხრივ საინტერესოა ის გარემოება, რომ და აფხაზურ „ტყიურ ენაში“ აღინიშნება სიტყვით ნაჭუაშეაღლოუ, რაც ძმა-ქალს ნიშნავს. ამავე რიგის მოვლენად გვეჩვენება ჩვენ ტყიურ მეტყველებაში სიტყვა გვაჰ-ის გამოყენება პატარა-ს მნიშვნელობით, რაც ქართველური ენების გოჰ-გვეჰ-გვაჰ-ის შესატყვისი უნდა იყოს.

ამგვარად, აფხაზური „ტყიური ენის“ სიტყვიერი მარაგის ერთი ნაწილი, ასე თუ ისე იხსნება ან აფხაზური, ან მისი მონათესავე ენების საფუძველზე.

მაგრამ ამავე მეტყველების სისტემაში არის მეორე ჯგუფი სიტყვებისა, რომელთა ბუნება გაუგებარია. ასეთია მაგ., აბ (ჯიხვი), ამააძა (მგელი), ამიი (წყალი). აფუ (ლომი) და სხვა მრავალი. ასევე გაუგებარია ფუტკრის აღმნიშვნელი ტერმინიც (ტყიური მეტყველების სისტემაში), საკუთრივ აშაწი (ს. ს. ხვაფი და ჯირხვა) და აკმსარ (ს. აჰანდარა). ამ ორ სიტყვათა შორის პირველი (აშაწი) ამავე მეტყველებით ტყვიის აღმნიშვნელ სიტყვად იხმარება. რაც შეეხება თაფლის აღმნიშვნელ „ტყიურ სიტყვას“ ახააბჰ (ს. ს. აჰანდარა, ხვაფი, ჯირხვა) და აჰაგრაბა (ს. ბარმიში), ეს უნდა ნიშნავდეს შესაბამისად ძალიან ტკბილს, პირნაგეპრიელუბელს. ცვილის „ტყიური“ სახელწოდებაც—ახააბაჩაგ (ს. ხვაფი) აქედან უნდა იყოს ნაწარმოები.

* აფხაზური „ტყიური ენის“ საკითხების გარკვევისას არსებითი დახმარება განიჭია პროფ. ქეთევან ლომთათიძემ, რისთვისაც მადლობას მოვუახსენებ.

მამასადამე. აფხაზურ „ტყიურ ენაში“ არის სიტყვების ერთი ჯგუფი და მათ შორის ზოგი მეფუტკრეობასთანაა დაკავშირებული, რომელთა ახსნა ჯერჯერობით ვერ ხერხდება. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ მონაცემებში მოიპოვება არა ერთი ფაქტი, რომელიც კავკასიური ენების უძველეს ფენასთან კავშირის თვალსაზრისით ინტერესს არ უნდა იყოს მოკლებული. ამით არის შეპირობებული მისდამი ინტერესი კავკასიაში მეფუტკრეობის ოდინდელობისა და მისი მნიშვნელობის თვალსაზრისით.

ენობრივი ტაბუაციის პრაქტიკა საქართველოში ძველად, როგორც ეტყობა, ფართო გავრცელებით სარგებლობდა და თუ საამისო გადმონაშთები ყველაზე უფრო მძლავრად და ხანგრძლივად მონადირეობა-მეფუტკრეობამ შემოინახა, ეს უნდა აიხსნას იმ მნიშვნელობით. რომელიც საკმაო დროის მანძილზე შემორჩა ტყიური მეურნეობის პრიმიტიულ ფორმებს.

ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ეს ენა „მონადირეთა ენის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ალბათ იმიტომ. რომ პირველად და ყველაზე უფრო სრული სახით ამ რიგის ფაქტები მონადირეთა ყოფაში იყო ფიქსირებული.

საკუთრივ „მონადირეთა ენის“ მხრივ, რომელსაც აფხაზურ ენასთან დაკავშირებით პირველად ა. ღირმა მიაქცია ყურადღება, სვანური მასალაა საყურადღებო. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიული გამოფენის სტენდზე, რომელიც მონადირეობისადმი არის მიძღვნილი, წარმოდგენილია ტაბულა. ეს ტაბულაც უპირატესად ხატოვანი გამოთქმებიდან შედგება, ისევ სვანური მეტყველების საფუძველზეა შედგენილი, საკუთრივ ენის თვალსაზრისით ახალს არაფერს არ შეიცავს და მონადირეობის ფარგლებით არის შეზღუდული.

სათანადო აფხაზური ეთნოგრაფიული მასალა, როგორც თავისი ფაქტობრივი შედგენილობით ასევე აფხაზეთში შემონახული მისი სახელწოდებით თვალნათლივ მიუთითებს იმაზე, რომ „პირობითი“ თუ „საიდუმლო ენის“ პრაქტიკა მონადირეთა ფარგლებით არ იყო შემოზღუდული, გაცილებით ფართო წრეში მოქმედებდა, ყოველ შემთხვევაში ცნობილი იყო ყველა იმ პირათათვის, ვისაც ტყიურ მეურნეობასთან რაიმე კავშირი ჰქონდა და, ამის შესაბამისად, „ტყიურ ენად“ იწოდებოდა.

ჩვენ მიერ ფიქსირებული მასალიდან საამისო პარალელის სახით ჩვენ მხოლოდ ერთი სიტყვა დავასახელებთ — საკუთრივ მბუანი. რომლითაც ხევესურეთში ფუტკარი აღინიშნებოდა.

ხევესურეთიდან მომდინარე სხვა ეთნოგრაფიული მასალა ცხადყოფს, რომ ეს „ენა“ არც ხევესურეთში წარმოადგენდა მონადირეთა ან თუნდაც საერთოდ ტყეში მომუშავეთა „ენას“.

როგორც ცნობილია, ხევესურეთში ხატის მსახურთა შორის გავრცელებული იყო ე. წ. „ჯვართ ენა“, რომელიც ხატოვანი გამოთქმებით სარგებლობდა. ასე მაგალითად, მამაკაცს, ჭაბუკს ეწოდებოდა „ვერცხლის ღილი“, ადამიანს — „ოქროს ბურთი“, ყანას — „ქერ-ოქრო“, პურს — „სეფე“, ცხვარს — „მატყიერი“, ოხას — „რქა-მალაღი“, ცხენს — „პლიკვ-მირგვალაი“, საღვთო საკლავს — „სამსახური“, სახლს — „უღდროი“, ქალს — „ბიყიონი“, შინაურ პირუტყვს — „ბუჟუერი“ და სხვა²⁴⁰. თავისი ლექსიკური შედგენილობით, როგორც ვხედავთ ეს „ენაც“ ტყიური მეურნეობის ფარგლებს სცილდება, უფრო ზოგადი მოვლენის ზასიათს ატარებს, მაგრამ უპირატესად ისევ ხატოვანი გამოთქმის ნიმუშს წარმოადგენს.

აფხაზეთში ცნობილი „ტყიური ენა“, ლექსიკური შედგენილობის თვალსაზრისით, გარკვეული ინტერესის შემცველია. ამ ინტერესს განსაზღვრავს, ერთი მხრით, აფხაზური „ტყიური ენის“ ის კავშირი საამისო სევანურ და ხევესურულ მასალასთან, რომელიც ხატოვანი გამოთქმის პრაქტიკაში იჩენს თავს, ხოლო, მეორე მხრით, ისეა სიტყვების არსებობა, რომლებიც აფხაზური ენის ნიადაგზე ახსნას ვერ პოულობს.

მალაღთისებრი ფუტკრის ენდემური რასის არსებობა და მდიდარი თაფლოვანი ფლორა ქართველი ტომების ყოფაში ტყიური მეფუტკრეობის ძველთაგანვე ფართოდ გავრცელების ბუნებრივ გარემოს შეადგენდა.

სამეურნეო ყოფის განვითარებული დონე და ამით შეპირობებული მოთხოვნილებათა მრავალგვარობა (ხელოსნობის ინტერესები, კვების ბაზის გაფართოება და სხვა) ადრევე ქმნიდა შინაური მეფუტკრეობის, მეურნეობის ორგანიზებული დარგის გაჩენის აუცილებლობას.

ეთნოგრაფიული მასალით დკინდება საქართველოში მეფუტკრეობის განვითარების ყველა ძირითადი საფეხურის არსებობა, მასკეებისა და საფუტკრეების მრავალფეროვნება, მეფუტკრეობის

პროდუქტის გამოყენების ფართო სფერო, რაც მდიდარი ტრადიციების მატარებელია. მეფუტკრეობის ამ ტრადიციების ძველთაგან მომდინარეობაზე და მეურნეობის ამ დარგის მნიშვნელობაზე ზოგი წერილობითი წყაროც მიუთითებს. ზემოხსენებული გარემოება ცხადყოფს, რომ მეურნეობის ამ დარგის გაჩენა-განვითარება ადგილობრივ ნიადაგზე წარმოებდა.

ნაშრომის მომდევნო თავში განხილული მასალა მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებათა არქაულობაზე და სირთულეზე მიუთითებს, რაც მხარს უჭერს ზემოთყვანილი დებულების სისწორეს.

თავი მეხუთე

მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი რწმენა-წარმოდგენა

როგორც ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს მეფუტკრეობის წლიურ ციკლს თანსდევდა რიგი წეს-ჩვეულების შესრულება, რომლებიც რთული, მაგრამ მწყობრი სისტემის სახით იყო წარმოდგენილი. წეს-ჩვეულებათა ეს სისტემა თავისი შედგენილობით სინკრეტულია. მეფუტკრეობა, როგორც სამეურნეო მოქმედების ერთი დარგი ოდითგანვე მოსდევდა ადამიანს. თავისი განუყოფელი ფორმით მან თითქმის XIX ს-ის მიჯნამდე მოაღწია და, ამდენად ბუნებრივია, ადამიანის რელიგიური აზროვნების განვითარების სხვადასხვა საფეხურის კვალი დაიტყუ. ამიტომაც წეს-ჩვეულებათა ეს ჯგუფი რთული კომპლექსის სახით წარმოდგენილი.

მაგრამ მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, მიუხედავად იმისა თუ განვითარების რა საფეხურიდან მომდინარეობს მისი ესა თუ ის ელემენტი, მეფუტკრეობის გაჩენა-განვითარებასთან ერთად, გარკვეულ ეთნიკურ წრეში ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა. ამის გამო მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები ერთი მთლიანი რელიგიური მსოფლმხედველობის ორგანულ ნაწილს შეადგენდა და ამდენად მწყობრი სისტემის სახეს ატარებდა.

მუდამ არ ხერხდება ამ წეს-ჩვეულებათა გენეზისის გაშუქება და მისი განვითარების საფეხურების დადგენა. თანაც, ეს საკითხი ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიის კომპეტენციას შეადგენს და ამდენად ჩვენი ამოცანის ფარგლებს სცილდება.

ჩვენი მიზანია მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული იმ წეს-ჩვეულებების გამოვლინება, რომლებიც, ერთი მხრით, უფრო თვალნათლივ წარმოაჩენენ მათ ორგანულ კავშირს ქართველ ხალხის რელიგიურ აზროვნებასთან, ხოლო, მეორე მხრით, ასევე

ოვალნათლივ გვიჩვენებენ ზოგად შეზღუდვებათა სპეციფიკურ გამოვლინებას მეურნეობის ამ დარგთან დაკავშირებული ზედხაშენური მოვლენების სფეროში და დახმარებას გაუწევენ ქართველ ტომთა სამეურნეო ყოფაში მეფუტკრეობის ოდინდებობისა და თვითმყოფადობის საკითხის გაშუქებას. ამასთან ერთად, წეს-ჩვეულებათა ანალიზის შედეგად ზოგჯერ შესაძლებელი ხდება მათი წარმოშობის დროისა და პირობების გარკვევა, მათი მატერიალური საფუძვლების გამოვლინება. ამ გზით მიღებული დასკვნები სერიოზული საბუთია იმ იდეალისტური თეორიების წინააღმდეგ, რომლებიც მეურნეობის ამა თუ იმ დარგის გაჩენა-განვითარების საფუძველს რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში ეძებენ.

საკითხთა ამ ფართო წრიდან აქ ჩვენ მხოლოდ მეფუტკრეობის მფარველის საკითხს შევხებით.

როგორც ადამიანის სამეურნეო ცხოვრების ერთ-ერთ დამოუკიდებელ და მნიშვნელოვან დარგს, მეფუტკრეობას. ადამიანის წარმოდგენაში, თავიდანვე უნდა გასჩენოდა საგანგებო მფარველის არსებობის იდეა, რომელმაც შემდეგში ღვთაების სახე მიიღო.

ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადგენილი ფაქტები მოწმობს, რომ წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობის შესახებ, ძველად, ქართველ და მის მეზობელ ტომთა ყოფასაც ახასიათებდა.

ამ იდეამ სხვადასხვა ეთნიკურ გარემოში სხვადასხვა სახე მიიღო. სვანეთში იგი ჯგერაგ ლენჩაშის და ბავ-ბედნიერის სახით გვევლინება, სამეგრელოში ჯგერაგუნას სახით. აფხაზეთში ანანა-გუნდას, ჩრდილოეთ ოსეთში — ანიგოლის, ხოლო ჩერქეზეთში ზერისას სახით.

ამ ღვთაებათა ბუნებისა და გენეზისის დადგენა მხოლოდ მათთან დაკავშირებულ წარმოდგენათა ფარგლებში შეუძლებელია ხდება, რადგან აქაც. როგორც ეს სხვა ამგვარი მასალის მიმართ არის შენიშნული, ამ წარმოდგენათა მითოლოგიურ მხარეს, საწესო მხარესთან შედარებით, გაცილებით ნაკლები გამოძლეობა აღმოაჩნდა.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს შემოხსენებული იდეა ქართველთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში ყველგან ერთნაირი სიმტკიცით დაცული არ აღმოჩნდა.

იმერეთში, თუ არ ჩავთვლით სამეგრელოს მოსაზღვრე ზოგ რაიონს, სადაც მეგრული ჯგერაგუნა ზერაგულას სახელწოდებით დამკვიდრდა, მეფუტკრეობის მფარველი ბიბლიურმა იოზმა შესცვალა; გურიაში მხოლოდ საამისო დღესასწაული შემორჩა, რომელიც ფუკობის თუ ბუკობის სახელწოდებით იყო ცნობილი; ზოგ ადგილას და განსაკუთრებით აღმოსავლეთ საქართველოში წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობის შესახებ ან სრულიად წარმოცილია, ან იმდენად ტრანსფორმირებულია, რომ მისი თავდაპირველი ბუნების აღდგენა შეუძლებელი ხდება, ან შერწყმულია ქრისტიანული პანთეონის რომელიმე წარმომადგენელთან. როგორც ეს ყველაზე უკეთ ქართლის ეთნოგრაფიულ მასალაში ჩანს.

მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმ შემთხვევაში, როდესაც მეფუტკრეობის მფარველობის იდეა შეერთებულია ქრისტიანული პანთეონის რომელიმე პერსონაჟთან, ეს უკანასკნელი ყველაზე ხშირად წ-ა გიორგის სახით გვევლინება; ეს გარემოება სემოსენებული ღვთაების ბუნების თავისებურებისა და მასთან მეფუტკრეობის ხაზით დაკავშირებული მასალის გათვალისწინების პირობებში სემოსენებული კონტაქტის ფესვების ძიებას ულ სხვა მიმართულებით გვიკარნახებს.

ყველაზე უფრო რთული და თავისებური სახით წარმოდგენა მეფუტკრეობის მფარველის შესახებ სვანეთის ეთნოგრაფიულ კოფაშია წარმოდგენილი. რადგან ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში სვანთა ყოფის ამ თავისებურებას ყურადღება არ მიუპყრია და მის გამო ლიტერატურული მასალა არ მოგვეპოვება, იძულებული ვართ ჩვენ მიერ ფიქსირებული მასალით დავკმაყოფილდეთ.

ამ მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ განსაკუთრებით ბალსზებო სვანეთში, ბალსქვემო სვანეთის მრავალ თემში და ქვემო სვანეთის ზოგ ადგილას ძველად მტკიცედ იყო ფეხმოკიდებული წარმოდგენა ჯგერაგ ლენჩაშის არსებობის შესახებ, რომელიც ხალხს ფუტკრის მფარველად მიაჩნდა. მასალის ჩაწერის ყველა ადგილას ჯგერაგ ლენჩაში განმარტებული იყო როგორც დაბურული ტყის, ზოგჯერ წიწვიანი ტყის წ-ა გიორგი.

ამ ღვთაებას, თავისი სალოცავი ადგილი ჰქონდა — კალასა და იფარს შორის მდებარე ეკლესია, — რომელიც ჩვენ მიერ მხოლოდ ნანგრევების სახით-და იყო ფიქსირებული. ბალსზებო სვანეთისათვის, ჩვენამდე მოღწეული ცნობების თანახმად, იგი-

წარმოადგენდა ერთ-ერთ მკვიდრ სალოცავს, ბალსქეშო სვანეთში იგი, როგორც ამ რიგის სალოცავი, კარგად იყო ცნობილი: მისი ამ სახით არსებობა ქვემო სვანეთის ზოგ ადგილასაც იცოდნეს.

საამისო ეთნოგრაფიული მასალა თვალნათლივ მიუთითებს, რომ ჯგჯრაგ ლენჩაშის ბუნება, მისი ძირითადი ფუნქციის თვალსაზრისით, სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული. მასალის ერთი რიგი, რომელიც შედარებით ვიწროდ ლოკალიზებული ტერიტორიიდან მომდინარეობს, უჩვენებს რომ ჯგჯრაგ ლენჩაშის ერთადერთ ფუნქციას ფუტყრის მფარველობა წარმოადგენდა. უფრო ვავრცელებული ვერსიის მიხედვით ჯგჯრაგ ლენჩაშში რიგი ფუნქციის მატარებელი იყო. იგი თითქმის მფარველობდა მეფუტყრეობას, ტყეში მონადირეობას, ხე-ტყის დამზადებას და საერთოდ ტყეში ზგზავრობას, აქა-იქ მიუთითებდნენ მხოლოდ, რომ ამ ვითარებაშიაც ჯგჯრაგ ლენჩაშის უმთავრეს ფუნქციას მაინც ფუტყრის მფარველობა წარმოადგენდა.

ამგვარად, ჯგჯრაგ ლენჩაშის ფუნქცია სახეებით შეესატყვიება მის სახელწოდებას და მდგომარეობს ყველა იმ საქმიანობის მფარველობაში, რომელიც ტყეში წარმოებს. მაშასადამე, ჯგჯრაგ ლენჩაშის ფუნქციების ეს კომპლექსი მთლიანად, ისევე როგორც მეფუტყრეობის მფარველობა დამოუკიდებელი ფუნქციის სახით, წა-ა გიორგის უკავშირდება.

საკითხი წა-ა გიორგის ბუნების და ქართველთა რელიგიური აზროვნების ისტორიაში მისი ადგილის შესახებ რთული და დიდი პრობლემაა, რომლის მნიშვნელობა ქართული ეთნოგრაფიული სამყაროს ფარგლებს სცილდება. ამის გამო ზემოხსენებული საკითხის გადაწყვეტა მეფუტყრეობასთან დაკავშირებული მასალის საფუძველზე რა თქმა უნდა შეუძლებელია. ეს ამოცანა არც შედის ჩვენი თემის ფარგლებში. ეს საკითხი ჩვენ მხოლოდ იმდენად გვაინტერესებს, რამდენადაც მეფუტყრეობასთან დაკავშირებული ამ რიგის მასალა ქართველთა რელიგიური პანთეონის ცენტრალურ პერსონაჟთან უშუალო კავშირს ამჟღავნებს.

წა-ა გიორგის კულტი, როგორც ცნობილია, მძლავრად იყო ვავრცელებული საქართველოში. ხალხურ რელიგიაში იგი მთავარ სალოცავს წარმოადგენდა. ი. ხუდადოვი მაგ. აღნიშნავდა, რომ ზეესურეთში წა-ა გიორგი, ყველა სალოცავთა შორის უპირატესი პატივისცემით სარგებლობდა².

ამავე ავტორის გადმოცემით, ხევსურთა წარმოდგენაში იგაგებრძოლი ღვთაება იყო, რომელიც თითქოს იცავდა ხალხს და მის ავლადიდებას მტრული ძალებისაგან. ამის გამო ხევსურები თავის თავს წ-ა გიორგის ყმებად თვლიდნენ და მის სასარგებლოდ ასრულებდნენ არა მარტო წმინდა რელიგიურს, არამედ მატერიალურ ვალდებულებასაც.

გ. რადე ამ ფუნქციის გარდა აღნიშნავს კიდევ წ-ა გიორგის დახმარებას ავადმყოფებისადმი და მის როლს უხვი ქირნახულის მიღებაში¹.

იგივე ითქმის დასავლეთ საქართველოს შესახებაც. საკუთრივ სვანეთში მაგ., გიორგობა, ელიობასა და კვირიკობასთან ერთად, ხალხის მთავარი დღესასწაული იყო. აქაც წ-ა გიორგი წარმოდგენილი ყავდათ არა როგორც მხოლოდ მებრძოლთა და ბრძოლის ღვთაება, არამედ როგორც მკურნალიც⁴.

ბ. კოვალევსკიმაც შეამჩნია, რომ სვანეთში წ-ა გიორგი ღერზეთზე უფრო მეტი პოპულარობით სარგებლობდა⁵.

რელიგიურ წარმოდგენათა სისტემაში წ-ა გიორგის ეს წამყვანი მნიშვნელობა მარტო ხევსურებისათვის ან სვანებისათვის, არ არის დამახასიათებელი; ძველად იგი ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ნიშანდობლივი მოვლენა იყო.

ივ. ჭავჭავაძის სიტყვით „...საქართველოს ეროვნული დროშის ალაშქვ გამოხატული ყოფილა ქართველი ერის უზენაეს ჰფარველად მიჩნეული წ-ა გიორგი, რომელიც, როგორც ვიცით, ქართველი ხალხის აზროვნებაში ქართველთა უძველესი, წარმართობის დროის, სარწმუნოების უზენაესი ღვთაებისა და მფარველის, მფარვის განსახიერებაა“⁶.

წ-ა გიორგის განსაკუთრებული მნიშვნელობისათვის საქართველოში დიდი ხნის წინ უცხოელ მგზავრებსაც მიუქცევიათ ყურადღება⁷. როგორც ეტყობა ამგვარ ცნობათა მეშვეობით ქართული რელიგიური აზროვნების ეს დამახასიათებელი მოვლენა უცხოეთშიაც გამხდარა ცნობილი⁸.

პლ. იოსელიანი ზოგ ავტორზე დაყრდნობით ფიქრობდა, რომ წ-ა გიორგის კულტი ჩამოყალიბებულია ქართველ ტომთა შორის, საიდანაც იგი დასავლეთსა და აღმოსავლეთში გავრცელდა⁹.

ჩვენ ამ შემთხვევაში ამოვდივართ იმ უდავოდ დადგენილ დებულებიდან, რომ ქართველი ტომების უმთავრეს სალოცავს

წ-ა გიორგი წარმოადგენდა, რომ ეს იყო ქართველთა უძველესი სალოცავი და რომ იგი თავისი წარმოშობით მთვარის კულტს უკავშირდება.

სვანური ეთნოგრაფიული მასალა ამ მხრივაც საესეებით მხარს უჭერს ზემოაღნიშნულ დებულებას. მაგრამ ამასთან ერთად ეს მასალა რიგს ისეთ ჩვენებას შეიცავს, რომელიც საშუალებას გვაძლევს უფრო სწორად გავიგოთ დამბურული ტყის წ-ა გიორგის რაობა და მეფუტკრეობასთან მისი კავშირი.

სვანეთში, იმ რიგის წ-ა გიორგისთან ერთად, როგორიც სეტის წ-ა გიორგი იყო და რომელიც მთელი სვანეთის საერთო სალოცავს წარმოადგენდა, არსებობდა, თუ შეიძლება ითქვას, ლოკალური მნიშვნელობის წ-ა გიორგის სალოცავები; მათი მნიშვნელობა ფუნქციისა და გავრცელების ტერიტორიის თვალსაზრისით ვიწროდ იყო შეზღუდული.

ამ რიგისა იყო მაგალითად ჯგჯრაგ ბოგაში, ჩანში ჯგჯრაგი, ჯგჯრაგ ულაში, ჯგჯრაგ მენჩხიში, ჯგჯრაგ შდურიში. ჯგჯრაგ მანანიში, ჯგჯრაგ არველიში და სხვა მრავალი. პირველის ფუნქციას თითქოს შეადგენდა საერთოდ მგზავრისა და კერძოდ ხილზე მიმავალის მფარველობა, მეორეს—ვაჟიანობა უნდა უზრუნველყო, მესამე—ვაჟყაცებს მფარველობდა, მეოთხე—ტყვიას და რკინას აცილებდა ადამიანს, მეხუთე—მურყვამს იცავდა და ა. შ.¹⁰

როგორც ამ კონკრეტული მასალიდან ჩანს ფუნქციების მხრივ შედარებით უნივერსალური წ-ა გიორგის არსებობა ხელს არ უშლიდა მისი ერთი რომელიმე ფუნქციის მატარებელი და ტერიტორიულად ვიწროდ ლოკალიზებული წ-ა გიორგის სალოცავის არსებობას. წ-ა გიორგის ეს ორი სხვადასხვა ასპექტი (მესაძლებელია ამ იდეის განვითარების სხვადასხვა საფეხურიდან მომდინარე გაგება) ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ერთსა და იმავე დროსა და გარემოში თანაარსებობდა.

მსგავსი მასალის განხილვისას, რომელიც აფხაზთა რწმენა-წარმოდგენების სფეროს განეკუთვნება, გ. ჩურსინი მიუთითებდა, რომ აფხაზთა ყოფამ გვაროვნული ყოფის მრავალი გადმონაშთი შემოინახა და მასთან ერთად გვაროვნულ ღვთაებათა ნიშნებიც კარგად დაიცვა. ამ ნიშნების მიხედვით გ. ჩურსინი ასკვნის, რომ ყოველ გვარს თავისი ღვთაება ყავდა, რომელიც ამ გვარით დასახლებული ტერიტორიის ფარგლებში ბატონობდა. გვარის

გაზრდის და ამასთან დაკავშირებული მისი სეგმენტაციის, ხოლო შემდეგ დაშლის პროცესში წარმოებდა გვაროვნული ღვთაების დაშლა და ცალკეული საგვაროვნო ღვთაების სალოცავის გამოყოფა.

მეორე მხრით მომძლავრებული გვარის ღვთაების მნიშვნელობა ამ გვარის მნიშვნელობის ზრდასთან ერთად იზრდებოდა; იგი თანდათან ეუფლებოდა სხვა გვარებს, აფართოებდა თავისი კომპენტაციის ტერიტორიას და საერთო სატომო ღვთაებად გარდაქმნის გზაზე ღვებოდა. გ. ჩურსინის მიერ მოყვანილი მასალის მიხედვით ასეთ საერთო სატომო ღვთაებას „ანიფს-ნიხვა“ წარმოადგენდა, რომლის თავდაპირველი გვაროვნული ბუნება თუნდაც იმაში მოჩანს, რომ მისი მომსახურება მხოლოდ ერთი გვარის, ამ შემთხვევაში ჩიხბას წარმომადგენლებს შეეძლოთ¹¹.

მაგრამ აფხაზეთის ეთნოგრაფიის ამ მონაცემებში, ისევე როგორც სხვა ხალხთა ყოფის ამავე რიგის მონაცემებში, ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ გვაროვნული ღვთაების დაშლა მისი ძირითადი ფუნქციის ცვლილებას არ იწვევდა. გვაროვნული ღვთაების ძირითადი ბუნება მისი ფუნქციების თავისებურებათა თვალსაზრისით ყველა მის ახალ სალოცავში არსებითად უცვლელი რჩებოდა. მეორე მხრით, გვაროვნული ღვთაების სატომო ღვთაებად გარდაქმნის პროცესში ხდებოდა მისი ფუნქციების გაზრდა-გამრავალფეროვნება ახალ-ახალი ფუნქციების მითვისების გზით. ამგვარად, ღვთაების დაშლა იმ სახით, როგორც ეს გ. ჩურსინს მოჰყავს, თავისი ტიპური ფორმით, დამახასიათებელი იყო გვაროვნული ღვთაების სატომო ღვთაებად გადაზრდის პროცესისათვის.

