საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

ძველი საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის
XXII

ხ ე ლ ე წ რ ი

ე ძ ღ ვ ნ ე ბ ა

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
აკადემიკოსს, პროფესორ
გ ი ო რ გ ი ს პ ი რ ი დ ო ნ ი ს ძ ე
ჩ ი ტ ა ი ა ს

დაბადების 95 წლისა და სამეცნიერო-პედაგოგიური
მოღვაწეობის 70 წლისთავზე

П о с в я щ а е т с я

Академику АН Грузинской ССР, профессору

Георгию Спиридоновичу Читая

к девяностопятилетию со дня рождения и семидесятилетию научной и педагогической деятельности

გამომცემლობა „მეცნიერება"
თბილისი
1985

902.7(C41)
63.5(2Г)
902.7(47.922)
ხ 393

კრებულში შეტანილია გამოჩენილი საბჭოთა და საზღვარგარეთელი მეცნიერების გამოკვლევები. მათში გაშუქებულია ეთნოგრაფიის, ისტორიის, ხელოვნებათმცოდნეობის, ენათმეცნიერების, სამართლისმცოდნეობისა და ფოლკლორის აქტუალური საკითხები. კრებულში გარკვეული ადგილი უჭირავს გამოჩენილი საბჭოთა ეთნოგრაფის აკად. გიორგი სპირიდონის ძე ჩიტაიას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველ წერილებს. კრებული გათვალისწინებულია როგორც სპეციალისტების, ისე ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

რედაქტორი ისტ. მეცნ. დოქტ. ვ ა ლ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი

რეცენზენტები: ისტ. მეცნ. კანდ. გ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი
ისტ. მეცნ. კანდ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე

0508000000
ხ ——————— 179—83
M 607(06)—85

© გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985

ვალერიან ითონიშვილი

აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია

დაბადების 95 და სამეცნიერო-პედაგოგიური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის 70 წელი შეუსრულდა ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის შემქმნელსა და დღემდე უცვლელ ხელმძღვანელს, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეს, პროფესორ გიორგი სპირიდონის ძე ჩიტაიას. გ. ჩიტაიას წილად ხვდა სათავეში ჩასდგომოდა ერთ-ერთ დიდ ეროვნულ დარგს — მშობელი ხალხის უძველესი და უმდიდრესი კულტურის, ყოფისა და ტრადიციების შემსწავლელ მეცნიერებას მაშინ, როდესაც საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლებამ გაიმარჯვა და დიდი ივანე ჯავახიშვილის ხელმძღვანელობით ფართოდ გაიშალა კვლევა-ძიება ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სფეროში. 70 წელი გავიდა მას შემდეგ, რაც გ. ჩიტაია სამეცნიერო მოღვაწეობის ასპარეზზე გამოვიდა. ამ ხანგრძლივი დროიდან 65 წელი განუყრელად არის დაკავშირებული ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიული მეცნიერების უწყვეტ განვითარებასთან.

გიორგი ჩიტაია დაიბადა 1890 წელს ფოთში. მისი მშობლები ფოთში დასახლებამდე სოფ. ორპირში ცხოვრობდნენ და მიწათმოქმედებას მისდევდნენ. 1907 წლამდე გ. ჩიტაია ფოთის სამოქალაქო სკოლაში სწავლობდა და თან მუშაობდა პორტში, რკინიგზაზე და სტამბაში. იმავე პერიოდში მოემზადა სიმწიფის ატესტატისათვის და 1910 წელს შეიდი კლასის გამოცდების ჩაბარების შემდეგ შევიდა თბილისის მეორე გიმნაზიაში, რომელიც დაამთავრა 1911 წელს.

იმავე წელს გიორგი ჩიტაიამ სწავლა განაგრძო პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლური ენების ფაკულტეტზე ქართულ-სომხური ფილოლოგიის სპეციალობით. სრულიად ახალგაზრდა კაცმა ჩინებული სწავლითა და მეცნიერული კვლევის უნარით იმთავითვე მიიპყრო თავისი დიდი მასწავლებლების — ივ. ჯავახიშვილის, ნ. მარისა და ი. ორბელის ყურადღება. უნივერსიტეტის ამ სწავლულთა რეკომენდაციით 1912 წელს გ. ჩიტაია კვალიფიკაციის ასამაღლებლად იგზავნება ქ. კენიგსბერგში, საიდანაც კელავ პეტერბურგში ბრუნდება სწავლისა და სამეცნიერო მუშაობისათვის. იგი ჯერ კიდევ მეორე კურსის სტუდენტი იყო, როდესაც მონაწილეობდა ანისის არქეოლოგიურ ექსპედიციაში ნ. მარის ხელმძღვანელობით და შირაქის ეპიგრაფიკულ ექსპედიციაში ი. ორბელის მიწვევით. იმავე დროიდან გ. ჩიტაია აქტიურად ებმება პეტერბურგის უნივერსიტეტის ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრის მუშაობაში, რომელიც შექმნილი იყო ივ. ჯავახიშვილის მიერ. ამ წრის მუშაობას წარმართავდა გამგეობა, რომელშიაც შეყავდათ რჩეული სტუდენტები. გამგეობის თავმჯდომარედ ირჩევდნენ სამეცნიერო კვლევის უნარით გამორჩეულ სტუდენტს. აკაკი შანიძესა და დავით ყიფშიძესთან ერთად, ამ საპატიო მოვალეობას გ. ჩიტაიაც ასრულებდა. ეს წრე კოორდინაციას უწევდა

რუსეთისა და საზღვარგარეთის ქალაქებში ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრეების მუშაობასაც. ყველა მათგანის ამოცანას შეადგენდა ქართული ხელნაწერებისა და სიძველეების აღრიცხვა-შესწავლა, ბიბლიოგრაფიებისა და ლექსიკონების შედგენა და ა. შ. სტუდენტთა სამეცნიერო წრეში მუშაობის დროიდან გამოიკვეთა გ. ჩიტაიას მომავალი სამეცნიერო-კვლევითი მიზნები და ამოცანები.

1917 წელს გიორგი ჩიტაია საქართველოში დაბრუნდა და პედაგოგიურ მოღვაწეობას შეუდგა. იგი ქართულ ენას და ლიტერატურას ასწავლიდა ფოთის ქალთა და ვაჟთა გიმნაზიებში, მაგრამ ეს მისთვის მხოლოდ დროებითი საქმიანობა იყო. გ. ჩიტაიას ფიქრები ქართულ ეთნოგრაფიას დასტრიალებდა და თავის მოწოდებად მას მხოლოდ ამ დარგში მუშაობა ესახებოდა. საამისო პერიოდიც მალე დადგა. საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებისთანავე გ. ჩიტაიამ მუშაობა დაიწყო საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში, რომელიც მაშინ ეროვნულ სამეცნიერო კერას წარმოადგენდა ქართულ ეთნოგრაფიაში. სხვადასხვა დროს მუზეუმში იგი იყო სწავლული მდივანი, ეთნოგრაფიის განყოფილების უფროსი სპეციალისტი, ამავე განყოფილების გამგე და ბოლოს მისი კონსულტანტი.

ზოგად ეთნოგრაფიაში ღრმად განსწავლულმა მეცნიერმა და კავკასიის ხალხთა კულტურისა და ყოფის საკითხებში ჩახედულმა მკვლევარმა იმთავითვე ნათლად წარმოიდგინა საქართველოს ეთნოგრაფიაში მუშაობის დიდი სირთულეებიც და მომავლის პერსპექტივებიც. მან გაითვალისწინა, რომ ქართულ ეთნოგრაფიას განვითარების გრძელი გზა ჰქონდა გამოვლილი და საკმაოდ მდიდარი ტრადიციებიც გააჩნდა, რაც თავის მხრივ მოითხოვდა პირველ რიგში არსებული მემკვიდრეობის შესწავლას და მეცნიერულად შეფასებას. გ. ჩიტაიას არაერთხელ აღუნიშნავს, რომ ქართველთა წინაპრებისა და ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების ამსახველი მონაცემები საუკუნეების განმავლობაში აღიბეჭდებოდა ქართულ საისტორიო მწერლობაში, სამართლის წიგნებში, სიგელ-გუჯრებში, მხატვრული ლიტერატურის ძეგლებში; უძველესი დროიდან მოღწეულ ხეთურ, ასურულ, ურარტულ წარწერებში; არამეულ, ებრაულ, ბერძნულ, რომაულ, სომხურ წყაროებში; რუს და უცხოელ მოგზაურთა ნაწერებში. მკვლევარმა იმთავითვე ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებასაც, რომ ქართულ საისტორიო მწერლობაში გამოჩნდა მეცნიერულად ღირებული დაკვირვებებიც (ლეონტი მროველის კონცეფცია კავკასიის ძველ მკვიდრთა საერთო წარმომავლობა-მონათესაობის შესახებ, ვახუშტის მიერ ქართველი და კავკასიელი ხალხების მრავალმხრივი ეთნოგრაფიული აღწერილობა მის მიერვე გამოყენებული მასალების მაღალ დონეზე მოცემული კლასიფიკაციითა და მეცნიერული კვალიფიკაციით). ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიიდან გ. ჩიტაია საგანგებოდ გამოყოფს XIX საუკუნეს, როდესაც შეიქმნა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიური განყოფილება (1851 წ.), დაარსდა კავკასიური მუზეუმი (1852 წ.) და ქართველი სამოციანელების აქტიური მონაწილეობითა და ილია ჭავჭავაძის თაოსნობით ინტენსიური ხასიათი მიეცა ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვებას, დამუშავებას და პუბლიკაციას. ეს ის დროა, როდესაც ილია ჭავჭავაძემ შეადგინა ეთნოგრაფიული მუშაობის პროგრამა, როდესაც დაიწერა და გამოქვეყნდა რაფიელ ერისთავის, ნიკო ხიზანაშვილის (ურბნელი), ვაჟა-ფშაველას, ალექსანდრე ყაზბეგის, ბესარიონ ნიჟარაძის (თავისუფალი სვანი), ივანე გვარამაძის (ვინმე მესხი), ნიკო ჯანაშიას, თედო სახოკიას და სხვათა შესანიშნავი ეთნოგრაფიული ნარკვევები. ილია ჭავჭავაძისა და მის თანამოკალმეთა შემ-

დეგ ეთნოგრაფიული მუშაობა გააგრძელა ქართულმა საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებამ ექვთიმე თაყაიშვილის ხელმძღვანელობით, ხოლო ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიის ძირითადი პრობლემების დაფუძნება-განვითარების საქმეში უაღრესად დიდი როლი შეასრულეს ივანე ჯავახიშვილის მონუმენტურმა გამოკვლევებმა, რომლებიც მიეძღვნა სამეურნეო ყოფის, სოციალურ ურთიერთობათა ფორმებისა და სულიერი კულტურის ფართო მონოგრაფიულ შესწავლას.

ქართულ ეთნოგრაფიაში შექმნილ ესოდენ მდიდარ მემკვიდრეობას გ. ჩიტაია ჩვენი მეცნიერების, მწერლობისა და კულტურის დიდ მონაპოვრად მიიჩნევს. მისი შეხედულებით, საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების გამარჯვების პერიოდში ეთნოგრაფიას შემდგომი განვითარებისათვის მყარი ნიადაგი ჰქონდა შემზადებული, მაგრამ ყოველივე ეს როდი კმაროდა. საბჭოთა მეცნიერების აღმავალი განვითარების ინტერესები მოითხოვდა ქართული ეთნოგრაფიის ამაღლებას საკუთარი მეთოდის მქონე ისტორიულ მეცნიერებად, რომელიც თავისი კვლევა-ძიების მთავარ წყაროდ გაიხდიდა ცოცხალ სინამდვილეში ინფორმატორთა გამოკითხვით ან უშუალო დაკვირვებით მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ მასალებს, ხოლო საველე მასალებთან ერთად ფართოდ გამოიყენებდა მომიჯნავე დისციპლინების (ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ენათმეცნიერება, ფოლკლორი, ანთროპოლოგია, გეოგრაფია...) მონაცემებსაც. მეცნიერების ამ გზით განვითარება თავის მხრივ მოითხოვდა სამეცნიერო-კვლევითი, საველე-საექსპედიციო და სამუზეუმო-საექსპოზიციო მუშაობის ჯეროვან ორგანიზაციას, კვალიფიციური სპეციალისტების მიზიდვას და ახალი კადრების მომზადებას.

მანამდე არსებული რარიტეტული, ანტიკვარული და სხვა მეთოდების ნაცვლად გ. ჩიტაიას შრომებში თანდათანობით გამოიკვეთა და ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში დაინერგა მარქსისტულ-ლენინურ მოძღვრებაზე დაფუძნებული საველე მუშაობის კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდი, რომლის მიხედვითაც ეთნოგრაფიული ყოფა შეისწავლება ინტენსიურად, კომპლექსურად, ბაზისური და ზედნაშენური მოვლენების ერთიანობის, ისტორიული განვითარების ასპექტში. ამ მეთოდის თანახმად, ეთნოგრაფიული დაკვირვების სიღრმე უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სიფართოვე. უმჯობესია მცირე რაიონის ღრმად შესწავლა, ვიდრე ეთნოგრაფიული მოვლენების გავლით ფიქსირება ვრცელ ტერიტორიაზე. კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდი ითვალისწინებს ცალკეული პატარა და დიდი სოციალური ერთეულების (ოჯახი, გვარი, უბანი, სოფელი, თემი...) ღრმად შესწავლას. ამ მეთოდის მიხედვით, ყოველი ხალხის ეთნოგრაფიული სინამდვილე რთული წინააღმდეგობებით აღსავსე მოვლენათა კომპლექსია, რომელშიაც მიმდინარეობს ბრძოლა ძველისა ახალთან, პროგრესულთან. ამასთან, მოვლენების ფიქსაციის დროს, ნაცვლად მათი სუბიექტურ-რაოდენობრივი აღწერილობისა აუცილებელია ობიექტურ-ხარისხობრივი აღწერილობა (გ. ჩიტაია).

გ. ჩიტაიამ, პირველმა, თავისი გამოკვლევებით ნათელჰყო აღნიშნული მეთოდის უპირატესობა. ჯერ კიდევ 1930-იან წლებში მის მიერ დაწერილი შრომებიდან ნათლად გამოჩნდა, რომ კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით კვლევა ითვალისწინებდა კონკრეტული საკითხებისა და მოვლენების გაშუქებას მატერიალური კულტურის, სამეურნეო ყოფის, სოციალური ურთიერთობისა და სულიერი კულტურის ჭრილში.

მეცნიერი ასეთსავე მიდგომას იჩენდა სამუზეუმო საქმიანობათა მიმართ. მისი თაოსნობით თბილისის სხვადასხვა მუზეუმში დაცული ეთნოგრაფიული

კოლექციები გადაეცა ეთნოგრაფიის განყოფილებას საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში, სადაც შეიქმნა საკოლექციო ფონდების ცენტრალური ბაზა. ინტენსიური ხასიათი მიეცა აგრეთვე სამუზეუმო ფონდების შევსებას საქართველოს ყველა კუთხეში შეგროვილი ახალი კოლექციებით, რაც ეკალებოდათ როგორც მრავალრიცხოვანსა და მცირერიცხოვან ეკსპედიციებს, ისე ინდივიდუალურად მივლინებულ ეთნოგრაფებს.

დროის მცირე მონაკვეთში გაწეული ნაყოფიერი შემკრებლობითი და სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობა საფუძვლად დაედო რეგიონალურსა და თემატიკურ ეთნოგრაფიულ გამოფენებს. 1931 წელს აკად. გ. ჩიტაიას და პროფ. ვერა ბარდაველიძის გეგმითა და ხელმძღვანელობით მოეწყო ხევსურეთის ეთნოგრაფიული გამოფენა, რომელმაც 1953 წლამდე იარსება. ამას მოჰყვა სვანეთის ეთნოგრაფიული გამოფენაც. თითოეული მათგანი მნახველს აცნობდა კუთხის უმთავრეს ეთნოგრაფიულ თავისებურებებს მატერიალური კულტურის ელემენტებით, სამეურნეო ყოფის სპეციფიკით, სოციალური განვითარების საფეხურებისა და სულიერი კულტურის ძირითადი ნიშნების ჩვენებით. ამ გამოფენებმა, რომლებიც თავის დროისათვის მეცნიერულად გამართულ ეთნოგრაფიულ ექსპოზიციებს წარმოადგენენ, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ქართული სამუზეუმო საქმიანობისა და ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების სფეროში.

რეგიონალურთან ერთად გ. ჩიტაია დიდ ყურადღებას აქცევდა თემატიკურ გამოფენებსაც. 1939 წელს მისი ხელმძღვანელობით მოეწყო ქართული ჩაცმულობის გამოფენა, სადაც მისი მრავალფეროვნება გამოჩნდა საქართველოს ცალკეული კუთხეებისა და ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის მიხედვით. ამ გამოფენის მნიშვნელობა დიდი იყო არა მარტო ისტორიული, არამედ გამოყენებითი თვალსაზრისითაც, რამდენადაც ექსპონირებული კოლექციებით სარგებლობდნენ მხატვრები, რეჟისორები და ქართული ტანსაცმლის დემონსტრირებით დაინტერესებული სხვა დარგების წარმომადგენლები. ასევე მეცნიერული და პრაქტიკული მნიშვნელობა ენიჭებოდა კავკასიის ხალხთა ხალიჩა-ფარდაგების გამოფენას 1938–1939 წლებში, რომლის მოწყობა კვლავ გ. ჩიტაიას სახელთან იყო დაკავშირებული. მის მიერ მოწყობილ თემატიკურ გამოფენათა შორის არანაკლებად საინტერესო იყო ქართული ხის ჩუქურთმებისა და იარაღის გამოფენა 1939 წელს, რაც მნახველს აცნობდა ხალხური ნახელავის ძვირფას ნიმუშებს საქართველოს ყველა კუთხიდან.

სამუზეუმო-საექსპოზიციო, საველე-საექსპედიციო და სამეცნიერო-კვლევითი საქმიანობის ზრდა-განვითარების შედეგად ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში მომწიფდა საქართველოს ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენის მოწყობის იდეა. მისი განხორციელების მიზნით გ. ჩიტაიამ 1951 წელს შეადგინა გეგმა და თავის ირგვლივ შემოიკრიბა მის მიერვე აღზრდილი კვალიფიციური ეთნოგრაფები — მუზეუმისა და ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომლები, რომლებიც საექსპოზიციოდ შერჩეულ თემებზე მიამაგრა. ეს გამოფენა, რომელსაც დაეთმო აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მესამე სართული, გაიხსნა 1954 წელს. მან მაღალი შეფასება მიიღო როგორც რესპუბლიკის, ისე საკავშირო ჟურნალ-გაზეთებსა და კომპეტენტურო სამეცნიერო ორგანიზაციებში. ეთნოგრაფთა საკავშირო სესიაზე მოსკოვში 1955 წელს ეს გამოფენა ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან მიღწევად იქნა მიჩნეული. საქართველოს ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენა, რომლის თემასაც შეადგენს „ქართველი ხალხის ძველი და ახალი ყოფა და კულტურა“, მნახველთა ფართო მასებს სამუზეუმო სა-

შუალებებით აცნობს ქართველი ხალხის ცხოვრების ნიშანდობლივ მხარეებს წარსულსა და თანამედროვეობაში. იმავე მუზეუმში გ. ჩიტაიას თაოსნობით 1958 წელს მოეწყო კავკასიის ხალხთა მრავალფეროვანი ჩაცმულობის გამოფენა, რამაც თვალნათლივ წარმოაჩინა როგორც მუზეუმის ფონდებში დაუნჯებული კავკასიური კოლექციების სამეცნიერო-სანახაობრივი მნიშვნელობა, ისე საექსპოზიციოდ მისი დამუშავების მაღალი დონე. მუზეუმთმცოდნეობის დიდი სპეციალისტი კონსულტაციებს უწევს საქართველოსა და მოძმე რესპუბლიკების ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ და მხარეთმცოდნეობის მუზეუმებს. მისი აქტიური ჩარევით მოეწყო მრავალთემიანი გამოფენა „ქართველები“ საბჭოთა კავშირის ხალხთა ეთნოგრაფიულ მუზეუმში (ქ. ლენინგრადი).

სამუზეუმო საქმიანობის განვითარებაში მხცოვანმა მეცნიერმა განსაკუთრებით დიდი როლი შეასრულა ბოლო წლებში. მის მიერ შემუშავებული გეგმითა და კონსულტაციით თბილისში მოეწყო ქართული ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმი ღია ცისქვეშ, რომლის შემდგომი ზრდა-განვითარება მისივე ხელმძღვანელობით წარიმართება.

აკად. გ. ჩიტაიას სამეცნიერო მოღვაწეობაში და ქართული ეთნოგრაფიის შემდგომ განვითარებაში საერთოდ მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო საქართველოში ჯერ სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ფილიალის, ხოლო შემდეგ საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დაარსება. 1936 წელს ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში („ენიმკი“) ჩამოყალიბდა ეთნოგრაფიის განყოფილება, რომელსაც სათავეში ჩაუდგა გ. ჩიტაია. ამავე განყოფილებას ხელმძღვანელობდა იგი ისტორიის ინსტიტუტში იმის შემდეგ, რაც „ენიმკის“ ბაზაზე შეიქმნა სამი ინსტიტუტი (ისტორიის, ენათმეცნიერებისა და ხელოვნების ისტორიის). 1961 წლიდან, როდესაც ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში დაარსდა ეთნოგრაფიის სექტორი სამი განყოფილებით (საქართველოს ეთნოგრაფიის, კავკასიის ეთნოგრაფიის, ანთროპოლოგიის), გ. ჩიტაია ამ სექტორს განაგებს. ამავე დროს, 1970 წლიდან იგი არის საქართველოს ეთნოგრაფიის ერთ-ერთი განყოფილების გამგეც. 1981 წლიდან სექტორში 5 განყოფილებაა.

ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში გ. ჩიტაია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს საველე-საექსპედიციო მუშაობას. თავის მოწაფეებს იგი ყოველთვის შთააგონებს, რომ სრულფასოვანი მასალა საკვლევი თემის შესრულებაში თითქმის სამუშაოს ნახევარს შეადგენს. იგი გულდასმით ეცნობა თანამშრომელთა საველე ჩანაწერებს და თვითონაც ასეთივე პასუხისმგებლობით იწერდა მასალებს საქართველოსა და კავკასიის სხვადასხვა კუთხეებში. გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით იმუშავა 30-ზე მეტმა ეთნოგრაფიულმა ექსპედიციამ, რომელთაგან თავისი მასშტაბურობითა და ხანგრძლივობით უნდა გამოეყოთ ქართლის კომპლექსური ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1946—1947 წლებში და კოლხეთის ექსპედიცია 1958—1960 წლებში. ექსპედიციათა მუშაობის სამეცნიერო ანგარიშებს, რომლებშიც მიღებული შედეგების შეფასებაც ხდებოდა და მომავლის პერსპექტივებიც ისახებოდა, გ. ჩიტაია სისტემატურად აქვეყნებდა სამეცნიერო ჟურნალებსა და კრებულებში. საველე მუშაობაში გ. ჩიტაია სპეციალისტებთან ერთად იყენებდა ადგილებზე მყოფ კორესპონდენტებსაც. სათანადო კონსულტაციის შემდეგ მათ ეძლეოდათ პროფ. ვ. ბარდაველიძის მიერ დეტალურად შედგენილი ვრცელი კითხვარები. რომელთა მეშვეობითაც ისინი მასალებს იწერდნენ მრავალ საინტერესო საკითხზე. ასე შეგროვდა ძალზე მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალა, რაც დაცულია ეთნოგრაფიის სექტორის არქივში. ამ მასალის ნაწილი, რაც ფშავ-ხევსურეთში ჩაიწერეს

ალ. ოჩიაურმა, მ. ბალიაურმა და ნ. მაკალათიამ, გამოქვეყნდა 1940 წელს, ნაწილი 1981 წელს დაიბეჭდა, ხოლო დანარჩენი გამოსაცემად მზადდება.