სვანურ ეთნოგრაფიულ მასალას სხვა რიგის ნიშნები ახასიათებს. რომელიმე ერთი ფუნქციისა და ლოკალური მნიშვნელობის წა-გიორგის კომპეტენცია ერთი გვარის ფარგლებით არ იყო შეზღუდული. იგი გარკვეულ ტერიტორიას მოიცავდა, მიუხედავად იმისა თუ რა გვარი სახლობდა ამ ტერიტორიაზე. სპეციალიზებული ფუნქციისა და ლოკალიზებული მნიშვნელობის მოცემულ სალოცავს ხშირად მიმართავდნენ სხვა ტერიტორიაზე მცხოვრები სვანებიც. თუკი ხალხის წარმოდგენით კონკრეტული ვითარება სწორედ ამ სალოცავის ჩარევას კარნახობდა. გარდა ამისა და რაც მოავარია, ლოკალური მნიშვნელობის წა-გიორგი კი არ.

იმეორებდა ზოგადი წ-ა გიორგის ყველა ძირითად ფუნქციას. არამედ მის მხოლოდ ერთ მნიშვნელობას გამოხატავდა.

ზემოხსენებული ნიშნებით სვანური მასალა არსებითად განსხვავდება აფხაზეთის ეთნოგრაფიის იმ მონაცემებისაგან, რომელთა საფუძველზე გ. ჩუჩისინმა ღვთაების დაშლის პროცესი წარმოაჩინა. ეს გარემოება საფიქრებელს ხდის, რომ თუ ზემომოყვანილი აფხაზური მასალა შესაძლებელია მართლაც გეაროვნული ღვთაების სეგმენტაციის თუ დაშლის პროცესს ასახავს, სვანური მასალა იმ პროცესზე მიუთითებს, რომელიც შეიძლება გაჩენილიყო მხოლოდ მრავალფუნქციანი და საერთო მნიშვნელობის მქონე წ-ა გიორგის ჩამოყალიბების შემდეგ.

ამ თვალსაზრისით სვანური მასალა ხევესურულთან უფრო ახლოს დგას. ხევესურულში დადგენილია წ-ა გიორგის 30 ეპიტეტა, რომლებიც ამ ღვთაების მრავალგვაროვან ბუნებას წარმოაჩენენ. მათ შორის აღენიშნავთ შემდეგს: „გიორგი ნაღვრის პირისაჲ“, „ხაკემ მამურთალი ანგელოზი“, „მინის მინდორის წმინდა გიორგი“, „კილდის-გორ ზღუბლის ანგელოზი“, „გიორგი ბერ მუხას დაარსებული“, „წმინდა გიორგი, მთას ლალი, წვერის ყარაული“, „სანება კარის მეზობელი“ და სხვა მრავალი¹².

როგორც ჩანს, აქაც წ-ა გიორგის ესა თუ ის საღოცავი მიაიმა თუ იმ ფუნქციის უპირატესი გამოვლანების საკულტო ადგილს წარმოადგენდა. ჯაკმატის ხატი ცნობილი იყო როგორც ქალების პფარეული, რისთვისაც მას ქალაჩუნაჲ-ს უწოდებდნენ, მაგრამ ამასთან ერთად იგი განასახიერებდა სამიწათმოქმედო კულტის ცალკეულ ელემენტებს, ძაღლისა და ხის კულტს; მინის მინდორის წ-ა გიორგი, თეთრი გიორგი მინდორისაჲ და გიორგი ბერ მუხას დაარსებული მცენარეულის კულტს განასახიერებდნენ, ხოლო რიგი სხვა წ-ა გიორგი—მწვერვალების. წყლის და ატმოსფერული მოვლენების ღვთაებებს. ამ რიგის ხევესურული ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის შედეგად მიღებულია დასკვნა, რომ წ-ა გიორგი აქ აერთიანებს ისეთ სხვადასხვა ელემენტებს, როგორიცაა ძაღლის, ცხენის, მცენარეულის დასამიწათმოქმედო კულტებისა და აგრეთვე ქალთა ღვთაებას. ელემენტების ეს სხვადასხვაობა, რომლებიც გენეტიურად განვითარების სხვადასხვა საფეხურს უკავშირდება, მიჩნეულია როგორც წ-ა გიორგის სინთეტიური, მრავალმხრივი და მრავალსახოვანი ბუნების ამსახველი ნიშანი¹³.

ზოგადი ეთნოგრაფიული მასალიდან პარალელური მონაცე-
მების სახით შეიძლება დასახელებული იყოს ათასრვა ეპიტეტის
მქონე ძველი ინდური ღვთაება შივუ, რომლის სახელწოდებათა
უდიდესი ნაწილი მის სხვადასხვა ფუნქციას გამოხატავდა. ამის
შესაბამისად იგი სხვადასხვა სახით იყო წარმოდგენილი; ერთ-
ერთს მის განსახიერებას, სხვათა შორის წარმოდგენდა პასუპატი,
რომელიც ნადირის ღვთაებად იყო მიჩნეული¹⁴.

ანალოგიური მოვლენა უფრო განვითარებულ რელიგიებშიაც
შეინიშნება. ელინთა წარმოდგენით მათ უზენაეს ღვთაებად ზევსი
იყო მიჩნეული, რომელსაც, სხვა მრავალი ღვთაების მსგავსად,
რიგი ეპიტეტი ჰქონდა მიკუთვნებული. ეს ეპიტეტები გამოხატავდ-
ნენ მის ამა თუ იმ თვისებას, ამა თუ იმ ფუნქციას. ზემოხსენებუ-
ლი ეპიტეტების შესაბამისად დიფერენცირებული იყო ერთი და
იგივე ღვთაების სხვადასხვა ადგილობრივი კულტები. ბეოტიაში
იყო ზევსი-მეფის კულტის მთავარი ცენტრი, ცალკე არსებობდა
ზევსი-სტუმართმოყვარის კულტის ცენტრი; ზევსი-მწყალობ-
ლის კულტის მთავარ ცენტრად ქ. ათინა ითვლებოდა.

ამრიგად, თავისი სალოცავი ადგილი და დღესასწაული თითოე-
ულ ამ კულტთაგანს ჰქონდა მიჩენილი¹⁵.

იგივე შეიძლება ითქვას ბერძნული ათინას შესახებ, რომე-
ლიც სხვადასხვა ოლქში სხვადასხვა ფუნქციის მატარებელ ღვთა-
ებად იყო წარმოდგენილი. ერთ ადგილას იგი ქალაქის ღვთაებას
წარმოდგენდა, მეორე ადგილას მებაღეობის ღვთაებას; ზოგნი
ნას ომის ღვთაებად მიიჩნევდნენ, ხოლო ზოგნი ხელოსანობის
ღვთაებად და ა. შ.¹⁶

იქნებ ამავე რიგისაა ურარტელთა უზენაესი ღვთაების—ხალ-
დის — ეპიტეტები: „დიდი“, „მოწყალე“, „ძლიერი“, რომელთა შო-
რის ყოველ ამ თვისებას ცალკე განკუთვნილი შესაწირავი ჰქონდა¹⁷.

ეს პროცესი სხვა მრავალი მაგალითის მიხედვით ტიპური ჩანს.
ყოველ შემთხვევაში ანალოგიური ნიშნებით ხასიათდება ბაბილო-
ნეთის მთავარი ღვთაების მარდუკის ჩამოყალიბების პროცესი. საბ-
ჭოთა ორიენტალისტიკაში დადგენილია, რომ ბაბილონეთის ღვთის-
მეტყველნი არ დაკმაყოფილდნენ მარდუკის გამოცხადებით ქვეყ-
ნის დემიურგად და აღორძინებული ბუნების ღვთაების მასთან
შერწყმის გზით ცდილობდნენ მარდუკის ერთ სახეობაში ყველა
დანარჩენ ღვთაებათა გაერთიანებას. ამ დებულების დასასაბუ-
თებლად, ჩვეულებრივ, მოჰყავთ ტექსტები, რომელთა მიხედვით

ყველა დანარჩენი ღვთაება წარმოდგენს მარდუქის მსოლოდ ერთი რომელიმე ფუნქციის გამოვლინებას: ნერგალი—ძალ-ღონის მარდუქია, ნებო—სიბრძნის მარდუქი, სინი—უკვდავი შუქის მარდუქი და ა. შ. ეს მოვლენა გაგებულია როგორც ერთღვთაებრიობის იდეის შექმნის პროცესი¹⁸.

ანალოგიური ხასიათის მოვლენებს ძველი აღმოსავლეთის სხვა პუნქტებშიაც ჰქონდა ადგილი. მ. ნიკოლსკი ფინიკიელთა პანთეონის დახასიათებისას აღნიშნავს, რომ რიგი ტექსტის მიხედვით ამ პანთეონის ღვთაებათა ფუნქციები მკვეთრად არ არის გამოიწნული; ღვთაებათა შორის ზოგს სხვა სახელწოდების ორეული ჰყავს, ხოლო ზოგს სამიწათმოქმედო ფუნქციების გარდა სხვა სახის ფუნქციებიც აქვს მითვისებული. დასახელებული ავტორის აზრით ეს ღვთაებანი სხვადასხვა კატეგორიის უწინდელი სულებია, რომლებიც ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბდნენ ინდივიდუალური ხიზნების მქონე დამოუკიდებელ ღვთაებებად და თავისი წარმოშობილობით ბუნების ძალთა ან წინაპართა სულებს, ზოგჯერ კი ტომებსაც კი უკავშირდებიან. ეს გარემოება ამავე ავტორის სიტყვით, ვლინდება აგრეთვე მათ პირად სახელებში, რომლებიც შეპირობებულია ან მათი ფუნქციებით თუ თვისებით, ან ბუნების იმ ძალთა თუ მოვლენათა სახელწოდებით, რომელსაც ისინი განასახიერებენ¹⁹.

საამისო სვანური მასალა განვითარების ამ დონემდე რა თქმა უნდა არ არის ასული. მაგრამ იგი, ფეიქრობთ, ასევე თვალნათლივ ასახავს ზოგადი ღვთაების ჩამოყალიბების პროცესს, რომელშიაც ფუტკრის მფარველი და დაბურული ტყის მფარველი განვითარების თანამიმდევარი საფეხურის ამსახველად უნდა წარმოვიდგინოთ.

ქვემო სვანეთიდან მომდინარე მასალა მიუთითებს, რომ ზოგ ადგილას ფუტკრის მფარველის სახით, ჯგერაგ ლენჩაშის გარდა, წარმოდგენილი ყავდათ, თუ არ ვცდებით, ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში უცნობი ბავ-ბედნიერი.

ფუტკრისათვის განკუთვნილ ლოცვაში მისი ხსენება, ხოლო ზოგ შემთხვევაში ლოცვის მისი მისამართით წარმოთქმა და აგრეთვე მისთვის განკუთვნილი შესაწირავი მოწმობს, რომ მას გარკვეული კავშირი უნდა ჰქონოდა ფუტკართან. შესაძლებელია იგი უძველესი დროიდან მომდინარე მფარველია, რომელიც შემდეგში

ჯგერაგმა განდევნა პრაქტიკიდან. ამ მხრივ მანიშნებელია ის გარემოება, რომ ბავ-ბედნიერის შესახებ წარმოდგენის არსებობა სწორედ იმ რაიონებში დადგინდა, სადაც ჯგერაგ ლენჩაშის გავლენა ყველაზე ნაკლებად იგრძნობოდა.

ბავ-ბედნიერის ბუნების ამოხსნა ვერ მოხერხდა მასალის სიმცირისა და ფრაგმენტული ხასიათის გამო. ჩვენ შეგვიძლია მივუთითოთ მხოლოდ სვანეთში დადგენილ ტარ-ბედნიერის შესახებ წარმოდგენის არსებობაზე, რომელიც წვრილფეხა საქონლის და მათ შორის ყველაზე უფრო ცხვრების მთარგელი ღვთაებად იყო მიჩნეული¹⁹. შესაძლებელია, თავის დროზე ბავ-ბედნიერიც ამავე რიგის მფარველ ღვთაებას წარმოადგენდა, რომელიც თავისი ძირითადი ფუნქციით სწორედ მეფუტკრეობასთან იყო დაკავშირებული.

სამეგრელოს შესახებ ეთნოგრაფიული მასალა ცხადყოფს, რომ წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველის შესახებ ძველად აქაც მკვეთრად ჩამოყალიბებული სახით არსებობდა. ამ ღვთაების სახელწოდების ყველაზე გავრცელებული ფორმა „ჯგერაგუნა“-ს სახით იყო წარმოდგენილი. ამ მფარველის შესახებ არსებული ხალხური გადმოცემა, სპეციალურ საფუტკრე ლოცვებში მისი აღვილი, საგანგებო შესაწირავი. დღეობა და სხვა აქსესუარები უდავოდ მოწმობენ, რომ მის მთავარ და განმსაზღვრელ ფუნქციას ფუტკრის მფარველობა შეადგენდა.

წარმოდგენას მეგრული ჯგერაგუნას, როგორც ფუტკრის მფარველის შესახებ. პირველად ს. მაკალათიამ მიაქცია ყურადღება. მისი გადმოცემით „ჯგერაგუნა“ ფუტკრის სალოცავია და მას ასრულებდნენ ამაღლებას. ამ დღეს დიასახლისი აცხობდა „ვარაბინა“ კვერებს, რომლებსაც ამზადებდნენ წმინდა ფქვილისაგან. მჭადის ფქვილის კვერები არ შეიძლებოდა, რადგანაც ხალხის რწმენით ფუტკარი მჭადივით ფიჭს გაიკეთებს და თაფლიც ცუდი და უგემური იქნებაო. გამომცხვარ კვერებს კერის თავთან მიიტანდნენ, სანთლებს აანთებდნენ და იტყოდნენ: ჯგერაგუნა, შენი სახელი დალოცვილი, ჩემი სკები გამიმრავლე, ბევრი მომეცი, კარგი თაფლი გააკეთებინე, მაგნე სიბოროტე-სიავე შორს გაუქარე. ეს ჩემ სასარგებლოდ გახადეო²⁰.

ფუტკრის მფარველის მეგრული სახელწოდება „ჯგერაგუნა“ შედგენილი სიტყვაა. მისი პირველი კომპონენტის, როგორც დამო-

უკიდებელი სიტყვის, მნიშვნელობა ი. ყოფშიძემ გაარკვია. ი. ყოფშიძის დაკვირვებით ეს სიტყვა და მისი ვარიანტები „ჭგე“, „ჭგეგე“, „ჭგეპე“ და „გეგე“ აღნიშნავენ „წმინდანს“. „ხატს“. „ეკლესიას“²². აქედან: ჭგეგე-მარიამი“ წმინდა მარიამს უდრის, „ჭგეგე-ხარაგომი“ — წმინდა ხარაგომს, „ჭგეგე-მოჭიკო“ წმინდა მოჭიკიას და სხვა.

პ. ზაქარაიას მიერ აღდილზე შეკრებილი ცნობებითაც სამეგრელოში „ჭგეგე-გიორგი“-ს კულტი იმდენად ფართოდ იყო გავრცელებული, რომ მისი სახელის ხსენებისას სიტყვას „გიორგი“ არც კი უმატებენ. რადგან „ჭგეგე“-ს წარმოთქმას „ჭგეგე გიორგის“ გულისხმობდნენ²³.

ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, რომ „ჭგეგე“ და მისი დერივაციები თავდაპირველი და პირდაპირი მნიშვნელობით წ-ა გიორგის ექვივალენტებია²⁴. „ჭგეგე“, როგორც ითქვა მხოლოდ „წმინდანს“, „ხატს“, „ეკლესიას“ აღნიშნავს.

მეგრული „ჭგეგე“-ს და მის შესატყვისობათა ლინგვისტური ანალიზის შედეგად ნ. მარამა გაარკვია სვანური „ჭგერაგ“-ის მნიშვნელობა, ორნაწილედ კომპოზიტად მიიჩნია იგი და „წ-ა გიორგის“ აღმნიშვნელ სიტყვად აღიარა²⁵.

ზემომოყვანილი მასალის შუქზე შეიძლება დაბეჭდვით ითქვას, რომ მეგრული „ჭგერაგუნა“-ს პირველი კომპონენტი, თუ პას „ჭგეგე“-ს სახესხვაობად მივიჩნევთ. „წმინდა“-ს ნიშნავს, ზოლო მთლიანად ეს სიტყვა „წმინდა აგუნა“-ს სრულ შესატყვისობას წარმოადგენს. „აგუნა“ ან მისი მსგავსი სხვა სიტყვა ქართულ ტომთა ყოფის ამსახველი იმ ეთნოგრაფიული მასალიდან, რომელიც საკუთრივ მეფუტკრეობასთან არის დაკავშირებული, ჩვენ არ შეგვხვედრია. საამისო მასალას მხოლოდ გურიის ეთნოგრაფიული სინამდვილე გვაწვდის, სადაც აგუნა მევენახეობასთან არის დაკავშირებული და საკუთრივ ახალი წლის წეს-ჩვეულებათა ციკლში ერთ-ერთ ცენტრალურ როლს ასრულებს. ამ წეს-ჩვეულებების შესაბამისად სახლის უფროსი ხელში აიღებდა ღორის მოხარშულ თავს, რაც უთუოდ ნაყოფიერების სიმბოლოს წარმოადგენდა²⁶, შემოუვლიდა მალღარ ვენახს და შემოსძახებდა: „აგუნა, აგუნა, ჩამოიარე, ბახუას კარი ჩამოიარე! ჩვენს მამულს ამოტენა (აიყვანენ ხელში ყმაწვილს) მტევნები, სხვის მამულს ჩხერგი და ფურცლები“²⁷.

დასახელებული ავტორის დაკვირვებით „აგუნა“ წარმოდგენს წმინდანის ან „ხალხის ფანტაზიით შექმნილი პირის“ სახელს, რომელიც მევენახეობა-მელვინეობის მფარველად იყო მიჩნეული.

მაშასადამე, ქართული წარმართული პანთეონის ის ღვთაება, რომელიც მეგრული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით მეფუტკრეობას მფარველობდა, გურულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში მევენახეობა-მელვინეობის მფარველის ფუნქციას ასრულებდა.

ასეთი ვითარება ეთნოგრაფიული ყოფისათვის საერთოდ უცხო არ არის. ანალოგიური მოვლენა ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ თუნდაც ქართულ „თედორობა“-ში, რომელიც რაჭული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით რქოსან საქონელთან არის დაკავშირებული. ხოლო გურული მასალის მიხედვით — ცხენთან²⁸. ზოგადი ეთნოგრაფიიდან მომდინარე მასალა გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლებელია გურული და მეგრული აგუნას ზემოაღნიშნული ურთიერთობა მათი ფუნქციების სხვადასხვაობის თვალსაზრისით მექანიკური შენაცვლების შედეგს კი არ წარმოდგენს, არამედ უფრო ღრმა პროცესს ასახავს: ძველთაგან მომდინარე ლიტერატურული ტრადიციით, რომელსაც ვგონებთ ოვიდიუსმა ჩაუყარა საფუძველი, მეფუტკრეობის მფარველად საბერძნეთში ბასუსი იყო მიჩნეული, რომელიც სხვა ვერსიებით მხოლოდ მევენახეობა-მელვინეობის მფარველად ითვლებოდა²⁹.

აფხაზეთში ფუტკრის მფარველი სრულიად გარკვეული და ჩამოყალიბებული სახით ყავდათ წარმოდგენილი. განსხვავებით სვანური ჯგჯრაგ ლენჩაშისაგან აფხაზეთში აღწერილი წარმოდგენით ფუტკრის ღვთაება ოქროსფერთმიან ქალად იყო მიჩნეული, რომელსაც თავისი ადგილსამყოფი გააჩნდა, რომლის ნებასურვილის გარეშე ვერცერთი მეფუტკრე ტყიური ფუტკრის ნაყოფით ვერ ისარგებლებდა და რომლის ადგილსამყოფის შიდა-მოებში ტყიური ფუტკრის ნაყოფზე „ნადირობა“ აღკვეთილი იყო. მას ყველა ვარიანტის მიხედვით ანანაგუნდა ეწოდებოდა.

აფხაზური ანანაგუნდა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში „შეღარებით კარგად არის ცნობილი. ერთ-ერთი ადრინდელი ცნობა ამ საკითხზე ეკუთვნის მ. ჯანაშვილს, რომელიც აფხაზთა ძველ წარმოდგენაში არსებულ სხვადასხვა ღვთაებათა შორის (აჟაპაჰა, ალიშკანტრა, ჟაბრან, აითარ, აჟევიპაჰა, ჭაჭა და სხვა) იხსენიებს ანანაგუნდასაც, როგორც ფუტკრის მფარველს³⁰.

აფხაზურ სიტყვათა განმარტებასთან დაკავშირებით ა. ღირიც ნიუთითებს აფხაზეთში ძველად ფუტკრის მფარველზე წარმოდგენის არსებობას; ამ წყაროს ცნობითაც ფუტკრის მფარველს ანანაგუნდა ეწოდებოდა³¹.

გ. ჩურსინის კოდორის ხეობაში, ჩაწერილი აქვს თქმულება, რომლის მიხედვით „ერთადერთი ადამიანი, რომელმაც ნახა აუეე-იშა და ფუტკრის ქალ-ღმერთი ანანაგუნდა იყო ცნობილი გმირი აკუნ-იფა ხატაუყუვა ა-ეშბა“. ამ გადმოცემით ერთხელ აკუნ-იფა ხატაუყუვა ჩილოუს მახლობლად მდ. ალძას ხეობაში ამხანაგებითურთ ნადირობდა. იგი შემთხვევით დასცილდა თანამონადირეებს, წავიდა ხშირნარში და ნახა წყლის პირად მჭდომი ქალი, რომელიც ახლად დაბანილ თმას ივარცხნიდა. ქალმა იცნო ათა-უყუვა, მაგრამ გაათრთხილა, არავეისთვის არ გაემხილა, რომ მან ჩახა ანანაგუნდა, მრავალი თაფლი და ცვილი³².

თქმულებიდან აშკარად ჩანს, რომ მღვდრობითი სქესის ანანაგუნდა ძველად ხალხს ღვთაებრივ არსებად და ფუტკრის მფარველად ყავდა წარმოდგენილი.

ოჩამჩირის რაიონის ს. თამიშის მცხოვრებთაგან (დადინა მამსირის-ძე კიუტ და კუტა ლაზის-ძე ზანტარია) საინტერესო ცნობე-ზი აქვს ჩაწერილი ეთნოგრაფ წარბა ბეანიას. ამ ცნობითაც დასტურდება, რომ ოჩამჩირის რაიონის აფხაზთა ყოფაშიაც ძველად ანალოგიური წარმოდგენა არსებობდა—ფუტკრის მფარველად აქაც ანანაგუნდა იყო მიჩნეული.

შ. ინალ-იფას ცნობითაც დასტურდება გუშისტას ხეობაში ანანტფარა-ს არსებობა, რომელიც განთქმული იყო მრავალ-ფუტკრიანობით და ანანაგუნდას სამყოფელ ადგილად ითვლებოდა; აქ, ძველად არსებული წარმოდგენით, ჯერ გარეული, ხოლო შემდეგში აგრეთვე შინაური ფუტკრის მფარველი ანანაგუნდა ისვენებდა ხოლმე. ანანაგუნდას კლდე „წმინდად“ ითვლებოდა და მასზე ასვლა ადამიანს აღკვეთილი ჰქონდა³³.

როგორც აღწერილობითი მასალიდან და ეთნოგრაფიული ლიტერატურის მონაცემებიდან ირკვევა, ბზიბის და აბუჟას აფხა-ზეთის მკვიდრ მოსახლეობას XX ს-ის დამდეგამდე დაუთავს წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობის შესახებ, რომელიც თითქოს ქალის სახეს ატარებდა, ფუტკარს ფლობდა და ტყიური ფუტკრის ნაყოფით სარგებლობას განაგებდა. ამ წარმოდგენის შესაბამისად შემუშავებული იყო რიტუალის მწყობრი

კომპლექსი, რომელიც ამ ქალღვთაების სახელზე სრულდებოდა და მისგან წყალობის მიღებას ისახავდა მიზნად. ქალღვთაების საერთო ბუნება ძნელი გამოსარკვევეი არ არის. იგი იმავე რიგის მოვლენაა, როგორც მაგ. დალი, რომელიც ნადირის პატრონად ითვლებოდა და ნადირის მიმართ იმავე ფუნქციას ასრულებდა, როგორსაც ასრულებდა ანანაგუნდა ფუტკრის მიმართ. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ანანაგუნდას ზოგჯერ სხვა ფუნქციებიც მიეწერებოდა. შ. ინალ-იფას სიტყვით აქა-იქ იგი აგრეთვე ქალებისა და საქორწინო ურთიერთობათა მფარველად ითვლებოდა; იგი იოთქოს ხელს უწყობდა ხალხის გამრავლებას; მას, ძველად არსებული ხალხური წარმოდგენით, ნადირობასთანაც ჰქონდა კავშირი³⁴, რაც, თუ შეიძლება ითქვას, მისი დედობრიობის — ნაყოფიერების ფუნქციას საესებით შეესატყვისება.

მიუხედავად იმისა, რომ ეთნოგრაფიული მასალა ასეთ ნათელ ჩვენებას შეიცავს, ხსენებული ქალღვთაების კულტურულ-ისტორიული რაობის განსაზღვრა მაინც რთულდება. უმთავრეს დაბრკოლებას ამ შემთხვევაში ფუტკრის მფარველის სახელწოდება ქმნის. ფუტკრის მფარველის აფხაზური სახელწოდება ანანაგუნდა. როგორც ირკვევა, ორი ნაწილისაგან შედგება „ანანა“ და „გუნდა“. ამ კომპოზიციის პირველი ნაწილის გაგება ძნელი არ არის. ივ. ჯავახიშვილი, პ. ჭარაიას შრომაზე დაყრდნობით, აფხაზური ანცა-ას შესახებ ამბობდა, რომ „...ღვთის აბხაზური სახელის მეორე მარცვლი ცაა მრ. რ. ბოლოსართია, ან-კი ღედის ქალღვთაების აღმნიშვნელია“³⁵.

სახელწოდება ან და მისი სახესხვაობანი მრავალ ენაში აღნიშნავენ ღედას. *Ианна* || *Анна*, დიდ ღედის მნიშვნელობით ძველ აღმოსავლურ ენებშიაც იყო ცნობილი³⁶. სემიტური ნანა, როგორც ნაყოფიერების ქალღვთაების აღმნიშვნელი ტერმინი, საბერძნეთში აღმოსავლეთიდან შეტანილად არის მიჩნეული³⁷.

აფხაზური „ანანაგუნდა“-ს პირველი შემადგენელი სიტყვა — ანანა, — როგორც ცნობილია, ღედის აღმნიშვნელი აფხაზური სიტყვის ან- ღუბლირებული ფორმაა. ამ სახით იგი. შესაძლებელია, გამოხატავს იმ მრავლიანობას, რომლის შესახებ წარმოდგენა თავიდანვე იყო დაკავშირებული დიდ ღედასთან და რომელმაც თავისი გამოხატულება უზენაესი ღვთაების აფხაზური სახელწოდების დაბოლოებაში ჰპოვა. ანცა-ს მრავლიანობის გაგების სა-

სარგებლოდ შ. ინალ-იფას არა ერთი მაგალითი მოჰყავს აფხაზთა ეთნოგრაფიიდან³⁸.