გ. ჩიტაიას მრავალრიცხოვანი შრომები ძირითადად საველე მასალების საფუძველზეა შექმნილი. დიდი ერუდიციისა და ფართო დიაპაზონის მეცნიერი დაჯილდოებულია ფაქტობრივი მონაცემების მიკვლევის, ფიქსაციის, კლასიფიკაციისა და მეცნიერული ანალიზის დიდი უნარით. თავის გამოკვლევებში იგი გამოყოფს თავდაპირველ, ტრადიციულ, განვითარებად, ამასთანავე დრომოჭმულსა და გადმონაშთურ მოვლენებს. ნებისმიერი საკითხის შესწავლაში მკვლევარი საგანგებო მნიშვნელობას ანიჭებს ისტორიზმსა და შესადარებელ მონაცემებს. ამგვარი პრინციპების საფუძველზე დაწერილი მისი შრომები მიეძღვნა უმთავრესად ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის კვლევას.

გ. ჩიტაიამ მაღალ მეცნიერულ დონეზე შეისწავლა მემინდვრეობის სისტემები საქართველოსა და კავკასიაში, სახვნელებისა და შრომის სხვა იარაღების სახეობები, ხორბლეულის ენდემური ჯიშები, მემინდვრეობასთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაციის ფორმები, სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები, სოციალურ ურთიერთობათა თავისებურებანი, რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალები. ხანგრძლივი ნაყოფიერი კვლევა-ძიების შედეგად მან დაადგინა, რომ საქართველო ერთ-ერთ მაღალგანვითარებულ სამიწათმოქმედო ქვეყანას წარმოადგენს, რომლისთვისაც ტრადიციულად დამახასიათებელია ვერტიკალური ზონალობა, ე. ი. მთის, მთისძირისა და ბარის მიწათმოქმედების თანაარსებობა ბუნებრივ პირობებთან შეფარდებული მარცვლეული კულტურებით, ნიადაგების დამუშავების ემპირიული ცოდნით, შესაფერისი სამეურნეო იარაღების გამოყენებით და მოსავლიანობის გადიდების ეფექტური საშუალებებით.

სახვნელი იარაღების მრავალი სახეობის შესწავლის საფუძველზე, რაც განხორციელდა თითოეული მათგანის ტექნიკის, სტრუქტურისა და ფუნქციის მიხედვით, გ. ჩიტაიამ მოგვცა სახვნელების კლასიფიკაცია. პირველადსა და მარტივ სახეობად მას მიაჩნია კავწერად წოდებული სახვნელი, ხოლო ყველაზე უფრო განვითარებულსა და რთული შედგენილობის სახვნელად თვლის დიდ მუხრანულ გუთანს. სახვნელი იარაღების გენეალოგიასა და განვითარებაში მკვლევარი უმთავრეს მნიშვნელობას ანიჭებს ისტორიულ ასპექტში დანახულ მის ფუნქციას. მემინდვრეობის სისტემებისა და სახვნელი იარაღების განვითარების ისტორიის მეცნიერული კვლევის შედეგები მნიშვნელოვან მონაპოვრად იქნა აღიარებული აგროეთნოგრაფიის დარგში და გაზიაროებული დეპუტების სახით ცნობილი გახდა ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის როგორც საბჭოთა კავშირში, ისე მის ფარგლებს გარეთაც. ხსენებულ პრობლემაში ასეთი მიღწევების გამო კომპეტენტური მეცნიერი არჩეულია აგრარული ეთნოგრაფიის საერთაშორისო კომიტეტის წევრად.

მატერიალური კულტურის პრობლემებიდან აღსანიშნავია გ. ჩიტაიას გამოკვლევები ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, ხალხური ავეჯის ცალკეული ელემენტები, ტანსაცმელი და ორნამენტი. ქართველ ეთნოგრაფთა შორის პირველმა გ. ჩიტაიამ შეისწავლა დარბაზული ტიპის საცხოვრებლები სამხრეთ საქართველოში, ხევსურული სახლის ძირითადი თავისებურებანი სამეურნეო დანიშნულების სათავსებით და ა. შ. საყურადღებო ნაშრომი მიუძღვნა მკვლევარმა დასახლების ტიპებს, რაც შესრულებულია მთიულეთის ერთი სოფლის (გოგნაური) მაგალითზე. ქარ-

თული ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიისათვის მეტად ფასეულია მისი გამოკვლევები სიცოცხლის ხის მოტივისა და ლაზური ორნამენტის შესახებ. ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალების გაანალიზების საფუძველზე, ვ. ბარდაველიძესთან ერთად, გ. ჩიტაიამ გამოამზეურა ქართული ხალხური ორნამენტის მოტივები და შინაარსი. ფართოდ ილუსტრირებული ნაშრომი ამ თემაზე გამოქვეყნდა ქართულ, რუსულ და ფრანგულ ენებზე.

გ. ჩიტაია ყოველ მოვლენას და საკითხს შეისწავლის ქართველი ხალხის კულტურის თავისთავადობასთან მჭიდრო კავშირში. მეცნიერმა იმთავითვე აღიმაღლა ხმა ლიტერატურაში გავრცელებული მცდარი თეორიების წინააღმდეგ, თითქოს საქართველო და კავკასია იყო მხოლოდ გამანადგურებელი ომების შედეგად შემოხიზნულ ტომთა თავშესაფარი, მხოლოდ კორიდორი ან შარაგზა, რომელზედაც გაივლიდნენ ესა თუ ის ხალხები და თავიანთ კულტურას გადასცემდნენ ადგილობრივ მოსახლეობას. გ. ჩიტაიამ ჯერ კიდევ თავის ადრინდელ შრომებში დაასაბუთა „კულტურული მიგრაციებისა“ და „იძულებითი სესხების“ ეს უსაფუძვლო შეხედულებები. ამასთან ერთად, მკვლევარი არაერთგზის შეეხო საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შედგენილობისა და მოსახლეობის მოძრაობის საკითხებს. ეთნონიმიკური გადმოცემებისა და მოსახლეობის მიგრაციის კონკრეტული მონაცემების შესწავლის საფუძველზე გ. ჩიტაია იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ თრიალეთში მცხოვრები ურუმები ეთნიკურად ნარევი მოსახლეობისაგან შედგებოდა, მის შემადგენლობაში შედიოდნენ სამხრეთ საქართველოს ძველი ქართული პროვინციების (ჰასიანის, ჰაჯეთის) მცხოვრებნი, რომლებიც თავის მხრივ წარმოშობით ქართველებს განეკუთვნებიან და არა თურქებს. ეთნიკური ისტორიისათვის ასევე საყურადღებოა გ. ჩიტაიასა და ვ. ბარდაველიძის კვლევის შედეგები, რითაც მხილებულია XIX საუკუნის ლიტერატურაში გავრცელებული მცდარი შეხედულება ჯავახოსნებთან ხევსურების მონათესაობის შესახებ (ზისერმანი).

გ. ჩიტაიამ ასევე თავის დროზე მიაქცია ყურადღება მოსახლეობის მოძრაობის ისტორიულ პროცესს, რაც წარმოაჩენს მთისა და ბარის მრავალმხრივი ურთიერთობის ხასიათს. კონკრეტული მონაცემების მიხედვით მეცნიერმა დაადგინა მთიელთა ბარში ჩამოსახლების პროცესი. ყვარელელთა ადრინდელი საცხოვრისისა და მათი მერმინდელი განსახლების დადგენის საფუძველზე გაირკვა, რომ მოსახლეობის მთიდან ბარში გადანაცელება შეპირობებული იყო არსებული კონკრეტული ვითარებით, სამეურნეო-ეკონომიკური პირობებით, როდესაც მთის ნაკლები მოსახლეობის ბარში გადმონაცელების პროცესი თანდათანი გადასახლების, გაჟონვის ხასიათს ატარებდა. აქედან მიღებულია მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომ საქართველოს მთისა და ბარის მოსახლეობის ეთნიკურ-სოციალური ისტორია ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში უნდა განისილებოდეს.

ქართული ეთნოგრაფიის განვითარებაში გ. ჩიტაია განსაკუთრებით დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს სოციალისტური საზოგადოების ყოფისა და კულტურის შესწავლას, რაშიაც თავისი გამოკვლევებითაც სათანადო წვლილი აქვს შეტანილი. ღვაწლმოსილმა მეცნიერმა ასევე თავის დროზე მიაქცია ყურადღება კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიულ შესწავლას, რაც დღეს ინტენსიურად მიმდინარეობს ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში. კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიულ მასალებს, რაც მოპოვებულია ჩრდილო კავკასიის სხვადასხვა მხარეში გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით მომუშავე კომპლექსური ექსპედიციების მიერ, მკვლევარი ფართოდ იყენებს თავის შრომებში. კონკრე-

ტული საკითხების კვლევაში მეცნიერი ასევე დიდ ადგილს უთმობს ახლო აღმოსავლეთისა და ზოგადი ეთნოგრაფიის შესაბამის მონაცემებს, ხოლო რამდენიმე ნაშრომში საგანგებოდ აშუქებს ზოგადი ეთნოგრაფიის კონკრეტულ საკითხებს.

ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებისათვის გ. ჩიტაია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს განმაზოგადებელი ნაშრომების შექმნას, რაც უნდა განხორციელდეს სპეციალისტთა ერთობლივი მონაწილეობით. მისი დიდი ხნის ოცნებაა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის რამდენიმე ნაკვეთად მომზადება, რომლის შედგენის პრინციპები მის მიერვეა შემუშავებული. ატლასის გეგმა მოიცავს მიწათმოქმედების, საცხოვრებელი ნაგებობების, დასახლების ფორმების, კოსტიუმის, მესაქონლეობისა და ტრანსპორტის საკითხებს. ჯერჯერობით გამოქვეყნებულია მასალები საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასისათვის. გათვალისწინებულია ატლასის ტომებად გამოცემა ზემოხსენებული საკითხების მიხედვით. მეცნიერს ასევე ახლო მომავლის ამოცანად მიაჩნია საქართველოს ეთნოგრაფიის სახელმძღვანელოს მომზადება, ხოლო პერსპექტიულ საქმედ ესახება საქართველოს ეთნოგრაფიის ნარკვევების მრავალტომეულზე მუშაობა.

გ. ჩიტაიას სამეცნიერო მოღვაწეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სარედაქციო საქმიანობას. მისი რედაქციითა და წინასიტყვაობით გამოქვეყნდა ნ. ხიზანაშვილის, თ. სახოკიას, ი. ციციშვილის ნაწერები. გ. ჩიტაია რედაქტორია აგრეთვე იმ მონოგრაფიების, კრებულების, ალბომების, კატალოგების, გზამკვლევებისა და სამეცნიერო-პოპულარული ნარკვევების უმრავლესობისა, რაც საქართველოში 60 წლის განმავლობაში გამოვიდა.

ქართული ეთნოგრაფიის პოპულარიზაციის საქმეში სათანადო როლი შეასრულეს გ. ჩიტაიას მიმოხილვებმა ამ დარგში წარმოებული სამეცნიერო-კვლევითი და საექსპედიციო საქმიანობათა შესახებ, რაც დროდადრო იბეჭდებოდა რესპუბლიკურსა და საკავშირო გამოცემებში.

გ. ჩიტაია დიდი მონდომებითა და სიყვარულით ემსახურება კადრების მომზადების საქმეს. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში იგი სისტემატურად კითხულობს ზოგადი ეთნოგრაფიის, საქართველოს, კავკასიისა და ახლო აღმოსავლეთის ხალხთა ეთნოგრაფიის კურსს, სპეცსემინარებს უტარებს სტუდენტებს, ასპირანტებსა და სამეცნიერო ხარისხის მაძიებლებს. მისი ხელმძღვანელობით გამოზრდილი სპეციალისტები — მეცნიერებათა დოქტორები და კანდიდატები წარმატებით მოღვაწეობენ როგორც საქართველოში, ისე მის ფარგლებს გარეთაც. გ. ჩიტაია დამსახურებული ავტორიტეტითა და სიყვარულით სარგებლობს თავის აღზრდილთა შორის. იგი წლების განმავლობაში ხელმძღვანელობდა ეთნოგრაფიის კათედრას თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, რომელიც რიგით მეორეა საბჭოთა კავშირში მოსკოვის უნივერსიტეტის ეთნოგრაფიის კათედრის შემდეგ (უფრო მოგვიანებით ეთნოგრაფიის კათედრა დაარსდა ლენინგრადის უნივერსიტეტში). თბილისის უნივერსიტეტში ეთნოგრაფიის კათედრის შექმნა ნიშნავდა ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერებისა და მისი ხელმძღვანელის აღიარებას.

გ. ჩიტაია სისტემატურად მონაწილეობს რესპუბლიკურ, საკავშირო და საერთაშორისო სამეცნიერო სესიების, კონფერენციების, სიმპოზიუმებისა და კონგრესების მუშაობაში. მისი ინიციატივით თბილისში რამდენჯერმე გაიმართა ეთნოგრაფთა საკავშირო სესია. მისივე ხელმძღვანელობით ყოველწლიურად ტარდება რესპუბლიკური სამეცნიერო სესიები ეთნოგრაფიისა და ანთროპოლოგიის დარგში. საქვეყნოდ ცნობილი მეცნიერი მიწვეული იყო ბერლი-

ნის, ფილადელფიის, პარიზის, მოსკოვის, ტოკიოს, ჩიკაგოსა და დელის საერთაშორისო კონგრესებზე.

გ. ჩიტაია დიდი ენთუზიაზმით ეკიდება საზოგადოებრივ საქმიანობას. ივი არის საქართველოს საისტორიო საზოგადოების თავმჯდომარე, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს თავმჯდომარე ეთნოგრაფიის დარგში, რამდენიმე სარედაქციო კოლეგიისა და მრავალი სამეცნიერო საბჭოს წევრი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმთან არსებული ეთნოგრაფიული კომისიის თავმჯდომარის მოადგილე, ფაზისის აკადემიის პრეზიდენტი, თბილისის პიონერთა სასახლის ნორჩ მხარეთმცოდნეთა კაბინეტის კონსულტანტი.

ესოდენ მრავალმხრივი სამეცნიერო, პედაგოგიური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობით შეხედა პატივცემული იუბილარი თავისი დაბადების 95 წლისთავს. საბჭოთა მთავრობამ ღირსეულად დააფასა მისი დიდი ღვაწლი. ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებასა და კადრების მომზადების საქმეში დამსახურებისათვის ის დაჯილდოებულ იქნა ხალხთა მეგობრობის ორდენით. მეცნიერები, საზოგადო მოღვაწეები, მრავალრიცხოვანი მოწაფეები და კოლეგები ჯანმრთელობას და თავის საყვარელ დარგში კიდევ დიდხანს ნაყოფიერ მუშაობას უსურვებენ გამოჩენილ საბჭოთა ეთნოგრაფს, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორს, საქართველოს სსრ მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეს, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, პროფესორ გიორგი ჩიტაიას.

ალექსანდრე ბარამიძე

ფოთის გიმნაზიაში (ნაწყვეტი მოგონებიდან)

ფოთის ვაჟთა გიმნაზიაში მეექვსე კლასამდის (1912—1918 წლები) ვსწავლობდი. შემდეგ ხაშურში გადავედი და საშუალო სასწავლებელი 1920 წელს იქ დავამთავრე.

ფოთის გიმნაზია იყო ერთ-ერთი მოწინავე საშუალო სასწავლებელი. იქ საუცხოოდ იყო დაყენებული სასწავლო-აღმზრდელობითი საქმიანობა, დიდი ყურადღება ექცეოდა ფიზკულტურას, მოწაფეთა ჯანმრთელობას, პირად ჰიგიენას, ყოფა-ცხოვრებას, ჩაცმა-დახურვას, საზოგადოებრივ დაწესებულებებსა და ქუჩაში თავის დაჭერას.

კარგად ისწავლებოდა ენები (გერმანული, ფრანგული, ლათინური), განსაკუთრებით რუსული. სამაგიეროდ სრულიად უყურადღებოდ იყო მიტოვებული ქართული, იგი არასავალდებულო საგნად ითვლებოდა და ნებაყოფლობითს საფუძველზე მხოლოდ ბოლო საათები (მეექვსე კლასის) ეთმობოდა.

თებერვლის რევოლუციამდე გიმნაზიას ხელმძღვანელობდა განათლებული პედაგოგი, პირქუში, მკაცრი, მაგრამ სამართლიანი ადმინისტრატორი ალექსანდრე იოსების ძე იაგულოვი. გვიან გავიგეთ, რომ იგი თურმე ქართველი იყო, იაგულაშვილი (კათოლიკე მესხი). იაგულოვმა ფოთის გიმნაზიაში თავი მოუყარა მაღალი კვალიფიკაციის მასწავლებლებს. დიდი სიამოვნებით ვიგონებ ალექსანდრე მიხეილის ძე ნერონოვს (მათემატიკოსს, ჩვენი კლასის დამრიგებელს), ისტორიკოსებსა და ლათინისტებს ანდრეი ივანეს ძე ვოლობუევსა და იური ფერდინანდის ძე გილერტს, ანატოლი ალექსანდრეს ძე იასტრებოვს (გეოგრაფს), ჰენრიხ ვაცლავის ძე ბოურს (გიმნასტიკის მასწავლებელს, ჩეხს).

ნერონოვი ხშირად სიამაყით ახსენებდა თავის უნივერსიტეტის ამხანაგს, შემდეგ განთქმულ ქართველ მათემატიკოსს, თბილისის უნივერსიტეტის დამაარსებელთა ჯგუფის წევრს ანდრია რაზმაძეს. ნერონოვი იყო ჩვენი კლასის დამრიგებელი, კეთილი, ჰუმანური, ზრდილი, ტაქტიანი, ბილწსიტყვაობას ერიდებოდა (სამწუხაროდ, ზოგი მასწავლებელი ხშირად ხმარობდა უწმაწურ სიტყვებს). ერთხელ ნერონოვმა საკლასო ჟურნალი გასინჯა და შეამოწმა, თუ ვინ არ ესწრებოდა ქართულის გაკვეთილებს. მან სასტიკად დატუქსა ის ქართველი ბავშვები, რომლებიც მშობლიურ ენას არ სწავლობდნენ, სამაგიეროდ ძალიან შეაქო ვანო აფენდოპულო (ბერძენი), რომელიც ქართულ გაკვეთილს არ გააცდენდა. სხვათა შორის, ნერონოვმა ცოლად ქართველი ქალი შეირთო და მყუდრო ოჯახი შექმნა. სამწუხაროდ, ადრე დაიღუპა (რიონში ბანაობისას დაიხრჩო).

1914 წელს, ომის დასაწყისში, შავი ზღვის სანაპიროს ქალაქები, მათ შორის ფოთი, დაბომბეს გერმანიის სამხედრო ხომალდებმა „გებენმა“ და „ბრეს-

ლაუმ“. ამის გამო ფოთის, ბათუმისა და სოხუმის გიმნაზიები გახიზნეს. ფოთის გიმნაზია ქუთაისის ქართულმა გიმნაზიამ შეიკედლა, 1914—1915 სასწავლო წელი იქ გავატარეთ. თუმცა მაშინ მეორე კლასის მოწაფე ვიყავი, კარგად ვხედავდი, როგორი განსხვავებული ატმოსფერო სუფევდა ქუთაისის გიმნაზიაში. მე ბევრჯერ მინახავს ამ გიმნაზიის სახელოვანი დირექტორი იოსებ ოცხელი (ახოვანი, წარმოსადეგი, ლამაზი, ჰაღარა წვერ-ულვაშით დამშვენებული სანდომიანი კაცი), ტკბილი ქართულით რომ ემუსაიფებოდა მის გარშემო თავმოყრილ მოწაფეებს. როგორ შევნატროდით მათ! ასეთი რამ ჩვენთვის საოცნებოდ რჩებოდა.

განსაკუთრებული პატივისცემითა და სიყვარულით მინდა მოვიგონო ფოთის გიმნაზიის ქართული ენის მასწავლებლები. დაწყებითს კლასებში ამ საგანს გვასწავლიდა ლადი გაგუა, ფრიად სიმპათიური ადამიანი. იგი ბალღონეს არ იშურებდა და ყოველმხრივ ცდილობდა ჩაენერგა ჩვენთვის მშობლიური ენისა და ქვეყნის სიყვარული. სახელმძღვანელოდ გვქონდა იაკობ გოგებაშვილის „ბუნების კარი“. უფროსკლასელები გვიქებდნენ მელიტონ კელენჯერიძეს (ლიტერატურისმცოდნესა და ფოლკლორისტს, მწერლობაში ცნობილი იყო ტონკმელის ფსევდონიმით). იგი რუსულ ენაზე საღვთო სჯულს გვასწავლიდა, ამ საგნისადმი მაინცდამაინც დიდ ინტერესს არ იჩენდა. როცა შემთხვევით ილიასა და აკაკიზე სიტყვას ჩამოაგდებდა, თვალები გაუბრწყინდებოდა, გამოცოცხლდებოდა, ჩვენც აღტაცებით ვუსმენდით.

თებერვლის რევოლუციამ მეოთხე კლასში მომისწრო, მეხუთე კლასიდან დაიწყო სკოლის ეროვნულ ლიანდაგზე გადაყვანა. ქართულმა ენამ და ლიტერატურამ ამ დროიდან ცენტრალური ადგილი დაიჭირა. საბედნიეროდ, პედაგოგიც ღირსეული დაგვინიშნეს — გიორგი ჩიტაია, აწ ჩვენი გამოჩენილი მეცნიერი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილი წევრი. მან პეტროგრადის უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტი დაამთავრა. ნიკო მარსა და ივანე ჯავახიშვილთან მუშაობაში გაიწაფა, მასწაელებლობა ფოთის გიმნაზიაში დაიწყო, თავის საგანს მშვენივრად უძღვებოდა. ბევრს გვაკითხებდა და გვაწერინებდა. ერთხელ მან საკონტროლო თემა დაგვაწერინა — „სამშობლოს სიყვარული ილია ჭავჭავაძის ლექსებისა და პოემების მიხედვით“. რამდენიმე დღის შემდეგ რვეულები მოიტანა. ჩემი ნაწერი მოსწონებოდა, შენგან კრიტიკოსი გამოვაო, მითხრა. მისი პროგნოზი თითქოს ნაწილობრივ გამართლდა.

გიორგი ჩიტაია ძლიერ ახლო იყო მოწაფეებთან, იზიარებდა მათ ჭირსა და ლხინს, ხელმძღვანელობდა თვითმოქმედებას. ბატონ გიორგის დიდი ავტორიტეტი ჰქონდა მოპოვებული მოწაფეთა, მასწავლებელთა და ფართო საზოგადოებას შორის. მას დიდ ანგარიშს უწევდა, კერძოდ, გიმნაზიის დირექტორი სერგი დანელია.

1918 წლის მაისი იყო. სასწავლო წელი იწურებოდა. მეხუთეკლასელები ვემზადებოდით ლიტერატურული საღამოს მოსაწყობად. ხელმძღვანელობას გვიწევდა გიორგი ჩიტაია. სწორედ იმ დღეს, როდესაც „გენერალური რეპეტიცია“ გვქონდა, ფრანგულ ენაში დაგვინიშნეს შემაჯამებელი საკონტროლო წერა. მასწავლებელმა ალმა იურიევნამ წაგვიკითხა ფრანგულ ენაზე რაღაც პატარა მოთხრობა და დაგვავალა მისი მოყოლით გადმოცემა ფრანგულადვე. მე წერას შევუდექი, მაგრამ ამხანაგებმა ჩოჩქოლი ატეხეს, ძნელი დაკალებაა, ან მოყოლა ქართულად მოგვეთხოვოს (ალმა იურიევნამ ქართული არ იცოდა), ან „დიქტანტზე“ გადავიდეთო. სიტყვა ავიღე და მასწავლებელს ვთხოვე მოყოლა შეეცვალა „დიქტანტით“. ის გაგულისდა, ჩვენ უკან არ და-

ვიხიეთ, მაშინ დემონსტრაციულად დაგვტოვა და დირექტორთან დაგვასმინა. მალე დირექტორიც გაჩნდა. დეზორგანიზატორები და წესრიგის დამრღვევნი გვიწოდა, დაგვტუქსა. პასუხის გაცემა მე ვიკისრე, როგორც საკლასო თვითმმართველობის თავმჯდომარემ. ჩემმა ახსნა-განმარტებამ დირექტორი უფრო ააღელვა, აღშფოთდა, დამემუქრა, შენ ყოფილხარ „ბუნტის“ თავიო, გამაგდო, შენი ფეხი ამოიკვეთება გიმნაზიიდანო. გულდაძმარული წავედი შინ. საღამოს მაინც გამოვცხადდი რეპეტიციაზე, გიორგი ჩიტაიას ნახვა მინდოდა, უნდა მეამბნა გასაჭირი. ბატონ გიორგის ყველაფერი გაეგო, მანუგეშა და დამაიმედა, დირექტორს გაცხარება გაუვლის და ყველაფერი კარგად დასრულდებაო.