ქალღვთაების აღმნიშვნელი აფხაზური ტერმინი ღუბლირე-ბული ფორმით რიგ სხვა კომპოზიტებშიაც გვხვდება და აქაც დიდი დედის ამა თუ იმ სალოცავის სახელწოდებას წარმოადგენს. ასეთია ანანა ღძანახი, ანან ღძანახ, ანან-ღვანახ, ანანაც-ნახ, და სხვა. მოყვანილი მაგალითები ამ სახელწოდების ორი ფორმის არსებობას ადასტურებს—ანანა და ანან. ამგვარად, ფუტყრის მფარველის აფხაზური სახელწოდების მეორე ნაწილად გუნდა||აგუნდა უნდა მივიჩნიოთ.

ამასთან ერთად დასახელებული ავტორის მიერ მოყვანილი მაგალითებიდან ისიც ირკვევა, რომ ანანა მუდამ სალოცავი ადგილის სახელწოდებასთან არ იყო დაკავშირებული. იგი ზოგჯერ ღვთაების ამა თუ იმ ფუნქციას უკავშირდებოდა. ამის მაგალითია ანანაშ-აცა, რომლის მეორე ნაწილი ცნება "შეკმნას (აშაარა) გამობატავს".

გაცილებით უფრო ძნელი აღმოჩნდა ფუტყრის მფარველის აფხაზური სახელწოდების მეორე ნაწილის—გუნდა||აგუნდას გაგება. ამ სახელწოდებით ნართების ეპოსში ცნობილი ქალი ამ ეპოსის სხვადასხვა ვარიანტში რამდენადმე სხვადასხვა სახით არის წარმოდგენილი.

ნართული ეპოსის აფხაზური ვარიანტის მიხედვით გუნდა მრავალრიცხოვანი ნართების ერთადერთი დაა (ზოგჯერ ამავე დროს ღვთაების დაც), ხოლო ზოგ შემთხვევაში ნართებს მეორე და ჰყავთ, რომელსაც გუნდა ეწოდება. გუნდას ეპითეტა „მშენიერი“. მას მიწაზე ფეხს არ აკარებინებდნენ და სარკის სასახლეში აცხოვრებდნენ, სადაც იგი ღლედალამ ბრწყინავდა. მას მხოლოდ „წმინდა“ ნადირის ძვლის ტვინს აკმევდნენ. მრავალი ჩანაწერის მიხედვით მას დიდი ფიზიკური ძალა ახასიათებდა. მის სახელთან დაკავშირებულია ბზიფის ხეობის სათავეში, ახაცხას ხილთან მდებარე ერთი ადგილის სახელწოდება—გუნდა—ლპაყა, შ. ინალ-იფა ფუტყრის მფარველის სახელწოდებას—ანანაგუნდა—ამავე გუნდას უკავშირებს³⁹.

გუნდა-მშენიერი ამავე დროს რამდენადმე პასიურია და ცივი. ამ მხრივ იგი წააგავს მთვარეს, რომლის გამოსახულებასაც,

შ. ინალ-იფას ვარაუდით, იგი წარმოადგენს, და ამ თავისი თვისებით ნართული ეპოსის ყაბარდოული ვარიანტის აძიუხას ენათესაუბა¹⁰.

რაც შეეხება ნართული ეპოსის აფხაზური ვარიანტის ზოგი ჩანაწერის გზნდ-ს, რომელიც ნართების მეორე დას წარმოადგენდა,—იგი, პირველი დისაგან განსხვავებით, არავითარ განსაკუთრებულ თვისებას არ შეიცავდა, მთლიანად მხოლოდ სამეურნეო საქმიანობაში იყო გართული და დაუღალავი მუშაკის სახელს ატარებდა¹¹.

ნართული ეპოსის ოსური ვარიანტის შესატყვისი პერსონაჟი აგუნდას სახელს ატარებს. მას ცენტრალური ადგილი უჭირავს აცამაზის სიმღერაში, რომელიც, ვ. აბაევის დაკვირვებით, გაზაფხულის, ბუნების აღორძინებისა და აყვავების სიმღერას წარმოადგენს¹². იგი აღდარის (ღვთაების? გმირის?) ერთადერთ ქალიშვილს წარმოადგენდა, რომლის აბრეშუმისით თმის ნაწნავი მას კოკებამდე სწვდებოდა, ხოლო თვალი მზესავით უბრწყინავდა; იგი „მგელივით მუშაობდა“ და „გელივით დადიოდა“¹³.

ამგვარად, ნართული ეპოსის აფხაზურ და ოსურ ვარიანტებში აგუნდა აგუნდა გამოიყოფა როგორც უღამაზესი ქალი, რომელიც გაზაფხულის, აყვავების, სიყვარულის, ქვეყნის აღორძინების, ე. ი. ნაყოფიერების იდეას განასახიერებდა.

მაგრამ ამ მსგავსებასთან ერთად ზოგი სხვაობაც იჩენს თავს. ნართული ეპოსის აფხაზური ვარიანტის ზოგი ჩანაწერის მიხედვით, როგორც აღინიშნა, ნართებს ორი და ჰყავთ გუნდა და გზნდ, რომელთა შორის გუნდა აგუნდა უფრო პასიურია, ცივი, თითქოს არამიწიერი და ამ თვისებებით მთვარესთან დაკავშირებული, ხოლო გზნდ შრომისა და გარჯის განსახიერებაა. ოსური ვარიანტის აგუნდა სინაზე-სილამაზეს და შრომა-გარჯილობას ერთად განასახიერებს და ამ თავისი თვისებებით მზესთან უფრო ასლოს დგას.

ის რამდენადმე ირონიული დამოკიდებულება, რომელსაც ეპოსის აფხაზური ვარიანტი შრომისმოყვარე გზნდ-სადმი იჩენს, შესაძლებელია იმაზედაც მიუთითებდეს, რომ ასეთი დამოკიდებულება შრომისადმი, ასევე როგორც ამის გამო გზნდ-ს გამოყოფა ცალკე პერსონაჟად, გვიანდელი წარმონაქმნია და საზოგადო-

ებრივი განვითარების უფრო მაღალი საფეხურის მანიშნებელი. თუ ეს ასეა, ოსური ვარიანტის აგუნდა ამ იდეის ადრინდელ ფორმასთან უფრო ახლო მდგარად უნდა მივიჩნიოთ.

აფხაზური გუნდა||აგუნდა, როგორც ჩანს, იზოლირებული ეთნოგრაფიული მოვლენა არ არის. იგი თავისი ბუნებით და ასაკით ოსთა ეთნოგრაფიულ ყოფასთან, ძველთაგან მომდინარე და კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით მეტად მანიშნებელი კავშირის ამსახველია. მაგრამ ეს არის ისტორიულად რეალური კონტაქტის მხოლოდ ერთ-ერთი ხაზი, რომელიც ამაზე, რა თქმა უნდა, არ წყდება; როგორც მოსალოდნელი იყო ამ კონტაქტს სხვა მიმართულებითაც უნდა ეჩინა თავი. ხეცურული პირი გუნდარა, რომელსაც ვ. ბარდაველიძე კანონზომიერად ათავსებს ისეთი ტოპონიმიკური ეროვნულების რიგში, როგორიცაა გუდახი. გუდამაყარი, გუდარები, გუდაუთი და სხვა, ზემოხსენებული კონტაქტის ზოგად კავკასიურ ხასიათზე მიუთითებს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს კავშირი მხოლოდ სახელწოდებაში იჩენს თავს და არა ფუნქციათა თანხვედრილობაში.

ძველთაგან მომდინარე მფარველი ღვთაების სახელწოდებათა ასეთი დამთხვევა საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ეს პერსონაჟი აღმოცენებულია კავკასიელ ხალხთა ყოფაში ძველად ფართოდ გავრცელებული ზოგადი წარმოდგენის ნიადაგზე, რომელმაც სხვადასხვა ეთნიკურ წრეში სხვადასხვა კონკრეტული შინაარსი მიიღო.

ამასთან ერთად განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ იმ რეალური კავშირის გამო, რომელიც ფუნქციის მიხედვით შედგენდება აფხაზურ გუნდა||აგუნდასა და მეგრულ აგუნას შორის, საფუძველს არ უნდა იყოს მოკლებული მოსაზრება — მათ შორის უფრო მჭიდრო ურთიერთობის არსებობის შესახებ. საფიქრებელია, რომ ეს ორი სახელწოდება (და შესაძლებელია გურული აგუნაც მისი თავდაპირველი შინაარსით) არსებითად ერთი მოვლენის აღმნიშვნელი ტერმინის ორი სახესხვაობაა, რასაც კავკასიელი ხალხების ენობრივი კავშირიდან ურთიერთობათა უფრო ფართო სფეროში გადავყვართ.

ჩერქეზთა რელიგიური პანთეონის შესახებ ვრცელი ცნობები აქვს მოცემული ხ. გ.-ს. ამ პანთეონში მას მოხსენებული ყავს მეზითხ—მონადირეთა მფარველი. ზეიკუთხ—მეკობრეების მფარველი,

პეკაოშ—წყლის ღვთაება, ახინ—მსხვილფეხა საქონლის მფარველი ღვთაება, სოზერეშ—მიწათმოქმედების ღვთაება, ეშიშ—მეცხვარეობის ღვთაება, ლეპისი—მკედლობის ღვთაება და სხვა⁴⁴, მაგრამ მეფუტკრეობის მფარველს იგი არ იხსენიებს.

ამ საკითხს, ვგონებთ პირველად ლ. ლულიე ეხება. მისი ცნობით მეფუტკრეობის მფარველად ძველად აქ მერიემ ითვლებოდა, რომელსაც სათანადო ლოცვაში მთიელები „დიდი ღმერთის ღელა“-ს უწოდებდნენ⁴⁵.

ლ. ლულიეს ეს ცნობა, როგორც ეტყობა, ან სინუსტეს მოკლებულია, ან ისეთ წარმოდგენას ასახავს, რომელიც ორი სხვადასხვა ელემენტის აღრევის შედეგად არის შექმნილი. ეს ცნობა შემდეგში საგანგებოდ იყო შემოწმებული, რის შედეგად დადგინდა, რომ შატსულებში მერემ (იგივე მერიემ) ზოგ ადგილას გვაროვნულ ღვთაებად არის წარმოდგენილი, ხოლო ზოგ ადგილას თითქოს ოჯახის კულტს უკავშირდება⁴⁶. თუ აქ მეტად სახეცვლილ ძველ წარმოდგენასთან არ გვაქვს საქმე, საფიქრებელია, რომ ეს მერემ მართლაც მარიამ ღვთისმშობლის ჩერქეზული ექვივალენტი უნდა იყოს. მაგრამ ფუტკრის მფარველობის ფუნქციის კავშირი მარიამთან მაინც არ გამორიცხავს ამავე ეთნიკურ წრეში ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობას.

საამისოდ პირდაპირი ცნობაც მოიპოვება. ღუბუა დე მონპერეს სიტყვით ჩერქეზთა წარმოდგენით ფუტკარს მერისა მფარველობდა. მის მიერ ჩაწერილი ერთი ლეგენდის მიხედვით იმ დროს როდესაც ფუტკარი საერთოდ ამოწყდა (?), მერისას ერთი ფუტკარი სახელოში შეუხანავს და ამის საშუალებით ფუტკარი კვლავ მოუშენებია. ამასთან ერთად ღუბუა დე მონპერე საყურადღებო შენიშვნას იძლევა. იგი ამბობს, რომ მერისას ზოგი მერიენს უწოდებს და ღვთისმშობელთან აიგივებს⁴⁷. ჩანს, რომ ავტორის განკარგულებაში არსებული ცნობების მიხედვით მერისა და მერიემ სხვადასხვა ღვთაებებს აღნიშნავდა, რომელთა შორის პირველი წარმოდგენდა ფუტკრის საგანგებო მფარველ ღვთაებას, ხოლო მეორე—მარიამ ღვთისმშობელს.

თანამედროვე გამოკვლევებშიაც მიღებულია, რომ ჩერქეზთა წარმოდგენით ფუტკარს თავისი მფარველი ყავდა, რომელსაც მერისა ეწოდებოდა და რომელიც ამ თავისი ძირითადი ფუნქციით მერიემისაგან განსხვავდებოდა⁴⁸.

წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობის შესახებ ძველად ოსეთშიაც იყო გავრცელებული. ჩრდილოეთისა და სამხრეთ ოსეთის ეთნოგრაფიული მასალა ამ მხრით განსხვავებულ ჩვენებას შეიცავს.

სამხრეთ ოსეთში ჩვენ მიერ ფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალა თვალნათლივ მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ ძველად ოსებში ყველაზე მტკიცედ ფეხმოკიდებული და ყველაზე ფართოდ გავრცელებული ტრადიციით ფუტკრის მფარველობის ფუნქცია, ხალხის წარმოდგენით, უასტირჯის — წ-ა გიორგის ჰქონდა დავალებული. აღწერილობით ნაწილში წარმოდგენილი ჩვენებები უასტირჯის სახელზე სპეციალური საფუტკრე რიტუალის გამართვის შესახებ და თვით ვედრების ტექსტი ექვს არ სტოვებს იმაში, რომ სამხრეთ ოსეთში, ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ფუტკრის მფარველობის ფუნქციას წ-ა გიორგი ასრულებდა*.

წ-ა გიორგის კულტის სიმძლავრისა და გავრცელების სიღრმის თვალსაზრისით, რელიგიური აზროვნების სისტემაში ამ კულტის ადგილის თვალსაზრისით ოსები, შეიძლება ითქვას, თითქმის არ გამოირჩეოდნენ მკვიდრი ქართველი ტომებისაგან.

ჯერ კიდევ ვ. პუფი შენიშნავდა, რომ ღმერთის შემდეგ, რომელსაც ოსები ხტაუ-ს უწოდებენ, პირველი ადგილი უჭირავს ღვთაებას, რომლის სახელწოდებად მის მიერ სხვადასხვა ადგილას ფიქსირებულია „უაშეირკი“, „უასჩირკი“ და „უასკერე“. იგი მიჩნეული ყოფილა მებრძოლებისა და მგზავრების მთავარ სალოცავად¹⁹.

უფრო ვრცლად ეს ღვთაება, მისი ფუნქციები და ოსთა რელიგიურ მსოფლმხედველობაში მისი ადგილი დაახლოებით ამავე წლებში აღწერილი აქვს ბ. გატიევს.

ბ. გატიევის სიტყვით უასტირჯი ეხმარება ქურდებს. გაიძვერებს, ფიცის გამტეხებს, მოღალატეებს, მკვლელებს; ამასთან ერთად იგი მფარველობს პატიოსან ხალხს და მის საჭირებს. ამის გამო, ამავე ავტორის სიტყვით, უასტირჯის სახელი წარმოადგენს საფიცარს, სალოცავ და საწყევარ სიტყვას. ბ. გატიევს ამასთან

* სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურ ოლქში ეთნოგრაფიული მასალის შეკრებისას დიდი დახმარება გამოიწია ცნობილმა მეფუტკრემ დავით გაგლოევამ, რისთვისაც მას მადლობას მოვახსენებ.

ერთად დაწვრილებით აქვს აღწერილი უასტირჯისადმი მიძღვნილი ღლეობა და შესაწირ-მოსალოცი⁵⁰.

ვ. პფაფი, ზემოთ მითითებული ადგილის ექვსიოდე გვერდის შემდეგ შენიშნავს, რომ უასტირჯის კულტის მთავარ ადგილად რეკომი (წეის ხეობა) იყო მიჩნეული.

ამასვე მიუთითებს ა. დირი, რომელიც ამ ძეგლს XIV ს-ით ათარილებს და (მისი ტრანსკრიფციით) უასკერგის ქრისტიანულ სამოსელში გახვეულ წარმართულ ღვთაებას უწოდებს, რომლის უმთავრეს ფუნქციას, მისი სიტყვით, „სამეურნეო მფარველობა“ შეადგენდა⁵¹.

ვ. აბაევიც ოსთა ძველ წარმოდგენებში შემონახულ ამ ღვთაებაში სამართლიანად ხედავს მეტად არქაული იდეის ქრისტიანიზებული ფორმას⁵². ვასტირჯის იგი უწოდებს ძველ ოსეთში ყველაზე უფრო პატივსაცემ ღვთაებას, რომელიც მხოლოდ ზერელედ იყო ქრისტიანიზებული და რომლის კულტის შინაარსს მოეპოვება ზუსტი პარალელები აფხაზთა, ჩერქეზთა და კავკასიის სხვა მკვიდრი ხალხების ყოფაში⁵³.

მანვე ამოხსნა ამ ღვთაების ოსური სასელწოდების მნიშვნელობა. ვ. აბაევის დაკვირვებით *wa* ნიშნავდა „სიტყვა“-ს, რომელიც, განსხვავებით თანამედროვე გაგებისაგან, გააზრიანებული იყო როგორც „პიროვნება“, „უზენაესი ძალა“ და წარმოადგენდა ოსების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საკულტო ცნებას.

ამით ხსნის ვ. აბაევი იმ გარემოებას, რომ ოსები, თავის პანთეონში ახალი ღვთაების შეყვანისას, მის სახელს დეტერმინაციის სახით სწორედ ამ ცნების აღმნიშვნელ სიტყვას უმატებდნენ; ასე გაჩნდა *was—Gerđi, was—Illa = Wačila* და სხვ.⁵⁴

ამავე გზით უნდა იყოს გაგებული ყაბარდოელების „აუშგერგი“, რომელსაც შორა ბექმურზინ ნოგმოვი არა სწორად მიიჩნევდა „აუს-გერგი“-ს სახესხვაობად, „ბერძნების იესოს“ აღმნიშვნელ სიტყვად⁵⁵.

სხვათა შორის ოსურ დეტერმინაცივს — უას-ს — ვ. პფაფი ზენდავესტიდან მომდინარე აზუგა-ს საშუალებით ხსნიდა, რაც „წმინდანს“ ნიშნავს⁵⁶.

ძველთაგან მომდინარე წ-ა გიორგის კულტის ასე მძლავრად განვითარების პირობებში ბუნებრივია, რომ ფუტკრის მფარველობის ფუნქცია სწორედ მას დაკისრებოდა. ადამიანის მოქმედე-

ზის ყველა სახეობასთან ერთად წ-ა გიორგი მისი სამეურნეო მოქმედების მფარველადაც ითვლებოდა, ხოლო მეფუტკრეობა ხომ ამ სამეურნეო მოქმედების ერთ-ერთ ოდინდელ დარგს წარმოადგენდა.

მაგრამ ეს არ იყო მაინც წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობის შესახებ. ასეთი რამ სამხრეთ ოსების ყოფაში დამოწმებული არ არის. არც იმ რიგის მოვლენაა დადგენილი, რო-ველიც სვანების ეთნოგრაფიულ ყოფაში აღმოჩნდა. ოსეთში, რო-გორც აღინიშნა, ფუტკრის მფარველობა, ძველად არსებული ხალ-ხური წარმოდგენით, წ-ა გიორგის ერთ-ერთ ფუნქციას შეადგენ-და, ამასთანავე ისეთ ფუნქციას, რომელიც სვანური მაგალითის მიხედვით, თუ შეიძლება ითქვას, სპეციალიზაციის, დამოუკიდე-ბელ ფუნქციად გამოყოფის ტენდენციას არ ამჟღავნებდა. წ-ა გი-ორგის კულტის განვითარების მოცემულ საფეხურზე ეს არც უნ-და ყოფილიყო მოსალოდნელი.

მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობის შესახებ ოსებს ძველად არ გააჩნდათ. რა თქმა უნდა არა. რამდენადაც ჩვენ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ჩრდილო ოსეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედ-ვით შეგვიძლია მსჯელობა, წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველზე ძველად ოსეთშიაც უნდა არსებულებოდა.

ამ საკითხის შესახებ ერთი აღრინდელი ცნობის ავტორი, ა. მედოევი, გვატყობინებს, რომ ფუტკრის მფარველად ჩრდილო-ეთ ოსეთში ძველად ვინმე ანიგოლ-ი ყავდათ მიჩნეული, რომლის ბუნება და ხასიათი ავტორისათვის უცნობი დარჩენილა. ამ ყო-ველმხრივ საყურადღებო ცნობის ავტორის გადმოცემით ზოგი ფიქრობდა, რომ ანიგოლი „ციური ანგელოზია“, რომელიც ფუტ-კარს მფარველობდა, ზოგთა აზრით იგი მონადირეა, რომელმაც შეძლო პირველად ფუტკრის დაჭერა, ზოგი ირწმუნება. რომ ანი-გოლი იგივე წინასწარმეტყველია (?), რომლის სხეულიდანაც ფუტკარი გაჩნდა⁵⁷.

ამავე თქმულებას იმეორებს ვ. მილერი, რომელიც უპირატე-სობას არც ერთ ვერსიას არ ანიჭებს, მაგრამ დასძენს, რომ. რო-გორც არ უნდა იყოს ოსებს ფუტკრის მფარველისა ძალიან ეშინი-ათ და ფუტკარს ყოველ გამოზატხულებაზე სპეციალურ კუვდ-ს უმართავენ. ვ. მილერის დროს წარმოდგენა ფუტკრის

საგანგებო მფარველის არსებობის შესახებ ჯერ კიდევ იმდენად ფეხმოკიდებული იყო, რომ მისი არ ცოდნა მეფუტკრისათვის სირცხვილად იყო მიჩნეული⁵⁸.

მეტისმეტად გაკვრით ნახსენები ამ სამი ვერსიიდან პირველა, რა თქმა უნდა, მოდერნიზებული თქმულებაა, რომლის საფუძველს შესაძლებელია წარმოადგენს გარეგნული მსგავსება ფუტკრის მფარველის ამ სახელწოდებასა და „ანგელოზ“-ს შორის. ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით ამ ვერსიას არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს.

მესამე ვერსია თავისი ძირითადი შინაარსით იობის თქმულებას უკავშირდება, რომლის შესახებ ქვევით იქნება საუბარი.

მეორე ვერსიის კავშირი მონადირესთან და მონადირეობასთან, მეფუტკრეობისა და ფუტკრის მფარველის შესახებ ზემომოყვანილი მასალის შუქზე, მეტ საფუძველს იძლევა ვიფიქროთ, რომ სწორედ ეს ვერსია უნდა წარმოადგენდეს ფუტკრის მფარველის შესახებ არსებული წარმოდგენის ერთ-ერთი უძველესი მოტივის ანარეკლს.

ყოველ შემთხვევაში ვ. აბაევს უეჭვოდ მიაჩნია ის გარემოება, რომ ოსების ძველ სარწმუნოებრივ შეხედულებათა სისტემაში არსებობდა წარმოდგენა ფუტკრის საგანგებო მფარველის შესახებ, რომელიც ანიგოლ-ის სახელწოდებას ატარებდა, ავტორი, რა თქმა უნდა, შორსაა იმისაგან, რომ ფუტკრის მფარველის ეს სახელწოდება „ანგელოზ“-ს დაუკავშიროს, ან მისი შინაარსი იობის თქმულებიდან გამოიყვანოს. ავტორი უდავოდ მართალია, როდესაც ამ წარმოდგენას უძველესი დროიდან მომდინარედ მიიჩნევს და ცდილობს ეს წარმოდგენა როგორც ენობრივად ისევე კულტურულ-ისტორიულად კავკასიის მკვიდრი ტომების ყოფისათვის დამახასიათებელ ამავე რიგის მასალას დაუკავშიროს. ამ გზით, მაგალითად, იგი აახლოვებს ოსურ „ანიგოლ“-ს და აფხაზურ „ანანაგუნდა“-ს⁵⁹.

თქმულება ფუტკრის გაჩენის შესახებ ფუტკრის მფარველის საკითხთან უშუალო კავშირში უნდა იმყოფებოდეს, მაგრამ ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ფიქსირებული საამისო მასალა ისევე როგორც ლიტერატურული წყაროების ამ რიგის მონაცემები სამწუხაროდ კატეგორიული მსჯელობისათვის საკმაო საბუთს არ იძლევა.

იობის შესახებ თქმულებასთან ფუტკრის გაჩენის კავშირი ლიტერატურაში უკვე შენიშნულია. იმერეთისათვის ეს კავშირი დადგენილი აქვს მ. საღარაძეს, რომლის მიერ მოყვანილი ცნობით აბრეშუმის ქიაც ამავე იობს უკავშირდება⁶⁰.

XIX ს-ს ოთხმოციან წლებში ჩრდილო ოსეთის მიმართ ამ საკითხს ა. მედოევი შეეხო, რომლის სიტყვით თაფლოვანი ფუტკრის სამშობლო კავკასიაა, ხოლო ჩრდილო ოსეთში იგი დაახლოებით XIII ს-ში ყაზარდოდან მოვიდა⁶¹.

მომდევნო გვერდზე ა. მედოევს მოჰყავს თქმულება იობის შესახებ, რომელსაც ძველი ხალხური გადმოცემა ფუტკრის გაჩენას მიაწერს. ვ. მილერს თავის „ეტიუდებში“ ეს თქმულება თითქმის უცვლელად მოჰყავს⁶². ს. ტუკაევიც იმეორებს ვერსიას იმის შესახებ, რომ ჩრდილოეთ ოსეთში ფუტკარი ყაზარდოდან მოვიდა, ამბობს, რომ საამისოდ მრავალი საბუთი არსებობს, მაგრამ არც ერთი არ მოჰყავს⁶³. იგივე თქმულება სრული სახით მოყვანილი აქვს ნ. შავროვს, როგორც კავკასიის მთიანეთში ფართოდ გავრცელებული თქმულება ფუტკრის გაჩენის შესახებ⁶⁴.

ფუტკრის გაჩენის სვანური თქმულება, ფუტკრის წარმოშობას წ-ა გიორგის უკავშირებს. თქმულების შესახებ ცნობები ლიტერატურულ წყაროებში ჩვენ არ მოგვეპოვება და პარალელური მასალის უქონლობა საკითხის გარკვევას ართულებს. მხოლოდ ის გარემოება, რომ ორივე ზემომოყვანილი თქმულებით ფუტკრის გაჩენა ადამიანის გვამს თუ მისი სხეულის ნაწილს უკავშირდება, ხოლო ერთ-ერთი თქმულების პერსონაჟად ქართველთა უძველესი ღვთაება წ-ა გიორგია გამოყვანილი, გვაფიქრებინებს, რომ ეს მოტივი არც იობის თქმულებაში უნდა იყოს ახალი და ამდენად ბიბლიურ თქმულებას უნდა უსწრებდეს.

საამისო საბუთად ჩვენ შეგვიძლია ნართული ეპოსის აფხაზური ვარიანტი მოვიშველიოთ. ამ ეპოსის სოსრიყვას ციკლის მიხედვით ეს გმირი რომ დაიჭრება მტერთან ბრძოლაში, იგი სხვადასხვა ფრინველს წვევლის. თქმულების თანახმად ფუტკარი სოსრიყვას ჭრილობაში ჩნდება. ამ გზით გაჩენილი ფუტკარი მოითხოვს, რომ იგი წელიწადში ორჯერ იძლეოდეს თაფლს, მაგრამ უნდა, რომ მისი კბენა ადამიანისათვის მომავკდინებელი იყოს. ამაზე გმირი უპასუხებს, რომ ფუტკარი წელიწადში მხოლოდ ერთხელ შესძლებს თაფლის მოცემას, მისი კბენა მწვავე იქნება როგორც ისარი, მაგრამ ამ ნაკბენისაგან თვითონ იგი მოკვდება⁶⁵.

თუ ეს მოტივი შემდგომი დროის რემინისცენცია არ არის და ამ ეპოსის ძველთაგან მომდინარე, მისთვის მკვიდრ მოტივს წარმოადგენს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს თქმულებაც თავისი არსებითი ნაწილით ადრევე ყოფილა ცნობილი იმ ეთნიკურ სამყაროში, რომლის დამახასიათებელია, ერთი მხრით, ნართული ეპოსი, ზოლო, მეორე მხრით, წ-ა გიორგი, როგორც რელიგიური პანთეონის მთავარი პერსონაჟი.