მეორე დღეს გიმნაზიაში არ წავედი. დილის 10 საათი იქნებოდა, ივლიანე დარაჯმა მომაკითხა, დირექტორი გიბარებსო, ფრთხილად იყავი, გაჯავრებული ჩანსო. დაუყოვნებლივ ვეახელი. თავის კაბინეტში შემიყვანა. ძლიერ ღელავდა, სად იყავი ამდენხანს, მეცადინეობას რად აცდენო, მკვახედ შემომაგება სიტყვა. მე იხტიბარი არ გავიტეხე, ცოტა არ იყოს, უტიფრად ვუპასუხე, გუშინ თქვენ თვითონ დამითხოვეთ, გამაძევეთ, როგორღა უნდა მოვსულიყავი უნებართვოდ-მეთქი. პასუხი უზრდელობად ჩამითვალა, გამლანძღა და გამთათხა, შენ უკეთეს მაგალითს უნდა აძლევდე ამხანაგებსო. მიბრძანა, წადი და სწავლა განაგრძე, მსგავსი რამ აღარ განმეორდესო. ბოლოს დასძინა, შენი „გამოხსნა“ გიორგი ჩიტაიას დაუმადლეო.

რევოლუციის შემდეგ ერთხანს გიმნაზიაში დისციპლინა შეირყა, ამან უარყოფითი გავლენა იქონია აკადემიურ წარმატებაზე. მოწაფეთა კომიტეტის ხელში ბევრი უფლება გადავიდა. კომიტეტის პირველი აქტი ის იყო, რომ დირექტორობიდან მოხსნეს იაგულოვი (ვითომ ძველი რეჟიმის მომხრეაო). მის ნაცვლად მოიწვიეს სერგი დანელია (იგი ადრე, იაგულოვის დროს, ფოთის გიმნაზიაში მასწავლებლობდა), შემდეგ ცნობილი მეცნიერი, ფილოსოფოსი, თბილისის უნივერსიტეტის პროფესორი ს. დანელია დიდად განსწავლული, ბრწყინვალე პედაგოგი იყო, თუ რაიმე მიზეზის გამო რომელიმე პედაგოგი მეცადინეობას გააცდენდა, მას თვითონ ცვლიდა. ს. დანელიას არაერთხელ ჩაუტარებია ჩვენთან გაკვეთილი — საუბარი ისტორიაში, გეოგრაფიაში, რუსულ ენაში, უცხო ენებში. ყველაფრის კარგ ცოდნას და გადაცემის იშვიათ უნარს იჩენდა. დაუზარელი იყო, ბეჯითი, ენერგიული, მომთხოვნი, ოღონდ ზომაზე მეტად ნერვიული. ჩემი აზრით, ადმინისტრაციული საქმე არ იყო მისი მოწოდების სფერო. ს. დანელია ფოთიდან მალე წაიყვანეს, დააწინაურეს, რესპუბლიკის საშუალო სასწავლებლების მთავარ ინსპექტორად დანიშნეს.

ოჯახური პირობების გამო VI კლასიდან ფოთის გიმნაზია დავტოვე და ხაშურში გადავედი. მერვე, დამამთავრებელი კლასის მოწაფე ვიყავი, როცა სარევიზიოდ მთავარი ინსპექტორი სერგი დანელია გვეწვია. მასწავლებელმა გამიძახა, კითხვები დამისვა და პასუხის გაცემას შეეუდექი. ინსპექტორმა შემომხედა, მიცნო, გამიღიმა. შესვენების ზარი რომ დაირეკა, ჩემთან მოვიდა, ხელი ჩამომართვა, მომესალმა, მომიალერსა, აქ რა გინდაო, მკითხა. მერე დირექტორს (შალვა სიმონის ძე მხეიძეს) და მასწავლებელს (კონსტანტინე გეგელიძეს) მიუბრუნდა და უთხრა: ხომ ხედავთ, ფოთის გიმნაზიის მაღლი გამოჰყოლიაო. ინსპექტორის ყურადღებამ ჩემი ავტორიტეტი ძალიან აამაღლა.

ფოთის გიმნაზიის თანაკლასელთაგან ვმეგობრობდი იასე ცინცაძეს (შემდეგში უნივერსიტეტის პროფესორი, ისტორიკოსი), სიკო დოლიძეს (ცნობილი კინორეჟისორი), გიორგი ბეღელაძეს (ერთ დროს თვალსაჩინო პარტიული მუშაკი იყო), ძმებს ლევან და დავით კელენჯერიძეებს (ლევანი პოლიტექნიკუ-

რი ინსტიტუტის დოცენტი), (დავითის ბედისა არა ვიცი რა), კაკო მარს (ცნობილი ალპინისტია, ნიკო მარის ნათესავი). კაკო მარი ბევრს გვიამბობდა თავისი ბიძის, პეტერბურგელი სწავლულის შესახებ.

სხვათა შორის, მეხუთე კლასში ვცემდით იუმორისტულ ხელნაწერ ჟურნალს „მელა-კუდას“ (ჟურნალს რედაქტორობდნენ სიკო დოლიძე და ჩემი მოგვარე მიხეილ ბარამიძე). ერთი თუ ორი კლასით ჩემზე წინ იყვნენ ეგნატე ფიფია (გამოჩენილი დასტაქარი), ვლადიმერ ზამბახიძე (პედაგოგიკის პროფესორი), მწერალი-კრიტიკოსი კ. ხოჭოლავა (ბიოლოგიის პროფესორი), ნიკო ბოშტარია (მათემატიკოსი, დოცენტი). ყველა ამათთან, ისე როგორც გიორგი როგავასთან (ენათმეცნიერების პროფესორი), რომელიც მომდევნო კლასელი იყო, ამხანაგობა და მეგობრობა მქონდა.

ერთგვარი შურით შევცქეროდით უფროსკლასელებს. კერძოდ, შალვა ამირანაშვილს (შემდეგ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, ხელოვნებათმცოდნეს) და იასე შაქარიშვილს (გეოგრაფიის კათედრის გამგე იყო თბილისის უნივერსიტეტში). იასე შაქარიშვილი მთელ გიმნაზიაში პირველ მოწაფედ ითვლებოდა და თითქმის ყოველწლიურად საზეიმო ვითარებაში დირექტორისაგან ქების სიგელს იღებდა.

ფოთის გიმნაზიას ყოველთვის სიყვარულით ვიგონებ. ამ სასწავლებელს უკავშირდება ჩემი პირველი ოცნება, გატაცება, პირველი შეუცნობელი ნაბიჯები რთული ცხოვრების გზებზე.

გიორგი ჯალაბაძე

გ. ჩიტაიას სამეცნიერო მოღვაწეობა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში

საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი თავის ისტორიას 1852 წლიდან მოითვლის. ამავე წლიდან მუზეუმში შეიქმნა სპეციალური საეთნოგრაფიო კომისია, რომლის ბაზაზე შემდგომში აღმოცენდა ეთნოგრაფიის განყოფილება. ამავე წლიდან მუზეუმში შემოვიდა პირველი ეთნოგრაფიული კოლექციები.

კავკასიურ მუზეუმში (ასე ეწოდებოდა მაშინ მუზეუმს) ეთნოგრაფიის განყოფილების მუშაობის პროფილი კარგად იყო გამოკვეთილი. მას აღებული ჰქონდა ორიენტაცია, რომ შეეკრიბა კავკასიის ხალხთა და ცალკეული ტომების ყოფა-ცხოვრების ამსახველი ნივთიერი მასალა, რომ შეექმნა სტაციონარული გამოფენები. კოლექციების მოძებნის მიზნით მუზეუმი ახორციელებდა მივლინებებსა და ექსპედიციებს როგორც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, ისე მის მეზობელ ქვეყნებში. ამ გზით მუზეუმის ფონდებში დიდძალი საინტერესო ეთნოგრაფიული ნივთიერი მასალა იქნა დაგროვილი.

1921 წლისათვის მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილება მოითვლიდა 10000-მდე დასახელების ნივთს, ამ რიცხვში შედიოდა 2000-მდე დასახელების ფოტონეგატივი და ფოტომასალა, ჩანახატები და ნახაზები.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების დღიდან როგორც მთლიანად მუზეუმი, ისე ეთნოგრაფიის განყოფილება ახლებურად იწყებს მუშაობას. მიმდინარეობდა არსებული ნივთიერი მასალის გადაბარება, აღრიცხვა, ახალი მასალის მოძიება და დაუნჯება. ეს იყო სამუზეუმო საქმიანობაში გარდატეხის პერიოდი. ამ დროს მთავარი ამოცანა იყო განყოფილების ფონდებში არსებული მასალის დაცვა, მოვლა-შენარჩუნება. საამისოდ საჭირო იყო კადრი, რომელსაც ექნებოდა სათანადო მომზადება და საქმის სიყვარული. 1922 წლიდან მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში მუშაობას იწყებს გ. ჩიტაია. ამ დროს ეთნოგრაფიის და არქეოლოგიის განყოფილებას საერთო ხელმძღვანელობას უწევდა პროფ. გიორგი ჩუბინაშვილი. განყოფილებაში მუშაობდნენ ს. მაკალათია, ვ. ბარდაველიძე, მ. ბარათაშვილი და სოლ. იორდანიშვილი.

გ. ჩიტაია მუზეუმში მოსვლისთანავე აქტიურად ჩაება სამუზეუმო ცხოვრებაში. ეთნოგრაფიის განყოფილებაში ბევრი რამ იყო გასაკეთებელი — დაწყებული მუზეუმის დაარსებიდან ვიდრე 1920 წლამდე მუზეუმში შემოსულ ნივთებს საინვენტარო დავთრებში ერთი ნომრის ქვეშ ან რამდენიმე ნივთს ატარებდნენ ან მხოლოდ ნივთს ასახელებდნენ. არც ერთ ნივთს აღწერილობა არ გააჩნდა. ამიტომ ძნელი იყო დავთრებში გატარებული ნივთების რაობის დადგენა. ეს მით უფრო ძნელი იყო მათთვის, ვინც ახლად იწყებდა სამუზეუმო საქმიანობას. აღნიშნული ნაკლის გამოსწორება ადვილი საქმე არ იყო. დასაზუსტებელი იყო თვით დავთრებში გატარებული ნივთიერი მასალის ად-

გილზე არსებობის საკითხი. საამისოდ კი უნდა შეჯერებულიყო ფონდები. 1922 წლიდან გ. ჩიტაიას მონაწილეობით შეიქმნა ახალი საკატალოგო დავთარი; მასში გატარებულ იქნა 1865 წლიდან 1902 წლამდე ეთნოგრაფიის განყოფილებაში შემოსული ნივთიერი მასალა, რომელსაც პირობითად ჩვენ ახლა ვუწოდებთ ძველი კოლექციების საინვენტარო დავთარს. ამ დავთარში გატარებულ იქნა გეოგრაფიული საზოგადოების დირისეულ და რადესეულ დავთრებში აღრიცხული ნივთიერი მასალები. ეს დავთარი იმით არის ღირსშესანიშნავი, რომ ძველი დავთრებიდან გადმოტანილი ნივთიერი მასალის საინვენტარო ნომრები დალაგებულია და ჩაწერილი თანმიმდევრობით და თითოეულ ნივთს მიეცა სათანადო აღწერილობა, ამასთან მითითებულია სამეცნიერო ლიტერატურა. მითითებულია რომელი დავთრიდან არის გადმოტანილი და ძველ დავთარში ეს ნივთი რა ნომრით ირიცხებოდა. სულ დავთარში გატარებულია 1279 ნივთი. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს ნივთები ძველ დავთრებში ვატარებულია რუსულ და გერმანულ ენებზე. ეს ძალიან დიდი და შრომატევადი სამუშაო გიორგი ჩიტაიას თავისი ხელით აქვს შესრულებული. მუზეუმისათვის მნიშვნელოვანი იყო ეთნოგრაფიული ნივთიერი მასალის ზუსტი აღრიცხვის მოგვარება. 1925 წელს ხელახლა დაისვა საკითხი, რომ ძველი დავთრებიდან შედგენილიყო ახალი დავთარი, ახალ დავთარში შეეტანათ ის ნივთები, რაც სახეზე იყო დარჩენილი. აღნიშნული სამუშაო დაიწყო, მაგრამ იმის გამო, რომ მუზეუმს საფონდო ოთახების სივიწროვე მასალის დარგობრივად გამიჯვნის საშუალებას არ აძლევდა, მუშაობა გარკვეულ ეტაპზე შეჩერდა.

1925—26 წლებში მუზეუმის ერთგვარი რეორგანიზაციისა და აღდგენითი პერიოდი დასრულდა. ამავე წლებში მუზეუმის ეთნოგრაფებმა გამოაქვეყნეს პირველი საბჭოური ეთნოგრაფიული გამოკვლევები. 1925 წელს მუზეუმის მოამბის მე-2 ტომში ქვეყნდება გ. ჩიტაიას „სვანური საკურცხილი“, ხოლო მომდევნო ტომში — „პიტარეთისა და გუდარეხის საფლავის ქვები“.

1925 წელს გ. ჩიტაიამ ნაშრომში — „სვანური საკურცხილი“ ჩამოაყალიბა ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების მომავალი ამოცანები და მუშაობის მეთოდი. დასახელებულ ნაშრომში გ. ჩიტაია აღნიშნავს, რომ „ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის, პირველყოვლისა, საჭიროა ფაქტის დეტალური სისრულით აღწუსხვა, სადაც სიფრთხილით უნდა აღდგენა და ფაქტის ყოველმხრივ დანახვის გაადვილება, რაგინდ ცხოვრების წვრილმანს არ უნდა წარმოადგენდეს ეს ფაქტი და ცხოვრების სულ უკანასკნელ ფენების რკალში არ შედიოდეს იგი. შემჩნეულია, რომ წვრილმანი თავისი ერთი შტრიხით ხშირად იძლევა ცხოვრების უდიდესი საკითხების ახსნას. ფაქტების განზოგადება, ტიპოლოგიის შედგენა და თვით შედარებითი მეთოდის მომარჯვებაც კი დეტალების ამგვარად დამუშავების შემდეგ ადვილად შესასრულებელი გახდება, მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნება მკვლევარი დაზღვეული შეცდომებისაგან, რომ სხვადასხვა ეპოქებისა და დამოუკიდებელ კულტურულ რკალთა ობიექტების ზერელე შედარებით და უნიადაგო ანალოგიებით არ დააბნელოს გამოსარკვევად მოცემული საკითხები“[1]. ასეთი იყო ის პირველი სახელმძღვანელო მითითება ყველა იმათ მიმართ, ვინც მატერიალური კულტურის ისტორიისა და ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ხაზით აპირებდა მუშაობას.

გ. ჩიტაია 1926 წელს „მიმომხილველში“ აქვეყნებს წერილს, სადაც კონკრეტულად აყენებს საკითხს თუ ქართველმა და საერთოდ კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიის მკვლევარმა, განსხვავებით ევროპელი ეთნოგრაფებისაგან, რა

[1] გ. ჩიტაია, სვანური საკურცხილი, „მუზეუმის მოამბე“. ტ. II, გვ. 88—89.

მეთოდით, რა კუთხით უნდა აწარმოოს როგორც შემგროვებლობითი, ისე მეცნიერული მუშაობა. იგი მაშინ იძლეოდა გაფრთხილებას, რომ „ქართული ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვება ჩვენს ეთნოლოგიურ სინამდვილეში სადა და უბრალო საქმე როდია. ერთი ხელის მოსმით აქ ვერც ევროპის ეთნოლოგიური მეცნიერების მეთოდი გამოგვადგება, რომლებსაც პირველყოფილ ხალხთა ყოფა-ცხოვრების შესწავლის დროს იყენებენ, საქართველოში და კავკასიაში, მის მკვიდრ ხალხთა შორის პირველყოფილი ხალხები არ არის. აქ მხოლოდ შენახულია პირველყოფილობის რელიქტური მოვლენები, რომელთა გვერდით მაღალი კულტურული მიღწევებია და მრავალი ისტორიული ფაქტები. ამიტომ ამ ხალხთა შესწავლისათვის საჭიროა ორმაგი — ეთნოლოგიური და ისტორიულ-კულტურული მეთოდი“. შემდეგში „ორმაგი ეთნოლოგიურის“ ქვეშ კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით მუშაობა იქნა განვითარებული.

გ. ჩიტაია განსაკუთრებით აღნიშნავდა ეთნოგრაფიული მასალის სირთულეს და ამ მასალის შეკრების დროს მოითხოვდა მრავალმხრივი მოვლენების გათვალისწინებას. იმდენად, რამდენადაც ქართული საბჭოური ეთნოგრაფიული მეცნიერება ახალ ეტაპზე იწყებდა თავისი საქმიანობის გაშლას, ამ ეტაპისათვის საჭირო იყო როგორც კვლევა-ძიების მეთოდის შემუშავება, ისე ამ მეცნიერების ამოცანების განსაზღვრაც. პირველი რიგის ამოცანად ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის გ. ჩიტაიას მიაჩნდა სასწრაფოდ განსორციელებულიყო ეთნოგრაფიული მასალის შემკრებლობითი მუშაობა, რომ ეს მუშაობა უნდა შესრულებულიყო სტაციონარული წესით. „თეორიების შექმნისათვის, — აღნიშნავდა იგი, — დრო ნაადრევია“. სწორად იყო რა შეფასებული მაშინდელი სიტუაცია, 1921—1930-იან წლებში მუზეუმში დაუჯერებული იქნა დიდძალი ნივთიერი მასალა. სამუზეუმო ნივთი, ტანსაცმელი იქნება იგი თუ შრომის იარაღი, ადამიანის შრომითი საქმიანობის, მისი შემოქმედების გამოხატულებას წარმოადგენს. გ. ჩიტაია მოითხოვდა, რომ სამუზეუმო ნივთი ეთნოგრაფს შეესწავლა და განეხილა დამზადების ტექნიკის, კონსტრუქციისა და ფუნქციის მიხედვით. ამ მეთოდს, როგორც წესი, იყენებენ მისი მოწაფეები. ამ მეთოდით ტარდება ნივთების აღწერილობა საინვენტარო დაეთრებში. დღეისათვის ყოველ ეთნოგრაფიულ ნივთს და ჩანაწერ მასალას საქართველოს ისტორიისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ამიტომ, გ. ჩიტაია აყენებდა საკითხს, რომ საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში შექმნილიყო ეთნოგრაფიული სტაციონარები.

იმისათვის რომ მუზეუმში გიორგი ჩიტაიას მოღვაწეობას გავეცნოთ, საჭიროდ მიგვაჩნია წლების მიხედვით გადავხედოთ მის საქმიანობას. 1922 წელს იგი მიღებულ იქნა თანამშრომლად. 1923 წლის იანვარში მუზეუმის სამეცნიერო საბჭომ, რომლის შემადგენლობაში შედიოდნენ: ივ. ჯავახიშვილი, ალ. ნათიშვილი, ბ. შიშკინი, ნ. ყიფიანი და ნ. სევეროვი, გ. ჩიტაია ეთნოგრაფიის განყოფილებაში მუზეუმის მუდმივ მუშაკად დაამტკიცა. 1925 წლიდან უფროსი მეცნიერ მუშაკია, 1925 წლიდან იგი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასპირანტია. ზოგად ეთნოგრაფიაში, რომელსაც ამთავრებს 1928 წელს. 1931 წლიდან ეთნოგრაფიის განყოფილების გამგეა, 1936 წლიდან ენიმკის თანამშრომელია, ხოლო 1937 წლიდან მუზეუმის კონსულტანტი.

მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების თანამშრომელს რამდენიმე პროფილით უხდება მუშაობა: საფონდო, საველე-საექსპედიციო, სამეცნიერო და საგამოფენო ხაზით.

ჩვენ ზემოთ გ. ჩიტაიას სამეცნიერო მუშაობას ზოგადად შევეხეთ. მუზეუმში მოღვაწეობის პერიოდში დაწერილი .ყოველი ნაშრომი წარმოადგენს შესანიშნავ და სანიმუშო გამოკვლევას, სადაც კვლევის ობიექტი განხილულია როგორც ისტორიული, ისე ეთნოგრაფიული მასალის შეჭზე, როგორც მატერიალური, ისე სოციალური ასპექტების ჭრილში. მის გამოკვლევებში ნაჩვეობებია, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემონახულ ნივთს და მასთან დაკავშირებულ გადმოცემებს, რათა დაინახო ამა თუ იმ ხალხის შორეული ცხოვრების სურათი.

გიორგი ჩიტაია მუზეუმში მოსვლისთანავე ებმება საექსპედიციო მუშაობაში. იმავე პერიოდში, ს. იორდანიშვილთან ერთად, არქეოლოგიურ გათხრებს აწარმოებს ზემო ავჭალასა და წიწამურთან.

1926 წლიდან გიორგი ჩიტაიას ხელმძღვანელობით ეთნოგრაფიული ექსპედიცია მუშაობდა მრავალ კუთხეში: 1926 წელს ქვემო ქართლში, 1927 წელს — ხევსურეთში, 1928 წელს — კახეთში, სამეგრელოში, ხევსურეთსა და ქართლში, 1929 წელს — ფშავ-ხევსურეთში, 1931 წელს — სვანეთში, 1932 წელს — თუშეთში, 1933 წელს — აჭარაში, 1934 წელს — ქვემო სვანეთში, 1935 წელს — ზემო სვანეთში, 1936 წელს — ქვემო სვანეთში, 1937 წელს — თრიალეთში, 1938 წელს — წალკასა და ქსნის ხეობაში, 1939 წელს — პატარა ლიახვის ხეობაში, ლეჩხუმში, იმერეთში, ივრის ხეობაში, 1940 წელს — დიდოეთში, 1942 წელს — გომბორზე, 1943 წელს — ხევსურეთში, 1945 წელს — მთიულეთში და სხვ.

1947 წლიდან გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით ხორციელდება ქართლის კომპლექსური ექსპედიციები, რომელშიც ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფებთან ერთად მონაწილეობას ღებულობდნენ მუზეუმის ეთნოგრაფები.

გ. ჩიტაიამ ხელმძღვანელობა გაუწია მუზეუმის 33 ეთნოგრაფიულ ექსპედიციას, თუ რამდენად ნაყოფიერ მუშაობას ეწეოდა მისი ხელმძღვანელობით განხორციელებული ექსპედიციები, ეს კარგად ჩანს იმ გამოკვლევებიდან და ანგარიშებიდან, რომელიც იბეჭდებოდა „მუზეუმის მოამბეში“, „მიმომხილველში“, „ანალებსა“ და „ენიმკის მოამბეში“. ამ ექსპედიციების შედეგად ფონდებს შეემატა მრავალი მნიშვნელოვანი ნივთი. ასე, მაგალითად, 1923 წელს მცხეთის ექსპედიციამ მუზეუმს შემატა 13 დასახელების ნივთი, 1927 წელს ხევსურეთის ექსპედიციამ — 220 დასახელების ნივთი, 1929 წელს ფშავ-ხევსურეთის ექსპედიციამ — 208 ნივთი, 1939 წელს ქართლის ექსპედიციამ — 71 ნივთი, 1932 წელს თუშეთის ექსპედიციამ — 180 ერთეული, 1933 წელს აჭარის ექსპედიციამ — 116 ერთეული, 1940 წელს დიდოეთის ექსპედიციამ — 69 ერთეული და სხვ.