თუ რა ურთიერთობაშია იობის თქმულების ბიბლიური ვერსია ნართების ეპოსის მოყვანილ მოტივთან, ცალკე კვლევის საგანს უნდა წარმოადგენდეს.

აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს მოტივი საქართველოს ან თუნდაც კავკასიის ფარგლებით არ არის შემოზღუდული. როგორც უკვე შენიშნულია, ხარის გვამისა თუ მისი სისხლისაგან ფუტკრის წარმოშობის მოტივი საკმაოდ დიდ ტერიტორიაზე ყოფილა გავრცელებული და ზოგთა დაკვირვებით იგი ეგვიპტედან უნდა მომდინარეობდეს, სადაც თითქოს წესად იყო ფუტკრის ახლად გაჩენის მიზნით სახარე ხბოს ფეხით დაქელვა.

შესაძლებელია ეს მოტივი იმ ზოგადი წარმოდგენის კონკრეტული გამოვლინებაა, რომლის მიხედვით მცენარეული ხარის ხერხემლის ტვინისაგან აღმოცენებულად არის მიჩნეული¹⁶.

ყოველ შემთხვევაში იმ ურთიერთობის პირობებში, რომელიც საერთოდ ხარის კულტსა და წმინდა გიორგს შორის ელინდება, ზემომოყვანილი მოტივი უთუოდ საგულისხმო პარალელის სახეს ატარებს.

დ ა ს კ ვ ნ ე ბ ი

1. ადამიანის არსებობის სხვა საშუალებათა შორის მეფუტკრეობის პროდუქტს მნიშვნელოვანი და მტკიცე ადგილი აქვს დათმობილი. ამის გამო იგი ოდითგანვე გადაიქცა სამეურნეო მზრუნველობის საგნად. თანამედროვე ეთნოგრაფია არ იცნობს არც ერთ ზალხს, რომელიც საამისოდ ხელსაყრელ ბუნებრივ პირობებში, ამა თუ იმ ფორმით, არ მისდევდეს ფუტკრის ნაყოფის მოპოვებას. მიუხედავად იმისა, თუ რა ფორმას ატარებს ფუტკრის ნაყოფის

მომპოვებლობა, იგი წარმოადგენს მეურნეობის ერთ-ერთ დარგს, რომელსაც ადამიანის სამეურნეო ყოფაში მუდამ მკვიდრი ადგილი უჭირავს.

2. თავდაპირველად, როგორც ამას ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მასალა მოწმობს, ფუტკრის ნაყოფის მომპოვებლობა შემკრებლობითი მეურნეობის სისტემაში შედიოდა და ე. წ. „ტყეურ სარეწაოს“ განეკუთვნებოდა. ადამიანის მიერ ფუტკრის ნაყოფის გამოყენების ყველაზე ადრინდელ ძეგლს ჩვენამდე მოღწეულთა შორის ესპანეთის (ვალენსია) გამოქვაბულის მხატვრობა წარმოადგენს, რომელიც ზედა პალეოლითიდან მომდინარეობს და უდავოდ მიუთითებს იმაზე, რომ ამ დროის ადამიანისათვის შემკრებლობითი მეურნეობის ეს დარგი უკვე კარგად იყო ცნობილი. ეთნოგრაფიის მონაცემებით დასტურდება, რომ ამ პერიოდში თათლი იზმარებოდა არა მარტო საქმლის, არამედ, აგრეთვე მათ-რობელა სასმლის სახითაც; რა დანიშნულება ჰქონდა ამ დროს ცვილს—ჩვენთვის ცნობილი არ არის.

3. „ნორდისტული თეორიის“ მიმდევარი ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტური ეთნოგრაფები ცდილობენ დაამტკიცონ. რომ შინაური მეფუტკრეობა ჩამოყალიბდა „ჩრდილოეთის მოდგმის“ ხალხთა ყოფაში, რომელთა მიგრაციასთან ერთად იგი შევიდა ერთი მხრით, სამხრეთ ევროპაში, ხოლო, მეორე მხრით, ძველ აღმოსავლეთში. ეს შეხედულება „რასისტული კონცეფციის“ კერძო შემთხვევას წარმოადგენს.

ამ დებულებას არ გააჩნია არც მეთოდოლოგიური, არც ფაქტობრივი გამართლება. უდავოდ დგინდება, რომ საკუთრივ ეგვიპტეში შინაური მეფუტკრეობა კარგად იყო ცნობილი დიდი ხნით ადრე, ვიდრე იქ ჩრდილოეთის მოდგმის ხალხები გაჩნდებოდნენ. ფუტკრის მნიშვნელოვანი ადგილი მცირე ზოის მოსახლეობის უძველეს მითოლოგიაში, რწმენა-წარმოდგენებსა და კუთლბ: აშკარად მიუთითებს მეფუტკრეობის ხანგრძლივ ტრადიციაზე ამ ტერიტორიაზე მოსახლე ზოგი აბორიგენი ხალხის ყოფაშიაც. იგივე ითქმის სლავების შესახებ, რომელთა სამეურნეო ყოფაში მეფუტკრეობას ძველთაგან განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა.

ეს ფაქტები მიუღებელს ხდის დებულებას ძველ აღმოსავლეთსა და სამხრეთ ევროპაში მეფუტკრეობის შემოტანილობის შესახებ „ჩრდილოეთის მოდგმის“ ხალხთა მიერ.

ფუტკრის პროდუქტის მნიშვნელობა საარსებო საშუალებათა შორის და მეურნეობის ამ დარგის შედარებით მარტივი ფორმა მეფუტკრეობის გაჩენის საკმაო ნიადაგს წარმოადგენდა ყველგან, სადაც კი საამისოდ ხელსაყრელი ბუნებრივი გარემო არსებობდა. ეთნოგრაფიის მონაცემებიც მეფუტკრეობის ფილოგენეტიური წარმოშობის სასარგებლოდ და მისი ერთი ცენტრიდან მიგრაციის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობენ.

4. ბურჯუაზიულ-იდეალისტურ ეთნოგრაფიაში მიღებულია დებულება, რომლის მიხედვით შინაური მეფუტკრეობის ჩამოყალიბებას, თითქოს, საფუძვლად ედო რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები და მათ ნიადაგზე აღმოცენებული კულტის ინტერესები. ეს შეხედულება ცხოველთა მოშინაურობის უფრო ზოგადი „რელიგიური თეორიის“ კონკრეტული გამოვლინებაა. შინაურ მეფუტკრეობას. ისევე როგორც ამაზე უწინარეს ფუტკრის ნაყოფის მოპოვებლობის უმარტივეს ფორმებს, საფუძვლად უდევს მატერიალური დოვლათის წარმოების ინტერესები და არა რელიგიური წარმოდგენა თუ მის ნიადაგზე აღმოცენებული კულტი. ზოგადი ეთნოგრაფიის ზემოხსენებული საკითხების სწორი გადაწყვეტა შესაძლებელია მხოლოდ კონკრეტული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალის განხილვის შედეგად მარქსისტულ-ლენინური თეორიის სათანადო დებულებათა შუქზე.

5. საკუთრივ ქართული ეთნოგრაფიული მასალა, სხვადასხვა წარმომავლობის წერილობით ძეგლებში დაცული ცნობები და არქეოლოგიის ზოგი მონაცემი რიგ ჩვენებას შეიცავს, რომელთაც არსებითი მნიშვნელობა აქვთ შინაური მეფუტკრეობის წარმოშობის დროისა და პირობების შესწავლის, მეურნეობის ამ დარგის აღრინდელი ფორმებისა და განვითარების თანამიმდევარი საფეხურების დადგენის, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფაში მისი ადგილის გამოვლინებისა და სათანადო ზედნაშენური მოვლენების გაგებისათვის. ეს გარემოება გარკვეულ ინტერესს წარმოადგენს, როგორც ზოგადი ეთნოგრაფიის ასევე ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიის თვალსაზრისით.

ცალკეული ელემენტების მიხედვით ეს მასალა შემდეგ კონკრეტულ ჩვენებას შეიცავს:

ა) საქართველოში დგინდება მეფუტკრეობის სამი ძირითადი ფორმის არსებობა (ტყეური, ნახევრად შინაური და შინაური მეფუტკრეობა), რომელთა შორის პირველი ფორმა აღდგენილია

ჩიტუალის სახით შემონახული გადმონაშთებისა და შესადარებელი მასალის საფუძველზე. მეფუტკრეობის განვითარების ეს საფეხური ფუტკრის ნაყოფის მოპოვების წესის მიხედვით („თაფლის გატეხვა“) ყველაზე პრიმიტიული ჩანს, ხოლო ფუტკრის ნაყოფის გამოყენების წესის მიხედვით (კოლექტიური მოხმარება) პირველყოფილი თემური საკუთრების ფორმას ატარებს და, როგორც ეტყობა, საზოგადოებრივი განვითარების ამ საფეხურისათვის არის დამახასიათებელი.

ეს გარემოება და ზოგადი არქეოლოგიიდან ცნობილი ფაქტა ზედა პალეოლითის ადამიანის მიერ კლდის ფუტკრის ნაყოფის მომპოვებლობისა იმაზედაც მიუთითებს, რომ ძვერის პალეოლითური სადგომის პირდაპირ აღმართული კლდე, მის ნაპრალებში მრავალი ფუტკრის ბუდით, და ამასთან ერთად საქართველოში დღესაც ფართოდ ცნობილი მრავალი „სათაფლია“, „თაფლი კლდე“, „ანანაგუნდას სამყოფელი“ და სხვა, როგორც ფუტკრის ნაყოფის მიღების ერთ-ერთი წყარო. საქართველოს ტერიტორიაზე მობინადრე ზედა პალეოლითის ადამიანისათვისაც არ უნდა ყოფილიყო უცნობი.

მეფუტკრეობის ეს ფორმა შემკრებლობითი მეურნეობის ტიპური სახითაა წარმოდგენილი და ძირითადი ნიშნებით კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფიდან მომდინარე ამავე რიგის მრეწველების იდენტურია.

ხეებზე ბუეების შემოლაგება, იმდენად რამდენადაც იგი ხელოვნური გეჯის არსებობას მოითხოვს და, მაშასადამე, მეურნეობის ამ დარგში ადამიანის აქტიურ ჩარევას გულისხმობს, გარდამავალი საფეხურის სახეს ატარებს. შესადარებელი მასალა ცხადყოფს, რომ მეფუტკრეობის ეს ფორმა არ წარმოადგენდა ვიწროდ ლოკალიზებული ტერიტორიის სპეციფიკურ მოვლენას, რომ მას საამისოდ ხელსაყრელ ბუნებრივ პირობებში ზოგადი ხასიათი უნდა ჰქონოდა. სათანადო წყაროების უქონლობის გამო მეფუტკრეობის ამ ფორმის წარმოშობის დათარიღება შეუძლებელი ჩდება.

შინაური მეფუტკრეობა, რომელიც გულისხმობდა ხელოვნურ გეჯას და საგანგებოდ გაწყობილ საფუტკრეს, მასალის ეთნოგრაფიული ფიქსაციისათვის ხელმისაწვდომი დროის მანძილზე საქართველოში, გაბატონებულ ფორმას წარმოადგენს. როგორც ეს ისტორიული საბუთებიდან ჩანს, ფეოდალურ საქართველო-

ზიად შინაური მეფუტკრეობა ფართოდ იყო ცნობილი. წინაფეოდალური საქართველოსათვის მოიპოვება უეჭვო ცნობა, რომ ძვ. წ. IV ს-ში, საკუთრივ კოლხების სამეურნეო ყოფაში, შინაურ მეფუტკრეობას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკირა. ძვ. წ. VIII ს-დან მომდინარე ზოგი ცნობა მიუთითებს, რომ შინაური მეფუტკრეობა ქართველთა მონათესავე ტომებისთვის ამ დროისთვისაც იყო ცნობილი. მძლავრად განვითარებული შინაური მეფუტკრეობა ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა წლებში მცირე აზიის იმ ტერიტორიაზე, რომელიც ქართველი ტომების საცხოვრისთან მჭიდრო კულტურულ-ისტორიულ კავშირში იმყოფებოდა, საფიქრებელს სდის, რომ მეურნეობის ამ დარგის შინაური ფორმა ქართველი ტომებისათვის არც ამ დროს უნდა ყოფილიყო უცხო.

მეფუტკრეობის განვითარების საში ძირითადი და თანამიმდევარი საფეხურის არსებობა ერთს კულტურულ-ეთნიკურ სამყაროში და მისი შინაური ფორმის წარმოქმნა ესოდენ შორეულ წარსულში, ერთი საბუთია იმის დასამტკიცებლად, რომ მეურნეობის ამ დარგის აღმოცენება და განვითარება ადგილობრივ ნიადაგზე მოხდა.

ბ) საქართველოში ცნობილი სასკეების მრავალგვარი ფორმებიდან ორნაწილედ გეჯა, ჩანს, ძველთაგან ახასიათებდა მთლიანად დასავლეთ საქართველოს. მოწნული კოკოზა აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. ხოკერა, როგორც ეტყობა, ძველადაც ფშავ-ხევსურთა სამეურნეო ყოფის ელემენტს შეადგენდა. მთლიანი ხისაგან გამონათალი კოდი, როგორც ფუტკრის ნაყოფის მიღების საშუალება, უფრო ოსების სამეურნეო ყოფას ახასიათებს და შესაძლებელია სლავური გეჯის ადრინდელ ფორმას წარმოადგენს, რომელიც კავკასიაში ალანების მეშვეობით შემოვიდა.

ქსენოფონტეს აღწერილობიდან და ხეთური კანონმდებლობის სათანადო პარაგრაფებიდან ირკვევა, რომ უკვე იმ დროისათვის შავი ზღვის კავკასიის სანაპიროს ზოგ პუნქტში და მის მიმდებარე რაიონებში განვითარებული ტიპის ხის გეჯა იყო გავრცელებული.

საქართველოსათვის ძირითადი და ჩანს ძველთაგან მომდინარე ტიპები სასკეებისა კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფიდან მომდინარე ამავე სერიის ეთნოგრაფიულ მასალასთან საგულისხმო პარალელებს ქმნიან.

ვ) ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადგენილია საფუტკრეების მრავალფორმიანობა, ყოველი მათგანის გავრცელების რაიონის თვალსაზრისით, რაიმე კანონზომიერებას ეთნიკური ჯგუფების მიხედვით არ ამჟღავნებს. საფუტკრის ეს ტიპებიც განვითარების იმ პროცესის თანამიმდევარ საფეხურებს ასახავენ, რომელიც გულისხმობდა ადამიანის საცხოვრებელ ბინასთან ფუტკრის თანდათანობით მიახლოებას. ეს გარემოებაც იმის საბუთია, რომ შინაური მეფუტკრეობა ადგილობრივ ნიადაგზე უნდა განვითარებულიყო.

ზემოხსენებული საფუტკრეებიდან ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს აგვართას საფუტკრე. აგვართასთვის დამახასიათებელი ბინადარი მესაქონლეობა, რომელიც შერწყმული იყო მეთურნეობის რთულ კომპლექსთან, საბჭოთა ისტორიულ მეცნიერებაში სამეურნეო ყოფის არქაულ ფორმად არის მიჩნეული. აგვართაში საფუტკრის გაწყობის პრაქტიკა შესაძლებელია სამეურნეო ყოფის ამ უძველესი ფორმის ამსახველია. ამასვე უნდა მიუთითებდეს ტერმინი „აგვართა“, თუ კი გამართლდა ვარაუდი მისი კავშირისა სუმერულ-აქადურ „აგარ“, „აკარ“-თან, რომელიც თავდაპირველად სახნავ მიწას ნიშნავდა, ხოლო შემდეგ დასახლების აღმნიშვნელ ტერმინად იყო გამოყენებული.

საფუტკრეების გაწყობის პრაქტიკის მხრივაც ქართული ეთნოგრაფიული მასალა კავკასიის სხვა ხალხთა ანალოგიურ მასალასთან შედარებისას რიგ კონტაქტს წარმოაჩენს.

დ) ფუტკრის მოვლა-პატრონობისა და მისი პროდუქტის გადამეშავება-გამოყენების ხალხური წესები დამყარებული იყო ემპირიული ცოდნის საკმაოდ დიდ მარაგზე, რომელიც მაღალგანვითარებული სამეურნეო ცხოვრების პირობებში ხანგრძლივი გამოცდილებისა და აქტიური დაკვირვების შედეგად შეიქმნა. ამ მხრივ საყურადღებოა სარაჯის დაწურვის ორი წესი, რომლებიც ქართველი ხალხის სამეურნეო ცხოვრების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე უნდა იყვნენ შექმნილნი. პირველი წესი („უცეცხური“ თაფლის მიღება) იმ რეალიების მიხედვით, რომლებიც მას ახლავს (რძის საწურის გამოყენება სვანეთში), მესაქონლეობას ასახავს და შორეულად უკავშირდება ევროპიდან მომდინარე არქეოლოგიურ მასალას, რომელიც გვიან ბრინჯაოს და ადრე რკინის ხანით არის დათარიღებული.

მეორე წესი („ნაცეცხური“ თაფლის მიღება), რომელიც გულისხმობს შემთბარი სარაჯის დაწურვას სპეციალური ჯოხების საშუალებით, მიწათმოქმედების ბეჭედს ატარებს. ამ ურთიერთობას საფიქრებელს ხდის საწური ჯოხების სახელწოდება „შანკო“, რომელიც თავისი ფუნქციითა და ფორმით უკავშირდება საქართველოსათვის ენდემური და უძველესი პურეულის—„ზანდურისა“ და „მახას“—მოსაყრებ იარაღს „შნაკეს“.

ამ რიგის მასალა. ასახავს რა ქართველი ხალხის მეურნეობის ტრადიციულ დარგებს, თავის მხრივ მიუთითებს მეფუტკრეობის ოდინდელობას და მის მკვიდრ ადგილს ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფაში. იგივე წესებით ხასიათდება თაფლის დაწურვა კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფაშიაც.

ე) როგორც ეთნოგრაფიული მასალით ისევე ისტორიული წყაროებით დასტურდება, რომ საქართველო და განსაკუთრებით შავი ზღვის კავკასიის სანაპირო ზოლი წარმოადგენდა მძლავრად განვითარებული მეფუტკრეობის რაიონს.

იგივე ითქმის ფეოდალური საქართველოს შესახებაც. ანტიკური მწერლებისაგან მომდინარე და მკვიდრად ფეხმოკიდებული ლიტერატურული ტრადიცია თვალნათლივ უჩვენებს, რომ წინა-ფეოდალურ ხანაშიაც ქართველი ტომების მიერ დასახლებულ ტერიტორიაზე მძლავრად განვითარებული მეფუტკრეობის არსებობა ფართოდ იყო ცნობილი.

ვ) ფუტკრის ნაყოფს ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფაში მუდამ მკვიდრი ადგილი ეჭირა. თაფლი როგორც სუფთა სახით, ასევე სხვადასხვა საკმელთან მინარევის სახით კვების მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენდა; მისგან მზადდებოდა მრავალი სახეობის სასმელი. თაფლის სასმელების შესახებ მოპოვებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალის შუქზე არ მართლდება ვ. აბაევის მოსაზრება ოსებისაგან ამ სასმელის ნასესხობის შესახებ. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: თაფლის სასმელის ყველა ძირითადი სახეობის არსებობა ქართველთა საოჯახო ყოფაში, „დაბადების“ ქართულ თარგმანში სპეციალური ტერმინით მისი მოხსენიება და მისი დამზადების წესის თანახმედრილობა საერთოდ მათრობელა სასმელის დამზადების საქართველოში ძველთაგან ცნობილ წესებთან, ყოველგვარი ნასესხობის წინააღმდეგ უნდა ლაპარაკობდეს.

იგივე ითქმის ცვილის შესახებ, რომელიც გარდა საკუთრივ საოჯახო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისა, მეურნეობის ისეთ ტრადიციულ დარგებში იღებდა მონაწილეობას. როგორიცაა მეცხე-ნახეობა და მეხილეობა.

სრულიად გარკვეული ჩვენება არსებობს ცვილის განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესახებ ქართველი ტომების ხელოსნობის სხვადასხვა დარგისათვის წინაფეოდალურ ხანაში. ამ 'მემთხვევაში პირველ ყოვლისა აღსანიშნავია ცვილის ადგილი მეტალურგიულ წარმოებაში, სადაც იგი ლითონის იმ წესით ჩამოსხმისას, რომელსაც „ცვილის მოდელის დაკარგვა“ ეწოდება, დიდი როლდენობით იხარჯებოდა. ამიერკავკასიის ძველი მეტალურგიული წარმოების დიდი მასშტაბი და ორგანიზებული ხასიათი, რომელიც უკვე ძვ. წ. III ათასწლეულიდან მოყოლებული შეინიშნება, ცვილის მიღების მუდმივად მოქმედი და სათანადო მასშტაბის წყაროს არსებობას მოითხოვდა, რომლის ფუნქციას ტყიური მეფუტკრეობა ვფიქრობთ ვერ შეასრულებდა. ამის გამო დანაშდევლებით შეიძლება ითქვას, რომ მეტალურგიული წარმოების ზემოხსენებული წესი მნიშვნელოვანი ფაქტორი უნდა გამხდარიყო შინაური მეფუტკრეობის ჩამოყალიბების საქმეში.

მეფუტკრეობის ადგილის შესახებ ფეოდალური საქართველოს სახალხო მეურნეობაში ლაპარაკობს აგრეთვე გადასახადი, რომელსაც XVI ს-ის ერთი საბუთის მიხედვით „ფუტკრის ბეგარა“ ეწოდება. ცვილის ყველაზე დიდი მომხმარებელი ფეოდალურ საქართველოში ეკლესია იყო. ამ ნიადაგზე უნდა აღმოცენებულიყო ე. წ. მესანთლე გლეხების ფენა, რომელთა მოვალეობას ეკლესიამონასტრისათვის გარკვეული რაოდენობის ცვილის ჩაბარება შეადგენდა.

მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ცვილს და თაფლს აგრეთვე ვაჭრობაშიაც. ეთნოგრაფიულად დადგენილია ვაჭრობის ორგვარი ფორმა: თვითონ მეფუტკრეების მიერ მეფუტკრეობის პროდუქტების გამოტანა შიდა ბაზრებზე, რომლებიც პერიოდულად იმართებოდა გარკვეულ ადგილებში, და მსხვილი ვაჭრების მიერ ადგილზე შესყიდული ცვილისა და თაფლის გატანა საქართველოს მეზობელ ქვეყნებში.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს მეფუტკრეობის პროდუქტი ზოგჯერ შედიოდა წორში, სათაენოში, შრომის ანაზღაურებაში და სხვა.

მეფუტკრეობის პროდუქტით ფართო მასშტაბით ვაჭრობას ფეოდალურ საქართველოშიაც მისდევდნენ. გვიან ფეოდალური ზანისათვის ისტორიული წყაროები მიუთითებენ შავი ზღვის საქართველოს სანაპიროზე რიგი პუნქტის არსებობას, სადაც სისტემატურად გამართულ ბაზრობაზე ქვეყნის სხვა ნაწარმთან ერთად დიდი რაოდენობის თაფლი და ცვილი იყიდებოდა.

წინაფეოდალური საქართველოსათვის მოიპოვება პირდაპირი ცნობები, რომელთა თანახმად დიოსკურიადა და ფაზისი პირველი საუკუნეების მიჯნაზე წარმოადგენდნენ, ქვეყნის სხვა ნაწარმთან ერთად, ცვილისა და თაფლის ექსპორტის მნიშვნელოვან პუნქტებს.

არის რიგი ცნობა, რომლებიც საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ანტიკურ სამყაროში მაღალხარისხოვნებით კარგად ცნობილი „პონტოს ცვილი“ გადიოდა შავი ზღვის არა მარტო ჩრდილოეთ სანაპიროდან, არამედ მის აღმოსავლეთ სანაპიროდანაც. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ მეფუტკრეობა ქართველი ხალხის ყოფაში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე უკვე ატარებდა ფართო ხასიათს.

განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა თაფლს და ცვილს ხალხური მკურნალობის რეცეპტურაში. უმთავრესად თაფლი და ზოგჯერ ცვილიც მრავალი დაავადების მკურნალობის ხალხურ საშუალებათა აუცილებელ ინგრედიენტს წარმოადგენდა. საამისო ცნობები ფეოდალური საქართველოდანაც მომდინარეობს. ანტიკურ სამყაროში ფართოდ იყო ცნობილი პონტოს მცენარეული, რომელთა შორის „პონტოს შანდრად“ წოდებული ფოლორცის ბალახი, როგორც თაფლოვანი მცენარე, საქართველოში დღესაც იხმარება სამკურნალოდ. ეს გარემოება, მდიდარ ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად, ვფიქრობთ იმაზედაც მიუთითებს, თუ რაოდენ ძველთაგან იყო ხალხისათვის ცნობილი თაფლის სამკურნალო თვისებები.

თაფლისა და ცვილის ადგილი რიტუალში კარგად მოჩანს იმ წეს-ჩვეულებებიდან, რომლებიც სრულდებოდა ყველა ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვან თარიღებთან დაკავშირებით. განსაკუთრებით ეს ითქმის იმ დღეობა-დღესასწაულების შესახებ, რომელთა წინაქრისტიანული ბუნება არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ასეთია, სხვათა შორის. ახალი წლის ციკლთან და ქორწინებასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა რიგი ელემენტი, რომლებშიაც თაფლი

ნაყოფიერების ზოგად იდეას ემსახურება, მაგიურ დანიშნულებას წარმოაჩენს და ამ თავისი ნიშნით ძველთაგან მომდინარეობაზე მიუთითებს.

არსებობს წერილობითი ცნობა, რომ წინაფეოდალურ საქართველოში „თაფლი გოლეული“ წარმართული კერპების შესაწირავის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა.

ზ) მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში ამაჟრად მოჩანს მიწის, წყლის, ხის და სხვა ამ რიგის უძველესი კულტების მძლავრი გავლენა. ასევე იოლად ამოსაყთხი კვალი დაადო ამ წეს-ჩვეულებებს ძველთაგან მძლავრად განვითარებული მათეარის კულტმა. მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა სერიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს წარმოდგენას ფუტკრის მფარველის შესახებ, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა სახელით იყო ცნობილი.

ამ რიგის ეთნოგრაფიული მასალა საფუძველს იძლევა ვიფიქროთ, რომ მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, წარმოდგენდნენ ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების წთლიანი სისტემის განუყრელ ნაწილს და ყალიბდებოდნენ ზემოხსენებული კულტების აქტიური მოქმედების გარემოცვაში. ამას არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს როგორც მეფუტკრეობის ძველთაგან მომდინარეობის, ასევე ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფაში მისი მკვიდრი ადგილის შესახებ საკითხის გარკვევისას.

ამგვარად, მოყვანილი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალიდან ირკვევა, რომ ქართველი და მისი მონათესავე ტომების უძველესი დასახლების ტერიტორია ძველთაგან წარმოდგენდა მეფუტკრეობის მძლავრი განვითარების ერთ-ერთ ცენტრს.

მეფუტკრეობის განვითარება და მისი შინაური ფორმის ჩამოყალიბება, როგორც ჩანს, ადგილობრივ ნიადაგზე და ძირითადად რაიმე ნასესხობის გარეშე მიმდინარეობდა, რასაც ადასტურებს თაფლისა და ცვილის მიღების რიგი არქაული წესის კავშირი ქართველი ხალხის მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების უძველეს ელემენტებთან, მეფუტკრეობის ინტერესების შესაბამისად შექმნილ წეს-ჩვეულებათა ჩამოყალიბება ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებისათვის დამახასიათებელი ისეთი უძველესი კულტების აქტიური მოქმედების გარემოცვაში, როგორიცაა მიწის, წყლის და ხის კულტები, ერთსა და იმავე ეთნიკურ წრეში მეფუტკრეობის განვითარების ყველა ძირითადი და თანამიმდევარი საფეხურის

თანაარსებობა, განვითარებული ტიპის გეჯის ადრე გაჩენა და ბოლოს, საფუტკრეების სიმდიდრე, რომელთა ტიპოლოგია ადამიანის საცხოვრებელ ბინასთან ფუტკრის თანდათანობითი დაახლოების პროცესს ასახავს.

ზემომოყვანილი მასალა. ამავე დროს. მეურნეობის ამ დარგის განვითარების ზოგად კანონზომიერებას წარმოაჩენს.

ამრიგად, ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალა კიდევ ერთხელ ნათელყოფს, რომ ფუტკრის პროდუქტის მომპოვებლობას, მისი განვითარების გზებს და შინაური მეფუტკრეობის ჩამოყალიბებას საფუძვლად ედო საარსებო საშუალებათა წარმოების ინტერესები და არა რელიგიური წარმოდგენები თუ კულტი, რომ თვით ამ ზედნაშენური მოვლენების გაგება და სწორად ახსნა მხოლოდ იმ რეალური მნიშვნელობის გათვალისწინების შედეგადაა შესაძლებელი, რომელიც მეურნეობის ამ დარგს ადამიანის სამეურნეო ყოფაში ჰქონდა.

ფუტკრის ნაყოფის მოპოვების ფორმებისა და მეურნეობის ამ დარგთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების შედარებითი შესწავლის შედეგად მრავალი ელემენტი ვლინდება კავკასიის აბორიგენი ხალხების ყოფაში, რომლებიც საგულისხმო პარალელების ახალ სერიას წარმოადგენენ. ეს გარემოებაც, თავის მხრივ კავკასიელთა იმ კულტურულ-ისტორიულ ერთობლიობაზე მიუთითებს, რომლის ძველთაგან მომდინარე საფუძველი კულტურის სხვა ელემენტებშიაც ასევე ნათლად არის ასახული.

К ИСТОРИИ ПЧЕЛОВОДСТВА

Резюме

1. Среди различных средств человеческого существования продукты пчеловодства занимали значительное место, в силу чего их добыча издавна превратилась в предмет постоянной заботы человека. Современная этнография не знает ни одного народа, который при соответствующих естественных условиях не занимался бы добычей меда и воска в той или иной форме.

Добыча меда и воска, независимо от формы, всегда составляла определенную отрасль хозяйственной деятельности человека и занимала значительное место в его хозяйственном быту.

2. Первоначально, как об этом свидетельствуют данные этнографии и археологии, добыча меда и воска входила в сферу собирательного хозяйства и составляла отрасль т. н. «лесных промыслов». Древнейшим из ныне известных памятников, указывающих на добычу меда, является наскальное изображение в Испании (Валенсия), датируемое верхним палеолитом и бесспорно подтверждающее факт употребления меда человеком этого периода.

Данными этнографии устанавливается, что человек этой эпохи пользовался медом не только в качестве пищи, но употреблял его также и в виде хмельного напитка. Относительно назначения воска для этого времени нам ничего не известно.

3. Буржуазно-националистические этнографы, проповедующие «нордикскую теорию», пытаются доказать, что домашнее пчеловодство возникло в быту «северных народов», вместе с миграцией которых оно проникло в Южную Европу и Древний Восток. Эта теория является типичным проявлением расистских воззрений.

Вышеуказанное положение ни с методологической, ни с фактологической стороны не находит оправдания. Бесспорно устанавливается, что домашнее пчеловодство, в частности в Египте, было известно задолго до появления там «северных народов». Значительное место пчелы в древнейшей мифологии, обычаях и культе у некоторых аборигенов Малой Азии, указывает на длительное знакомство этих народов с пчеловодством. То же самое можно утверждать и относительно древних

славян, в быту которых пчеловодство издавна занимало исключительно важное место.

Эти факты делают недоказуемым положение о внесении пчеловодства в Южную Европу и Древний Восток «северными народами».

Значение продуктов пчеловодства среди различных видов средств существования и его сравнительно несложные формы составляли достаточные условия для его самостоятельного возникновения всюду, где естественная среда благоприятствовала этому. Данные этнографии совершенно очевидно говорят в пользу филогенетического происхождения этой отрасли хозяйственной деятельности человека.

4. В идеалистической этнографии господствует положение, согласно которому в основе возникновения домашнего пчеловодства якобы лежали религиозные представления и интересы возникшего на этой почве культа. Это положение является частным проявлением более общей «религиозной теории» одомашнивания животных.

В основе домашнего пчеловодства, так же как и в основе более ранних форм добычи меда и воска, лежали интересы производства материальных благ, а не религиозные представления или возникший на этой почве культ.

Вышеуказанные вопросы общей этнографии могут найти правильное решение лишь путем рассмотрения конкретного историко-этнографического материала в свете соответствующих положений марксистско-ленинской теории.

5. Историко-этнографический материал, относящийся к быту грузинского народа, показывает, что территория, населенная грузинскими и родственными им племенами, издавна составляла один из очагов мощного развития пчеловодства. Свидетельством этому является пережиточно сохранившийся в быту грузин обычай выделения жертвенного улья, который по наиболее примитивному способу получения продуктов пчеловодства, а также по коллективной форме его потребления, очевидно, относится к первобытнообщинному строю. Это обстоятельство и известный из археологии факт употребления меда человеком верхнего палеолита, возможно, указывает на то, что скала дзеврского палеолитического человека с пчелиными гнездами в ней, также как ныне известные многочисленные «медовые скалы» в Грузии, представляли собой источник получения пчелиного меда и для проживавшего на территории Грузии верхнепалеолитического человека.

Прямые указания письменных источников о наличии домашнего пчеловодства в быту колхов восходят к IV в. до н. э. Соответствующие указания относительно родственных грузинам племен идут с VIII в. до н. э. Вместе с тем имеются сообра-

жения, позволяющие отодвинуть эту дату к более раннему периоду. Среди этих соображений привлекает внимание сильно развитое древнекавказское металлургическое производство, один из способов которого («отливка с утерей восковой модели») применялся, начиная с III тысячелетия до н. э. В соответствии с внушительным масштабом и организованным характером этой отрасли производства, оно, в период наиболее интенсивного развития, нуждалось в наличии постоянно действовавшего источника получения воска в большом количестве. Пчеловодство, носящее форму собирательного хозяйства, думается, эту потребность удовлетворить не могло. Ряд обычаев, выполняемых в связи с пчеловодством, со своей стороны, видимо отражает то значение металлургического производства, которое, должно быть, явилось немаловажным фактором в развитии домашнего пчеловодства в быту грузинского народа.

То обстоятельство, что во II тысячелетии до н. э. у оседающих с грузинами народов уже имелось сильно развитое домашнее пчеловодство, которое к этому времени, видимо, успело пройти значительный путь развития, также говорит в пользу вышеуказанного соображения.

6. Данные грузинской этнографии дают основания утверждать, что пчеловодство, как отрасль хозяйственной деятельности грузин, возникло в древнейшую эпоху и прочно вошло в быт грузинского народа. В пользу этого положения говорит связь ряда архаических черт добычи меда и воска с древнейшими элементами скотоводства и земледелия грузин; оформление основных представлений, связанных с пчеловодством в условиях активной деятельности таких древних культов у грузин, как культы земли, воды и дерева; сосуществование в одной этнической среде основных форм пчеловодства, отражающих последовательные ступени его развития; раннее появление в быту грузин улья сравнительно развитого типа и, наконец, многообразие пасек, типология которых отражает процесс постепенного приближения пчелы к человеческому жилищу.

Этот материал, указывая на один из конкретных путей происхождения пчеловодства, вместе с тем, выявляет основную закономерность развития данной отрасли хозяйственной деятельности человека.

7. Пчеловодство в хозяйственном быту грузинского народа всегда занимало прочное и значительное место. Одним из продуктов этой отрасли хозяйственной деятельности (мед), в чистом виде либо в виде примеси, широко употреблялся в качестве существенного средства питания. Медовый напиток, известный у грузин в четырех различных видах, также представляет собой широко распространенное явление глубокой древности. Воск, помимо удовлетворения мелких семейных

нужд, представлял собой необходимый вспомогательный материал, употребляемый в таких традиционных отраслях хозяйственной деятельности грузин, какими являются металлургия, виноградарство и плодоводство.

Оба основных продукта пчеловодства издавна выступают как предметы интенсивной внутренней и внешней торговли. Мед и воск составляли важнейший элемент народных средств лечения.

Соответственно реальному значению пчеловодства в семейном и хозяйственном быту грузинского народа, ее продукты заняли немаловажное место в сфере народных представлений. В результате этого в интересах пчеловодства была создана серия пчеловодческих обычаев. Эта серия по ряду признаков выделяется в самостоятельную группу, происхождение отдельных элементов которой, в известной мере, удастся проследить. Этот материал, вместе с тем, еще раз делает очевидным, что в основе форм добычи меда и воска, так же, как в основе их развития, лежали интересы производства средств существования, а не религиозные представления и культ, что правильное понимание и объяснение этой серии надстроечных явлений возможно лишь при учете того реального значения, которое имело пчеловодство в хозяйственном быту народа.

8. Сравнительным изучением кавказского этнографического материала, касающегося форм добычи меда и воска и связанных с ними народных представлений, выявляется ряд элементов, составляющих небезынтересные параллели из области быта аборигенов Кавказа. Наиболее яркое выражение эти данные находят в архаических формах организации пчеловодства, в некоторых сторонах материальной базы, а также в древнейших народных представлениях. Эти параллели, берущие начало, как видно, в глубокой древности, еще раз указывают на культурно-историческую общность народов Кавказа, так же хорошо прослеживаемую и по другим элементам быта.

ZUR GESCHICHTE DER BIENZUCHT

Schlußfolgerungen

Das georgische ethnographische Material, Vergleichsangaben aus dem Bereiche der allgemeinen Ethnographie, Berichte der Schriftquellen und Beobachtungen an gewissen archäologischen Tatsachen lassen folgende Schlüsse ziehen:

1. Unter den verschiedenen menschlichen Existenzmitteln nahmen Produkte der Bienenzucht eine bedeutende Stelle ein, infolgedessen ist die Gewinnung dieser Produkte von jeher zum Gegenstand des beständigen menschlichen Strebens geworden. Die moderne Ethnographie kennt kein Volk, das unter entsprechenden natürlichen Bedingungen sich mit der Honig und Wachs-gewinnung in dieser oder jener Form nicht beschäftigt hätte.

Unabhängig von der form, bildete Honig=und Wachsge-winnung immer einen bestimmten Zweig der wirtschaftlichen Tätigkeit des Menschen und nahm eine bedeutende Stelle in seinem wirtschaftlichen Leben ein.

2. Wie die Angaben der Ethnographie und Archäologie bezeugen gehörte ursprünglich die Honig=und Wachs-gewinnung zum Sammelwirtschaftsbereich und bildete einen Zweig des sogenannten „Waldgewerbe“. Das urälteste von den heutzutage bekannten Denkmälern, das auf die Honiggewinnung hindeutet, ist eine mit dem Oberpaläolithikum datierte Felsdarstellung in Spanien (Valencia), die unstreitig die Tatsache bestätigt, daß der Mensch in dieser Periode Honig benutzte.

Die ethnographischen Angaben stellen fest, daß der Mensch dieser Epoche Honig nicht nur als Nahrungsmittel, sondern auch als berauschendes Getränk gebrauchte. Über den Gebrauch des Wachses zu dieser Zeit haben wir keine Kenntnis.

3. Einige Ethnographen versuchen zu beweisen, daß die Hausbienenzucht im alltäglichen Leben der „Nördlichen Völker“ entstand, mit deren Migration sie sich in Südeuropa und im Alten Orient verbreitete.

Der obenerwähnte Satz bewährt sich weder methodologisch noch faktisch. Unstreitig ist festgestellt, daß die Hausbienenzucht, nämlich in Ägypten, lange vor dem Erscheinen der „Nördlichen Völker“ bekannt war. Die bedeutende Stelle, die die Biene in der uralten Mythologie, den Bräuchen und dem Kultus bei einigen Urbewohnern Kleinasiens einnahmen, deutet auf eine dauernde Bekanntschaft dieser Völker mit der Bienenzucht hin. Dasselbe kann man auch bezüglich der alten Slaven behaupten, im alltäglichen Leben derer die Bienenzucht von jeher eine ausschließlich bedeutende Stelle einnahm.

Diese Tatsachen machen den Satz über die Einführung der Bienenzucht in Südeuropa und dem Alten Orient von den „Nördlichen Völkern“ unzulässig.

Die Bedeutung der Bienenzuchtprodukte unter den verschiedenen Arten der Existenzmitteln und Verhältnismäßig einfache Bienenzuchtformen bildeten eine hinreichende Grundlage für ihre selbständige Entstehung überall, wo das natürliche Milieu es begünstigte. Die Angaben der Ethnographie sprechen offenbar zugunsten der phylogenetischen Entstehung dieses Zweiges der menschlichen Wirtschaftstätigkeit.

4. Unter den gewissen ausländischen Ethnographen herrscht die Meinung, daß im Grunde der Entstehung der Bienenzucht religiöse Vorstellungen und Interessen des auf ihrem Grunde entstandenen Kultus lägen. Dieser Satz ist eine spezielle Offenbarung einer allgemeineren „religiösen Theorie“ der Tierzähmung.

Im Grunde der Hausbienenzucht, sowie der früheren Formen der Honig=und Wachsgewinnung, lagen Interessen der Erzeugung der Materiellen Wohlfahrt, nicht aber religiöse Vorstellungen oder auf diesem Grunde entstandener Kultus.

5. Das geschichtlich—ethnographische Material, das sich auf alltägliches Leben des georgischen Volkes bezieht, zeigt, daß das von den georgischen und ihren verwandten Stämmen

bevölkerte Gebiet von jeher eine der mächtigen Entwicklungsherden der Bienenzucht bildete. Als Beweis dafür dient im georgischen Alltäglichen Leben der sich als Überrest bewahrte Brauch, die Absonderung des Opferbienenkorbes, der durch seine einfachste Gewinnungsweise der Bienenzuchtprodukte, sowie durch Kollektivform ihres Verbruchs zu der Urgemeindeordnung zu gehören scheint. Dieser Umstand und die aus der Archäologie bekannte Tatsache des Honigverbruchs vom Menschen des Oberpaläolithikums, deutet vielleicht darauf, daß der Fels des oberpaläolithischen Menschen mit Bienenestern darin, sowie die heutzutage bekannten zahlreichen „Honigfelsen“, in Georgien, eine Quelle zur Honiggewinnung auch für das Gebiet des jetzigen Georgiens bewohnenden oberpaläolithischen Menschen darstellen.

Direkte Hinweisungen der Schriftquellen über das Vorhandensein der Hausbienenzucht im Hauswesen der Kolchen reicht in das IV Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zurück. Dieselben direkten Hinweisungen bezüglich der verwandten Stämme von den Georgiern stammen aus dem VIII Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Dennoch gibt es Erwägungen, die die Verschiebung dieses Datums in eine frühere Periode erlauben. Unter diesen Erwägungen wird unsere Aufmerksamkeit auf die stark entwickelte altkankasische metallurgische Produktion gelenkt; vom III Jahrtausend an vor unserer Zeitrechnung wurde eine seiner Produktionsweisen — „Gießen mit Einbüßen des Wachsmodells“, verwendet. Im Einklang mit dem bedeutenden Maßstab und organisierten Charakter dieses Produktionszweiges, bedurfte diese Produktion in der Periode der allerhöchsten intensiven Entwicklung des Vorhandenseins der ständig wirkenden Quelle der Wachsgewinnung in großer Menge. Die Bienenzucht, die die Form der Sammelwirtschaft trug, konnte offenbar dieses Bedürfnis nicht befriedigen. Eine Reihe von Gebräuchen, die man in Beziehung zu der Bienenzucht ausführt, spiegelt allem Anschein nach jene Bedeutung der metallurgischen Produktion wider, die wahrscheinlich ein nicht unbedeutender Faktor in der Entwicklung der Hausbienenzucht im Wirtschaftswesen des georgischen Volkes war.

Jener Umstand, daß im II Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung die mit den Georgiern benachbarten Völker schon stark entwickelte Hausbienenzucht besaßen, die zu dieser Zeit offenbar einen bedeutenden Entwicklungsweg zurückgelegt hatte, spricht auch zugunsten der oben erwähnten Erwägung.

6. Angaben der georgischen Ethnographie geben Anlaß zu behaupten, daß die Bienenzucht als ein Zweig der wirtschaftlichen Tätigkeit der Georgier, in der uralten Epoche entstand und im alltäglichen Leben des georgischen Volkes Fuß faßte. Zugunsten dieses Satzes spricht der Zusammenhang einer Reihe archaischer Züge der Honig=und Wachgewinnung mit den ältesten Elementen der Viehzucht und des Ackerbaus in Georgien die Gestaltung der mit der Bienenzucht verbundenen Hauptvorstellungen in den Verhältnissen der aktiven Tätigkeit solcher uralten kulturen bei Georgiern, wie der Erde, Wasser und Baumkultus die Koexistenz der Grundformen der Bienenzucht in einem ethnischen Milieu, die die nachfolgenden Stufen ihrer Entwicklung widerspiegeln; die frühere Erscheinung des verhältnismäßig entwickelten Bienenkorbtypus und, schließlich, die Mannigfaltigkeit der Bienenstände, deren Typologie den Prozeß der allmählichen Annäherung der Biene zur menschlichen Behausung abspiegelt.

Dieses Material, das auf einen der konkreten Wege der Entstehung der Bienenzucht hindeutet, stellt zugleich die Grundgesetzmäßigkeit der Entwicklung des gegebenen Zweiges der menschlichen Wirtschaftstätigkeit fest.

7. Die Bienenzucht nahm stets eine feste und bedeutende Stelle im wirtschaftlichen Leben des georgischen Volkes ein. Einer der Produkte dieses Zweiges der wirtschaftlichen Tätigkeit (Honig), im reinen Zustand oder als Zusatz, findet als wesentliches Nahrungsmittel breite Anwendung. Honiggetränk, das bei Georgiern in vier verschiedenen Zuständen bekannt ist, stellt auch eine weit verbreitete Erscheinung der uralten Zeiten dar. Außer Befriedigung der kleinen Familienbedürfnisse stellte das Wachs ein unentbehrliches Hilfsmaterial dar, das man in solchen traditionellen Wirtschaftszweigen der Tätigkeit der Georgier verbrauchte, wie Metallurgie, Weinbau und Obstbau.

Die beiden Grundprodukte der Bienenzucht waren seit alters her Gegenstände des intensiven Innen- und Außenhandels. Honig und Wachs bildeten das bedeutendste Element der Volksheilmittel.

Der realen Bedeutung der Bienenzucht im alltäglichen Familien- und Wirtschaftsleben des georgischen Volkes gemäß, nahmen ihre Produkte eine bedeutende Stelle in der Sphäre der Volksvorstellungen ein. Infolgedessen wurde im Interesse der Bienenzucht eine Serie der Bienenzuchtgebräuche geschaffen.

Nach einer Reihe von Zeichen sondert sich diese Serie in eine selbständige Gruppe ab und die Herkunft ihrer einzelnen Elemente ist in gewißen Maße zu verfolgen. Zugleich macht dieses Material noch einmal offenbar, daß im Grunde der Honig- und Wachsgewinnung, sowie ihrer Entwicklung Interesse der Produktion der Existenzmittel, nicht aber religiöser Vorstellungen und Kultus lagen; daß richtiges Verständnis und richtige Erklärung dieser Serie der Überbauerscheinungen nur bei der Berücksichtigung jener realen Bedeutung möglich ist, die die Bienenzucht im wirtschaftlichen Leben hatte.

8. Das vergleichende Studium des kaukasischen ethnographischen Materials, das die Honig- und Wachsgewinnungsformen und die damit verbundenen Volksvorstellungen betrifft stellt eine Reihe von Elementen fest, die wohl interessante Parallele aus dem Bereiche des alltäglichen Lebens der Urbewohnern des Kaukasus bilden. Einen ausschlaggebenden Ausdruck finden diese Angaben in den archaischen Formen der Bienenzuchtorganisation, in manchen Seiten der materiellen Basis, sowie in den uralten Volksvorstellungen. Diese Parallele, die ihren Anfang, augenscheinlich, im hohen Altertum nehmen, deuten noch einmal auf die kulturell-geschichtliche Gemeinsamkeit der Völker des Kaukasus hin, die ebenso gut auch in anderen Elementen des alltäglichen Lebens wahrnehmbar ist.

ლიტერატურა

1. R. Braungart, Die Urheimat der Landwirtschaft aller indogermanischen Völker an der Geschichte der Kulturpflanzen und Ackerbaugeräte in Mittel—und Nordenropa nachgewiesen, Heid., 1912, 264.
2. J. Friesen, Der älteste Pflug der Welt: in Deutschland, Natur und Volk, 1934, B. 64, H. 3, 83—93.
3. გ. ჩიტაია, მასალები საქართველოს სახვნელი იარაღების ისტორიისათვის, საქ. მუზეუმის მოამბე, V, ტფ., 1930, გვ. 286; მისივე, რაჭული სახვნელი, „ენიშკის“ მოამბე, ტ. I, თბ., 1937, გვ. 91; მისივე, К вопросу о происхождении ахазских пахотных орудий, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, 1941, II, № 3, გვ. 297—298 და სხვა.
4. P. Leser, Westöstliche Landwirtschaft, Koppers Festschrift, W., 1928, 468—472; E. Meynen, Verbreitung der Holzmörser, „Ethnologica“, III. Leipzig, 1927, 112—122.
5. ალ. რობაქიძე, თოფისწამლის დამზადება ხევსურეთში, „ანალები“, I, თბ., 1947, გვ. 233.
6. Ed. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehung zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig, 1896, 90—93.
7. K. Sayffert, Biene und Honig im Volksleben der Afrikanern, Leipzig, 1930, 142, 155—157.
8. კ. მარქსი, კაპიტალი, I, თბ., 1954, 432, შენ. 89.
9. გ. ჩიტაია, ქართული ეთნოლოგია, „მომომხილველი“, ტ. I, თბ., 1926, გვ. 248; Г. Читая, Этнографические исследования в Грузинской ССР, «С. Э.», 1948, № 4, стр. 178; А. Робакидзе, К некоторым спорным вопросам этнографического изучения нового быта, «С. Э.», 1952, № 2, стр. 131; Г. Читая, Принципы и метод полевой этнографической работы, «С. Э.», 1957, № 4, гв. 24—30.

10. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 171.
11. В. И. Ленин, Сочинения, IV изд., т. 27, 303.
12. В. И. Ленин, Сочинения, IV изд., т. 3, 521.
13. G. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus, Leipzig, 1900, 71.
14. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1940, 167.
15. В. Басилашвили. В петрах Хевсуретии, «Червоный схід», Харків, 1930, № 6 (15), 159—179.

თ ბ ვ ი

1. П. Якуковский, Культурные растения и их сородичи, М., 1950, 182.
2. М. Косвен, Очерки истории первобытной культуры, М., 1953, 95.
3. Г. Кларк, Доисторическая Европа, М., 1953, 135.
4. К. Sayffert, Biene und Honig im Volksleben der Afrikanern, Leipzig, 1930, 1.
5. A. Maurizio, Geschichte der gegorenen Getränke, Berlin, 1933, 31.
6. A. Maurizio, იქვე, 32.
7. A. Maurizio, იქვე, 32.
8. Ed. Hahn, „Honig“, RV, V, Berlin, 1925, 380.
9. Ed. Hahn, Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit, Heidelberg, 1905, 64.
10. A. Maurizio, იქვე, 32.
11. A. Maurizio, იქვე, 32.
12. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig-Wien, 1900, 268.
13. Ф. Ратцель, Народоведение, I, С.-Пб., 1900, 87.
14. Ed. Hahn, „Biene“, RV, II, Berlin, 1925, 19—20.
15. Ed. Hahn, Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit, Heidelberg, 1908, 83—84.
16. Ed. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehung zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig, 1896, 379—380.
17. R. Thurnwald, Die wirtschaft der Naturvölker, „Lehrbuch der Völkerkunde“, K. Th. Preuss, Stuttgart, 1937, 308.

18. Rehe, „Kaukasische Völker“, RV, VI, Berlin, 1925, 256.
19. H. Obermaier, „Iagd“, RV, VI, Berlin, 1925, 141.
20. D. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde, Berlin und Leipzig, 1927, 78—84.
21. И. Лященко, История народного хозяйства СССР, I, М., 1950, 5—102.
22. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 26.
23. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 8.
24. R. Thurnwald, „Meidung“, RV, VIII, Berlin, 1928, 128.
25. В. Крупянская, Опыт этнографического изучения уральских рабочих, «С. Э.», 1953, № 1, 184.
26. А. Арциховский, Введение в археологию, М., 1947, 23.
27. Г. Кларк, დას. ნაშრ., 44.
28. Г. Кларк, დას. ნაშრ., 135.
29. М. Косвен, დას. ნაშრ., 95.
30. ალ. რობაქიძე, მეფუტკრეობა გურიაში, მსე, V, თბილისი 1951, 5—33; მეფუტკრეობა კახეთში, მსე, V, თბ., 1953, 103—131; მეფუტკრეობა სვანეთში, მსე, VII, თბ., 1955, 85—129.
31. H. Schurtz, დას. ნაშრ., 269.
32. A. Maurizio, დას. ნაშრ., 36.
33. Eckstein, „Honig“, HDA, IV, Berlin und Leipzig, 1931/1932, 250.
34. Г. Кларк, დას. ნაშრ., 135.
35. M. Hilzheimer, „Haustier“, RV, V, Berlin, 1925, 217.
36. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 135.
37. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 142.
38. K. Sayfferf, დას. ნაშრ., 155—157.
39. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 179.
40. K. Haberland, Biene und Honig im Volksleben, „Globus“, 1881, 270.
41. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 145.
42. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 151.
43. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 147.
44. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 148.
45. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 147.
46. K. Sayffert, დას. ნაშრ., 147.

47. Г. Читай, К вопросу о происхождении абхазских пахотных орудий, «Сообщения» АН ГССР, II, № 4, Тб., 1941, 374.
48. Ed. Hahn, Die Haustierte und ihre Beziehung..., 91—93.
49. Б. Шаренская, Против антимарксистских извращений в освещении вопросов первобытного мышления и первобытной религии, «С. Э.», 1953, № 3, 12.
50. Н. Марр, В тунике ли история материальной культуры, ИГАИМК, в. 67, 1933, 74, 95, 128.
51. Н. Марр, К семантической палеонтологии в языках неафетических систем, Избранные работы, т. II, Ленинград, 1936, 288.
52. П. Жуковский, დას. ნაშრ., 5.
53. აბ. როდოსელი, არგონავტიკა, თბ., 1948, 116.
54. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1948, № 2, 222.
55. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1947, № 4, 176.
56. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1948, № 2, 222.
57. А. Ламберти, Описание Колхиды, СМОМПК, 43, Тб., 1913, 189—190.
58. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, 172.
59. М. Джанашвили, Абхазия и Абхазцы (этнографический очерк), ЗКОРГО, кн. XVI, Тб., 1894, 52—53.

თ ბ ვ ი

1. И. К. Д., О способности меда сохраняться «до бесконечности», КПП, 1913, № 10, 214.
2. A. Lucas, Ancient egyptian materials and industries, London, 1948, 390.
3. Ed. Hahn, „Biene“, 19.
4. Ranke, „Nahrung“, RV, VIII, Berlin, 1926, 428.
5. Г. Кларк, დას. ნაშრ., 135.
6. А. Арциховский, დას. ნაშრ., 51.
7. А. Курочкин, Исторический очерк пчеловодства, Н/Новгород, 1923, 8—9.
8. A. Lucas, დას. ნაშრ., 390.
9. Sudhoff, „Wundenhandlung“, RV, XIV, Berlin, 1928, 447—448.