ეთნოგრაფიული ფონდების შევსება გ. ჩიტაიას ყოველდღიური ზრუნვის საგანს წარმოადგენდა. მუზეუმის ფონდების გამდიდრების მიზნით მას არაერთხელ ჩაუყენებია თავი კრიტიკულ მდგომარეობაში.

მუზეუმში დაუნჯებული მრავალი ნივთის ძიებას მიეძღვნა მისი რამდენიმე გამოკვლევა, რომელთაგან განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია „რაჭული სახვნელის ფარფლიანი ქუსლი“, „სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში“, „აჭარული დათვა-ბოყვა“ და სხვ.

გ. ჩიტაიას მის მიერ საფუძვლიანად შესწავლილი ნივთები აუწერელი შინაგანი ძალით უყვარს. ამ სიყვარულს, ვფიქრობ, მხოლოდ ის შენიშნავდა, ვისაც თვალყური მიუდევნებია გ. ჩიტაიასათვის გამოფენაზე მუშაობის პერიოდში. იგი რამდენჯერაც კი ეთნოგრაფიულ გამოფენაზე შემოსულა, განსაკუთრებით დიდხანს ჩერდებოდა ლაზური სახლის ჭერის მორთულობასა და

ბუხრისთავის ჩუქურთმასთან. ხშირად თითქოს ეფერებაო, ჩუქურთმის ჭრელზე ხელსაც გააყოლებდა, შემდეგ იგი გადაინაცვლებდა ბოლო დარბაზში, სადაც დიდი გუთანი და რაჭული საბნელია და აქაც თითოეულს, თითქოს პირველად ნახულობსო, გულდასმით აკვირდებოდა. შემდეგ თვალს მოავლებდა დარბაზს მთლიანობაში და ხალისიანი ტოვებდა გამოფენას.

რადგან აქ გამოფენაზე გატანილი მასალა მოვიხსენიეთ, ორიოდე სიტყვით გვინდა გ. ჩიტაიას საგამოფენო მოღვაწეობასაც შევეხოთ. როგორც ცნობილია, 1918 წელს დაიწყო მუზეუმის დღევანდელი საგამოფენო შენობის მშენებლობა. შენობა 1928 წელს გამოფენებისათვის მზად იყო, მაგრამ ახალ შენობას სჭირდებოდა სათანადო საგამოფენო ინვენტარი. მუზეუმის მესამე სართული თავისი შინაგანი აივნებითურთ ეთნოგრაფიულ გამოფენებს დაეთმო. მთელი ეს ფართობი შეადგენდა 1200-მდე მ². იმდენად, რამდენადაც გადაწყვეტილი იყო ეთნოგრაფიული გამოფენის მოწყობა, საჭირო იყო გამოფენის გეგმის მომზადება და თემებზე მუშაობა. 1928 წელს გ. ჩიტაია იგზავნება მოსკოვსა და ლენინგრადში მუზეუმების მუშაობისა და გამოფენების შესწავლის მიზნით, 1930 წელს კი იგი ეცნობა კიევისა და ხარკოვის მუზეუმების მუშაობას.

1926 წელს ეთნოგრაფიის განყოფილების უფროს მეცნიერ მუშაკს გ. ჩიტაიას დაევალა ეთნოგრაფიული გამოფენის საექსპოზიციო გეგმის შედგენა. მაშინ ამას პროგრამას უწოდებდნენ. პროგრამა ითვალისწინებდა ქართველი ხალხის ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენის ჩვენებას. იმდენად, რამდენადაც ამ გამოფენას ერთგვარად ისტორიული გამოფენის მისიაც ეკისრებოდა, იგი მრავალი საკითხით იყო წარმოდგენილი. პროგრამის განხილვისას წარმოიშვა აზრთა სხვადასხვაობა. პროგრამაში წარმოდგენილ თემატიკასა და ამოცანებს დადებითი შეფასება მისცა ქართული ხელოვნებისა და მატერიალური კულტურის ისტორიის ისეთმა დიდმა სპეციალისტმა, როგორიც იყო პროფ. გ. ჩუბინაშვილი. გ. ჩუბინაშვილი აღნიშნავდა: პროგრამა ითვალისწინებს იმას, რომ საქართველოს მუზეუმი არის საქართველოსთვის ცენტრალური მუზეუმი, რომელიც ვალდებულია გასწიოს არა მარტო კულტურულ-პოლიტსაგანმანათლებლო მუშაობა, არამედ იგი უნდა წარმოადგენდეს სამეცნიერო ცოდნის პროპაგანდის კერასაც. გ. ჩუბინაშვილი სავსებით ეთანხმებოდა პროგრამის მიხედვით გათვალისწინებული თემატიკის ექსპოზიციაში გატანას.

1927 წელს მუზეუმის სამეცნიერო საბჭომ გადაწყვიტა, რომ პირველ რიგში გამოფენაზე გაეტანათ ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესო ორი კუთხე — ხევსურეთი და სვანეთი. პირველ რიგში მუშაობა დაიწყო ხევსურეთის ეთნოგრაფიული გამოფენის მოწყობაზე. ხევსურეთის ეთნოგრაფიული გამოფენა აირჩიეს იმიტომ, რომ მუზეუმი იმ პერიოდში ფინანსურ სიძნელეებს განიცდიდა. მუზეუმში ხევსურეთიდან შედარებით მდიდარი ნივთიერი მასალა იყო დაუნჯებული და მას ცოტა კიდევ რომ მიმატებოდა, ექსპოზიცია მალე დასრულდებოდა. ამასთან დაკავშირებით ურიგო არ იქნება გავიხსენოთ მუზეუმის 1927 წლის წლიური ანგარიში, რომელშიც დირექტორი ალ. ჯანელიძე წერდა: „მუზეუმის მთელი თანხა, რომელსაც მთელი წლის განმავლობაში ვაგროვებდით, ეთნოგრაფიული განყოფილების ერთ ექსპედიციას ძლივს ეყო. ეს უკანასკნელი გაგზავნილ იქნა ხევსურეთში და მას დაევალა როგორც პირაქეთელი, ისე პირიქეთელი ხევსურების ყოფა-ცხოვრების დამახასიათებელი ნივთების შეძენა და გზადაგზა შესაფერი დაკვირვების წარმოება. ექსპედიციის ასეთი ხასიათი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული განყოფილების მუშაობის საერთო გეგმასთან. მართალია განყოფილებაში დიდძალი მასალა

არის დაცული, მაგრამ კოლექციების გაცნობამ ნათელყო, რომ საქართველოს არცერთი კუთხე არ არის იმდენად სრულად წარმოდგენილი, რომ მუზეუმის მომავალი გაშლის დროს მისი დამაკმაყოფილებლად გამოფენა შეიძლებოდეს, ამიტომ მუზეუმმა მიზნად დაისახა საქართველოს ეთნოგრაფიული კოლექციების თანდათანი შევსება მომავალი გამოფენის საჭიროებათა გათვალისწინებით. სამეცნიერო საბჭოს დადგენილების თანახმად პირველ რიგში ხევსურეთის საკითხი დაისვა. ეს მეტად თავისებური კუთხე შედარებით უკეთ არის მუზეუმში წარმოდგენილი და ამიტომ სათანადო მასალების შევსებას ნაკლები სიძნელე გადაეღობებოდა წინაო"[2].

1929 წელს ხევსურეთში კვლავ მოეწყო ორი ექსპედიცია. ამ ექსპედიციებმა 245 დასახელების ნივთი შემოიტანეს ფონდებში (იხ. კოლ. № 12—29/1—208; № 13—29/1—37). იმავე წლის შემოდგომაზე მუზეუმი შეუდგა ხევსურეთის ღროებითი გამოფენის ექსპოზიციას. ამ გამოფენას დროებითი ერქვა, რადგან პროგრამა, რომელიც გ. ჩიტაიამ პირველ მონახაზად წარმოადგინა, ითვალისწინებდა საქართველოს ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენის მოწყობას.

ამ გამოფენასთან დაკავშირებული თემები და ყველა საკითხი, რომელიც კი საგამოფენო თემატიკას უკავშირდებოდა, დამუშავებულ იქნა გ. ჩიტაიას მიერ ვ. ბარდაველიძესთან ერთად, რომელიც იმჯერად სწავლობდა ლენინგრადის მატერიალური კულტურის ისტორიის აკადემიის ასპირანტურაში. გამოფენას მხატვრულ ხელმძღვანელობას უწევდა ი. შარლემანი, მისი ხელმძღვანელობით დამუშავდა ესკიზები და საგამოფენო ინვენტარი. მას ეხმარებოდნენ მხატვრები რენე შმერლინგი და ს. საბუკაი.

1931 წელს საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების გამარჯვების 10 წლისთავზე ხევსურეთის ეთნოგრაფიული გამოფენა მნახველთათვის გაიხსნა. ამ გამოფენამ 1953 წლამდე იარსება. ეს იყო პირველი საბჭოური ეთნოგრაფიული გამოფენა მოწყობილი მარქსისტული ძეთოდის გამოყენებით. ხევსურეთის გამოფენაზე გატანილი მასალები პერიოდულად ახალი მონაცემებით ივსებოდა და ხდებოდა მისი გადახალისება. 1929 წლიდანვე მუშავდებოდა სვანეთის ეთნოგრაფიული გამოფენის თემები და თემებთან დაკავშირებული ნივთიერი მასალები. სვანეთის ეთნოგრაფიული გამოფენის მხატვრული გაფორმება კვლავ ი. შარლემანს დაევალა. ექსპოზიციის მოწყობის ამ ეტაპზე მუზეუმს დიდი გამოცდილება ჰქონდა დაგროვილი და სიძნელეებთან ჭიდილი შედარებით ხევსურეთის გამოფენასთან აქ ცოტა გაიოლებული ჩანდა. სვანეთის ეთნოგრაფიულ გამოფენაზე საჭიროდ იქნა მიჩნეული, რომ ნაჩვენები ყოფილიყო ახალი სვანეთი თავისი ახალი სამეურნეო და საზოგადოებრივი ყოფის ამსახველი მასალით. ეს პრობლემა ძნელი გადასაწყვეტი იყო როგორც მაშინ, როცა მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში 4 კაცი მუშაობდა, ისე მოგვიანებითაც, როცა იმავე განყოფილებაში ხუთჯერ მეტი თანამშრომელი მუშაობს. სიძნელეს იწვევს ის გარემოება, რომ გამოფენის თვალსაჩინოება ნივთის ჩვენებით უნდა იქნას წარმოდგენილი. ახალი ყოფის ამსახველი ნივთიერი მასალა მუზეუმის არ გააჩნდა. ერთადერთი გამოსავალი რჩებოდა, რომ თემები ბრტყელი მასალით წარმოეჩინათ. მიუხედავად ამისა სვანეთის ახალი ყოფის ამსახველი კუთხე დამთვალიერებელთა დიდ ინტერესს იწვევდა. აქ მნახველი გებულობდა რა არსებითი ცვლილებები მოხდა სვანეთ-

---

2 ალ. ჯანელიძე, მუზეუმის 1927 წლის მუშაობის ანგარიში, „მუზეუმის მოამბე", ტ. IV, 1928, გვ. 375.

ში. ექსპოზიციაში სოციალური მშენებლობის მრავალი ასპექტი იყო წარმოდგენილი (განათლების, ჯანმრთელობის, საკოლმეურნეო მოძრაობის და სხვ.). სვანეთის გამოფენა ხევსურეთის გამოფენასთან შედარებით თემატიკის სიუხვით გამოირჩეოდა. ამ გამოფენაზე დამთვალიერებელი 80-ზე მეტ სხვადასხვა თემაზე პოულობდა პასუხს.

ექსპოზიციაში დიდი ადგილი ჰქონდა დათმობილი უშუალოდ ეთნოგრაფიული ყოფის ასახვას, თუმცა აქ იგნორირებული არ იყო ისტორიზმი და სოციალური უთანასწორობის ამსახველი მასალები. გამოფენის წამყვანი თემები, ისე როგორც ხევსურეთის გამოფენაში, წარმოდგენილი იყო კომპლექსებად. სვანეთის გამოფენაზე ასეთი თემები იყო მიცვალებულის კულტი, საოჯახო ყოფა, მესაქონლეობა, სასოფლო რიტუალები, რელიგიური გადმონაშთები და სხვ.

მომდევნო წლებში გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით მოეწყო ქართული ჩაცმულობის გამოფენა (1939). ამ გამოფენამ წარმოაჩინა ქართული ჩაცმულობის მრავალფეროვნება და თავისებურება. ჩაცმულობა საქართველოს კუთხეების მიხედვით არის წარმოდგენილი. ნაჩვენებია თარგები და აპრილობანი, ამ გამოფენას ქართული ჩაცმულობის ისტორიისათვის ფასდაუდებელი მნიშვნელობა გააჩნია. ამ გამოფენას აქვს უდიდესი პრაქტიკული დანიშნულება, სარგებლობენ მხატვრები, კინოს და თეატრების მუშაკები, მხატვრული შემოქმედების სახლები და სხვ.

1938—39 წლებში განყოფილება აწყობს კავკასიური ხალიჩის გამოფენას. ხალიჩების ექსპოზიციაში, რომელსაც დაკავებული ჰქონდა 150 მ² საგამოფენო ფართობი, წარმოდგენილი იყო ქართული, სომხური, აზერბაიჯანული და დაღესტნური ხალიჩა-ფარდაგები. ეს იყო თემატური გამოფენის შესანიშნავი ნიმუში, სადაც ხალიჩის ნიმუშებთან ერთად ნაჩვენები იყო ხალხური ნაწარმის ქსოვის ტექნოლოგიური ხერხები.

1939 წელსვე გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით ეწყობა ქართული ხის ჩუქურთმებისა და იარაღის გამოფენა. ქართული ჩუქურთმის ექსპოზიციაში წარმოდგენილი იყო ჩუქურთმის ძვირფასი და იშვიათი ნიმუშები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან. ფონდებში დაუნჯებული კოლექციების სიუხვე განყოფილებას საშუალებას აძლევდა მუზეუმის დამთვალიერებლისათვის უხვად მიეწოდებინა თემატურად საინტერესო გამოფენები.

1939 წელსვე განყოფილებაში დაწყებულ იქნა მუშაობა ქართლის ეთნოგრაფიული გამოფენის მოსაწყობად. 1940 წელს ქართლის მასალებზე მუშაობა აქტიურად მიმდინარეობდა, მაგრამ 1941 წელს დაწყებულმა ომმა ამ განზრახვას ხელი შეუშალა.

1951 წლიდან მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილება გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით შეუდგა „ქართველი ხალხის ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენის (ძველი და ახალი ყოფის) მოწყობას. გამოფენა მუზეუმის მესამე სართულზე მოეწყო. ერთ მხარეზე, რომელიც ორი დიდი დარბაზით და აივნით არის წარმოდგენილი, ახალი ყოფის ამსახველი ექსპოზიცია მოთავსდა, ხოლო მეორე მხარეზე, სადაც სამი დარბაზი და აივანია, ძველი ყოფისა და კულტურის ამსახველი მასალა გამოიფინა. გამოფენის მოწყობაზე მუშაობა აჩქარებული ტემპით მიმდინარეობდა. იკრიბებოდა ახალი ყოფის ამსახველი მასალები ფაბრიკა-ქარხნებიდან, კოლმეურნეობებიდან და საბჭოთა მეურნეობებიდან, ინსტიტუტებიდან და სამეცნიერო დაწესებულებებიდან.

ამ დიდ სამუშაოს შესრულებაში გ. ჩიტაიამ მუზეუმის ეთნოგრაფებთან ერთად დავალებები გაუნაწილა ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყო-

ფილების თანამშრომლებს. ცალკეულ თემებს მიუჩინა შემსრულებლები, ხოლო დიდ პრობლემებს — შემსრულებელთა ჯგუფები, ისე როგორც ხევსურეთისა და სვანეთის გამოფენებზე. ქართველი ხალხის ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენის ექსპოზიციაში გამოძებნილ იქნა ძირითადი და წამყვანი თემები. კარგად იქნა აგრეთვე გამოყენებული დიაგრამები — გლეხური დარბაზი, თავადის სახლი, რკინის სადნობი წედისური ღუმელი. ახალი ყოფის ამსახველი გამოფენისთვის მაღალკვალიფიციური სპეციალისტების დახმარებით შეიქმნა მოძრავი და გახმოვანებული მაკეტები (ჭიათურა, რუსთავი). ამ გამოფენამ ჩვენი მუზეუმის გამოფენების ისტორიაში დასაბამი მისცა საექსპოზიციო ხელოვნების ახალ ეტაპს. ეს იყო კურსი ქართველი ხალხის ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენიდან საქართველოს ერთიანი ისტორიის გამოფენის შექმნისაკენ.

1958 წელს გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილება ახორციელებს კავკასიის ხალხთა ჩაცმულობის გამოფენას, რომელსაც ისე როგორც ქართულ ჩაცმულობას საგამოფენო კორპუსის აივანი დაეთმო. კავკასიის ხალხთა კოსტუმის გამოფენამ მნახველთა მოწონების გარდა მრავალი დარგის სპეციალისტთა დიდი ინტერესი გამოიწვია.

გ. ჩიტაიას საგამოფენო ხელოვნების დიდი გამოცდილება აქვს და ჩვენ შემთხვევითად არ გვეჩვენება, რომ მას როგორც დიდ სპეციალისტს ხშირად მიმართავენ სხვადასხვა მუზეუმები კონსულტაციებისა და რჩევა-დარიგებისათვის. მისი ხელმძღვანელობით ხორციელდება დიდი საგამოფენო სამუშაოები ხალხური ხუროთმოძღვრების მუზეუმში. იგი უწევდა კონსულტაციას ისეთ დიდსა და შესანიშნავ გამოფენას „ქართველები“, რომელიც მოაწყო ქ. ლენინგრადის საბჭოთა კავშირის ხალხთა ეთნოგრაფიულმა მუზეუმმა.

გ. ჩიტაია არაერთხელ მიუწვევიათ როგორც განსახკომს, ისე კულტურის სამინისტროს, სხვადასხვა მუზეუმის შესწავლის მიზნით. კომისიებში იგი ყოველთვის საქმის მკეთებლის როლში რჩებოდა. იგი შინაგანად განიცდიდა მუზეუმს და თუ რაიმე უჭირდა, ყოველ ღონეს ხმარობდა მის გამოსასწორებლად.

გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით მუზეუმს საიმედო კადრი გაუჩნდა. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ბევრ თანამშრომელს ჰეშმარიტად მან შეაყვარა ეთნოგრაფიულ გამოფენებზე და ფონდებში მუშაობა, რომელიც გარკვეულ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. კარგი კოლექციებით მდიდარი ფონდი კარგი გამოფენის ბაზაა, ხოლო კარგ გამოფენებს დიდი მისია აკისრია.

გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით მოწყობილი ეთნოგრაფიული გამოფენები იყო და არის საუკეთესო საფუძველი საქართველოს სამუზეუმო ხელოვნების განვითარებისა. ამ გამოფენებმა მუზეუმი შეაყვარა ფართო საზოგადოებას. მუზეუმი თანამედროვე ადამიანთა კულტურული ცხოვრების განუყრელ ნაწილად იქცა. მუზეუმს აქვს დიდი აღმზრდელობითი და შთაგონებითი ამოცანები, რომელიც ყოველი ახალი ვითარების თუ კულტურული წინსვლის შესაბამისად ცვლის და ახალისებს საექსპოზიციო ხელოვნებასა და მუშაობის მეთოდს.

გ. ჩიტაია სამუზეუმო ხელოვნებაში ყოველთვის ახლის ძიებაშია. მისი მოღვაწეობა მუზეუმის გამოფენების ორგანიზაციის დარგში ისევე საინტერესოა, როგორც მისი მოღვაწეობა მეცნიერული კვლევა-ძიების სფეროში.

ლიანგბინოზ სუმბაძე

გიორგი ჩიტაია — ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის ღია ცის ქვეშ ფუძემდებელი

გამოჩენილი ქართველი სწავლულის, აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას მეცნიერული შემოქმედების ერთ-ერთი ასპექტი — ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის ღია ცის ქვეშ მუზეუმის მშენებლობაა, რომლის დაარსების მთავარი ინიციატორი და სულის ჩამდგმელიც იგი გახლავთ.

მან პირველმა წამოაყენა იდეა ამ მუზეუმის მშენებლობისა, მან დაამუშავა თეორიული საფუძვლები მისი მოწყობისა. მისი დიდი ენერგიისა და ბრძოლისუნარიანობის წყალობით ჩაეყარა საფუძველი ამ საშვილიშვილო საქმეს, მისი ზედამხედველობითა და უშუალო მონაწილეობით დამუშავდა მუზეუმის გენერალური გეგმის პროექტი: 1968 წლის აპრილში მთავრობის მიერ დამტკიცებულ გენერალურ გეგმას ხელს აწერს აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაიაც, როგორც მისი დამუშავების უშუალო მონაწილე და კონსულტანტი.

ნარ-ეკლით იყო მოფენილი ის გზა, რომელიც მხცოვანმა მეცნიერმა და მისმა თანამდგომლებმა, კულტურის ძეგლთა დაცვის საზოგადოების მოთავეებმა, გაიარეს სანუკვარი მიზნის მისაღწევად. მათი მედროშის ბრძოლისუნარიანობის, შეუდრეკელი ნებისყოფისა და საოცარი ენერგიის წყალობით გაიკაფეს გზა გამარჯვებისაკენ და 1976 წლის 16 ივნისს ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმის კარი საზეიმოდ გაიღო მნახველთათვის. ხეივნის გარდიგარდმო გაბმული ზონარი გადაჭრა ბატონმა გიორგიმ, რომლის ღვაწლითა და თავდადებული შრომითაც იგი აშენდა; ამიერიდან ჩვენს რესპუბლიკას შეემატა კულტურის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი კერა.

ზრუნვა მუზეუმის გენერალური გეგმის დამუშავებაზე, მისთვის ადგილის შერჩევაზე ჯერ კიდევ 1950-იანი წლების ბოლოში დაიწყო. მიწის პირველი ნაკვეთი მისი მშენებლობისათვის თბილისის აღმასკომმა 1960 წელს გამოყო. ამ დროისათვის მხცოვან მეცნიერს თბილისში, ლენინგრადსა და ტარტუში უკვე წაკითხული ჰქონდა რამდენიმე მოხსენება ღია ცისქვეშ მუზეუმის მნიშვნელობისა და საქართველოში მისი მოწყობის პრინციპების შესახებ.

1963 წლის 18 იანვარს ბატონმა გიორგიმ წაიკითხა მოხსენება საქართველოს კულტურის სამინისტროს სამუზეუმო-სამეცნიერო საბჭოს გაფართოებულ სხდომაზე. ამ მოხსენებაში იგი ამბობდა ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის ძეგლების შესახებ, რომ ისინი შექმნილია „უშუალო მწარმოებლის — მშრომელი მოსახლეობის მიერ საუკუნეთა მანძილზე გამომუშავებული გამოცდილებისა და დაკვირვების წყალობით, რომლებშიც ჩაქსოვილია ხალხის სული და გული, მისი აზრი და გრძნობა, მისი ოსტატობა“. „ჩვენი ვალია — განაგრძობდა იგი — ხალხური შემოქმედების სამაგალითო ნიმუშები შევუნახოთ შთამომავლობას; მათ მიხედვით შემდგომი თაობები გაეცნობიან რეალური საგნებიდან — დრო და ჟამგადასულ ყოფასა და კულტურას“.

მაგრამ, მხოლოდ წარსულის გაცნობა და შესწავლა როდია მეცნიერის აზრით ერთადერთი მიზანი ამ ძეგლების დაცვისა: „ძველთან შედარებით — ამბობდა იგი — ახალი თაობა დაინახავს და შეიცნობს სოციალისტური კულტურის სიდიადეს, ხოლო მეცნიერები გამოიყენებენ კვლევის საგნად".