10. А. Турлев, История Древнего Востока, I, С.-Пб., 1911, 272.
11. Геродот, История..., М., 1888, II, § 240, 137.
12. Г. Кларк, ճան. համ., 135.
13. И. Фридрих, Краткая грамматика хеттского языка, М., 1952, Ձ. ճանօցողի հիմնարկը, 13—15.
14. И. Фридрих, ճան. համ., 14.
15. Н. Никольский, Хеттские законы и их влияние на пятикнижие, «Е. С», XII, Л., 1925, 219—220.
16. Н. Zimmern und J. Friedrich, Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von Bogasköi, Leipzig, 1922.
17. J. Friedrich, Aus dem hethitischen Schrifttum, H. I., Der Alte Orient, B. 24, H. 3, Leipzig, 1925, 28.
18. Ed. Cuq, Etudes sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites, Paris, 1929, 493.
19. В. Hrozný, Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens, Prag, 1943, 170.
20. М. Дьяконов, Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства, ВДП, 1952, № 4, 270.
21. В. Шилейко, Богазкойские фрагменты в собрании Н. Лихачева (табл. XVIII—XX), ИРАИМК, IV, Ленинград, 1925, 319—320.
22. J. Friedrich, Aus dem hethitischen Schrifttum, H. 2, Der Alte Orient, B. 25, H. 2, Leipzig, 1925, 11—15.
23. В. Струве, История Древнего Востока, М., 1941, 253.
24. Г. Капанян, Об одном хеттском мифе с журавлем и божеством весны, Известия АН Арм. ССР, Ереван, № 1—2, 1944, 62—63.
25. В. Hrozný, Die älteste Geschichte..., 175.
26. А. Саис, Хеттеи или история забытого царства, М., 1902, 71.
27. Ed. Hahn, „Biese“, 20.
28. В. Тарн, Эллинистическая цивилизация, М., 1949, 138—139.
29. J. Friedrich, Aus dem hethitischen Schrifttum, H. 2..., 27—28.
30. J. Friedrich, ճան. համ., 17.
31. В. Meissner, Babylonien und Assyrien, B. I. Heidelberg, 1920, 415.

32. B. Meissner, Babilonien und Assyrien, B. II, Heidelberg, 1925, 315.
33. Eckstein, „Honig“, 295.
34. B. Meissner, დბ. ბაზრ., I, 425.
35. B. Hrozy, Die älteste Geschichte..., 175.
36. B. Meissner, დბ. ბაზრ., II, 29; Eckstein, „Honig“, 290.
37. М. Никольский, Документы хозяйственной отчетности древнейшей эпохи Халден из собрания П. Лихачева, «Д. В.», III, 2, С.-Пб., 1908, 2.
38. М. Никольский, დბ. ბაზრ., 21.
39. V. Šileiko, Mondlaufprognosen aus der Zeit ersten babylonischen Dinastie, ДАН, Сер. В., 1927, № 6, 126—127.
40. V. Šileiko, Fragment eines astrologischen Kommentars, ДАН, Сер. В., 1927, № 9, 198.
41. B. Meissner, დბ. ბაზრ., I, 223.
42. B. Meissner, დბ. ბაზრ., I, 223.
43. B. Meissner, „Honig“, 381.

მ დ ე ი III

1. И. Третьяков, Сельское хозяйство и промыслы, «История культуры древней Руси», I, М.-Л., 1948, 49.
2. И. Третьяков, დბ. ბაზრ., 36, 75.
3. П. Ляшенко, История народного хозяйства СССР, I, М., 1950, 85.
4. R. Beltz, „Slaven“, RV, XII, Brl., 1928, 263.
5. П. Ляшенко, დბ. ბაზრ., 42.
6. П. Ляшенко, დბ. ბაზრ., 101.
7. Н. Аристов, Промышленность древней Руси, С.-Пб., 1886, 35.
8. Н. Аристов, დბ. ბაზრ., 32.
9. Н. Рожков, Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке, М., 1849, 100.
10. Акты социально-экономической истории северо-восточной Руси конца XIV—начала XVI в., под ред. Г. Д. Грскова, ч. I, М., 1952, № 609.
11. დბ. ბაზრ., № 340.

12. Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI веков, под ред. С. Бахрушина, М., 1951, № 245.
13. Акты социально-экономической истории, I, №№ 166, 615.
14. Даб. бэб., № 333.
15. Даб. бэб., № 342.
16. С. Бахрушин, Княжеское хозяйство XV и первой половины XVI в., Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому, М., 1909, 563.
17. С. Бахрушин, Даб. бэб., № 564.
18. С. Бахрушин, Даб. бэб., № 571—572.
19. Письмо А. Кампензе к папе Клименту VII о делах Московии, БИПР, I, С.-Пб., 1836, 30—31.
20. Посольство от Василия Ивановича, великого князя Московского к папе Клименту VII, БИПР, I, 40.
21. А. Олеарий, Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1638 годах, Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском Университете, III, М., 1868, 121.
22. Н. Аристов, Даб. бэб., 31—32.
23. С. Бахрушин, Даб. бэб., 575.
24. С. Бахрушин, Даб. бэб., 576.
25. Акты феодального землевладения..., 187.
26. «Правда Русская», I, под ред. Б. Д. Грекова, М.—Л., 1940, 434—435.
27. А. Курочкин, Исторический очерк пчеловодства, Н/Новгород, 1923, 40.
28. Н. Аристов, Даб. бэб., 32.
29. П. Третьяков, Даб. бэб., 75—76.
30. D. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde, Berlin und Leipzig, 1927, 81—82.
31. И. Наумович, Славянский улей, РПЛ, 1889, № 1, 9—10.
32. А. Сержпутовский, Бортничество в Белоруссии, «МЭР», II, С.-Пб., 1914, 20.
33. А. Курочкин, Даб. бэб., 2.
34. Н. Аристов, Даб. бэб., 2.
35. Н. Яворский, Медоварение на Руси и остаток его при церквах Подольской Епархии, «ПЕВ», 1878, № 7, 279—280.

36. С. Бахрушин, დას. ნაშრ., 577.
37. П. Третьяков, დას. ნაშრ., 75—76.
38. Н. Арнстов, დას. ნაშრ., 74—75.
39. А. Курочкин, დას. ნაშრ., 57.
40. П. Третьяков, დას. ნაშრ., 75.
41. Н. Арнстов, დას. ნაშრ., 80.
42. А. Курочкин, დას. ნაშრ., 39.
43. П. Барбаро, Путешествие в Тапу, БИПР, I, 59.
44. А. Конгарини, Путешествие..., БИПР, I, 104.
45. Б. Рыбаков, Ремесло, „История культуры древней Руси“, I, 94—95.
46. Б. Рыбаков, იქვე, 121—122.
47. Медоварение на Руси и остатки его в Подольском крае, „Древняя Россия“, 1879, т. 15, 354.
48. Н. Арнстов, დას. ნაშრ., 1.
49. Eckert, „Honig“, 296.
50. Н. Арнстов, დას. ნაშრ., 1.
51. D. Zelenin, დას. ნაშრ., 52.

თ ა ზ ი IV

1. К. Горбачев, Кавказская серая горная пчела (*Apis mellifera* var. *Caucasica*) и ее место среди других пчел, Тифлис, 1916, 33.
2. К. Горбачев, დას. ნაშრ., 9.
3. А. Гроссгейм, Растительные ресурсы Кавказа, Баку, 1946, 77—91.
4. ი. ყიფშიძე, ქანეთში მოგზაურობა, „მომბე“, ტ. I, 1937, 173.
5. Н. Шавров, Очерк пчеловодства в Закавказье, СМИБГКЗК, т. IV, ч. II, Тифлис, 1888, 259.
6. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, 45.
7. აღ. რობაქიძე, მეფუტკრეობა სვანეთში, მსე, VII, 1955, 86 და 111.
8. აღ. რობაქიძე, მეფუტკრეობა კახეთში, მსე, VI, 104.
9. აღ. რობაქიძე, მეფუტკრეობა გურიაში, მსე, V, 7.
10. აღ. რობაქიძე, მეფუტკრეობა სვანეთში, მსე, VII, 111.

11. В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святыниц, «С. Э.», 1949, № 1, 105—106.
12. ალ. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონათები რა-
კაში, თბ., 1941, 115—128.
13. Путешествие Шардена по Закавказью в 1672—1673 гг.,
Тифлис, 1902, 35—36.
14. А. Ламберти, Описание Колхиды, СМОМПК, 43, Тиф-
лис, 1913, 231.
15. Д. Бакрадзе, Краткий очерк Гурии, Чурук-Су и Аджарии,
ИКОРГО, т. II, № 5, изд. II, Тифлис, 1894, 233.
16. Н. Воронов, Батумская область, ИКОРГО, XXI, в. I, Тифлис,
1912, 99—100.
17. თ. სახოკია, გური-აქარა, „მოამბე“, XVIII, № 1, 1901,
57—58.
18. Хроника, КСХ, № 548, 579.
19. Три месяца в Турецкой Грузии, Тифлис, 1875, 31 и 114.
20. Н. Марр, Из поездки в Турецкий Лазистан, ИАН, VI,
№ 7, С.-Пб., 1900, 557.
21. ვახუშტი ბაგრატიონი, დას. ნაშრომი, 31.
22. ვახუშტი ბაგრატიონი, დას. ნაშრ., 146.
23. ვახუშტი ბაგრატიონი, დას. ნაშრ., 170.
24. „საქართველოს სიძველენი“, ტ. I, გამ. II, გან. I, ტფ., 1920,
55—56.
25. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, ნაწ. II, ტფ., 1897, 24.
26. ს. კაკაბაძე, 1814 წლის ორი საბუთი..., საისტორიო კრებუ-
ლი, წ. II, ტფ., 1928, 89.
27. ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები,
წ. I, ტფ., 1921, 95.
28. ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები,
წ. II, ტფ., 1921, 126 და შმდ.
29. ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს სოციალური
და ეკონომიური ისტორიისათვის, საისტორიო კრებუ-
ლი, წ. II, 71—78.
30. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, ნაწ. II, 44—49.
31. მენანდრე პროტიქტორი, „გეორგია“, ს. ყაუხჩიშვილის გამო-
ცემა, წ. II, ტფ., 1936, 228—229.
32. დას. ნაშრ., 224.

33. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1949, № 2, 312.
34. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1947, № 4, 260—261.
35. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1947, № 3, 299—300.
36. Ксенофонт, Анабасис, М.-Л., 1951, IV, VIII, 20.
37. Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt..., II, 106—107.
38. В. Meissner, Babylonien und Assyrien, I, Heid., 1920, 224.
39. В. Meissner, „Honig“, RV, V, Brl., 1925, 381.
40. К. Sayffert, Biene und Honig im Volksleben der Afrikanern, Leipzig, 1930, 149.
41. F. Hommel, Ethnologie und Geographie des alten Orients, München, 1926, 393, 4.
42. F. Schachermeyr, „Suhi“, RV, XII, Brl., 1933, 116—117.
43. Eckstein, „Honig“, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, IV, Brl.-Lpz., 1931/1932, 292,8.
44. Ebeling, „Biene“, RA, II, 1933, 25.
45. Н. Winkler, Babylonien's Herrschaft in Mesopotamien und seine Eroberungen in Palästina im zweiten Jahrtausend, Altorientalische Forschungen, II, Leipzig, 1894, 155—156.
46. F. Hommel, დბ. ბაზრ., 393.
47. В. Meissner, „Honig“, 381.
48. E. Weidner, Aus den Tag eines assyrischen Schotttemkönigs Archiv für Orientforschung, B. X, H 1/2, Brl., 1935, 20.
49. F. Schachermeyr, დბ. ბაზრ., 116—117.
50. Г. Меликишвили, О древнейшем очаге урартских племен, ВДИ, 1947, № 4, 25.
51. Н. Дьяконов, Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ, 1951, № 2, 276.
52. Г. Меликишвили, Наини-Урарту, Тб., 1954, 24.
53. Г. Меликишвили, დბ. ბაზრ., 24—25.
54. Г. Меликишвили, დბ. ბაზრ., 152.
55. Н. Шавров, Очерк пчеловодства в Закавказье, 265.
56. Н. Шавров, დბ. ბაზრ., 265.
57. Н. Шавров, Краткий очерк современного положения пчеловодства на Кавказе, Тифлис, 1893, 49—51.
58. К. Sayffert, დბ. ბაზრ., 58—61.
59. К. Ганкевич, Пчеловодство Азово-Черноморского Края, Р. п/Д, 1937, 10.

60. К. Ганкевич, დას. ნაშრ., 60.
61. А. Курочкин, დას. ნაშრ., II.
62. А. Элькин, Коренное население Австралии, М., 1952, приложение редактора, 34—35.
63. Б. Гафуров, История Таджикского народа, М., 1949, 126;
Е. Nubien, Bielenkornbgrab, RV, IV, Brl., 1926, 470—472.
64. А. Болтунова, Об этническом составе населения эллинистической Иберии по данным литературной традиции, Кр. Сообщения ИИМК АН СССР, т. XXIV, М.—Л., 1949, 19—20.
65. Н. Шавров, Очерк пчеловодства в Закавказском крае, 65.
66. К. Гурнели, О пчеловодстве в Гурии, 31.
67. М. Потапов, О сущности патриархально-феодалных отношений у кочевых народов Средней Азии и Казахстана, ВИ, 1954, № 6, 74.
68. Г. Меликишвили, Наирн-Урарту, 44.
69. С. Еремян, О рабстве и рабовладении в древней Армении ВДИ, 1950, № 1, 14.
70. ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკ. 1, თბ., 1928, 22.
71. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ლექსიკიდან, 1, გოვარი-გუარი, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, IV, თბ., 1953, 366.
72. მოყვანილია ილ. აბულაძის დასახელებული შრომის მიხედვით, 368.
73. ილ. აბულაძე, დას. ნაშრ., 365.
74. მოგვეყვას გ. ლომთათიძის მიხედვით—ივანე ჯავახიშვილი და გათხრითი არქეოლოგია საქართველოში, „მემომხილველი“, II, თბ., 1931, 13.
75. Г. Капанцян, К установлению хурритского термина *sarr/zarr* в значении «слуга», «раб» по данным армянского и грузинского языков, ВДИ, 1951, № 1, 248.
76. Г. Кларк, Доисторическая Европа, 117.
77. Г. Кларк, დას. ნაშრ., 133.
78. Н. Шавров, Краткий очерк современного положения пчеловодства на Кавказе, 44; შდრ. Rehe, Kaukasische Völker, 256.

79. A. Petzholdt, Der Kaukasus, II, Leipzig, 1868, 262.
80. А. Ламберти, Описание Колхиды, 43.
81. ო. ბარბარო, მოგზაურობა, „მოაზნე“, 1894, № 1, 45—46.
82. Lehman-Haupt, Armenien einst und jetzt..., II, 816—817, 809.
ზღრ., მაქსიმოვას შენიშვნებს Ксенофонт, Анабасис, 275.
83. А. Гроссгейм, რას. ნაშრ., 87.
84. В. Латышев, Известия..., ВДП, 1948, № 1, 233.
85. პრ. კესარიელი, „გეოგრაფია“, II, 1934, 92.
86. Дюбуа де Монпере, Путешествие вокруг Кавказа, Сухуми, 1937, 13.
87. Н. Данилевский, Кавказ и его горские жители в нынешнем их положении, М., 1846, 89—90.
88. С. Ковалевский, По поводу заметок о кавказском меде, КСХ, 1896, № 153, 2569.
89. Rehe, Kaukasische Völker 256.
90. А. Гакстгаузен, Закавказский край, С.-Пб., 1857, 22.
91. Н. Шавров, Очерк пчеловодства в Закавказском крае, 66.
92. Н. Шавров, Пчеловодство в Малой Азии, Тифлис, 1907, 8.
93. К. Гурели, О пчеловодстве в Гурии, ИОМЕАЭ т. XLVI, 1885, 31.
94. Р. Чихладзе, Современное состояние пчеловодства в Западной Грузии, КСХ, 1881, № 399, 571—572.
95. О. Евецкий, Статистическое описание Закавказского края, С.-Пб., 1835, 58—59.
96. А. Жирнов, По поводу заметки Г. Быстрицкого об осадке (кристаллизации) меда, РПД, 1899, № 11, 336; Е. Зандрок, Еще раз о кристаллизации меда, РПД, 1899, № 5, 141.
97. ვახუშტი ბაგრატიონი, რას. ნაშრ., 146.
98. Путешествие Шардена по Закавказью.... 35—36.
99. А. Ламберти, Описание Колхиды, 231.
100. В. Латышев, Известия..., т. I, в. II, С.-Пб., 1896, 376.
101. А. Гроссгейм, Растительные ресурсы Кавказа, 85.
102. თ. საბოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950, 268.
103. Н. Миндели, Селение Сорн, СМОМПК, 19, 99.
104. თ. საბოკია, რასაბ. ნაშრ., 16.
105. К. Горбачев, Пчеловодство на Кавказе, К.К. на 1914 год, 116.

106. ს. ბედუკაძე, 1950 წ. ტყიბულის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური.
107. დ. წერეთლის არქივი. ფ. 14, აკაკის სახლ-მუზეუმი სხეიტორში.
108. ლ. ბოქორიშვილი, წალკის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური.
109. ი. ფალიანი, სვანური სპორტული თამაშობანი, 179 (ხელნაწერი ინახება საქ. სსრ ფიზკულტურის ინსტიტუტში).
110. К. Гурели, О пчеловодстве в Гурии, 31.
111. Хроника, К.К. на 1891 год, Тифлис, 1890, 283.
112. ნ. ჩიმაკაძე, თავისუფალი სვანეთი, „ძველი საქართველო“, ტ. II, გვ. IV, ტფ. 1911—1913, 15.
113. თავისუფალი სვანი, იალბუზის გარშემო, „ივერია“, 1889, № 100—125.
114. Н. Державин, Абхазия в этнографическом отношении, СМОМПК, 37, Тифлис, 1907, 16.
115. А. Абасев, Происхождение и значение слова *родг.*, «Осетинский язык и фольклор», I, М.-Л., 349, 351; его же, Происхождение и культурное прошлое осетин по данным языка, Там же, 60—61.
116. Е. Крупнов, Об этногенезе осетин и других народов Северного Кавказа. «Против вульгаризации марксизма в археологии», М., 1953, 149.
117. ს. ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928, სიტყვასთან „თაფლუქი“.
118. А. Maugizio, დას. ნაშრ., 44.
119. Б. Куфтин, Материалы к археологии Колхиды, I, Тб., 1949, 168—169.
120. Б. Пиотровский, Урартские бронзовые статуетки собрания Эрмитажа. Труды Отдела истории культуры и искусства Востока, I, Л., 1939, 55—56.
121. Краткий путеводитель к временной выставке культуры и искусства древнего Египта, Государственный Эрмитаж, Л., 1950, 22—23.
122. Э. Маккей, Древнейшая культура долины Инда, М., 1951, 37 და ვ. სტრუვეს წინასიტყვაობა, 16.
123. М. Максимова, Обработка изделий, «Эллинистическая техника», под ред. И. Толстого, М.-Л., 1948, 216.
124. Ю. Липс, Происхождение вещей, М., 1954, 151.

125. Б. Пнотровский, Археология Закавказья, Л., 1949, 80—81, 84.
126. Б. Скитский, Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 года, ИСОННИ, XI, Дзауджикау, 1947, 2.
127. Б. Күфтин, Материалы к археологии Кавказа, 1, 281.
128. Б. Күфтин, დას. ნაშრ., 153, 246.
129. Б. Күфтин, დას. ნაშრ., 150—151.
130. Б. Күфтин, დას. ნაშრ., 218.
131. А. Иессен, К вопросу о древнейшей металлургии меди на Кавказе, ИГАИМК, в. 120, М.—Л., 1935, 90.
132. ფ. თავაძე, შ. მესხია, ვ. ბარბაია, ფურცლოვანი ლითონების ჩარხებზე დამუშავება ძველ საქართველოში, თბ., 1954, 27.
133. А. Иессен, К вопросу о древнейшей металлургии меди на Кавказе, 172—173.
134. А. Иессен, დას. ნაშრ., 117.
135. А. Иессен, დას. ნაშრ., 129.
136. А. Иессен, დას. ნაშრ., 164.
137. Ксенофонт, Анабасис, М.—Л., 1951, 139.
138. ა. როდოსელი არგონავტიკა, 101.
139. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1947, № 3, 289.
140. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1947, № 4, 236.
141. აბ. როდოსელი, არგონავტიკა, 82.
142. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1948, № 1, 241.
143. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1947, № 3, 263.
144. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1949, № 3, 194.
145. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1949, № 4, 242.
146. Г. Шурц, История первобытной культуры, С.-Пб., 1910, 386.
147. Р. Шмидт, Металлическое производство в мифе и религии античной Греции, ИГАИМК, IX, в. 8—10, 1931, 22, 30—31.
148. Р. Шмидт, დას. ნაშრ., 28.
149. Р. Шмидт, დას. ნაშრ., 28.
150. Ю. Липс, Происхождение вещей, 153.
151. Р. Шмидт, დას. ნაშრ., 53.
152. Исторический материализм, под ред. Ф. Константинова, М., 1954, 78.

153. Г. Кларк, *Донсторическая Европа*, 135.
154. Сведения об отношении между помещиками и крестьянами в Грузии, Имеретии и Гурии, собранные в 1841 году, АКАК, т. XII, Тифлис, 1904, 216.
155. დ. ლემონჯავა, სამეგრელოს გლეხთა შეიარაღებული აჯანყება 1855—1857 წწ. (ხელნაწერი ინახება საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტში).
156. მოხსენება ბეგთაზე მდინისა... „საქართველოს სიძველენი“, ტ. III, ტფ., 1910, 345—346.
157. პირი სადედოფლოს მამულების..., „საქართველოს სიძველენი“, ტ. III, 297.
158. 1764—1770 წ. პირობის წიგნი..., „საქართველოს სიძველენი“, ტ. II, ტფ., 1909, 520—522.
159. 1540 წ. გიორგი მეფის კონსტანტინეს ძის მცხეთის სიგელი, თ. ჟორდანია, ქრონიკები, II, ტფ., 1897, 384; ს. კაკაბაძე, ისტორიული საბუთები, წ. II, ტფ., 1913, 39—40.
160. დასტურლამალი მეფის ვაბტანგ წეექესისა, პ. უმიკაშვილის გამ., ტფ., 1886, § როზ.
161. Д. Пурцеладзе, Грузинские церковные гуджари (грамоты), Тифлис, 1881, 73.
162. გურჯისტანის ელაიეთის დიდი დავთარი, წ. II, ს. ჯიქიას გამ., თბ., 1941, 7.
163. ბ. ლომინაძე, ქართული საეკლესიო სენიორიის ისტორიიდან, 84 (ხელნაწერი ინახება საქ. სსრ მეცნ. აკად. ისტორიის ინსტიტუტში).
164. ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს სოციალურ და ეკონომიურ ისტორიისათვის, საისტორიო კრებული, III, ტფ., 1928, 66—70.
165. ს. კაკაბაძე, მასალები საქართველოს ისტორიისათვის, I, ტფ., 1921, 70 და შმდ.
155. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული წერილები, ტფ., 1940, 28.
167. В. Бардавелидзе, Земельные владения древне-грузинских святых, «С. Э.», 1949, № 1, 108.
158. ნ. ბერძენიშვილი, მასალები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, თბ., 1940, 73, 99, 108, 110, 120—121.
169. ს. კაკაბაძე, 1814 წლის ორი საბუთი, საისტორიო კრებული, II, ტფ., 1928, 89, 92; მისივე, ისტორიული საბუთები, IV, ტფ., 1913, 8, 10; მისივე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, I, ტფ., 1921, 75.

170. თ. ჟორდანიძე, ჟღერები, II, 34, 65, 161, 162, 249—258, 291—292, 311, 332, 333—334, 404, 408, 433, 478.
171. Записка о Түшино-Пшаво-Хевсурском округе..., Извлечение из статьи Р. Эристави, К., 1854, № 50.
172. К. Словский, Краткие заметки о Карсской области, СМОМПК, 3, Тб., 1882, 337.
173. В. Джифорд Пальгрев, Отчет о провинциях Трагизонской, Сивасской, Костамушійской и части Ангорской, ИКОРГО, VIII, Приложение, Тифлис, 1882, 30—31.
174. Ф. Янович, Очерки Карсской области, СМОМПК, 24, Тб., 1904, 164—165.
175. Н. Шавров, Очерк пчеловодства в Закавказском крае, 66.
176. А. Соловьев, Пчеловодство в Сухумском округе, 122.
177. Ф. Брун, Заметки турецкого туриста о состоянии Закавказского края около половины XVII века, К., 1870, № 64.
178. А. Контарини, Описание..., 30.
179. А. Цагарели, Грамоты..., С.-Иб., 1, 1891, 191.
180. А. Цагарели, დავ. ბაშკ., 194.
181. А. Цагарели, დავ. ბაშკ., 29.
182. Путешествие Шардена по Закавказью..., 35—36.
183. Путешествие турецкого туриста по восточному берегу Черного моря, ЗООИД, т. IX, Одесса, 1875, 176.
184. С. Броневский, დავ. ბაშკ., 1, 343.
185. Путешествие турецкого туриста, по восточному берегу Черного моря, 177.
186. Жан де Люка, Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин, ЗООИФ IX, Од., 1879, 490.
187. Дюбуа де Монперс, Путешествие вокруг Кавказа, 59.
188. Путешествие Шардена по Закавказью, 19.
189. П. Короленко, Записки о черкесах, 335.
190. Н. Карлгоф, О политическом устройстве черкесских племен. «Р. В.», т. 28, к. II, М., 1860, 534.
191. Г. Казбек, Обзор некоторых, наиболее замечательных сочинений о черкесских племенах, Прибавление к «Русскому инвалиду», № 12, 1864, 8.

192. Rehe, დას. ნაშრ., 256.
193. ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის, II, 1854, 206.
194. მ. მაჩაბელი, არტანის საზოგადოება, მაჩაბლის ფონდი, საქ. სსრ სახელმწ. მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილება.
195. მ. ჩართოლანი, სევანური სახლის კერა, 135 (ხელნაწერი ინახება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში).
196. ვ. ბარდაველიძე, სევანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1939, 75.
197. А. Ламберти, დას. ნაშრ., 188.
198. ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს სოციალურ და ეკონომიურ ისტორიისათვის, საისტორიო კრებული, III, 63.
199. თ. ჟორდანი, ქრონიკები, II, 49; ივ. ჯავახიშვილი, ქართული საზარტლის ისტორია, II, ტფ., 1929, 429.
200. М. Джанашвили, Абхазия и Абхазцы, 12.
201. Дюбуа де Монпере, დას. ნაშრ., 13.
202. ს. ჯანაშია, ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში, თბ., 1935, 44.
203. ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან ახ. წ. X ს-მდე, თბ., 1940, 22.
204. В. Гайдукевич, Боспорское царство, М.—Л., 1949, 92.
205. В. Латышев, Известия..., В.ДН, 1949, № 2, 312.
206. Полибий, Всеобщая история в сорока книгах., М., 1890, I, IV, 38, 448.
207. ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია..., 5.
208. В. Гайдукевич, დას. ნაშრ., 299—300.
209. С. Адебелен, Северное Причерноморье, М., 1953, 120.
210. Л. Каллистов, Очерки по истории северного Причерноморья античной эпохи, Л., 1949, 70.
211. В. Невская, Византий в классическую и эллинистическую эпохи, м., 1953, 126.
212. В. Латышев, Известия..., В.ДН; 1949, № 2, 312.
213. Витрувий, Десять книг об архитектуре, т. I, М., 1936, 147.
214. А. Клаусен, Съезд пчеловодов в Тифлисе, 532.
215. Кученбах, Мед, КСОН, 1848, № 224, 264.
216. Р. Купцыс, Кое-что о знахарском «врачевании» в Грузии, «С. М.», № 1, 1929, 24.

217. Л. Лангстрот, Пчела и улей, 184.
218. Н. Шавров, Краткий очерк современного положения пчеловодства на Кавказе, 69—70.
219. А. Яшвили, Народная медицина в Закавказском крае, Тифлис, 1904, 2—19.
220. К. Садовский, Психовский участок Ардаганского округа Карсской области, 36.
221. თავისუფალი სვანი, მდებრიო ხალხის მეურნეობა სვანეთში, „ივერია“, 1887, № 63.
222. П. Тамбиев, Кое-что из народной медицины, СМОМПК, 25, Тифлис, 1899, 77.
223. С. Зелинский, Этнографические очерки..., СМОМПК, 2, Тифлис, 1882, 62—67.
224. А. Ламберти, დას. ნაშრ., 112.
225. სამეურნელო წიგნი, 0869, გამოსაცემად დაამზადა მ. კახიანმა, XXIX—XXXIV.
226. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1949, № 3, 219.
227. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1949, № 4, 249.
228. А. Гроссгейм, Растительные ресурсы Кавказа, 86.
229. ა. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1949, 52.
230. А. Роллов, Лекарственные растения Кавказа, Тифлис, 1908, 309.
231. В. Латышев, Известия..., ВДИ, 1949, № 4, 253.
232. აპ. როდოსელი, არგონავტიკა, 134.
233. აპ. როდოსელი, დას. ნაშრ., 136.
234. არნ. ჩიქობავა, ჰანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938, 115.
235. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, 1, თბ., 1950, 103.
236. Н. Марр, По поводу русского слова «сало», Избранные работы, т. V, М.—Л., 1935, 100.
237. J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch, II Lief., 143.
238. Ém. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris-Heid., 1938, 624 და 619.
239. В. Аблев, დას. ნაშრ., 61.
240. В. Бардавелидзе, Опыт социологического изучения хевсурских верований, Тб., 1932, 19.

1. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов, под ред. С. А. Токарева и Е. М. Шиллинга, М., 1940,9.
2. И. Худадов, Заметки о Хевсуретини, 91.
3. Г. Радде, Хевсурия и Хевсуры, 101.
4. Д. Бакрадзе, Сванетия, 51.
5. Б. Ковалевский, Страна снегов и башен, II, 1930, III.
6. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკ. II, 210—211.
7. Путешествие Шардена по Закавказью в 1672—1673 годах, 185.
8. Rehe, „Kaukasische Völker“, RV, VI, Brl., 1925, 258.
9. П. Иоселани, Краткая история грузинской церкви, С.-Пб., 1843, 15.
10. შდრ. სვანური ლექსიდან: «Войском собрались;... Все собораны у каменного моста. Св. Георгию моста славу—мы—воздали». Д. Маргиани, Сванетские легенды и песни, СМОМПК, 10, Тифлис, 1890, 86.
11. Г. Чурсин, Материалы для этнографии Абхазии, 31, 36.
12. В. Бардавелидзе, Опыт социологического изучения хевсурских верований, 7—8.
13. В. Бардавелидзе, დას. ნაშრ., 49.
14. Э. Маккей, Древнейшая культура долины Инда, 67.
15. Ксенофонт, Анабасис, 266—267.
16. Р. Шмидт, Металлическое производство в мифе и религии античной Греции, 33.
17. Г. Меликишвили, Наირи-Урарту, 369.
18. Древний Восток, М., 1937, I, 123.
19. М. Никольский, Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов, Минск, 1948, 231.
20. ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, ტფ., 1939, 6—7.
21. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 317—318.
22. И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, С.-Пб., 1914, 412.

23. პ. ზაქარაია, ჯეგუთა, ზუგდიდის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, I, თბ., 1947, 76—77.
24. ს. მაკალათია, ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, 19—20.
25. Н. Марр, О религиозных верованиях абхазов, ХВ, IV, в. I, 140.
26. ალ. რობაქიძე, ცხენბურთი, თბ., 1952, 42.
27. Т. Мамаладзе, Народные обычаи и поверья гурийцев, СМОМПК, 17, Тифлис, 1843, 33—34.
28. Т. Мамаладзе, დას. ნაშრ., 247.
29. А. Курочкин, Исторический очерк пчеловодства, 5—6.
30. М. Джанашивили, Абхазия и Абхазцы, 47.
31. А. Дирр, Абхазские слова, СМОМПК, 44, Тифлис, 1915, 15.
32. Г. Чурсин, Материалы для этнографии Абхазии, 117—118.
33. Ш. Инал-Ипа, К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии. Тр. АБНИИ, XXV, Сухуми, 1954, 266.
34. М. Инал-Ипа, დას. ნაშრ., 266.
35. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, 1, 185.
ივ. ჯავახიშვილის ტრანსკრიპციის ცია თანამედროვე ტრანსკრიპციის ცია-ს შეესატყვისება.
36. W. Petersen, Zur hethitischen Etymologie. Archiv Orientalni, IX, № 1—2, 1923, Praha, 203.
37. О. Gruppe, დას. ნაშრ., II, 1629.
38. Ш. Инал-Ипа, დას. ნაშრ., 267.
39. Ш. Инал-Ипа, Об абхазских нартских сказаниях, Тр. АБНИИ, XXIII, Сухуми, 1949, 98—101.
40. Ш. Инал-Ипа, დას. ნაშრ., 116—117.
41. Ш. Инал-Ипа, დას. ნაშრ., 100.
42. В. Абаев, Из осетинского эпоса, М.—Л., 1939, 65, 91—92.
43. Нартские сказания, Осетинский народный эпос, М., 1949, 379—380.
44. Х. Г. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов, РВ, С.-Пб., 1842, IV, 3—6.
45. Л. Люлье, Верования, религиозные обряды и праздники у черкесов, ЗКОРГО, V, Тифлис, 1862, 126.
46. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов, 16.
47. Дюбуа-де-Монпере, Путешествие вокруг Кавказа, 55.
48. Е. Зевакин, Адыго-Черкесы, 47.

49. В. Пфафф, Этнологическое исследование об осетинах, ССК, II, Тифлис, 1872, 114.
50. Б. Гатиев, Суеверия и предрассудки у осетин, ССКГ, IX, Тифлис, 1876, 44—46.
51. А. Дирр, В Тагаурской и Куртатинской Осетии, ИКОРГО, XXI, № 3, Тифлис, 1912, 274.
52. В. Абаев, Осетинский язык и фольклор, I, М.—Л., 1949, 70.
53. В. Абаев, Из осетинского эпоса, 75.
54. В. Абаев, Осетинский язык и фольклор, 1, 72.
55. Е. Студенецкая, Кабардинцы, 80.
56. В. Пфафф, Этнологическое исследование об осетинах, 120.
57. А. Медоев, Сказание о появлении пчел в Дигории (Северо-Западной Осетии), ОКОСХ, № 11, 12, 1861, 25.
58. В. Миллер, Осетинские этюды, I, М., 1881, 97.
59. В. Абаев, Осетинский язык и фольклор, I, 318.
60. М. Сагарадзе, Обычаи и верования в Имеретии, 24—25.
61. А. Медоев, Сказание о появлении пчел в Дигории (Северо-Западной Осетии), 23.
62. В. Миллер, Осетинские этюды, I, 95, 97.
63. С. Туккаев, О состоянии пчеловодства в окрестностях Владикавказа, 6.
64. Н. Шавров, Очерк пчеловодства в Закавказье, 257—258.
65. III. Инал-Ипа, Об абхазских нартских сказаниях, Тр. АБНПП, XXIII, Сухуми, 1949, 94.
66. К. Sayffert, *сб. 6586.*, 161.

· შ ა მ ო კ ლ ე ბ ა თ ა ბ ა ნ მ ა რ ბ ე ბ ა

მსე — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის.

АБНИИ — Абхазский научно-исследовательский институт АН СССР.

АКАК — Акты собранные Кавказской Археографической Комиссией.

БНПР — Библиотека иностранных писателей о России.

ВДИ — Вестник древней истории.

ВИ — Вопросы истории.

ВС — Военный сборник.

ДАН — Доклады Академии наук.

ДВ — Древности восточные.

ЕС — Еврейская старина.

ЖМГП — Журнал министерства государственных имуществ.

ЗКОРГО — Записки Кавказского отдела Русского географического общества.

ЗКОСХ — Записки Кавказского отдела сельского хозяйства.

ЗООИД — Записки Одесского общества истории и древностей.

· ПАН — Известия Академии наук.

ИГАИМК — Известия Государственной Академии истории материальной культуры.

Известия... — Известия древних писателей о Скифии и Кавказе В. Латышева.

ИКИАН — Известия Кавказского историко-археологического института.

ИОЛЕАО — Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.

ИКОРГО — Известия Кавказского отдела Русского географического общества.

ИРАИМК — Известия Российской Академии истории материальной культуры.

ИРГО — Известия Русского географического общества.

ИСОННИ—Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института.

К — Кавказ.

КК — Кавказский календарь.

КОСХ — Кавказский отдел сельского хозяйства.

КПП — Кавказское птицеводство и пчеловодство.

Кр. Сообщения НИМКАН---Краткие сообщения института истории материальной культуры Академии наук.

КСИЭ — Краткие сообщения института этнографии.

КСХ — Кавказское сельское хозяйство.

МЭГ — Материалы по этнографии Грузии.

МЭР — Материалы по этнографии России.

ОКОСХ — Отчет Кавказского общества сельского хозяйства.

ПВ — Петербургские Ведомости.

ПЕВ — Подольские епархиальные ведомости.

РПЛ — Русский пчеловодный листок.

РВ — Русский Вестник.

СМ — Советская медицина

СМАЗ — Сборник Музея антропологии и этнографии.

СМИЭБГКЗК — Сборник материалов по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края.

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.

СЭ — Советская этнография.

ССК — Сборник сведений о Кавказе.

ССКГ — Сборник сведений о Кавказских горах.

ТВЭО — Труды вольного экономического общества.

Тр. АБНИИ — Труды Абхазского научно-исследовательского института.

XB — Христианский Восток.

Ha — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.

RA — Reallexicon der Assyriologie.

RV — Reallexicon der Vorgeschichte, M. Ebert.

ს ა ძ ი ე ბ ლ ე ბ ი

საბანთა სახელები

ა

აბრეშუმის კია 197
 აგარ 203
 აგვართა 96, 97, 99, 203
 აგვართას საფუტკრე 95, 203
 აგუნა, 185, 186, 190, 191
 აითარ 186
 ალამი 178
 ალვახაზი 103
 ანანა 188, 189
 ანანაგუნდა 69, 175, 186, 187, 196
 აუვეიკშა 186, 187
 არაყი 106, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 118, 125
 არტაჯის არაყი 113
 ასტრალური კულტი 46
 აუშგერგი 194
 აფხაზური თაფლი 128
 აფხაზური „ტყეური ენა“ 171
 აფხაზური ფუტკარი 67

ბ

ბაბუაწვერა 68
 ბავ-ბედნიერი 175, 183
 ბაზალუკი 107
 ბაზიერები 58
 ბალბა 68
 ბარამბო 68
 ბახუსი 186
 ბიდი 121
 ბეკდაობა 125
 ბზა 155

„ბორტნიჩესტო“ 75
 ბუზული 168

გ

გაქვეებული თაფლი 129
 გეჯა 14, 39, 40, 41, 57, 61, 62, 65, 68, 71, 81, 86, 88, 89, 91, 93, 94, 96, 102, 110, 125, 201, 208
 გვარი 55, 98, 99
 გველი 163
 გიორგობა 178
 გოგრის თესლი 163
 გოვარ 98, 99
 გოზინაყი 103
 გორ 99
 გორა 99
 გორგოში 108, 111
 გუარი 99
 გუდა 69
 გუნდა 188, 189, 190, 191
 გურული აგუნა 191

დ

დაბურული ტყე 176, 179
 დალი 188
 დამარ 20
 დამარილებული თევზი 159
 დებორა 45
 დედაფუტკარი 44, 68
 დიდი დედა 188, 189
 დიონისეს კულტი 28

2

ელიოზა 178
ემიშ 192
ერბო 165
ეტლი 44

3

ვარდი 86, 165
ვარდკაქაჟა 68
ვარსკვლავა 68
ვასტირჯი 194
ვენახი 110
„ვერცხლის ღილი“ 172
ვერძი 125

ზ

ზანდური 100, 204
ზაფრანი 166
ზეთი 40, 48, 49, 118, 165
ზეთსახდელი 151
ზერის სასთვლო 151

თ

თავშავა 68
თანაფა 125
თაფლი 19, 20, 21, 23, 25, 26, 36, 40, 42, 47, 49, 52, 56, 58, 63, 65, 72, 74, 81, 82, 83, 85, 102, 103, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 123, 125, 126, 130, 132, 133, 135, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 170, 184, 199, 204, 208
თაფლი გოლეული 207
თაფლის კლდე 201
თაფლა-ბუზა 69
თაფლიანი ჭადი 103
თაფლით მკურნალობა 161, 162, 163
თაფლის გატეხვა 71, 201
თაფლის სანთელი 159

თაფლის არაყი 107, 132
თაფლის სასმელი 63, 134, 135
თაფლის ჭვეყანა 19
თაფლნარევი არაყი 126
თაფლნარევი ღვინო 36, 42
თაფლოვანი ცეარი 20
თაფლოვანი მცენარე 166, 203
თაფლოვანი ფლორა 129
თაფლ-ღვინო 42
თაფლუკი 63, 134
თაფლ-ხაფიჭი 103
თევდორობა 186
თეთრის ბეგარა 7 8
თვალი 163, 190
თვალ-მარგალიტი 164
თიაქარი 122
თიხარ 108
თიხა 105
თოხი 54
თხა 44
თხილი 164
თხის კონი 163

ი

ია 165
„ინგლისური ბუზი“ 20
ირმის რქა 165
ირსანი 109
იტალიური ფუტკარი 67

კ

კავკასიის მეტალურგია 139
კავკასიის ფუტკარი 67
კავკასიური გეჯა 91
კავკასიური თაფლი
კავკასიური მთური ნაცრისფერი ფუტკარი 67
კავკასიური სანთელი 131
კარაქი 40
კალა 121, 122, 176
კანაფი 59, 112, 119, 159

კანაფის თესლი 163

კაპარი 68

კატაბარდა 68

კახურა 122

კვერცხის გული 163

კვირიკობა 178

„კილდის-გორ-ზღუბლის ანგელოზი“ 181

კიბურები 76, 129, 130, 155

კლდის თაფლი 70

კლდის ფუტკარი 69, 70

კოდი 57, 86, 87, 88, 80, 91, 94, 95, 202

კოკობა 73, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 202

კოკა 107

კოკორა 119

კოლტი 104

კოლხური თაფლი 15, 127, 128, 130

კოლხური მძივები 135

კოლხური ცვილი 160

კოშოტა 119

კოწახური 68

კრისტალიზებული თაფლი 129

კუნელი 163

კუპარი 55, 56

ლ

ლაგვანა 126

ლაგურკა 126

ლადოგ 56

ლაჯრა 111

ლაშკარა 68

ლემზირი 126

ლემონე 146

ლერწამი 106

ლელვი 86

ლითონი 50, 65, 205

ლითონის ხელადი 158

ლიმპარ 126

ლიფანალ 111, 125, 126,

ლიფხა 122

ლომი 45

ლოლარიკი 78

ლუდი 48, 32

მ

მათრობელა სასმელი 199, 204

მათრობელა თაფლი 81, 128

მანჯვალ 69

მარდუკი 182, 183

მარინ 185

მარიამ ღვთისმშობელი 192

მარილი 48, 49, 58

მარცვლი 36, 40, 49

მატყლი 156

მატრიარქატი 45

მატყიერი 172

მალღარი ვენახი 185

მაჭარი 113, 132

მახა 204

მაჯაგვერი 68

მბუანი 172

მცხარალ 121, 123

მდოგვი 165

მევენახეობა-მეღვინეობა 186

მევენახეობა 205

მედიცინა 48

მეტევეხეობა 50, 97

მელითონეობა 145, 146, 147, 148, 149

მემცუხეობა 116

მერ 168

მერიემი 192

მერისა 175, 192

მესანთლე გლეხები 205

მესაქონლეობა 49, 55

მეტალურგია 136, 140, 141

მეფუტკრეობის მფარველი 175

მეხილეობა 205

მეჯინიბეები 58

მზე 46, 170, 190

მზის ღვთაება 41, 42

მთვარე 46, 51, 189

მთვარის განსახიერება 178

მთვარის დაბნელება 46, 47

მთვარის კულტი 46, 47, 51, 52, 179, 207

მთვარის მიმოქცევა 51

მთის თაფლი 52

მითრიდატისეული წამალი 165

მირკი 168
 მიწათმოქმედება 49, 56
 „მინის მინდვრის წმინდა გიორგი“ 181
 მკა 101
 მნათობი 46
 მოკალეა 103
 მონადირე 58, 69
 მონადირეობა-მეფუტკრეობა 55
 „მონადირეთა ენა“ 172
 „მრისხანე მედეა“ 166
 მუმციფირება 49
 მეცნარეულის კულტი 45

6

ნაბადი 156, 164
 ნაგებობა 93
 ნაგრეგ 124
 ნაოჩი 146
 ნართები 190
 ნართული ეპოსი 133, 138, 189
 ნასყიდობის წიგნი 157
 ნაყოფიერების კულტი 46
 ნებო 183
 ნერგალი 183
 ნერკი (სანთელი) 131
 ნიკორწმინდის სიგელი 157
 ნიორთაფლი 119
 ნიორი 118

ო

ოლენდრა 127
 ოროვანდი 68
 ორტიფირიანი ჰორიზონტალური კო-
 კოზა 91
 „ოქროს ბურთი“ 172
 ოქრომჭედლობა 147
 ოყა 106

პ

პალმა 47
 პალმის თაფლი 49, 50, 82

პონტოს თაფლი 128
 პონტური ბალახი 166
 პონტოს ცვილი 206
 პონტოს მცენარეული 206
 პონტოს შანდრა 206
 „პრომეთეს წამალი“ 166
 პუნიკური ცვილი 160
 პურის არაყი 63

ჟ

ჟალა 108

რ

რანგი 109, 110, 111, 112, 132
 რაბ 110
 რიტუალური პური 51
 რკინა 179
 როდოდენდრონი 127
 რუსული თაფლი 63, 132
 „რქა მაღალი“ 172
 რქის ყანწი 105
 რქოსანი საქონელი 36
 რძე 65, 101, 162
 რძის ნაღები 48
 რძის ნაწარმი 40
 რძის საწური 203

ს

სალაპო სანთელი 152
 საბაზიერო 58
 საგვარეონო ღვთაება 180
 საგვარჯილე 69
 სათაფლი 157, 205
 სათაფლია ქვა 69
 „სათაფლე ქოთნები“ 20
 სათაფლო კლდე 69
 სათევზაო ბადე 105
 საკენჭურე 104
 საკლავი 49
 საკმეველი 36
 საკურნისი 151

ხამურა 68

სანთელი 106, 107, 113, 115, 116, 118,
122, 126, 131, 150, 151, 152, 157,
161, 163, 167, 184

სანთლის არაყი 108, 131, 132

სანთლის ბეგარა 151

სანთლის მალამო 118

სანთლის ჩამოსხმა 150

სანთლის წვენი 108

სანთლის ჭურჭელი 105

სარაჯი 58, 90, 100, 101, 102, 110, 203,
204

სარაჯის დანა 60

სარქველი 90

სასკე 95, 157, 172, 202

სატომო ღეთება 180

საფუტკრე 14, 75, 96, 145, 201, 203,
208

საფუტკრე სანახები 62

საფუტკრე ტყე 57, 58

საფუტკრე ხე 57

საყმაწვილო 121

საშარბათე 107

საცხოვრებელი ნაგებობა 55

საძირე ხე 104

საძმო 72

საწყურ 122

სახლი 11, 55, 70, 92, 96

სკა 81, 130, 158

სკის გატეხვა 70

სკის დაჭრობა-დანელება 70

სკის დაშრება 70

სლავეური გეჯა 61, 62, 86, 202

სლავეური კოდი 94, 95

ტ

ტაბუაცია 134

ტარ-ბედნერი 184

ტარხუნა 162

ტარხები 45

ტახტი 46

ტელეფინი 43

ტელეფინუ 44

ტელეფინუში 44, 45, 46

ტყავი 40, 59, 156

„ტურების ღამე“ 125

ტყვია 178, 179

„ტყიური ენა“ 169, 170, 172

ტყიური თაფლი 155

ტყიური მურნეობა 55

ტყიური სარეწავები 55

ტყის (ტყიური) ფუტკარი 21, 57, 70,
72, 112, 114, 129, 130, 131

ტყიური მფუტკრეობა 22, 24, 25, 27,
56, 73, 75, 76, 141, 148, 205

უ

უასკერგი 194

უასკერე 193

უასტირჯი 194

უასჯირჯი 193

უაშკირკი 193

უკრაინის ფუტკარი 67

ულისი 128

უფლიშიერ 125

უცეცხლო თაფლი 101, 118, 119, 123
124, 162

უცეცხური 100, 102, 203

ფ

ფანჯარა 61

ფაქარი 146

ფეხი 170

ფოლორიცის ბალახი 166, 206

ფისი 56, 55, 122, 159, 163

ფიტი 107

ფიჭა 119

ფიჭი 91, 118, 184

ფრინველი 43, 48

ფუკობა 176

ფუტი 120

ფუტკარი 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26,
27, 36, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
47, 50, 58, 62, 71, 76, 82, 83, 85,
99, 100, 161, 165, 167, 168, 169, 177,
186, 187, 196, 197, 198, 199, 200,
202

ფუტკრის ბეგარა 150, 205
 ფუტკრის ბინა 70
 ფუტკრის ბუდე 56, 201
 ფუტკრის თაფლი 52
 „ფუტკრის მოწველა“ 102
 ფუტკრის მფარველი 45, 207
 ფუტკრის ნაყოფი 159
 ფუტკრის ქალღმერთი 187
 ფუტკრის შხამი 162
 ფუტკრის ცვილი 37.

ძ

ქალამანი 165, 170
 ქალქურუმი 43, 44, 45
 ქალღვთაება 46, 188, 189
 ქაფქირი 69
 ქაცვი 68
 „ქერ-ოქრო“ 172
 ქვათაფლი 129, 130
 ქვევრი 104
 ქვევრის მოკალა 135
 ქვევრის სარქველი 112
 „ქონდრის მუხა“ 20
 ქულბაქი 151

ლ

ლალა 147, 150
 ლეინო 26, 40, 49, 52, 64, 103, 104,
 113, 116, 132
 ლეინის თხლე 112
 ლომი 103
 ლორი 42
 ლორის თავი 185
 ლორის ქონი 40, 118, 122, 163

ყ

ყარსული თაფლი 153
 ყურძენი 36
 ყურძნის ვახი 86
 ყურძნის კაკა 112

შ

შაბი 163
 შებებალახა 68

შაკიკი 119
 შანკო 100, 102, 204
 შარბათი 107, 110
 შინაური სეფუტკრეობა 8, 9, 15, 16, 17,
 18, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 32, 35,
 37, 60, 61, 81, 83, 86, 87, 95, 141,
 157, 160
 შნაკვი 100, 204
 შხამიანი თაფლი 160

ჩ

ჩამური 8
 ჩარეკა 112, 113
 ჩახვი || ჩახვია 100, 102, 108
 ჩელტი 101, 102

ც

ცერცეკალა 68
 ცვილი 20, 25, 36, 47, 56, 58, 59, 64,
 65, 81, 83, 85, 102, 113, 115, 116,
 117, 118, 123, 131, 135, 136, 137,
 139, 140, 141, 144, 149, 150, 152,
 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 161, 162, 164, 165, 167, 176, 199,
 205, 206
 ცვილის მეურნეობა 154
 ცუხი 108, 109
 ცხენის კულტი 181

ძ

ძაღლის კულტი 181
 ძაღლყურძენა 68
 ძირწითელა 68

წ

წამალი 162, 166, 165
 წიფელი 166
 წორი 157, 158, 205
 წყალნარევი თაფლი 110

ბ

ბადი 103

ბაბა 107, 109, 113

ბინკრის დედა 68

„პლიკ მირგვალი“ 172

ბური 105, 106, 108, 109.