1966 წელს „ძეგლის მეგობრის" მეშვიდე ნომერში დაისტამბა „ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმის მოწყობის ძირითადი პრინციპები". ამ წერილში პირველ პლანზე მხცოვანი მეცნიერის მიერ წამოწეულია, როგორც უმნიშვნელოვანესი საკითხი მუზეუმის ტერიტორიის ზონირება საქართველოს ბუნებრივ-სამეურნეო და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული დარაიონების მიხედვით: „არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან ისტორიული ჩარჩოები საზოგადოებრივ-ეკონომიური განვითარებისა, რომელიც განსაზღვრავს ხალხის ცხოვრებას საერთოდ და კერძოდ დაღს ასვამს მატერიალური კულტურის ძეგლებს და მათ კომპლექსებს" — წერდა იგი.

გამოყენებითი და სოციალური ფუნქციის გარდა, ავტორის მართებული აზრით, კულტურის ძეგლებს გააჩნიათ სხვა, არანაკლებ მნიშვნელოვანი ფუნქციებიც; ისინი „ავლენენ ხალხის დიდად მნიშვნელოვან ესთეტიკურ გემოვნებას, მის მხატვრულ აზროვნებას, რაც ცხადია უნაკლოდ უნდა აისახოს მუზეუმის ექსპოზიციაში" (გვ. 4).

მეცნიერის განსაკუთრებულ ყურადღებას თავიდანვე იმსახურებდა საქართველოს მიწაწყლის ვერტიკალური ზონალობა, რის შესახებაც უფრო სრულყოფილად მოთხრობილია „ძეგლის მეგობრის" ოცდამეხუთე კრებულში. „ჩვენი ქვეყნის ბუნებრივ-სამეურნეო არეებისათვის — აღნიშნავდა აკად. გიორგი ჩიტაია — ძირითადი დამახასიათებელი ვერტიკალური ზონალობაა. ნიშანდობლივია, რომ ჩვენი დასახლებული პუნქტების სიმაღლეების ამპლიტუდა მოიცავს 16-დან 2250 მეტრამდე სიმაღლეს ზღვის დონიდან (უმაღლესი დასახლება საქართველოში — უშგულის თემი გახლავთ). მეცნიერი გამოყოფს საქართველოში სამ ძირითად ზოლს: მთას, მთის ძირს ანუ ფერდას და ბარს (გვ. 47). „ეს დაყოფაო — აღნიშნავს მემდეგ მეცნიერი — სამეურნეო მაჩვენებლებთან ერთად კარგად ეგუება ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიის ძირითად პროცესს: ქართველი ხალხის შექმნაში წილი უდევს სამხრეთ კავკასიონის მთიანეთის ტომებს, სვანებსა და ფხოველებს, ბარის მოსახლეობას — კოლხებსა და იბერებს და მცირე კავკასიის მობინადრეებს — მესხებს" (იქვე).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამ სამი ძირითადი ზოლის მეურნეობისათვის დამახასიათებელი, მკაფიოდ გამონაკვეთული ნიშნები, რომლებიც მხცოვანი მეცნიერის მიერაა გამოვლენილი და შესწავლილი. „ბარისათვის დამახასიათებელია დიდი გუთანი 7—8 უღელი ხარით, დიდი მოდგამი, დიდი ქვევრი, დიდი გელაზი, დიდი ბარული ურემი, კევრი. მთისათვის — აჩაჩა სახვნელი ერთი უღელი ხარით, მოძრავი საქონლის ფეხით ლეწვა, ხოლო ფერდისათვის — ორხელა სახვნელი 2—4 უღელი ხარით, ჩოჩიალა ურემი და ბოლოთრია, მოდგამი და სხვ." (იქვე, გვ. 48).

ბარისათვის დამახასიათებელი სამეურნეო იარაღების დიდი ზომების აღსანიშნავად გ. ჩიტაია ხშირად იყენებს გერმანულ ცნებას riesige-ს, რაც ჯოლოსაურს, გრანდიოზულს, გოლიათურს ნიშნავს. მართლაც, რომ უყურებ ბარულ გუთანს რვა უღელი ხარ-კამეჩი რომ ეწევა, ურემს, ქვევრს, ორი კაცი რომ ჩადის შიგ მის გასარეცხად — გგონია, რომ ისინი ჩვეულებრივი ადამიანებისთვის კი არა, გოლიათებისთვისაა განკუთვნილი. ზონების განლაგება ღია ცისქვეშ მუზეუმში საქართველოს ბუნებრივ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-

ეთნოგრაფიული რაიონების ზუსტი შესატყვისობით, რასაკვირველია, შეუძლებელი საქმეა. ტერიტორია მუზეუმში ისეა დანაწევრებული, რომ ვაკეს უკავია სულ ქვედა პირველი ზოლი, ფერდობა და მცირე კავკასიას — შუა ზოლი, ხოლო კავკასიონის მთიანეთს — სულ ზემოთა ზოლი. სამივე ზონაში არსებული ბუნებრივი ორხევის ერთ მხარეს მოთავსებულია აღმოსავლეთ საქართველოს რაიონები და მეორე მხარეს კი — დასავლეთ საქართველოსი.

დიდი დაქანების მქონე რელიეფის თავისებურება აპირობებს ამ რეგიონების თანმიმდევრულ განლაგებას ქვემოდან ზემოთ. ზოგიერთ კრიტიკოსს არ მოსწონს არც ადგილი ამ მუზეუმისათვის და არც მისი ზონების განლაგება. მინდა გავახსენოთ, რომ ეს ტერიტორია შერჩეული იყო ძეგლთა დაცვის საზოგადოების კომისიის მიერ, რომელშიც შედიოდა: ოთარ თაქთაქიშვილი, გიორგი ჩიტაია, გიორგი ჩუბინაშვილი, ნიკო კეცხოველი, შალვა ამირანაშვილი, ვახტანგ ბერიძე, ლევან გოთუა, ბეჟან ლორთქიფანიძე, ივანე ჩხენკელი და ამ სტრიქონების ავტორი. რაც შეეხება მუზეუმის გეგმარების გადაწყვეტის თავისებურებას, რომელიც, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას უშუალო მონაწილეობითა და კონსულტაციით იყო დამუშავებული, მის შესახებ ზემოთ ნახსენები მეცნიერი პონტელი „Страны и народы Востока-"ს მესამე კრებულში წერდა: „Разнообразный рельеф позволяет экспозицию не на плоскости, как обычно, а если можно так выразиться, по вертикали". „როსრესტავრაციის" მთავარი არქიტექტორი ბ. ვ. გნედოვსკი ჩვენი მუზეუმის გენერალურ პროექტზე წერდა: „Осуществление генерального плана, благодаря зрелищно эффектному расположению построек и четкому графику осмотра с использованием воздушно-канатной дороги, осуществление генерального плана явится большим событием в международной практике строительства подобных музеев".

ამავე წერილში აკად. გიორგი ჩიტაია აუცილებლად მიიჩნევს მუზეუმის ტერიტორიაზე საქართველოს საზღვრებს გარეთ მდებარე ისტორიული პროვინციების — საინგილოს, ტაო-კლარჯეთის, შავშეთისა და ლაზეთის წარმოდგენას. ქართველმა არქიტექტორებმა და ეთნოგრაფებმა ყველაფერი უნდა იღონონ იმისათვის, რომ მომავალში მაინც ააგონ ამ რაიონების ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის ძეგლები, თუნდაც ახლების სახით. თურქეთში მცხოვრები არქიტექტორი აჰმეთ ოზჭან მელაშვილი შეგვპირდა ლაზური სახლის ანაზომებსა და ფოტოებს.

გ. ჩიტაია აქვე აყენებს საკითხს მსგავსი რეგიონალური მუზეუმების მშენებლობის შესახებ საქართველოში. ერთი მათგანი დაბა გეგეჭკორში, მისი ხელშეწყობით, უკვე კარგა ხანია ჩადგა მწყობრში. ობიექტ-ექსპონატების მშენებლობისას მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს მათი ინტერიერის მოწყობაზე. „მისი ავეჯი, ინვენტარი, იარაღ-ხელსაწყოები — წერდა იგი — ორიგინალებით უნდა იყოს წარმოდგენილი. მხოლოდ ამ პირობის დაცვით ისინი თავიანთი შთამბეჭდავი ძალით, მათთვის დასახულ მიზანს მიაღწევენ და ამავე დროს სამეცნიერო კვლევის ობიექტებიც იქნებიან".

მუზეუმის გენგეგმის პირველი ვარიანტის ნაკლად გ. ჩიტაია წყლის ზედაპირის უქონლობას თვლიდა. იგი ამიტომ მიზანშეწონილად მიიჩნევდა კუს ტბაზე ფილიალის გახსნას, „სადაც ნაჩვენები იქნება მეგრული ნავები, ლაზური სანდლები და მეთევზეობასა და ზღვაოსნობასთან დაკავშირებული ნაგებობანიც". დამტკიცებულ გენერალურ გეგმაზე გამოინახა რეალური საშუალება საკმაოდ მოზრდილი წყალსაცავის მოწყობისა და იმედი გვაქვს, რომ

მხცოვანი მეცნიერის ეს განზრახვაც, გვიან თუ მაღე, ხორცს შეისხამს. გ. ჩიტაიას და მისი მეთაურობით მომქმედ მუზეუმის სანეცნიერო საბჭოს ერთ-ერთ მთავარ საზრუნავს შეადგენს ძველი ქართული ხელოსნობის ნიმუშების დამზადების დანერგვა. მას აუცილებლად მიაჩნია კერამიკული ჭურჭლის, მშენდლობის, ხეზე კვეთილობის ნიმუშების, გიშრის სამკაულების, ქსოვილების ნიმუშების და სხვათა დამზადება მუზეუმში, ხალხური ოსტატების მიერ, ამ პროდუქციის გავრცელება მნახველთა შორის.

აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას მიერ გამომუშავებული ძირითადი პრინციპებიდან მუზეუმის მოწყობისა, მეტად მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ის აზრი, რომ „თბილისის ღია ცისქვეშა მუზეუმი უნდა იყოს ამავე დროს კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულება, სადაც საექსპოზიციო პავილიონებში ნაჩვენები იქნება ხალხური ხელოვნების ახალი ნიმუშები, სადაც უნდა იყოს ლექტორიუმი კინოკრანით, აქვე უნდა იყოს სამეცნიერო კაბინეტები, აქვე უნდა ეწყობოდეს სახალხო გუნდების გამოსვლები, სახალხო დღესასწაულები, მაგ., სვანური ლამპრობა, ქართლ-კახური ბერიკაობა, მოსავლის დღესასწაული, სხვადასხვა ფესტივალები“. ჩვენი დიდი მეცნიერის ამ მოსაზრებათა ქმედითობის დასადასტურებლად საკმარისია გავიხსენოთ მუზეუმში წელს ჩატარებული ბერიკაობა და თბილისობის დღესასწაული, რამაც დიდძალი მნახველი მიიზიდა და შესანიშნავ სანახაობად, სახალხო ზეიმად იქცა. წელსვე ჩატარდა ახლად აგებულ ღია ესტრადაზე გამოჩენილ ქართველ პოეტთან — ირაკლი აბაშიძესთან შეხვედრა, რომელიც შესანიშნავად მიესადაგა მუზეუმის ცხოველხატულ გარემოს, მისი წყალობით შექმნილ საზეიმო განწყობილებას. ამ შეხვედრის მოწყობის ინიციატორი საქართველოს საისტორიო საზოგადოებისა და მუზეუმის სამეცნიერო საბჭოს თავმჯდომარე აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია გახლდათ.

ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმის სპეციფიკასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ ავღნიშნოთ ის ამაგი, რომელიც მხცოვანმა მეცნიერმა დასდო ხალხური საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების შესწავლის საქმეს.

პირველი მისი გამოკვლევები სწორედ საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებისადმია მიძღვნილი. ესენი გახლავთ: 1. 1925 წელს წაკითხული მოხსენება შავი ზღვის სანაპიროსა და დასავლეთ კავკასიის II სამხარეთმცოდნეო ყრილობაზე სათაურით: „Крестянский дом дарбаз в Месхети“ და მეორე — 1926 წელს, „მიმომხილველის“ I ტომში დაბეჭდილი გამოკვლევა „გლეხის სახლი ქვაბლიანში (დარბაზული ტიპი)“. ანაზომები და ნახაზები ამ დარბაზული სახლისა შესრულებული იყო ცნობილი არქიტექტორის უნივერსიტეტის II და III რიგის შენობათა პროექტების ავტორის, მიხეილ შავიშვილის მიერ. ეს გამოკვლევა ერთი პირველთაგანია დარბაზული საცხოვრებლის შესახებ. აქამდე გამოქვეყნებული იყო მხოლოდ მცირე ზომის ლითოგრაფიული ანაბეჭდი დიღმის დარბაზისა, გამოცემული გიორგი ჩუბინაშვილის მიერ ნიკ. სეევეროვის ანაზომების მიხედვით. ამ მეტად მნიშვნელოვან გამოკვლევაში გიორგი ჩიტაიამ საცხოვრებლის მეცნიერული შესწავლა, მისი გენეზისი ორ მთავარ მომენტს დაუკავშირა: 1. ქვეყნის ბუნებრივ არეს — miliae-ს, რაც გარემოს ნიშნავს და წარმოადგენს მეგნურის სიტყვით „ადამიანის მიერ ბუნების წინააღმდეგ წარმოებული ბრძოლის ასპარეზს“ და 2. „ამ გარემოში მცხოვრები ხალხის კულტურულ მდგომარეობას და მის წარმატებას“. აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ქვეყნის ბუნებრივი არსის მნიშვნელობას საცხოვრებელი სახლის

ფორმათა ჩასახვა-განვითარებაში დღესაც კიდევ, ამ გამოკვლევის გამოქვეყნებიდან ნახევარი საუკუნის შემდეგ, ზოგი მეცნიერი ჯეროვნად ვერ აფასებს.

გიორგი ჩიტაიას იმთავითვე მიაჩნდა, რომ შესწავლილი უნდა ყოს საცხოვრებლის არა მხოლოდ გარეგანი, არამედ შინაგანი კონსტრუქცია, რაც უგულებელყოფილი იყო მანამდე გამოქვეყნებულ ჰაქსტჰაუზენის, პანტიუხოვის, კარლ ჰაანის დასახ. შრომებში; რომ ეს შესწავლა უნდა მოხდეს მეზობელი ერების საცხოვრებელთან შედარებით.

მესხეთის დარბაზებში გადახურვის წესის მიხედვით გიორგი ჩიტაიამ გამოყო სამი სახის კონსტრუქცია: დარბაზული, ოდური და ლაზური; მან იმთავითვე გამოარჩია ქართული დარბაზების ორი ძირითადი სახე: კომპლექსური, მესხური ტიპისა, რომელშიც ერთჭერქვეშაა მოთავსებული საცხოვრებელი და სამეურნეო სათავსები და ბარალური ტიპის ერთსათავსიანი დარბაზები. ამავე გამოკვლევაში პირველადაა მოცემული განსხვავება მესხურ 4 და 8 კუთხოვანი კუთხური წყობის გვირგვინებსა და ქართლურ, პარალელური წყობის ოთხკუთხოვან გვირგვინებს შორის. ზემოთ უკვე ითქვა იმის შესახებ, რომ იმ დროისათვის ქართლის დარბაზებიდან მხოლოდ ერთადერთი ობიექტი იყო ცნობილი. მათი ბრწყინვალე ნიმუშები გიორგი ჩუბინაშვილის რედაქციით გამოიცა 1926 წლის ბოლოსა და 1927 წელს...

ამ გამოკვლევაში პირველად იყო ფიქსირებული დარბაზულ საცხოვრებელთან დაკავშირებული მესხური ტერმინოლოგია და ჯეროვნად განმარტებული თვით ცნება დარბაზისა, როგორც დიდი ოჯახის გვირგვინიან-ერდოიანი სამყოფელი.

დიდი მეცნიერი იმთავითვე ამახვილებდა ყურადღებას სიძნელეებზე, რომლებთანაც არის დაკავშირებული საცხოვრებლის ტიპოლოგიის პრობლემა. „დროისა და სივრცის ზეგავლენის ფენების აღმოჩენა მრავალი დაბრკოლების გადალახვას მოითხოვს — აღნიშნავს ავტორი და გვაფრთხილებს: „უნდა ვეცადოთ განზოგადებული დასკვნების გამოტანას, სანამ არ დაგროვდება ფაქტობრივი მასალა საქართველოში, მეზობელ ქვეყნებში, ვიდრე არ მოიკრიბება მათთან დაკავშირებული ეთნო-არქეოლოგიური მასალა და არ გაღრმავებულა მათი მეცნიერული დამუშავება".

იმ ნახევარი საუკუნის მანძილზე, რომელიც ამ სიტყვების დასტამბვის შემდეგ გავიდა, ჩვენ არაერთხელ დავრწმუნებულვართ მათ ჭეშმარიტებაში; და მხოლოდ ამ ნახევარ საუკუნეში დაგროვილმა მასალამ მისცა მეცნიერებს საშუალება ძველქართული საცხოვრებლის გენეზისის საკითხების კვლევისა.

ჩვენი ორი დიდი მეცნიერის გიორგი ჩუბინაშვილისა და გიორგი ჩიტაიას პირველი პუბლიკაციების წყალობით ქართული საცხოვრებლის უძველესი ტიპი — დარბაზი ოციან წლებში პირველად გავიდა საერთაშორისო ასპარეზზე. ქვაბლიანის დარბაზის მაგალითზე, რომელიც გიორგი ჩიტაიას გამოკვლევიდან ფრ. ბაუმჰაუერის ჰამბურგში გამოცემულ შრომაში იყო გადაბეჭდილი, ტაჯიკეთში მომუშავე რუსმა მეცნიერმა მ. ანდრეევმა 1929 წელს წაიკითხა მოხსენება დარბაზული ტიპის სახლის გადახურვის შესახებ, რომელშიც დადგენილი იყო საოცარი მსგავსება კავკასიისა და პამირის სახლების გადახურვის სტრუქტურაში. მართალია ანდრეევის ეს თეზისი დღემდე თეზისად დარჩა, მაგრამ ქვაბლიანის დარბაზის მისია მაინც დიდმნიშვნელოვან ფაქტად უნდა ჩაითვალოს.

ამ ეტაპური გამოკვლევის შემდეგ მხცოვანმა მეცნიერმა არაერთი შრომა მიუძღვნა ქართული საცხოვრებლისა, ყოფის დამახასიათებელი რეალიებისა

და დასახლების პრობლემებს, რომელთა შორისაც უნდა აღინიშნოს: წერილი სვანურ საკურცხილზე, რომელიც ლონდონში გამოქვეყნდა 1936 წელს, კაპიტალური ნაშრომი ხევსურულ ორნამენტზე რუსულ-ფრანგულ-ქართული ტექსტით — დაწერილი მის მეუღლესთან, გამოჩენილ ქართველ მეცნიერ ვერა ბარდაველიძესთან ერთად (1939 წ.), გამოკვლევა „სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში“ (1939 და 1940 წ.). განსაკუთრებით აღსანიშნავია ნაშრომი სოფელ ხანის საცხოვრებელი სახლის შესახებ, რომლის მელნით შესრულებულ სამშენებლო წარწერაში ნათქვამი იყო, რომ იგი აშენდა „ბათომის გუბერნიის არჰავე ვეზდის ფილარგეთის მცხოვრებ უსტა ომერ ეფენდის“ მიერ. ამ წარწერის კვალი დიდი ხანია გამქრალია და ჩვენამდე მან მოაღწია გ. ჩიტაიას 1937 წლის ჩახაწერით, რომელიც 1941 წელს იყო გამოქვეყნებული.

ხით ხუროობის ეს შესანიშნავი ნიმუში, რომელიც გ. ჩიტაიამ 40 წლის წინ აღმოაჩინა, ჩამოტანილია თბილისში და იგი ახლა ამშვენებს ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმს.

მეტად მნიშვნელოვანი ცნობები საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობებისა და დასახლების ტიპების შესახებ უხვადაა გაბნეული აკად. გიორგი ჩიტაიას ხელმძღვანელობით მოწყობილ ეთნოგრაფიული ექსპედიციების ანგარიშებში. იმერეთში (1937 წ.), ქსნის ხეობაში (1939), თიანეთში (1941) პატარა ლიახვისა და მეჯუდის ხეობებში (1941), ლეჩხუმში (1944) და სხვ.

განსაკუთრებით მინდა გამოვყო მშენებლობისადმი მიძღვნილი გამოკვლევებიდან ორი მათგანი: „აჭარული დათვა-ბოყვა“ და „ხევსურული სახლის სენე“.

„დათვა-ბოყვა“ ორი მუშტისოდენა ხის საკეტი (კლიტე) გახლავთ, ხისავე გასაღებით. შესანიშნავი შრომა მის შესახებ მხცოვანმა მეცნიერმა 1940 წელს გამოაქვეყნა. მასში გაანალიზებულია სხვადასხვა სახელით ცნობილი ხის საკეტები აჭარიდან, გურიიდან, სამეგრელოდან, ქართლიდან, სამხრეთ-ოსეთიდან.

ამ მდიდარი ფაქტობრივი მასალისა და დილსის, ლუშანას, ბლუმნერის, კენიგსბერგერის და სხვათა გამოკვლევების საფუძველზე მოცემულია ადამიანის ტექნიკური შემოქმედების ამ უძველესი ქმნილების მეტად საინტერესო თავგადასავალი, რომელიც თურმე ოთხი ათასი წლის ისტორიას ითვლის და რომლის წარმოშობის ცენტრადაც აკად. გ. ჩიტაიას სუმერეთ-ბაბილონი მიაჩნია. „ამგვარად — ასკვნის მეცნიერი — ეს საკეტი წარმოშობის ცენტრიდან, ჩრდილოეთით გავრცელდა ქართველ-კავკასიელი ტომების მეშვეობით“.

აჭარის მთიანეთში პირველი ნიმუშის აღმოჩენიდან 40 წლის შემდეგ, სოფელ დიდაჭარაში მისმა მოწაფეებმა აღმოაჩინეს ამ საკეტის კიდევ ერთი შესანიშნავი ეგზემპლარი, რომელიც ახლა ჩვენი მუზეუმის აჭარის ზონის ერთ-ერთ ობიექტს ამშვენებს. შემდგომში ამგვარი საკეტების შესანიშნავი ნიმუშები აღმოჩნდა აგრეთვე მესხეთში (ხიზაბავრას ერთ მიტოვებულ დარბაზში) სვანეთში (მესტიაში) და სხვაგან.

„სენე“ ხევსურული საცხოვრებლის ერთ-ერთი სამეურნეო სათავსოს წარმოადგენს, მაგრამ გიორგი ჩიტაიას გამოკვლევა ამ თემაზე ძველქართული საცხოვრებლისა, მისი აღნაგობისა და თავისებურებების ღრმა მეცნიერულად გააზრებული ანალიზია. მხცოვანი მეცნიერის ერთ-ერთმა მიგნებამ ხევსურული სახლის თავგართხმულობის შესახებ ჩვენ მასალები მოგვცა ძველქართული საცხოვრებლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ხუროთმოძღვრულ-სამშენებლო თავისებურების ასახსნელად.

ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის დამაარსებლისა და მამამთავრის აკად. გ. ჩიტაიას უდიდესი ღვაწლის შესახებ კადრების აღზრდაში, სპეციალისტების მომზადებაში ბევრი რამ ითქვა. მე ბედნიერება მქონდა ვყოფილიყავი მასთან ახლო ურთიერთობაში მისი მოღვაწეობის 20 წლის მანძილზე, ვყოფილიყავი მისი თანაშემწე მუზეუმის მშენებლობის ძნელ საქმეში, თანამგზავრი მის არაერთ ექსპედიციაში ობიექტ-ექსპონატების საძიებლად.

აკად. გიორგი ჩიტაიასა და მისი განსვენებული მეუღლის — დიდი ქართველი მეცნიერისა და შესანიშნავი ადამიანის — ვერა ბარდაველიძის შთაგონებით, ხელშეწყობითა და დახმარებით არის დაწერილი ჩემი შრომების დიდი ნაწილი ქართულად ხალხური საცხოვრებლის შესახებ. ყველა მათ გზადაელოცათ ამ ორი დიდი მეცნიერის მყუდრო და სტუმართმოყვარე ოჯახში.