ხ

ხაფი 103

ხალამი 131

ხალიბური რკინა 143

ხარის ტყავი 156

ხაპო 101

ხეცურული სამნათეო 152

ხეცურული ხატი 191

ხელოსნები 205

ხეფუტკარი 57, 58, 70

ხის კულტი 181

ხის ქერქი 89

ხმალიკა 118

ხოკერა 86, 87, 89, 90, 91, 92, 202

ჯ

ჯაჯა 108, 186

ჯაფარიძეთა სიგელი 157

ჯგერაგუნა 175, 184

ჯმგე 185

„ჯვართ-ენა“ 172

გეოგრაფიული სახელები

ა

ადიში 122
 ავსტრალია 20
 ავღანისტანი 19, 30
 აზერბაიჯანი 73
 აზია 19
 ათინა 182
 ათხარა 114, 124
 ალვანი 115
 აღძას ხეობა 187
 ამერიკა 68
 ამიერკავკასია 88, 138, 140, 158, 205
 ამისი 73, 130
 ანანაგუნდას კლდე 187
 ანატოლია 156
 არანისი 119
 არტანი 157
 ასკანა 77
 ასურეთი 17, 48, 85, 139
 აფრიკა 23, 25, 138
 აფხაზეთი 13, 28, 33, 71, 92, 97, 127, 134, 154, 155, 156, 158, 175, 180, 181, 186, 187
 ჩერქეზეთი 156
 ძვ. აღმოსავლეთი 199
 აწრისხევი 119, 120
 აკანდარა 114 123,
 აკარა 74, 155
 აკვი 147
 ახალდაბა 150
 ახალი ზელანდია 20
 ახალციხე 116, 117, 154,

ბათუმი 127, 154, 155
 ბაკუნნახორი 146
 ბათუმის ოლქი 74
 ბალსხემო სვანეთი 13, 176
 ბალსქვემო სვანეთი 13, 111, 176, 177
 ბალტიკა 31
 ბალდადი 117, 131
 ბახვი 77
 ბეკურიანთკარი 119
 ბეჩო 117, 126
 ბზიფის ხეობა 189
 ბიზანტია 79
 ბიჭვინთა 78
 ბოგრეში (იფარი) 167
 ბორძგვეთი 151
 ბოსფორი 159
 ბოლასკოი 41, 42, 46
 ბრაზილია 20

ბ

გალიცია 56, 63
 გველეთი 707, 118
 გორის მაზრა 88
 გრემი 109, 118
 გუდამაყარი 69, 191
 გუდანი 107, 191
 გუდარეხი 191
 გუმისტას ხეობა 69, 114, 187
 გურია 13, 71, 92, 95, 96, 97, 100, 103, 105, 108 110, 116, 120, 129, 131, 132, 149, 150, 154, 155, 175, 185

გ

გაბილონეთი 48, 49, 51, 52
 გაგედანარი 111, 126

დ

დაბარცხნილი 117
 დასავლეთ ამიერკავკასია 140

დასავლეთ ევროპა 101
 დასავლეთ საქართველო 76, 93, 116,
 133, 154, 202
 დაღესტანი 11
 დიდგორი 117
 დიარბეკირი 84
 დიმი 117
 დიოსკურია 206
 დოლი 167
 დონღუზორუნი 117
 მდ. დუნაი 30
 დუნაის აუზი 26
 დურიუში 113, 114, 123

3

ვაკისჯვარი 105
 ვალენსია 199
 ვანის ტბა 84
 ვაჟევი 151

მ

მგრისი 159
 მფრათი 84
 მსპანეთი 30
 მწერი 151

ზ

ზაგროსი 84
 ზანა 121
 ზემო სვანეთი 117, 157
 ზესტაფონი 117
 ზუხი 17, 81, 82, 84, 85

თ

თამიში 187
 თამარაანი 119
 თიანეთის მაზრა 88
 თუშეთი 71

ი

მდ. იაუზა 58
 იბერია 159

იდილიანი 123, 167, 168
 იკორთა 77
 ინდოეთი 20
 ირანი 19, 141
 ისკარი 126
 იფარი 121, 122, 125, 167, 176

კ

კავკასია 8, 11, 13, 15, 26, 76, 81, 86,
 89, 91, 93, 94, 103, 104, 107, 118,
 128, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140,
 141, 160, 161, 162, 163, 166, 196,
 197, 198, 201, 202, 208
 კავკასიონი 159
 კალუგა 63
 კაბადოკია 44, 85, 86
 კარპატები 26
 კაშიარის მთები 85
 კაშირი 30
 მდ. კლიაზმა 58
 კოდორის ხეობა 159, 187
 კოლორადო 20

ლ

ლაზეთი 74, 92, 159
 ლეთოფურე 106, 110
 ლენინგრადი 139
 ლერურა 103, 118, 115
 ლეჩხუმი 69
 ლეკეზა 147
 ლენტაგი (მესტია) 111, 167
 ლუცკი 64

მ

მაიკოპი 139
 მარალეთი 69
 მედინი 63
 მოსკოვი 58, 59
 მოხენჯო-დარო 137
 მუხურა 121
 მცხეთა 150
 მურღულის ხეობა 73

ნაბელლავი 105, 108, 116
 ნაკრის ხეობა 117
 ნაფარეული 115, 118
 ნაფიჩხო 106, 110, 145
 ნინეგია 84
 ნოვგოროდი 56

ო

ოზურღ 146
 ოზურგეთი 77, 127
 ოზურგეთის მაზრა 132
 ორენბურგი 19
 ოსეთი 76, 95, 133, 138, 193
 ჩრდილო ოსეთი 195, 197
 სამხრეთ ოსეთი 193
 ოჩამჩირის რაიონი 187

პ

პერმი 19
 პერეიასლავლი 58
 პერნისი 137
 პოდონიე 141
 პონტო 160
 პონტოსპირეთი 159, 160
 პონტოს ქვეყნები 160
 პრიდნეპროვია 54

რ

რაკა-ლეჩხუმი 92, 117
 რაკა 186
 რაგანი 151
 რიახანი 56, 58
 რიონი 78
 რომანეთი 105, 109, 120
 რუხი 121

ტ

ტამანი 156
 ტამბოვი 56

ტეზურა 147
 ტვერი 56
 ტიგროსი 84
 ტყიბული 131

ს

საბერძნეთი 28, 30, 36, 186
 საგვარჯილე 24
 სათაფლია 201
 საირმე 69
 საკრეულა 109
 სალკუბერი 148
 სამეგრელო 13, 71, 76, 92, 97, 100, 106,
 117, 125 150, 155, 157, 175, 176, 184,
 სამტრედია 154
 სამურზაყანო 130
 სამცხე 76
 სამხრეთ რუსეთი 54
 საჩხერე 131
 საწირე 151
 საწირეთი 78
 სვანეთი 71, 79, 80, 92, 110, 117, 121,
 125, 131, 157, 159, 163, 171, 175, 178,
 184, 203
 სვირი 117, 151
 სვიფი 167
 სირია 19, 23
 სმოლენსკი 56
 სოლი 121 122
 სოხუმი 155
 სპარსეთი 79
 სუმატრა 20
 სურები 108

უ

ურარტუ 136

ფ

ფოცხოვი 121

ძ

ძართლი 23, 103, 107, 149
 ძართლის მთიანეთი 13, 94, 116

ქერჩი 93
ქუჯვარი 147
ქსანი 151
ქუთაისის გუბერნია 132
ქციის ხეობა 70, 76

ლ

ლული 69, 107, 118

ჟ

ჯაბარდო 88, 133, 197
ჯარსის ოლქი 153, 163
ჯუბანი 91

ზ

ზევდეთი 19
ზიდა კონგო 23
ზილდა 104, 115
ზუამდინარეთი 52
ზეგარდნის კლდე 69
ზავი ზღვის სანაპირო 206
ზაქრიანი 69, 103, 104, 118
ზერქეზეთი 114, 154, 155, 156, 175
ზეაბიანი 111, 121, 122
ზილი 20
ზინეთი 19
ზრდილოეთ არაბეთი 19
ზრდილოეთ აფრიკა 23
ზრდილოეთ და სამხრეთ ოსეთი 193
ზრდილოეთ ევროპა 29
ზრდილოეთ კავკასია 80, 102, 163
ზრდილოეთ ოსეთი 138, 175
ზხოროწყუ 116

ც

ციმბირი 19

ძ

ძეული ეგვიპტე 137

წ

წალკა 131
წალვერი 140
წალენჯიხა 116
წინააზია 17, 18, 29, 48
წინაველი 117
წისქველარა 145
წყალწითელა 151

ჭ

ჭანეთი 70, 76
ჭანისწყალი 145
ჭკადუაში 121
ჭოროხი 140

ხ

ხაბზა 83, 84, 85
ხანი 106, 109, 117
ხანის წყალი 117
ხე 121, 122
ხეცსურეთი 12, 13, 107, 108, 133, 134,
139, 152, 172, 177, 178, 181
ხელედა 112
ხიდი 120
ხმელთაშუა ზღვის აუზი 27, 28, 29
ხრესილი 151

ჯ

ჯავახიანთკარი 119
ჯავახეთი 76
ჯვარი 116
ჯოყეთი 151

ბ

ბიშალაი 19

ეთნიკური სახელები

ა

ადილეულები 163
 აესტრალიელები 20
 ალანები 86, 94, 95, 202
 ამერიკელი ინდიელები 20
 ასურელები 48, 49
 აფხაზები, 155, 179
 აღმოსავლეთი სლავები 55
 აკარლები 75

ბ

ბაბილონელები 48
 ბერძნები 30, 44, 160, 194
 ბუშმენები 20

გ

„გრუზინები“ 132

დ

დრევილიანები 56

ე

ელინები 182

ვ

ვედები 20

ზ

ზაპოროჟელი კაზაკები 91, 94

თ

თათრები 28, 117, 156
 თურქები 75

ი

იმერლები 155
 ინგლისელები 20
 ინდო-გერმანელები 26, 54
 ინდო-გერმანელი ტომები 7, 29, 31
 ინდო-გერმანელი ხალხი 27

კ

კავკასიელი 13, 21, 139, 191
 კავკასიის მთიელები 11
 კოლხები 28, 32, 92, 149, 159, 202

ლ

ლაზები 75, 80

ნ

ნორმანები 158
 ნუერები 23

ო

ოსები 86, 193, 195, 202

რ

რუსი ხალხი 22, 65

ს

სამხრეთ ოსები 195
 სანები 160
 სენები 132, 157, 195
 სკვითები 28, 54
 სლაეები 54, 55, 61, 65, 199
 სომები ხალხი 98, 156, 162

ტ

ტირელები 158
 ტროელები 158

უ

ურარტელი ტომები 85

ფ

ფშავ-ხევსურნი 86, 202
 ფელახები 84

ძ

ქართველი 67, 177, 179, 186, 202, 203, 204
 ქართველი ტომები 81, 86, 158, 165, 172, 185
 ქართველი ხალხი 178, 207

ყ

ყაბარდოელები 194
 ყარაღაჯელი თათარი 115

შ

შაფსულები 192

ჩ

ჩერქეზები 55, 156, 191, 194

ც

კანები 80

ხ

ხაბხა ხალხი 82
 ხალიბები 141, 142, 143
 ხევსურები 153, 178
 ხეთები 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 52, 169, 202
 ხურიტები 85
 ხურიტული ტომები 85, 86

ჭ

ჭუნები 135

ტაბულების აღწერილობა

- ტაბ. I. სურ. 1. ალავერას გამოქვაბულის მხატვრობა (გ. კლარკის მიხედვით)
- სურ. 2. კლდის ფუტკრის ბუდეები. იმერეთი, ს. ძვერი (ძვერის არქეოლოგიური ექსპედიციის ფოტომასალებიდან)
- ტაბ. II. სურ. 1. „ხე ფუტკრის“ მოხილვა (ა. სერჟუტოვსკის მიხედვით)
- სურ. 2. ხეზე ასასვლელი კიბე (ა. სერჟუტოვსკის მიხედვით)
- სურ. 3. „ლეხივო“—ხეზე ასასვლელი საშუალება (ა. სერჟუტოვსკის მიხედვით)
- სურ. 4. „ბორტი“ (ა. სერჟუტოვსკის მიხედვით)
- ტაბ. III. სურ. 1. ცვილის საწური (ა. სერჟუტოვსკის მიხედვით)
- სურ. 2. „ბორტი“-ის დასაცავი საშუალება (ა. სერჟუტოვსკის მიხედვით)
- ტაბ. IV. სურ. 1. ხეზე შემოდგმული ბუკი. გურია, ს. გომი (1950 წ. გურიის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ფოტომასალებიდან)
- ტაბ. V. სურ. 1. ხეზე მისადგმელი კიბე. აფხაზეთი, ს. მუგუდუხვა (1953 წ. აფხაზეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებიდან. შესრ. მხატვ. ს. ჩაიოიანის მიერ)
- ტაბ. VI. სურ. 1. ხოყრა. ქართლი, ს. ჩუბინიანი (1947 წ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ფოტომასალებიდან)
- სურ. 2. კლდი. პატარა ლიახვის ხეობა. ს. ზონკარი (1946 წ. ლიახვის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ფოტომასალებიდან)
- ტაბ. VII. სურ. 1. კოკოხა. ქართლი, ს. კობიანთკარი (1947 წ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ფოტომასალებიდან)
- სურ. 2. როფი. სამეგრელო (მხატვ. ნ. ბრაილაშვილის მასალებიდან)
- ტაბ. VIII. სურ. 1. საფუტკრე. ზემო სვანეთი. იფარი, ს. ბოგრეში (1945 წ. ზემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებიდან. შესრ. მხატვ. კ. კვეყის მიერ)
- სურ. 2. საფუტკრე, სამეგრელო (მხატვ. ნ. ბრაილაშვილის მასალებიდან)
- ტაბ. IX. სურ. 1. „ფუტკრის ქოხი“. ქართლი, ს. ბაკურები (1947 წ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებიდან. შესრ. არქ. ი. ციციშვილის მიერ)
- ტაბ. X. სურ. 1. საფუტკრის ადგილი საკარმიდამო კომპლექსში. სამეგრელო (მხატვ. ნ. ბრაილაშვილის მასალებიდან)
- სურ. 2. საფუტკრის ადგილი საკარმიდამო კომპლექსში. აფხაზეთი, ს. მუგუდუხვა (1953 წ. აფხაზეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებიდან. შესრ. მხატვ. ს. ჩაიოიანის მიერ)

ტაბ. XI. სურ. 1. ცვილისაგან ნაკეთები კურკელი. გურია, ს. ვაკისჯვარი (1950 წ. გურიის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ფოტომასალებიდან)

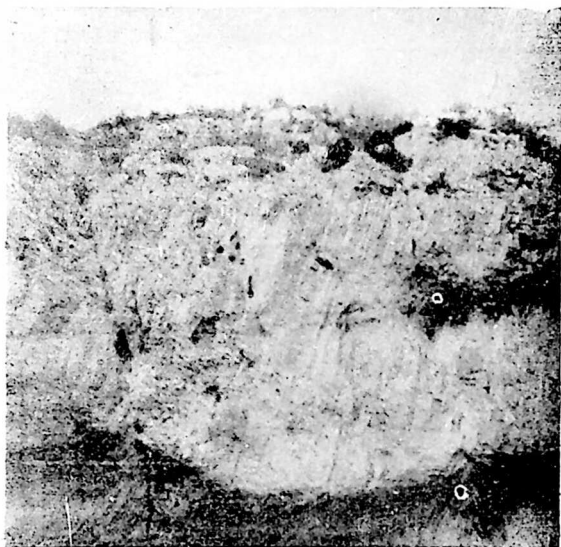
სურ. 2. ცვილში ამოვლებული ხილი. გურია, ს. ნაბელავე (1950 წ. გურიის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ფოტომასალებიდან)

ტაბ. XII. სურ. 1. „ჯგერაგ ლენჩაშ“-ის ნანგრევები. ბალსხემო სვანეთი (1945 წ. ბალსხემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებიდან. შესრ. მხატვ. კ. კვეესის მიერ)

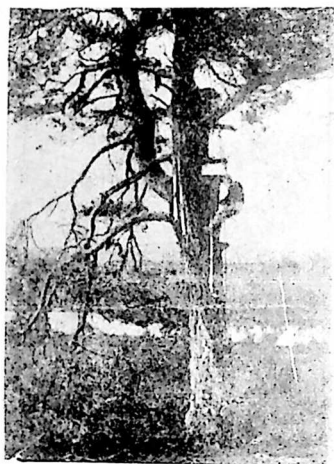
სურ. 2. „ჯგერაგ ლენჩაშ“-ის ცალკეული დეტალები. ბალსხემო სვანეთი (1945 წ. ბალსხემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებიდან. შესრ. მხატვ. კ. კვეესის მიერ)



003. I



1



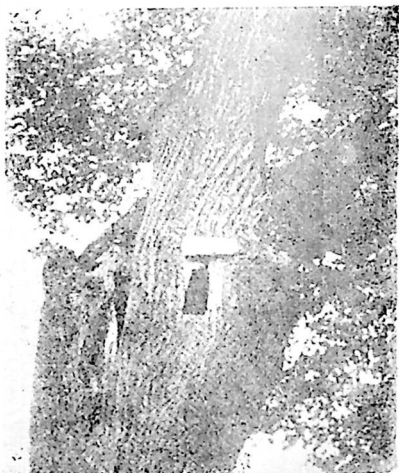
2

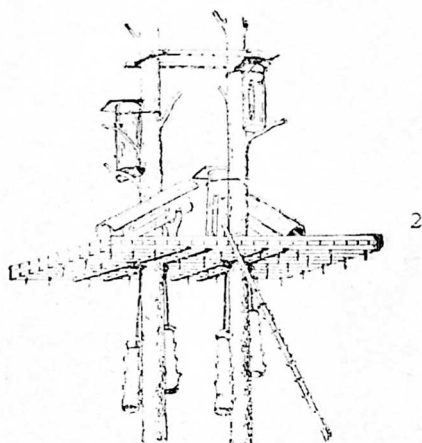
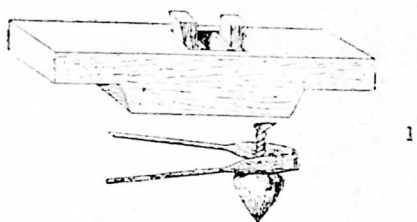


3

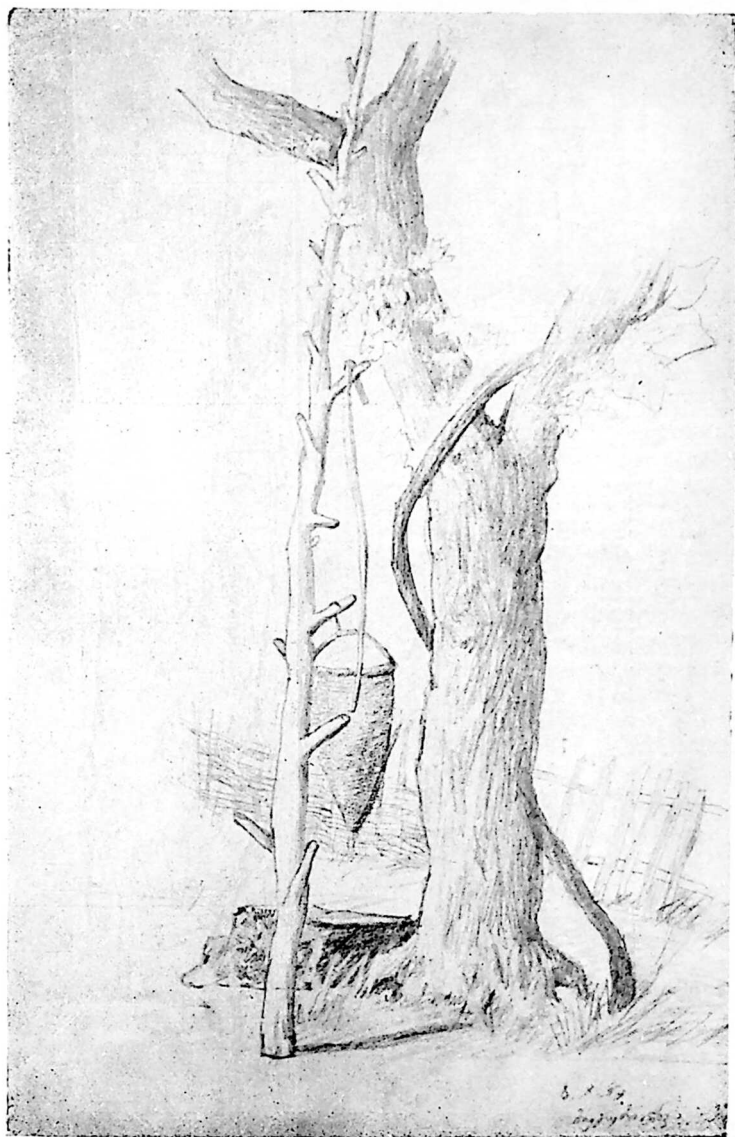


4







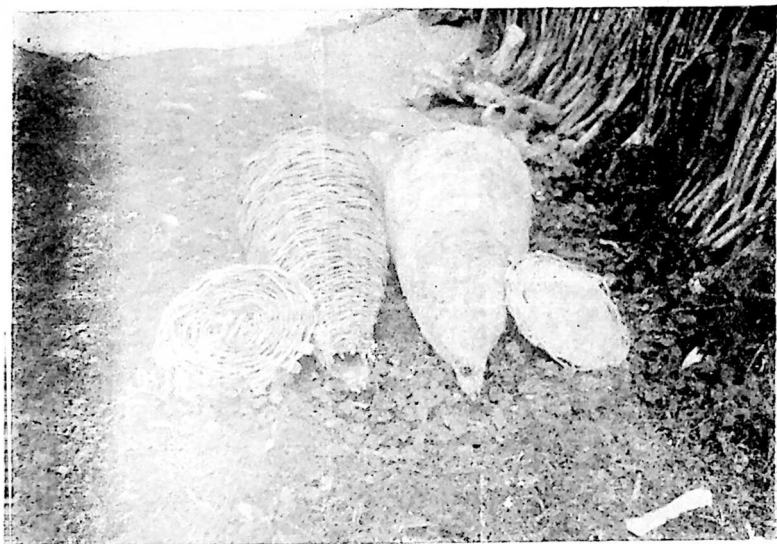




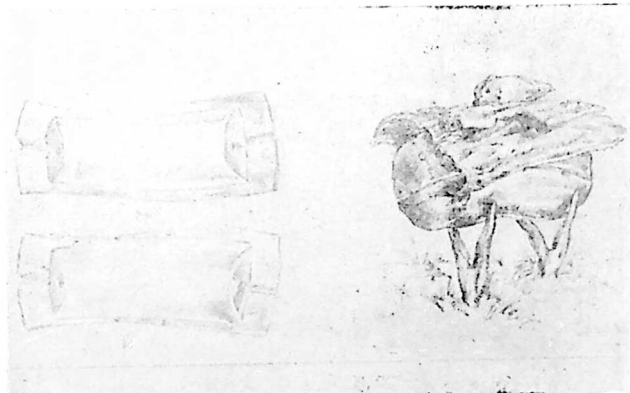
1



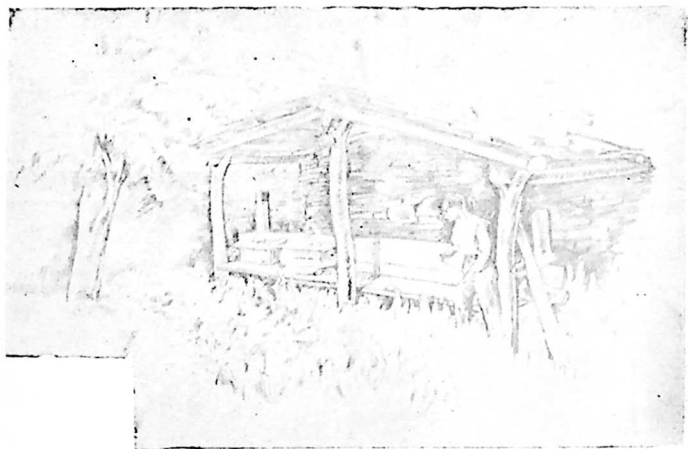
2



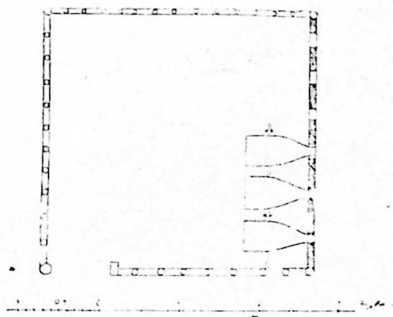
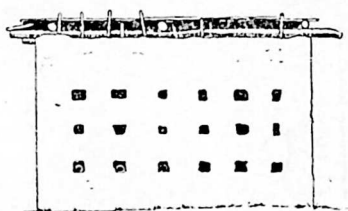
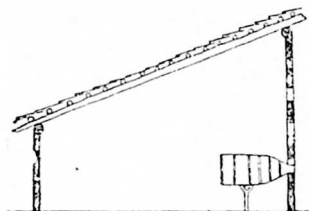
1

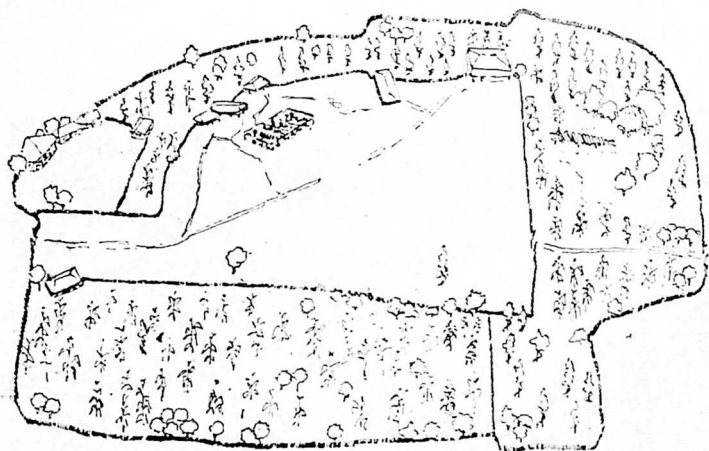


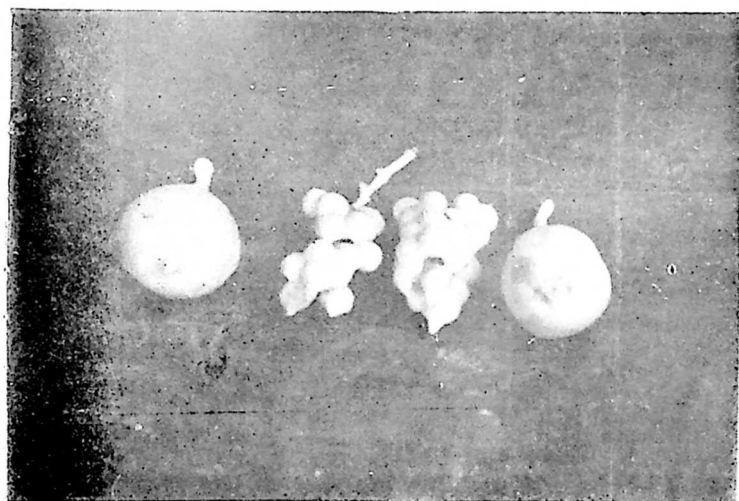
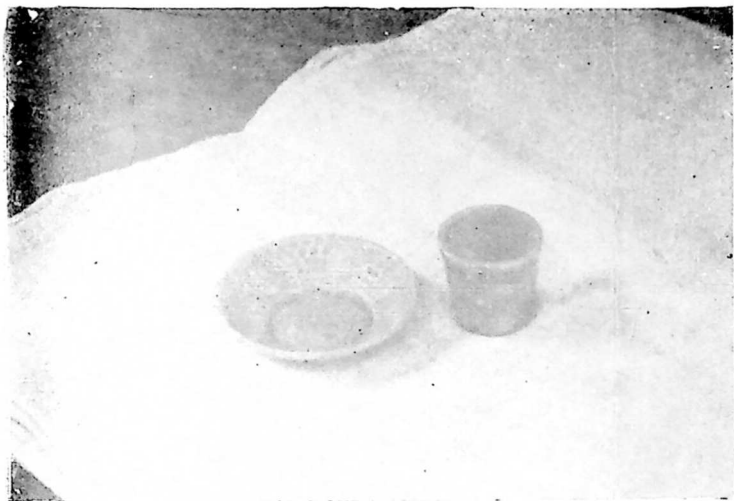
2



ბაკურები

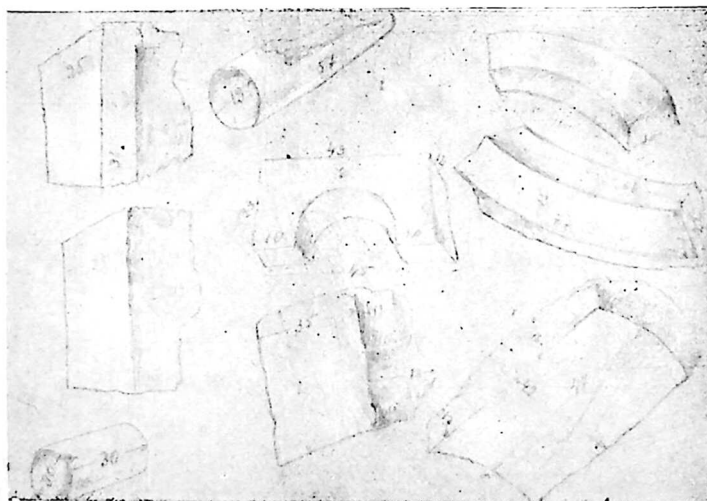








1



2

შინაარსი

შესავალი	5
თავი პირველი. მეფუტყრობის წარმოშობა-განვითარების საკითხი ზოგადი ეთნოგრაფიის თვალსაზრისით	19
თავი მეორე. ზოგი მონაცემი ძველ აღმოსავლეთში მეფუტყრობის შესახებ	35
თავი მესამე. ზოგი მონაცემი რუსეთში მეფუტყრობის შესახებ	54
თავი მეოთხე. ზოგი მონაცემი საქართველოში მეფუტყრობის შესახებ	67
თავი მეხუთე. მეფუტყრობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი რწმენა-წარმოდგენა	174
დასკვნები	198
K истории пчеловодства (резюме)	209
Zur Geschichte der Bienenzucht (Schlussfolgerungen)	213
ლიტერატურა	218
შემოკლებათა განმარტება	239
სამკვლევნი	241
ტაბულების აღწერილობა	255

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედ.-ხაგამომც. ხაზბოს დადგენილებით

•

რედაქტორი ვ. გამრეკელი
გამომცემლობის რედაქტორი გ. გოგიავა
ტექრედაქტორი ნ. ჯაფარიძე
მხატვარი გ. ნადირაძე
კორექტორი გ. ჯაყელი

გადაეცა წარმოებას 18.8.1959; ანაწყოების ზომა 6×10 ; ხელმოწერილია
დასაბეჭდად 14.5.1960; ქაღალდის ზომა $60 \times 92\frac{1}{16}$;
ქაღალდის ფურცელი 8,0; საბეჭდი ფურცელი 16,0; საავტორო
ფურცელი 13,92; სააღრიცხვო-საგამომცემლო ფურცელი 14,13;
შეკვეთა 1369; უე 00667; ტირაჟი 1000
ფასი 7 მან. 20 კაპ.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობის სტამბა
თბილისი, გ. ტაბიძის ქ. № 3/5