ექსპედიციაში მუშაობისას ყველას აოცებდა ჭარმაგი, თითქოსდა ფიზიკურად სუსტი ადამიანის არა მარტო სულიერი, არამედ ფიზიკური ენერგიაც, მისი სიტყვით რომ ვთქვათ — riesige — გოლიათური ენერგია და დაუოკებელი წყურვილი ჩვენი ხალხის სულიერი და მატერიალური კულტურის ფესვების ძიებაში.

გიორგი ჩიტაიამ თავისი მეცნიერული შემოქმედების გრძელ მანძილზე რელიეფურად წარმოაჩინა ქართველი ხალხის წვლილი უძველესი ცივილიზაციის დაფუძნებაში. მის შრომებში ქართველი ხალხი გვეხატება როგორც არა მხოლოდ ერთ-ერთი პირველი მხვნელ-მთესველი, ენდემური ხორბლის, ვაზისა და ღვინის კულტურის შემოქმედი, ბრინჯაოსა და რკინის მჭედველი, არამედ როგორც დიდი წვლილის შემტანი ტექნიკისა და სამშენებლო-ხუროთმოძღვრული შემოქმედების სფეროშიც.

ამის კიდევ ერთ შესანიშნავ წყაროს წარმოადგენს ჩვენი მხცოვანი მეცნიერის უშუალო ხელმძღვანელობითა და ყოველდღიური მზრუნველობით აშენებული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმი თბილისის ცისქვეშ რომ გაიშალა. კიდევ დიდხანს, ძალიან დიდხანს ნუ მოკლებოდეს მისი მადლიანი მარჯვენა მის ნაშიერს, ქართველი ხალხის ტექნიკური და ხუროთმოძღვრულ-მხატვრული შემოქმედების ამ საგანძურს!

მალხაზ აბდუშელიშვილი

ანთროპოლოგიური მონაცემები და ქართველი ხალხის წარმოშობისა და ჩამოყალიბების პრობლემა

ხალხების წარმოშობისა და ჩამოყალიბების პრობლემა, რომელსაც ეთნოგენეზი ეწოდება, ურთულეს პრობლემათა რიცხვში შედის, რადგან თვით ხალხის ანუ ეთნოსის ფენომენი თავისი არსით ურთულესი შედგენილობის, მრავალმხრივი, არამდგრადი და განვითარებადი მოვლენაა. „ხალხის ეთნოგენეზური შესწავლა — ვკითხულობთ „ეთნოგენეზის“ ენციკლოპედიურ განმარტებაში — უნდა მოიცავდეს მისი წარმოშობის არამარტო საწყის პერიოდს, არამედ მისი თანამედროვე ეთნოგრაფიული, ლინგვისტური და ანთროპოლოგიური თავისებურებების ფორმირების შემდგომი ისტორიის ყველა ეტაპს. ამ რთული პროცესის გამომჟღავნება მოითხოვს სხვადასხვა მეცნიერებათა: ეთნოგრაფიის, არქეოლოგიის, ანთროპოლოგიის, ისტორიის, ენათმეცნიერების — მონაცემთა გამოყენებას; ამიტომ ეთნოგენეზისის პრობლემა საპჰოურ მეცნიერებაში მუშავდება კომპლექსურად“ (დსე, ტ. 49, გვ. 248). ასეთია საბჭოური მიდგომა ეთნოგენეზური გამოკვლევების მიმართ; ძირითადად, ასეთივე იყო ეს მიდგომა რამდენიმე ათეული წლის წინათაც, თუმცა მაშინაც, ისევე როგორც სამწუხაროდ დღეს, ზოგჯერ ვხვდებით ხოლმე გამოკვლევებს, რომლებშიაც თავს იჩენენ პრობლემისადმი ცალმხრივი მიდგომის, ანუ ამა თუ იმ ხალხის ეთნოგენეზის საკითხების დაყენების და ზოჯერ გადაწყვეტის ცდები რომელიმე ერთი მეცნიერული დისციპლინის (ენათმეცნიერული, ისტორიული, ეთნოგრაფიული, არქეოლოგიური და სხვ.) მონაცემების საფუძველზე. ასეთი მიდგომის წინააღმდეგ ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში დიდი ქართველი ისტორიკოსი ივანე ჯავახიშვილი წერდა: „თვითოეული ერის უძველესი ხანის ისტორიის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა აქვს ეროვნულ მონათესავეობას; იყო დრო, როცა ერთა ნათესაობის ერთადერთ საბუთად მხოლოდ ენა ითვლებოდა: თუ ორი სხვადასხვა ხალხი ერთს მონათესავე ენაზე ლაპარაკობდა, მაშინ მათ მოძმე ერადა სთვლიდნენ ხოლმე. მაგრამ დიდი ხანია უკვე, რაც დამტკიცებულია, რომ ბევრჯერ ენათა ნათესაობა ა ნ თ რ ო პ ო ლ ო გ ი უ რ მონათესავეობას არ ამტკიცებს; შეიძლება, მაგალითად, რომელიმე ერი ანთროპოლოგიურად მონღოლებს ეკუთვნოდეს, მაგრამ დროთა განმავლობაში, საკუთარი დედაენა დაევიწყოს და უცხო ენა დედაენად გადაჰქცეოდეს. ამიტომ, ახლა ერის მონათესავეობის გამოსარკვევად მეცნიერება ორგვარ საშუალებას ხმარობს: ენათმეცნიერულსა და ა ნ თ რ ო პ ო ლ ო გ ი უ რ ს“ (ივ. ჯავახიშვილი, 1908). ასეთივე დარჩა მისი შეხედულება ბოლომდე, ხოლო ხალხთა გენეტიკური ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ უფრო შორსაც წავიდა, რასაც 30-იანი წლების დასასრულს გამოთქმული მისი შემდეგი

მოსაზრებაც ადასტურებს: „ამა თუ იმ ერისა თუ ტომის მონათესაეობის გადასაწყვეტად, ცხადია, მის ფიზიკურ თვისებებს, ვითარცა მტკიცე და ძირითად ნიშანს, აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა“ (ივ. ჯავახიშვილი, 1950).

ანთროპოლოგიური მონაცემების მნიშვნელობას ეთნოგენეზურ კვლევაში ხაზს უსვამს „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ მრავალტომეულის მთავარი რედაქტორი გ. მელიქიშვილიც: „შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ აგრეთვე ის დიდი მნიშვნელობა, რაც ეთნოგენეზის პრობლემებისათვის ანთროპოლოგიურ მასალას გააჩნია“, წერს მკვლევარი (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, 1970).

ამრიგად, დღესდღეობით სადავო აღარ არის, რომ ურთულესი და მრავალმხრივი ფენომენის, ეთნოსის გენეზისის სწორი გაგებისათვის მისი ყველა მხარე ერთნაირად უნდა იყოს გაშუქებული სხვადასხვა მეცნიერების მონაცემების მიერ; სხვაგვარად წარმოუდგენელია, ცალმხრივი და მანკიერიც კი კვლევის წარმოება ამ მიმართულებით.

წინამდებარე კრებული გამოჩენილ ქართველ მეცნიერს აკად. გ. ჩიტაიას ეძღვნება. პატივცემულ მკვლევარს ქართველი ხალხის სულიერი თუ მატერიალური კულტურის მრავალი საკითხი უკვლევია და შუქი მოუფენია მათთვის; მას არც ქართველთა ეთნოგენეზისი დარჩენია ყურადღების მიღმა. 36 წლის წინათ გამოქვეყნდა მისი უაღრესად საინტერესო სტატია სათაურით „აკად. ს. ჯანაშია და ქართველი ხალხის წარმოშობის პრობლემა“, ამ სტატიაში არის ჩვენთვის ამჟამად განსაკუთრებით საინტერესო ერთი ადგილი. აი, ისიც: „საჭიროა აქვე აღინიშნოს, რომ აკად. ს. ჯანაშიას მიერ მოპოვებულ შედეგს ქართველების ეთნიკური წარმოშობის შესახებ დადებითად უპასუხებს საბჭოთა ანთროპოლოგის პროფ. ვ. ბუნაკის მიერ ანთროპოლოგიური მასალების კვლევის საფუძველზე მიღებული დასკვნები“ (გ. ჩიტაია, 1949).

ჩვენ არ შევუდგებით ბუნაკისეული (ბუნაკი, 1947) შეხედულებების, მასალებისა და დებულებების განხილვას. ამჟამად ამას, ჩვენის აზრით, არ აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ის ფაქტი, რომ აკად ს. ჯანაშიასეულ ეთნოგენეზურ დებულებებს აკად. გ. ჩიტაიამ ანთროპოლოგიური საფუძველი დაუდო და მართებულადაც შეეცადა მათი დაპირისპირებით აეხსნა ეთნოგენეზური პროცესის ურთულესი არსი.

ჩვენ ქვემოთ შევეცდებით შევეხოთ იმ ანთროპოლოგიურ მასალებსა და დებულებებს, რომლებიც შუქს ფენენ საქართველოს აბორიგენული მოსახლეობის გენეტიკურ ურთიერთდამოკიდებულებას, როგორც უახლოეს ისე შედარებით შორეულ მეზობლებთან, უძველესი დროიდან დღემდე, რაც საშუალებას მოგვცემს მეტ-ნაკლები სისრულით წარმოვიდგინოთ ქართველი ხალხის ანთროპოლოგიური ისტორია.

უპირველეს ყოვლისა, საქართველოს უძველესი მოსახლეობის ანთროპოლოგიური თავისებურებების შესახებ. საქართველოს ადრე, შუა და გვიანი პრინჯაოს ხანის მოსახლეობა ეკუთვნოდა მედიტერანული ანუ ხმელთაშუა ზღვისპირული რასის კავკასიურ ნაირსახეობას. ცალკეულ ქრონოლოგიურ სერიებს შორის იმდენად დიდია ტიპოლოგიური მსგავსება და იმდენად უმნიშვნელო მორფოლოგიური განსხვავება, რომ ჩვენ სრული საფუძველი გვაქვს ვამტკიცოთ ცალკეულ ქრონოლოგიურ პერიოდებს შორის მოსახლეობის უწყვეტი გენეტიკური მემკვიდრეობა. სომხეთის ტერიტორიაზე მოპოვებული პრინჯაოს ხანის თავის ქალების (აზიზიანი 1965, ალექსეევი 1974, ბუბუშიანი 1972, ბუნაკი 1929, ტერ-მარტიროსიანი 1957) შესწავლა საფუძველს იძლევა გამოვიტანოთ ერთი ზოგადი ხასიათის დასკვნა: საქართველოსა და სომხეთის

მოსახლეობა ბრინჯაოს ხანაში ეკუთვნოდა ერთსა და იმავე სამხრეთ ევროპეიდული რასის ხმელთაშუა ზღვისპირულ ტიპს და ხასიათდებოდა იდენტურობამდე მისული ანთროპოლოგიური ნიშნების უახლოესი მსგავსებით. ეს კი იძლევა იმის უფლებას, რომ ვამტკიცოთ მეორე ზოგადი ხასიათის დებულება: ბრინჯაოს ხანაში ჯერ კიდევ არ იყო დაწყებული ამ ორი რეგიონის მოსახლეობაში ანთროპოლოგიური ტიპების დიფერენციაციის პროცესი; რომ მსგავსება ამ შემთხვევაში პირველადია და ძირითადი, ხოლო განსხვავება მეორადი. ასეთივე დასკვნამდე მივყავართ აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე, მინგეჩაურის მიდამოებში მოპოვებული კრანიოლოგიური სერიის (კასიმოვა, 1960) შესწავლასაც. ბრინჯაოს ხანის მოსახლეობა ჩრდ. კავკასიაში (ალექსეევი — 1963, 1974; გაჯიევი, 1962; გინზბურგი 1949; დებეცი 1948) აგრეთვე ეკუთვნოდა იმავე სამხრეთ ევროპეიდული რასის ხმელთაშუა ზღვისპირულ ტიპს, რომელსაც ჯადღეისოდ არსებული ყველა მასალის მიხედვით ეკუთვნოდა ამიერკავკასიის ბრინჯაოს ხანის ძირითადი მოსახლეობა.

ამრიგად, მთელი ბრინჯაოს ხანის განმავლობაში საქართველოს, ამიერკავკასიისა და მთლიანად კავკასიის ტერიტორიაზე გავრცელებული იყო ერთი ანთროპოლოგიური ტიპი. მისი ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნები იყო: შკვეთრად გამოხატული დოლიქოკრანული ფორმის მაღალი ქალასარქველი; სახეშუალოზე ვიწრო და სახეშუალოზე მაღალი სახე, მკვეთრად პროფილირებული ჰორიზონტულ სიბრტყეში და ძალიან სწორი — ვერტიკალურში. ცხვირის მაღალი უნაგირი; ცხვირი სახეშუალოზე ოდნავ ვიწრო, სახეშუალო სიმაღლისა და მკვეთრად წინ წაწოზილი. ზუსტად ასეთი ფორმები გვხვდება როგორც საქართველოს, ისე ამიერკავკასიისა და ჩრდილოეთ კავკასიის ტერიტორიებზე. ვიწროსახიანი დოლიქოკეფალები ამ დროისათვის, საერთოდ, არც თუ იშვიათი მოვლენაა ახლო აღმოსავლეთისა და ევროპის ტერიტორიაზე, მაგრამ კავკასიურ ფორმებთან უახლოესი კომპლექსები უფრო ხშირად ხმელთაშუაზღვისპირეთის (ენგელი, 1943; ბოევი, 1972; ვუ, 1928; ჯუფრიდა რუჯიერი, 1944; მორანტი, 1926; ბატვარი, 1943 და სხვ.), წინა აზიის (კროგმანი, 1940; კეიფტი, 1948; სვინდლერი, 1956; ვალუა, 1940 და სხვ.), შუა აზიისა (ხალილოვი, 1980; ხოჯაიოვი, 1976; ტროფიმოვა, 1957; გინზბურგი, 1972 და სხვ.) და ჩრდილოეთ ინდოეთის (გუჰა, 1932) რეგიონებში. ცხადია, აქ წარმოდგენილი სერიები ყველა ერთგვაროვანი არ არის, მაგრამ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ დომინანტური ამ შემთხვევაში მაინც ვიწროსახიანი დოლიქოკეფალები არიან, რომლებსაც ეპოქალური ტრანსფორმაციის ანალოგიური მიმართულებაც უნდა ჰქონოდათ, ყოველ შემთხვევაში, ენეოლითიდან რკინის წარმოების ფართო ათვისების ხანამდე მაინც. ამ ზოგად რასობრივ ტიპს ხმელთაშუაზღვისპირულს უწოდებენ ამჟამად. თანამედროვე მოსახლეობის რასობრივ კლასიფიკაციაში ის უნდა შეესაბამებოდეს სამხრეთ ევროპეიდულ ანუ ხმელთაშუაზღვისპირულს: ამდენად, ბრინჯაოს ხანის კავკასიის მოსახლეობა, როგორც ჩანს, შედიოდა ევროპეიდული რასის, უფრო ზუსტად, სამხრეთ ევროპეიდული რასის არეალში და რეგიონალურად ამ არეალის ცენტრალური ნაწილი ეკავა.

რკინის წარმოების ფართო ათვისების ხანაში კავკასიის და განსაკუთრებით ამიერკავკასიის მოსახლეობაში (მხედველობაში გვაქვს მინგეჩაურის, მცხეთა-თბილისისა და სევანის რეგიონები) ძირითადად წარმოდგენილი იყო იგივე სამხრეთ-ევროპეიდული რასის ხმელთაშუაზღვისპირული ტიპი. ამრიგად, მთელი კავკასიის ტერიტორიაზე ერთიანი ანთროპოლოგიური ტიპის არსებობა ამ პერიოდშიც, როგორც ჩანს, საეჭვო არ უნდა იყოს. პერსპექტიული ჩანს თითქოს მეორე საკითხის დაყენებაც: შესწავლილ სამ რეგიონში პალეო-

ანთროპოლოგიური ტიპების შენიშნული მცირეოდენი დიფერენციაცია: ეს სომხეთის სერიებში ბრაქიმორფულობისაკენ ტენდენციაა, ხოლო აზერბაიჯანის სერიებში სახის შუა ნაწილის შედარებით ნაკლები პროფილირებულობა; მაგრამ ამ მიმართულებით მასალების შემდგომი დაგროვებაა საჭირო (აბდუშელიშვილი, 1975). რკინის წარმოების ფართო ათვისების ხანის იმ ორასი თავის ქალიდან, რომლებმაც ჯერჯერობით ჩვენს ხელში გაიარა, არც ერთზე არ იყო ძირითადი მასისაგან ტიპოლოგიურად განსხვავებული ანთროპოლოგიური ნიშნების კომპლექსი; ეს კი ჩვენი დებულების სამტკიცებლად საკმაოდ მყარი არგუმენტია. სტატისტიკური ცდომილება, ამ შემთხვევაში, პრაქტიკულად, ნოლს უდრის (ცხადია, შესწავლილი რეგიონისათვის). ამდენად, ამიერკავკასიის მოსახლეობის ტიპოლოგიური ერთიანობა რკინის წარმოების ფართო ათვისების ხანაში, ზოგადად მაინც, დადასტურებულად უნდა მივიჩნიოთ.

საბოლოოდ, ზოგადი ორიენტაციის მიზნით, საჭიროა აღინიშნოს: რკინის წარმოების ათვისების ხანაში საქართველოსა და კავკასიის მოსახლეობა ანთროპოლოგიურად შედიოდა, პირველ რიგში, წინა აზიისა და შემდგომ ხმელთაშუაზღვისპირული ანთროპოლოგიური ტიპების ვარიაციების ფარგლებში (აბდუშელიშვილი, 1975). ამ ანთროპოლოგიური ტიპების გავრცელების არეალი მოიცავდა საკმაოდ დიდ ტერიტორიას: მცირე აზიას, სამხრეთ-დასავლეთ აზიას, ნაწილობრივ ცენტრალურ აზიას, კავკასიასა და ხმელთაშუა ზღვის აუზს. ეს ის ტერიტორიაა, რომელზედაც. ამჟამად განსახლებულია ინდოხმელთაშუაზღვისპირული ანუ სამხრეთ-ევროპეიდული რასის სხვადასხვა ტიპის წარმომადგენლები. ამჟამად, ძნელია დაზუსტდეს, თუ სახელდობრ რომელი პალეოანთროპოლოგიური ვარიანტები რა ურთიერთობაში იყვნენ ინდოხმელთაშუაზღვისპირული რასის თანამედროვე განშტოებებთან; მხედველობაში გვაქვს ხმელთაშუა-ბალკანური, წინააზიური და ინდო-პამირული განშტოებები. უნდა ვიფიქროთ, რომ კავკასიურ პალეოანთროპოლოგიურ ვარიანტებს უშუალო გენეტიკური ურთიერთობა წინააზიურ განშტოებასთან უნდა ჰქონოდათ. ამის საფუძველს გვაძლევს კავკასიის თანამედროვე მოსახლეობაში დომინანტური ანთროპოლოგიური ტიპი (აბდუშელიშვილი, 1975).

ადრეანტიკურ ხანაში ამიერკავკასიის მოსახლეობა ძირითადად ისეთივე თავისებურებებით ხასიათდება, როგორც წინამორბედი მოსახლეობა. განსხვავებული ტიპი შეინიშნება მხოლოდ ჩრდ. კავკასიის დაბლობ რაიონებში. ამ რეგიონში მოპოვებული თავის ქალები ზოგადად ხასიათდებიან: ქალას საშუალო გრძივი და განივი დიამეტრებით, ქალას თითქმის ბრაქიკრანული მაჩვენებლით, ქალასარქველის საშუალო სიმაღლით, საშუალოზე ფართო, სწორი სახით, საშუალო სიგანისა და სიმაღლის ცხვირით, ცხვირის ზურგის მკვეთრად გამოხატულებით, საშუალოზე მაღალი სიმოტური სიმაღლით, დაბალი თვალბუდეებითა და სხვ. ამრიგად, პალეოანთროპოლოგიური მასალები საფუძველს გვაძლევენ ვიმსჯელოთ ჩრდილო კავკასიაში ადრეანტიკური ხანისათვის ორი მორფოლოგიურად ერთმანეთისაგან განსხვავებული ანთროპოლოგიური ტიპის თანაარსებობის შესახებ. ერთი გავრცელებული იყო ჩრდილო კავკასიის დაბლობ რაიონებში და ხასიათდებოდა თავის მეზობრაქიკრანული ფორმებით და სახის საკმაოდ დიდი სიგანით. ამ ტიპის ანალოგიური ფორმები გვხვდება უფრო ჩრდილოეთითაც, მაგალითად: ძვ. წ. I ათასწლეულის შუა ხანებში ასტრახანის მიდამოების სარმატებს შორის (დებეცი, 1936). მთისა და მთის წინა ზოლში კი ამავე პერიოდის მოსახლეობა განსხვავებული ანთროპოლოგიური ნიშნებით ხასიათდებოდა. სახელდობრ: ქალას მკვეთრად დოლიქოკრანული ფორმებით, ფართო და სწორი შუბლით, საშუალო სიმაღლისა და სა-

შუალო ან საშუალოზე ვიწრო, მკვეთრად პროფილირებული სახით, მკვეთრად გამოხატული ცხვირითა და ცხვირის მაღალი უნაგირით. ამ ტიპის ანალოგიური ფორმები, უპირველეს ყოვლისა, ამიერკავკასიაშია წარმოდგენილი და ჯერჯერობით ჩვენ ხელთ არსებული ადრეანტიკური ხანის პალეოანთროპოლოგიური მასალების მიხედვით მოიცავს ცენტრალური ამიერკავკასიის გარკვეულ რეგიონს (აბდუშელიშვილი, 1978).

ელინისტურ ხანაში საქართველოს მოსახლეობა ზოგადად იმეორებს წინამორბედი ხანის ანთროპოლოგიურ ტიპს. ძირითადად მთელი ამ ხნის განმავლობაში გავრცელებული იყო დოლიჭოკრანული, ვიწროსახიანი, მკვეთრად პროფილირებული, ლეპტორინული, მკვეთრად გამოხატული და, ცხადია, მაღალზურგიანი ცხვირის მქონე ანთროპოლოგიური ტიპი; ამ ტიპის ცვალებადობა შინაგანი ტრანსფორმაციის სახეს ატარებს. ეს ტრანსფორმაცია შეეხება მხოლოდ ზოგიერთ ნიშანს, სახელდობრ: ქალას მაჩვენებლისა და შუბლის უდიდესი სიგანის შემცირებას, სახის სიგანის მომატებას და სხვ. (აბდუშელიშვილი, 1977), მაგრამ რამდენად კანონზომიერია ეპოქალური ტრანსფორმაციის ეს სურათი, ამას მასალების შემდგომი დაგროვება დაგვანახებს. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ეს განსხვავებები აბსოლუტურად ძალზე მცირენი არიან და არავითარ შემთხვევაში ტიპოლოგიურ განსხვავებაზე მსჯელობის საფუძველს არ გვაძლევენ, მაგრამ მათი აღნიშვნა იმდენად არის აუცილებელი, რამდენადაც მომდევნო ხანაში ამავე ნიშნებში შემჩნეული განსხვავებანი, თუ ამავე მიმართულებით წავიდნენ, შეიძლება იქცნენ ანთროპოლოგიური ტიპის ეპოქალურ ტრანსფორმაციაზე მსჯელობის საგნად.

გვიანანტიკურ ხანაში ცენტრალური ამიერკავკასიისა და აღმოსავლეთ კავკასიონის მთის მოსახლეობა ეკუთვნის ერთ დიდ ანთროპოლოგიურ ტიპს, რომელსაც ზოგად რასობრივ სისტემატიკაში ხმელთაშუაზღვისპირული ანთროპოლოგიური ტიპი ეწოდება. ცხადია, ჩვენს მიერ კავკასიაში აღწერილი ტიპი ხმელთაშუაზღვისპირული ტიპის რეგიონალურ ნაირსახეობას წარმოადგენს. ამ რეგიონალური ნაირსახეობის ძიებას სივრცეში იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ მისი ზოგადი გავრცელების არეალი უნდა მოიცავდეს საკმაოდ დიდ რეგიონს: შუა აზიის, წინა აზიისა და ხმელთაშუაზღვისპირეთის ჩათვლით; მაგრამ მთელ ამ უზარმაზარ ტერიტორიაზე აღნიშნულის გარდა სხვა რასობრივ ტიპებსაც ეხვდებით, ხოლო კავკასიის, უფრო ზუსტად, ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე ამ პერიოდისათვის მხოლოდ ერთი ტიპია ცნობილი — ეს არის ე. წ. ხმელთაშუაზღვისპირული რასის ამიერკავკასიური ნაირსახეობა; რაიმე სხვა ტიპის მოსახლეობა ამ დროისათვის კავკასიაში, ყოველ შემთხვევაში სადღეისოდ, ცნობილი არ არის. ეს ფაქტი კი თავის მხრივ კიდევ ერთხელ უნდა ადასტურებდეს ჩვენს მიერ არაერთხელ გამოთქმულ შეხედულებას იმის შესახებ, რომ კავკასიის ტერიტორია უნდა შედიოდეს იმ არეალში, რომელზედაც ხდებოდა ინდოხმელთაშუაზღვისპირული, ანუ სამხრეთევროპეიდული რასის კავკასიური ნაირსახეობების თავდაპირველი წარმოშობა, ჩამოყალიბება და განვითარება. ამჟამად ჩვენს ხელთ არსებული, თუნდ მცირერიცხოვანი და ფრაგმენტული მასალები, ჩვენის აზრით, იძლევიან ზოგადი და ანთროპოლოგიური ისტორიისათვის გარკვეული მნიშვნელობის მქონე ასეთი დასკვნის გამოტანის საშუალებას (აბდუშელიშვილი, 1978).

საქართველოს ადრე, შუა და გვიანფეოდალური ხანის განზოგადებული ძონაცემების ურთიერთდაპირისპირებისას უდავოდ მივდივართ დასკვნამდე, რომ ამ ეპოქალურ სერიებს შორის მთავარი ტიპოლოგიური ერთიანობაა, ხოლო მორფოლოგიური განსხვავებები ეპოქალური ტრანსფორმაციის სრულიად

კანონზომიერი მიმართულებით უნდა აიხსნას. ამავე დროს, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს, ისე სომხეთისა და დასავლეთ აზერბაიჯანის დღევანდელ ტერიტორიებზე, უკვე შუაფეოდალურ ხანაში, თანდათან ჩნდებიან ფართოსახიანი, ბრაქიკრანული ფორმები ვიწროსახიანი დოლიქოკრანების ადგილზე. ამავე დროს, მთელ აღნიშნულ ტერიტორიაზე სტაბილურ განმასხვავებელ ნიშნებად რჩება სახის მკვეთრი პროფილირება, ცხვირის მკვეთრი წარზიდულობა, ცხვირის მაღალი უნაგირი და ორთოგნატული, სწორი სახე. დამახასიათებელი ნიშნების მთელი ეს კომპლექსი წარმოდგენილია ფეოდალური ხანის საქართველოს ტერიტორიაზე მოპოვებული როგორც მამაკაცების, ისე ქალების სერიებზე. ასეთივე კომპლექსია წარმოდგენილი როგორც გარნის, ისე მინგეჩაურის ტერიტორიაზე მოპოვებულ თავის ქალებზედაც. ამავე დროს, ბრაქიკეფალიზაციისა და ეურიპროზოპიზაციის პროცესი დამახასიათებელია ყველა ხსენებული თავის ქალებისათვის. მსჯელობის ეს გზა გვაძლევს საფუძველს ვიფარაუდოთ, რომ ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე გვიანფეოდალურ ხანამდე მოსახლეობდა ერთი ანთროპოლოგიური ტიპის ხალხი, რომელიც განიცდიდა ეპოქალური ტრანსფორმაციის ძვრებს ერთი მიმართულებით. ფეოდალური ხანის მოსახლეობაში, ჩრდილოეთ კავკასიიდან, უკვე გარკვევით იჩენს თავს თანამედროვე მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი მორფოლოგიური კომპლექსები: ასეთია, მაგ., ადიღეს რეგიონში წარმოდგენილი პონტური ტიპის ვიწროსახიანი და დოლიქომეზოკრანული ფორმები და კავკასიონის მთიანეთში (ყაბარდო-ბალყარეთი, ოსეთი, ჩეჩენ-ინგუშეთი) წარმოდგენილი ბრაქიმორფული, კავკასიონის ტიპის ვარიანტები. ეს ფაქტი, ერთი მხრივ, ეპოქალური ტრანსფორმაციის მიმართულების მაჩვენებელია, ხოლო, მეორე მხრივ, ანთროპოლოგიური ტიპების დიფერენციაციის, ჩვენს მიერ არაერთგზის შენიშნული პროცესის უტყუარი მაჩვენებელიც. ფეოდალური პერიოდის მიმოხილული მასალების ანალიზი ჩრდ. კავკასიის ხალხების ეთნოგენეზური კვლევის პერსპექტივებსაც სახავს. გარდა ამისა, ჩვენ არაერთხელ მიგვიქცევია ყურადღება იმ გარემოებისათვის, რომ კავკასიის თანამედროვე მოსახლეობაში სამხრეთ-ევროპეიდული რასის სამივე ძირითადი განშტოების თავისებურებები შეინიშნება (აბდუშელიშვილი, 1974). როგორც ჩანს, კავკასიის ტერიტორიაზევე ოდესმე დაწყებულმა დიფერენციაციის პროცესმა დასაბამი მისცა შემდგომში ერთმანეთისაგან განსხვავებული სამი თავისებური კომპლექსის ჩამოყალიბებას: წინააზიური, დასავლეთ-კასპიური და პონტური (ადიღური). ამ სამი ტიპის ადრეული ფორმების ეპოქალური ტრანსფორმაცია სხვადასხვა მიმართულებით მიდიოდა, რის შედეგადაც, ბოლოს და ბოლოს, ჩამოყალიბდნენ ერთმანეთისაგან ზედ-ნაკლებად განსხვავებული ლოკალური ტიპები. საბოლოოდ, კავკასიის ფეოდალური ხანის ანთროპოლოგიური შესწავლა, რომელიც თავისთავად ნაწილია კავკასიის პალეოანთროპოლოგიური კვლევისა, კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რომ კავკასიაში ერთმანეთს არასოდეს არ ხვდებოდნენ დიდი ან თუნდაც ერთმანეთისაგან საგრძნობლად განსხვავებული რასების წარმომადგენლები. უძველესი დროიდანვე მთელ ამ ტერიტორიაზე დომინანტური, ვიწროსახიანი დოლიქოკრანული მედიტერანები იყვნენ, რომელთა ეპოქალურ ტრანსფორმაციას სხვადასხვა რეგიონებში თავისებური ტემპები და ფორმები ჰქონდა, რამაც დასაბამი მისცა, ერთი მხრივ, ყველაზე მეტად გავრცელებული წინააზიური, მეორე მხრივ — პონტური, ხოლო მესამე მხრივ — დასავლურ-კასპიური ტიპის ფორმების ჩამოყალიბებას. სამივე ეს ტიპი ადგილობრივი კავკასიური წარმომავლობისაა, ეძებნება ადგილობრივი კავკასიური

ანალოგები და ხასიათდება გარკვეული მსგავსობით, უფრო მაღალი რანგის რასობრივი კატეგორიების დონეზე (აბდუშელიშვილი, 1980).

განსაკუთრებით თვალსაჩინო წარმოდგენას იმ კრანიოლოგიური ფორმების შესახებ, რომლებიც საქართველოსა და კავკასიის თანამედროვე მოსახლეობისათვის არის დამახასიათებელი და რომელთა ჩამოყალიბებითაც დასრულდა კავკასიური პალეოანთროპოლოგიური ტიპების მრავალსაუკუნოვანი ეპოქალური ტრანსფორმაცია, გვიქმნის კავკასიის თანამედროვე მოსახლეობის კრანიოლოგიური შესწავლა (აბდუშელიშვილი, 1979), მაგრამ ადგილის შეზღუდულობა არ გვაძლევს საშუალებას თუნდაც ზოგადად მიმოვიხილოთ ეს მასალები. ამიტომ გადავდივართ საქართველოს თანამედროვე (ცოცხალი) მოსახლეობის ანთროპოლოგიური თავისებურებების მიმოხილვაზე.

საქართველოს თანამედროვე მოსახლეობაში სამი ძირითადი ლოკალური ტიპი გამოიყოფა; ესენია: იბერული, კოლხური და კავკასიონის. სამივე ეს ტიპი წინააზიური რასის კავკასიურ ნაირსახეობებს წარმოადგენენ (აბდუშელიშვილი, 1964). ამრიგად, დიდი რასობრივი კატეგორიების დონეზე, საქართველოს მთელი მოსახლეობა შედის წინაზიური რასის შემადგენლობაში. თავის მხრივ, იბერული ტიპი აღმოსავლურ და სამხრეთ-ქართული ლოკალური ვარიანტების სახით არის წარმოდგენილი, ხოლო კოლხური ტიპი — დასავლურ-ქართული და შავი ზღვისპირული ვარიანტების სახით. უაღრესად დიდი მნიშვნელობისაა ის ფაქტი, რომ საქართველოს თანამედროვე მოსახლეობაში გამოყოფილი ადგილობრივი ტიპების თუ ლოკალური ვარიანტების შემადგენლობაში შედიან საქართველოს სსრ თანამედროვე ტერიტორიაზე მცხოვრები და ქართველებისაგან ეთნიკურად ისეთი განსხვავებული ჯგუფები, როგორიცაა სომხების, ბერძნების, ურუმების (სამხრეთ-ქართული ვარიანტი), აფხაზების (შავიზღვისპირული ვარიანტი), ოსების, ქისტების (კავკასიონის ტიპი) და სხვა ჯგუფები. ყველა ეს ანთროპოლოგიური ფაქტი კონკრეტული. ეთნოგენეზური მოვლენის მაჩვენებელია და სპეციალური მსჯელობის საგანს შეიძლება წარმოადგენდეს, მაგრამ ზოგადად იმის მაჩვენებელიც არის, რომ ანთროპოლოგიური ტიპების ფორმირება და მათი გენეტიკური სიახლოვე ბევრად უფრო ადრეა ჩამოყალიბებული, ვიდრე სხვა ეთნიკური თავისებურებები (ენა, კულტურა, ეთნიკური თვითშეგნება და მრავალი სხვა). ვიდრე კავკასიის თანამედროვე მოსახლეობის სხვა ანთროპოლოგიურ ტიპებს შევეხებოდეთ, ერთხელ კიდევ გვინდა გავუსვათ ხაზი, რომ მთლიანად საქართველოს თანამედროვე მოსახლეობა (და მის შედგენილობაში შემავალი სამივე ანთროპოლოგიური ტიპი: იბერული, კოლხური და კავკასიონის) შედის ერთი რასობრივი კატეგორიის, წინააზიური რასის, შემადგენლობაში.

კავკასიის თანამედროვე მოსახლეობაში წინააზიური რასის ტიპები საქართველოს გარდა სხვაგანაც გვხვდება. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის სომხეთის თანამედროვე მოსახლეობა (აბდუშელიშვილი, 1962). ტერმინოლოგიური გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით, ჩვენ სომხეთის თანამედროვე მოსახლეობაში წარმოდგენილ ანთროპოლოგიურ ტიპს წინაზიური რასის არმენოიდული ტიპი ეუწოდეთ. წინაზიური ანთროპოლოგიური ტიპი წარმოდგენილია აგრეთვე დასავლეთ აზერბაიჯანისა და დასავლეთ დაღესტნის მოსახლეობაშიც, თუმცა დასავლეთ დაღესტნის მოსახლეობაში უკვე სპარბობენ იმავე წინააზიური რასის კავკასიონის ტიპის მქონე ფორმები. ამავე წინააზიური რასის კავკასიონის ტიპს ეკუთვნიან აგრეთვე კავკასიის დანარჩენი არაქართველი მთიელებიც (ჩაჩნები, ინგუშები, ოსები, ნაწილობრივ უაბარდოელები, ყარაჩაელები და ბალყარლები). ამრიგად, კავკასიის თანამედროვე მოსახლეობის უდიდესი უმრავლესობა ანთროპოლოგიურად წინაზიურ რასას განეკუთვნება.

წინააზიური რასობრივი ტიპის მქონე მოსახლეობა კავკასიის გარდა გვხვდება წინა აზიასა და მის მიმდებარე ზოგიერთ რეგიონშიც.

კავკასიის მოსახლეობაში წინააზიური რასობრივი ტიპის მოსახლეობის გარდა გვხვდება სხვა რასობრივი თავისებურებების მქონე მოსახლეობაც. პირველ რიგში ასეთ განსხვავებულ თავისებურებას ატარებს კავკასიის ტერიტორიის ჩრდილო-დასავლეთ რეგიონის მოსახლეობა (კერძოდ, ადიღური, ჩერქეზული, აბაზინური და ნაწილობრივ ყაბარდოული ჯგუფები). ჩვენ ამ ტიპს პონტური ტიპის ადიღური ვარიანტი ვუწოდეთ. თავის მხრივ პონტური ტიპი ხმელთაშუა ბალკანური რასის ნაირსახეობაა და, ამდენად, ადიღური ვარიანტი ხმელთაშუა ზღვისპირეთში გავრცელებულ ანთროპოლოგიურ ტიპებს შორის პოულობს ანალოგებს.

აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში, კერძოდ, აღმოსავლეთ აზერბაიჯანისა და დაღესტნის აღმოსავლეთ რეგიონებში, აგრეთვე, წარმოდგენილია წინააზიური რასისაგან განსხვავებული ანთროპოლოგიური ტიპი, რომელსაც კასპიური ტიპის დასავლურ-კასპიური ვარიანტი ეწოდება. აღმოსავლეთ კასპიისპირეთში წარმოდგენილია აღმოსავლეთ-კასპიური ვარიანტი, რომელიც დასავლურ კასპიურ ვარიანტთან ერთად ინდო-პამირულ რასას ეკუთვნის. ინდო-პამირული რასა მოიცავს როგორც ცენტრალური აზიის ევროპეიდულ ჯგუფებს (თურქმენებს, ტაჯიკებს, ნაწილობრივ უზბეკებსა და სხვ.), აგრეთვე თითქმის ყველა ავღანურ ჯგუფსაც (გ. დებეცი, 1965/68 წწ.). ჩვენ მიერ ინდო-პამირული ტიპის მოსახლეობა დადგენილ იქნა ინდოეთის ჩრდილო რეგიონების თანამედროვე მოსახლეობაშიც (აბდუშელიშვილი, 1973).

ამრიგად, კავკასიის თანამედროვე მოსახლეობაში წარმოდგენილია სამი დიდი რასობრივი კატეგორიის ადგილობრივი ნაირსახეობები. ესენია: წინააზიური რასის — კავკასიონური, კოლხური, იბერული, არმენოიდული და ასიროიდული; ხმელთაშუა ბალკანური რასის, პონტური ტიპის — ადიღური და ინდო-პამირული რასის, კასპიური ტიპის — დასავლურ-კასპიური ნაირსახეობები. ყველა ამ კავკასიური ნაირსახეობების შესწავლამ მიგვიყვანა ერთ, ზოგადი ხასიათის მქონე დასკვნამდე. სამივე დიდი რასობრივი შტო, რომელთა კავკასიურ ნაირსახეობებს ჩვენ ზემოთ შევეხეთ, ჰქმნის ერთ დიდ რასას, რომელსაც ინდოხმელთაშუაზღვისპირული ანუ სამხრეთ-ევროპეიდული რასა ეწოდება.

სურ. 1. სამხრეთ-ევროპეიდული ანუ ინდო-ხმელთაშუა ზღვისპირული დიდი რასის სამივე ძირითად განშტოების: 1. ხმელთაშუა ბალკანური, 2. წინააზიური; 3. ინდო-პამირული რასების გავრცელების არეალი.

ასეთია ძირითადი და ზოგადი ხასიათის დასკვნა, რომელსაც საქართველოს და კავკასიის ძველი და თანამედროვე მოსახლეობის ანთროპოლოგიური

შესწავლა უდევს საფუძვლად. უკვე ეს ზოგადი მიმოხილვაც კი, დაინტერესებული მკვლევარის წინაშე, ეთნოგენეზური განზოგადების გარკვეულ პერსპექტივებს სახავს. ჩვენ ასეთ საკვანძო საკითხებად გვეჩვენება: საქართველოს ტერიტორიაზე ანთროპოლოგიური ტიპების უწყვეტი მემკვიდრეობითობა ენეოლითის მიწურულიდან დღემდე, რაც იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ ქართველების წინაპრები ადგილობრივი, აუტოქტონური წარმომავლობისა უნდა ყოფილიყვნენ. საქართველოს, უფრო სწორედ სამხრეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს, დასავლეთ აზერბაიჯანისა და სომხეთის ტერიტორიებზე ანალოგიური ტიპების არსებობა და მათი ეპოქალური ტრანსფორმაციის ერთი მიმართულება ამ რეგიონის უძველესი მოსახლეობის ერთიანი, გენეტიკური წარმომავლობის მაჩვენებელი უნდა იყოს; ცხადია, ეს ერთიანი გენეტიკური წარმომავლობა ქრონოლოგიურად უფრო ადრეა საგულვებელი, ვიდრე სხვა ეთნიკური ნიშნების ჩამოყალიბება და გავრცელება. ეს ანთროპოლოგიური ერთიანობა შემთხვევითი არ უნდა იყოს, ყოველ შემთხვევაში იგი შეიძლება მაჩვენებელი იყოს იბერულ-კავკასიური დიდი ერთობისა, რომელიც შენიშნულია კულტურასა (იხ. მაგ., ე. კრუპნოვი, 1963; ო. ჯაფარიძე, 1976) და ენაში (იხ. მაგ., ა. ჩიქობავა, 1953; შ. ძიძიგური, 1960 და სხვ.). კავკასიის დომინანტური ტიპის წინააზიურ ტიპებთან უშუალო კავშირი (მხედველობაში გვაქვს წინააზიური რასის გავრცელების არეალი და მისი ეპოქალური ტრანსფორმაცია) შეიძლება მაჩვენებელი იყოს ხეთურ-იბერული ენობრივი ერთობისა (ქეგლ, 1950), ხოლო საქართველოსა და კავკასიის მოსახლეობის ანთროპოლოგიური ერთობა, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება სამხრეთ-ევროპეიდულ ანუ ინდო-ზმელთაშუაზღვისპირული რასის გენეზისს, უსათუოდ ანგარიშგასაწევი ფაქტია, ყველა იმ მეცნიერული დისციპლინისათვის, რომელიც იბერულ-კავკასიური, წინააზიის უძველესი და ინდო-ევროპულ ენათა ოჯახების თავდაპირველი ურთიერთმიმართებისა და თითოეული ამ ოჯახის გენეზისის საკითხებს სწავლობს. ყოველ შემთხვევაში, ანთროპოლოგიური მონაცემების გათვალისწინება, რომელსაც ამ 35 წლის წინათ ასე მართებულად მიაქცია ყურადღება აკად. გ. ჩიტაიამ, ბევრად უფრო პერსპექტიული ჩანს დღეს, როცა შეუდარებლად გამდიდრდა ანთროპოლოგიური მასალებისა და დებულებების ფონდი.

ლიტერატურა

აბდუშელიშვილი მ. გ. — საქართველოსა და ამიერკავკასიის ხალხების ანთროპოლოგიური ურთიერთდამოკიდებულება რკინის წარმოების ათვისების ხანაში. „მეცნიერება“, თბ., 1975

აბდუშელიშვილი მ. გ. — კავკასიის მოსახლეობის ანთროპოლოგია ადრეანტიკურ და ელინისტურ ხანაში. „მეცნიერება“, თბ., 1978.

აბდუშელიშვილი მ. გ. — კავკასიის მოსახლეობის ანთროპოლოგია ჭეიანანტიკურ ხანაში, „მეცნიერება“, თბ., 1978.

აბდუშელიშვილი მ. გ. — კავკასიის კრანიოლოგია, 1979.

აბდუშელიშვილი მ. გ. — კავკასიის ანთროპოლოგია ფეოდალურ ხანაში. „მეცნიერება“, თბ., 1980.

აბდუშელიშვილი მ. გ. — კავკასიის მოსახლეობის ანთროპოლოგია ბრინჯაოს ხანაში, თბ., 1981.

საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970.

ჩიტაია გ. — აკად. ს. ჯანაშია და ქართველი ხალხის წარმოშობის პრობლემა, მიმომხილველი I, თბ., 1949.

ჯავახიშვილი ივ. — ქართველი ერის ისტორია, თბ., 1908.

ჯავახიშვილი ივ. — საქართველოსა, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950.
ჯეგლ — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1950.
ძიძიგური შ. — საენათმეცნიერო საუბრები, „ნაკადული", თბ., 1960.
Абдушелишвили М. Г. — Об антропологическом составе современного населения Армении. Академия наук СССР, Труды Ин-та этнографии. — Антропологический сборник — IV, Москва, 1963.
Абдушелишвили М. Г. — Антропология древнего и современного населения Грузии. «Мецниереба», Тбилиси, 1964.
Абдушелишвили М. Г. — К краниологии древнего и современного населения Кавказа. Тбилиси, 1966, «Мецниереба».
Азизян Г. А. — Палеоантропологический материал из погребений у с. Лчашен, «Историко-филологический журнал», № 3, 1965.
Алексеев В. П. — Антропологические данные к проблеме происхождения населения центральных предгорий Кавказского хребта. Тр. Ин-та этнографии АН СССР (Новая серия), т. 82, Москва, 1963.
Алексеев В. П. — Происхождение народов Кавказа. «Наука», Москва, 1974.
Бунак В. В. — Черепа железного века Севанского района Армении. РАЖ, т. 17, 1929.
Бунак В. В. — Антропологический состав населения Кавказа. Вестник Гос. Музея Грузии, т. XIII А, 1946.
Бубушян Р. А. — Антропологические материалы из раскопок археологических памятников советской Армении. Информ. бюлет. ЕГУ № 12, 1972.
Гаджиев А. Г. — Данные по палеоантропологии Дагестана. Уч. записки Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР, т. X, Махачкала. 1962.
Гинзбург В. В. — Антропологические материалы из раскопок на р. Манич. Сб. МАЭ. Москва—Ленинград, 1949.
Гинзбург В. В.. Трофимова Т. А. — Палеоантропология Средней Азии. «Наука», Москва, 1972.
Дебец Г. Ф. — К антропологии древних культур Передней Азии и Эгейского мира. АЖ, № 1—2, 1934.
Дебец Г. Ф. — Материалы по палеоантропологии СССР (Нижнее Поволжье). Антропологический журнал, I, 1936.
Дебец Г. Ф. — Палеоантропология СССР. Тр. Ин-та этнографии. Новая серия, т. IV, Москва—Ленинград, 1948.
Дебец Г. Ф. — Антропологические исследования в Афганистане. Советская этнография, Москва, № 4, 1967.
Дебец Г. Ф. — Антропологические исследования в Афганистане. Москва, 1965—1968.
Крупнов Е. И. — Древнейшее культурное единство Кавказа и Кавказская этническая общность (к проблеме происхождения коренных народов Кавказа). Москва, 1963.
Джапаридзе О. М. — К этнической истории грузинских племен — по данным археологии. Тб. Университет, Тб., 1976.
Касимова Р. М. — Антропологические исследования черепов из Мингечаура. Баку, 1960.
Тер-Мартиросян В. А. — Краниологический материал с территории Армении (Дипломная работа), Москва, 1955.
Трофимова Т. А. — палеоантропологические материалы древнего Хорезма. СЭ № 3, Москва, 1957.
Халилов Х. — Антропологический состав Северной Бактрии в эпоху бронзы. Самарканд, 1980.
Ходжайов Т. К. — Антропологический состав населения эпохи бронзы Сапаллитепа. Ташкент, «Фан», 1976.
Чикобава А. С. — Введение в языкознание, часть I, Москва, 1953.

Abdushelishvili M. G. — Certain problems, of ethnic anthropology in South — West Asia in the light of the latest research IX International congress of Anthropological and Ethnological sciences, Chicago, september, 1973.
Angel I. L. — Ancient cephallenianc. American Journal of Physical Anthropology. V. I, 3, 1943.
Batwari A. — The Racial History of Egypt and Nubia The Journal of the ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE of Great Britain and Ireland. V. LXXV, Parts I and II, 1945.
Boev P. — Die Rassentypen der Balkanhalbinsel und der Ostägäischen Inselvelt und deren Bedeutung für die Herkunft ihrer Bevolkerung. Sofia, 1972.
Giuffrida Ruggeri — Granial series from sitos outside Greece for comparison with morphological types to show directions of types deviation from total series and racial position of Grecks. „American Journal of Physical Anthrology" № 3, 3, 4. 1944.
Guha B. and Basu P. — Report on the human remains excavated at Mohenjo-Daro in Mascay. E. Further excavations at Mohenjo—Daro, 1932.
Krogman W. M. — The peoples of early Iran and their ethnic affiliations. Am. Journ. Physic. Anthrop. Vol. XXVI, 1940.
Morant G. — A first study of the Craniology of England and Scotland from Neolithic to early historic times, Biometrica, 18, 1926.
Swindler D. R. — A Study of cranial and skeletal material excavated at Nippur. Published by The University Museum, Philadelphia 4. 1956.
Vallois H. V. — Les ossements humains de Sialk Contribution a l'etude de l'histoire raciale de l'Iran ancien, Paris, 1940.
Woo N. — Egyptians Sediment in Lower Egypt, 1928.

ნანული აბესაძე

ხელოსნური ორგანიზაციის წარმოშობის საკითხისათვის საქართველოში

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, VI ს. ძეგლი, ერთ-ერთ საინტერესო წყაროს წარმოადგენს ხელოსნობის მრავალი საკითხის გასარკვევად ძველ საქართველოში. განსაკუთრებით კი საინტერესოა იმ მხრივ, რომ აქ მოხსენიებული ხელობის სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლები — მ ე ჯ ა მ ლ ე ნ ი და მ ე ჯ ა დ ა გ ე ნ ი გარკვეული სახის ორგანიზაციულ კავშირში ჩანან გაერთიანებულნი, რაც, თავის მხრივ, მეტად საგულისხმო დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა თვით ხელოსნობის განვითარების დონის წარმოსადგენად იმდროინდელ საქართველოში.

მკვლევართა ამოსავალს, როცა ისინი ძველ საქართველოში ხელოსანთა ორგანიზაციის არსებობაზე მიუთითებენ, წერს შ. მესხია[1]. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ წარმოადგენს. ს. ჯანაშიამ თავის დროზე აღნიშნა, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ცნობის მიხედვით შეიძლება დაიბადოს საკითხი ხელოსანთა რაიმე კორპორაციული კავშირის არსებობის შესახებ VI ს. საქართველოში[2].

საერთო დღესასწაული დამახასიათებელია ამჟრული წყობისათვის. ასეთსავე ეჭვს აძლიერებს ამ ხელოსნების საერთო სოლიდარული მოქმედება გარკვეული შემთხვევის გამო. ავტორი იზიარებს ს. ჯანაშიას ამ მოსაზრებას და თავის მხრივ დაასკვნის, რომ, მართლაც, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ცნობები მხოლოდ საკითხის დასმის შესაძლებლობას იძლევა[3].

გ. გამყრელიძე თავის სადოქტორო დისერტაციაში „ხელოსნური მრეწველობა და ამჟრული წყობილება საქართველოში“ ამტკიცებდა, რომ ჭ. მცხეთაში ამ დროს „ხელოსნური მრეწველობა იმდენადაა განვითარებული, რომ განსაზღვრული დარგის ხელოსნებს კორპორაციაც კი აქვს შექმნილი, რომელიც თავის გავლენას და კონტროლს ხელოსანთა რელიგიაზეც კი ავრცელებს“[4]. ამგვარი მტკიცების საფუძველს ავტორისათვის წარმოადგენს „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ დაცული ცნობა ხელოსანთა ორგანიზაციული გამოსვლის შესახებ გაჭრისტიანებული ევსტათის წინააღმდეგ[5].

ავტორის ეს მტკიცება, შ. მესხიას აზრით, ერთი შეხედვით თითქოს სწორი ჩანს, მაგრამ თვით წყარო ამგვარი დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას

---

1 შ. მ ე ს ხ ი ა, ხელოსნობა ძველ საქართველოში (V—XII სს.), თბ., 1942, გვ. 252 (საკანდიდატო დისერტაცია).

2 იქვე.

3 იქვე, გვ. 253.

4 იქვე.

5 იქვე.

არ იძლევა. მაინცდამაინც არ მტკიცდება გ. გამყრელიძის ძირითადი არგუმენტი, რომლის მიხედვით „მეჯადაგენი“ და „მეჯამლენი“ ორგანიზაციულად გამოდიან მხოლოდ იმიტომ, რომ მათმა თანამოსაქმემ უღალატა ნაციონალურ რელიგიას. სინამდვილეში, აღნიშნავს შ. მესხია, ისინი გამოდიან საერთოდ „რჩულის“ დამცველებად და აბეზღებენ ყველას, ვინც მათ „რჩულს“ უღალატა, თუნდაც, რომ „მათი თანამოსაქმენი“ არ ყოფილიყვნენ. მართლაც, მცხეთელმა ციხისთავმა ევსტათისთან ერთად თბილისს რვა კაცი გაგზავნა ირანული „რჩულის“ დამცველნი და მეჯამლეთა და მეჯადაგეთაგან დასმენილნი. ის გარემოება, რომ მათ მიერ ყველაზე ადრე ევსტათი იქნა დაბეზღებული, არაფრის მთქმელია, ვინაიდან მათ ყველაზე ადრე შეეძლოთ გაეგოთ იმ პირის საქმიანობა, რომელიც თავისი ხელობით მათთან ახლო იყო, ვინემ სხვებისა. რომელთანაც მათ მხოლოდ რელიგიური რწმენა აერთებდა[6]. გარდა ამისა, ევსტათის მეორედ დააბეზღებენ სპარსნი და არა მეჯამლენი და მეჯადაგენი. ამრიგად, დაასკვნის ავტორი, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“ არ ჩანს, რომ ხელოსანთა კორპორაციები თავის გავლენას და კონტროლს ხელოსანთა რელიგიაზეც რომ ავრცელებენ. შ. მესხიას აზრით, აქ მხოლოდ ირანული „რჩულის“ დამცველთა წინააღმდეგ ბრძოლაა მოცემული[7]. მისი მოსაზრებით, უფრო ანგარიშგასაწევია ის ცნობა, რომელიც მონათესავე დარგის ხელოსნების ჩვეულებაზე მიგვითითებს, რომ მათ „ერთად ედღესასწაულათ“ თავიანთი უქმე, რაც სამართლიანად ბადებს საკითხს ხელოსანთა შორის რაიმე კორპორაციული კავშირის არსებობის შესახებ. ამ წყაროდან გარკვევით ჩანს, განაგრძობს ავტორი, რომ მეჯამლენი და მეჯადაგენი „ტოზიკს“[8], მათ რელიგიურს დღესასწაულს, ერთად იხდიდნენ. ხელოსნები, როგორც ჩანს, მხოლოდ იმათ მოუწოდებდნენ, რომელნიც მათი ჯელისა იყვნენ[9]. მეჯამლეებმა და მეჯადაგეებმა, როცა ევსტათი დაასმინეს, აღნიშნეს, რომ ის „ჩუენსა ტოზიკსა არა მოვიდის და ცეცხლი არა გამოსცეს და ჩუენსა რჩულსა ჰგმობს“[10]. ხოლო, როცა მეჯამლეებმა და მეჯადაგეებმა სხვებიც დაასმინეს, არაფერი უთქვამთ იმის შესახებ, მოვიდნენ ისინი თუ არა ტოზიკზე და „ცეცხლი გამოსცეს“ თუ არა. ეს ცნობა ანგარიშგასაწევია და შეიძლება იმაზე მიგვითითებდეს, რომ ამ დროისათვის ხელოსნებს მართლაც რაიმე კორპორაციული კავშირი გააჩნდათ. მაგრამ მტკიცება ზემომოყვანილი ცნობის მიხედვით „ამქრული“ ან ამქრისდარი ორგანიზაციის არსებობის შესახებ ავტორს შეუძლებლად მიაჩნია[11].

კორპორაციების, ძმობის, კავშირების არსებობა, შ. მესხიას აზრით, არ ნიშნავს ამქრის არსებობას. კორპორაცია, ძმობები, მისი განმარტებით, ჰქონდათ მათხოვრებს, ქურდებს, მეძავ ქალებსაც, რომლებიც ირჩევდნენ მამასახლისს, ადგენდნენ თავიანთ სასამართლოს, აწყობდნენ რელიგიურ პროცესიებსაც; ავტორის აზრით, ამგვარ ორგანიზაციებში რომ ამქრული წყობა დაგვენახა, მაშინ იგი უნდა გვეძებნა ფეოდალის სასახლის ხელოსანთა კორპორაციებშიც, სადაც ისინი ერთი მოძღვრის, უხუცესის ხელქვეით ერთიანდებოდნენ. ხუროთმოძღვართა, მხატვართუხუცესთა და სხვათა არსებობა „ხელოსანთა ფეოდალური ორგანიზაციის“ არსებობაზე მიგვითითებს, წერს შ. მესხია, მაგ-

---

6 შ. მესხია, დასახ. ნაშრ., გვ. 255.
7 იქვე, გვ. 255.
8 იქვე.
9 იქვე. გვ. 256.
10 იქვე.
11 იქვე.

რამ ის ჯერ კიდევ არ გვაძლევს უფლებას, რომ ამ ორგანიზაციებში ამჭრული წყობა ვეძიოთ. თვით ამჭრების მემამულის საბატონო სახლკარის ხასიათის ორგანიზაციიდან წარმოშობის თეორიის თვალსაზრისზე მდგომი მეცნიერებიც (ნიჩუე, გირკე) კი ამ შეხედულებას არ იზიარებენ[12]. ფეოდალის კარზე ხელოსანთა კორპორაციების არსებობა, მათი აზრით, შეადგენდა ამოსავალს, საიდანაც ამჭრული ორგანიზაციები წარმოიშვნენ. ამის გამო, შ. მესხიას გადაჭარბებულად მიაჩნია კ. კეკელიძის მოსაზრება VI ს. მცხეთაში ამჭრული ორგანიზაციის არსებობის შესახებ. ასევე უარყოფს იგი გ. გამყრელიძის მოსაზრებასაც VI ს. მცხეთაში ამჭრული ან ყოველ შემთხვევაში ამჭრულისდარი ორგანიზაციის არსებობაზე[13]. ავტორის აზრით, ამჭრის წარმოშობის მიზეზი თვით საქართველოს შინაგან წყობაში უნდა ვეძიოთ[14].

ხელოსანთა ამჭრების წარმოშობისათვის, შ. მესხიას აზრით, აუცილებელ პირობას წარმოადგენს საქალაქო ცხოვრების აყვავება და განვითარება, ამასთანავე, ქვეყნის ფეოდალური დანაწილება და გამოქცეულ ყმა გლეხთა და სოფლის თავისუფალ ხელოსანთა კონკურენცია ქალაქის ხელოსნების მიმართ[15]. საქალაქო ცხოვრების ზრდა და ქალაქში თავისუფალ ხელოსანთა თავმოყრა, ყმა ხელოსანთა არსებობა და ლტოლვა ქალაქებისაკენ, აუცილებელს ხდიდა ქალაქის თავისუფალ ხელოსანთა გარკვეულ ორგანიზაციებში გაერთიანებას, რათა ყმური შრომის ორგანიზაციისათვის თავიანთი ორგანიზაციები დაეპირისპირებინათ და ყმური ხელოსნური შრომა განედევნათ[16].

ამრიგად, დაასკვნის ავტორი, საქალაქო ცხოვრების წინსვლა, თავისუფალ ხელოსანთა თავმოყრა ქალაქში და თავისუფალი ხელოსნური შრომის კონკურენცია ყმურისადმი, ხელოსნური წარმოების ზრდა და ამდენად მისწრაფება ასოციაციისაკენ, ჰქმნიდა პირობებს, რომელიც ხელს უწყობდა ამჭრული წყობის წარმოშობას საქართველოში[17].

იყო თუ არა საამისო პირობები VI ს. მცხეთაში? დღეს თავისუფლად შეიძლება ლაპარაკი საქალაქო ცხოვრების განვითარების მაღალ დონეზე VI ს. მცხეთაში. მართალია, VI ს. მცხეთას უკვე დაკარგული აქვს დედაქალაქობა, მაგრამ, საქალაქო ცხოვრების მაღალი დონე არ განელებულა იქ შემდეგშიც, როგორც ამას მცხეთის მუდმივმოქმედი ექსპედიციის თხრის შედეგი მოწმობს.

როგორც ცნობილია, ანტიკური მცხეთა წარმოადგენდა ვაჭრობა-ხელოსნობის ერთ-ერთ უდიდეს ცენტრს, სადაც წარმოდგენილი იყო ხელოსნობის მრავალი დარგი, განსაკუთრებით კი კერამიკა, მჭედლობა-ოქრომჭედლობა და ქვითხუროობა[18]. მცხეთაში აღმოჩენილ უნიკალურ მასალებს, როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება საკაცობრიო კულტურის ისტორიის მრავალი მეცნიერული საკითხის გასაშუქებლად და გასაცნობად[19]. გათხრების შედეგად დასტურდება მაღალი საქალაქო ცხოვრების მას-

---

12 შ. მ ე ს ხ ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 256.

13 იქვე. გვ. 257.

14 იქვე.

15 იქვე, გვ. 258.

16 იქვე, გვ. 258.

17 იქვე, გვ. 269.

18 ა. ა ფ ა ქ ი ძ ე, გ. გ ო ბ ე ჯ ი შ ვ ი ლ ი, ალ. კ ა ლ ა ნ დ ა ძ ე, გ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე, მცხეთა, I, თბ., 1955, გვ. 206; ა. ა ფ ა ქ ი ძ ე, ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში, თბ., 1966, გვ. 231—246; О. Лорткипанидзе, Ремесленное производство и торговля в Мцхета в I—III в. в. н. э. „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 65, 1957, გვ. 116—123.

19 ა. ა ფ ა ქ ი ძ ე, „სამეუფეო“ ქალაქი ქართლისა, „ძეგლის მეგობარი“, № 46, 1977, გვ. 10.

შტაბები, კრამიტით დახურული საზოგადოებრივი დანიშნულების სახლები და სასახლეები (სტრაბონი)[20]. „დიდ მცხეთას“ ხელოსანთა ცალკე უბნები—მოგვთა, ურიათა, რაბატი, სარკინე და სხვ. — გააჩნდა[21]. კარსნისხევის მარჯვენა ნაპირზე გამოვლენილია „მ ც ხ ე თ ი ს კ ე რ ა მ ე ი კ ო ნ ი“ (ძვ. წ. I—ახალ. I ს.) — მეთუნეთა ცალკე დასახლება საწარმოო უბნითა და სამაროვნით[22]. ქალაქის მხატვართუხუცესისა და ხუროთმოძღვრის (აქოლი) თანამდებობის[23] არსებობა მიუთითებს აღნიშნული ხანის მცხეთაში საქალაქო ცხოვრების და, კერძოდ, ხ ე ლ ო ს ნ ო ბ ი ს გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ი ს დ ა წ ი ნ ა უ რ ე ბ უ ლ დ ო ნ ე ზ ე. ეთნოგრაფიული მასალებითაც მცხეთა წარმოგვიდგება კერამიკული წარმოების (წვრილი მოჭიქული ჭურჭელი) ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ცენტრად შიდა ქართლში. აქ დამზადებული კრამიტი „მცხეთურის“ სახელწოდებით ფართოდ იყო ცნობილი მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში. ამდენად, შეუძლებელია, რომ VI ს. მცხეთაში არ ყოფილიყო ხელოსანთა თუნდაც ამქრული სახის ორგანიზაცია. ის პირობები, რაც შ. მესხიას ამქრის წარმოშობისათვის მიაჩნია, თითქმის ყველა არსებობდა VI ს. მცხეთაში: დაწინაურებული საქალაქო ცხოვრება, ხელოსნობის განვითარების მაღალი დონე, ქალაქის თავისუფალი ხელოსნის შრომის დაპირისპირება ყმური შრომისადმი. ო. ლორთქიფანიძეს გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ I—III სს. მცხეთის კერამიკულ წარმოებაში დასტურდება წვრილი თავისუფალი ხელოსნების არსებობა, რომლებიც უკვე აწარმოებდნენ ბაზრისათვის[24], მათ კი უპირისპირდებოდა მსხვილი სახელოსნოები (კრამიტის წარმოება) ხელოსნური შრომის ფართო გამოყენებით[25]. არც ისაა გამორიცხული, რომ მცხეთაში ამქარი ან მისი მაგვარი კორპორაცია ჯერ წარმოშობილიყო ფეოდალის, მეფის კარზე და შემდეგ თავისუფალ ხელოსნებს შორის. ამის დაშვების შესაძლებლობაც არსებობს ქ. მცხეთის საქალაქო ცხოვრების მიმართ. ცნობილი ანტიკური კრამიტი მზადდებოდა მეფის სახელოსნოში ეზოსმოძღვრის ხელმძღვანელობით[26]. მაგრამ, საქმე იმაშია, რომ შ. მესხიას VI ს. მცხეთისათვის ამქრის არსებობა ჯერ ნაადრევად მიაჩნდა. ამას წერდა ის 1942 წ. თავის საკანდიდატო დისერტაციაში, როდესაც მცხეთის ადრინდელი (1937—38 წწ.) გათხრების შედეგები იყო მხოლოდ ცნობილი, ხოლო ამქრის არსებობა IX—X სს. უკვე კანონზომიერებად მიაჩნდა და აღნიშნავდა საქართველოში ამქრების დიდი ხნის წინათ არსებობის შესახებ[27]. თუმცა 1959 წ. გამოცემულ წიგნში „Города и городской строй феодальной Грузии (XVII—XVIII вв)“ ის ამ თარიღს კიდევ უფრო გადასწევს და აღნიშნავს, რომ X—XI სს. უკვე არსებობდა ყველა პირობა ხელოსნური ორგანიზაციების წარმოშობისათვის საქართველოში[28].

ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებითაც X—XII სს. ამქარი საქართველოში უნდა სცოდნოდათ, ვინაიდან არაბთა სახალიფოში ამქარი VIII ს. უკვე არსე-

---

20 ა. აფაქიძე, სამეუფეო ქალაქი..., გვ. 10.
21 ა. აფაქიძე, ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება..., გვ. 206.
22 ა. აფაქიძე, სამეუფეო ქალაქი..., გვ. 11.
23 ა. აფაქიძე, ქალაქები..., გვ. 157.
24 О. Лорткипанидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 121.
25 იქვე, გვ. 123.
26 იქვე.
27 შ. მესხია, დასახ. ნაშრ., გვ. 270.
28 Ш. Месхиа, Города и городской строй, გვ. 322.

ბობდა და საქართველოში მათი გავლენის გამო ის თბილისშიც უნდა ყოფილიყო[29].

ნ. ბერძენიშვილის დაბეჯითებითი თქმითაც, ხელოსნები XIII ს. საქართველოში ამქრებით ცხოვრობდნენ, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ამქრობა უფრო ძველად სცოდნიათ და XIII ს. კი მას დასრულებული სახე მიუღია[30].

ს. ჯანაშიაც აღნიშნავდა, რომ X—XII სს. საქართველოში, მართალია, პირდაპირი მითითება არ არსებობს, მაგრამ, საფიქრებელია, ამქართა არსებობაც[31].

მაშასადამე, გამოდის, რომ ყველა ზემოაღნიშნული ავტორი ამქრის არსებობას X—XIII სს. საქართველოსათვის უკვე კარგა ხნის წინათ არსებულად მიიჩნევს, ამიტომ გამორიცხული არ არის იმის შესაძლებლობა, რომ ამქარი ან ყოველ შემთხვევაში მისი მაგვარი ორგანიზაცია VI ს. მცხეთაში ცნობილი ყოფილიყო.

ხელოსან-ვაჭართა გაერთიანების კვალი სასანურ ირანში პირველად V—VI სს. ჩნდება. ნ. პიგულევსკაიას თვალსაზრისით, სასანური სპარსეთის ხელოსნური წარმოების განვითარების მაღალი დონე და გაცხოველებული სავაჭრო საქმიანობა დასაყრდენს პოულობდა თავისებურ პროფესიულ ორგანიზაციებში. მართალია, ეს ორგანიზაციები პირდაპირ არაა დასახელებული წყაროებში, მაგრამ მათ არსებობაზე მიუთითებს შემოვლითი ხასიათის ცნობები[32]. ამ შემოვლითი ხასიათის ცნობებში იგულისხმება კ. ტრეკერის მოსაზრება სასანელთა ირანის ხელოსნების ნაწარმის დამზადების მაღალი ტექნიკისა და ხელოსნურ წარმოებაში შრომის განაწილების საკმაოდ მაღალი დონის შესახებ, რასაც ფეოდალური ფორმაციის პირობებში უნდა გამოეწვია ცალკეული დარგების ხელოსნური კორპორაციების წარმოქმნა, რომლებიც შემდეგ ამქრული ხასიათის ორგანიზაციებში გადაიზარდნენ. ხელოსნური ორგანიზაციის არსებობის დამადასტურებელია აგრეთვე V—VI სს. ირანის ქალაქის უბნების ნომენკლატურა და სხვ.[33].

ნ. პიგულევსკაიას მოსაზრებით, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“ ირკვევა VI ს. მცხეთაში ხელოსნური კორპორაციების და კორპორაციული დღესასწაულების არსებობა. ავტორი კორპორაციების არსებობის ფაქტს ხედავდა „მეჯამლეთა“ და „მეჯადაგეთა“ ერთობლივი, ერთსულოვანი მოქმედების ფაქტში[34]. კ. კუციას აზრით, მართალია, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ არ არის მოხსენიებული ხელოსნური კორპორაცია, მაგრამ ნ. პიგულევსკაიას მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს აღნიშნული ხანის მცხეთაში საქალაქო ცხოვრების და, კერძოდ, ხელოსნობის განვითარების საკმაოდ მაღალი დონე[35].

მაშასადამე, თუ VI ს. არა, X—XII სს. ამქრული წყობა საქართველოში უკვე საკმაოდ დაწინაურებული ყოფილა.

---

29 შ. მ ე ს ხ ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 271.

30 იქვე.

31 იქვე.

32 კ. კ უ ც ი ა, აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ქალაქები XVI—XVIII, თბილისი, 1976 წ., გვ. 131.

33 იქვე, გვ. 132.

34 იქვე.

35 იქვე.

ვახტანგ ალადაშვილი

რას მოგვითხრობს „წამებაი წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაი“ ძველი საქართველოს მედიცინის შესახებ

საქართველოში მედიცინას უძველესი ისტორია აქვს. ჩვენ წელთაღრიცხვამდე მეორე ათასწლეულიდან წამოსულ თქმულებაში ნათქვამია, რომ ქალი ყამარი სამკურნალო მცენარით აცოცხლებს ამირანს. საოცარი თვისებები აქვს ქართული ხალხური ზღაპრების უკვდავების წყალს. ჩვენ წელთაღრიცხვამდე VIII—VII საუკუნეებში შექმნილ ძველბერძნულ მითში არგონავტების შესახებ მოთხრობილია, რომ კოლხეთის მეფის ასულს მედეას სცოდნია მცენარეებისაგან წამლებისა და შხამების მომზადება. მცხეთაში არქეოლოგიური გათხრებისას ნაპოვნია ჩვენი წელთაღრიცხვის IV საუკუნის ბეჭედი გემით, რომელზედაც ამოკრილია სამედიცინო ემბლემა (კვერთხზე დახვეული გველები) და ადამიანის, ალბათ პროფესიონალი ექიმის, გამოსახულება.

დღემდე მოღწეული უძველესი ქართული ორიგინალური სამედიცინო წიგნი „უსწორო კარაბადინი“ დაწერილია XI საუკუნეში, ხოლო „წიგნი სააქიმოი“ XIII საუკუნეში. ეს დიდებული ნაშრომები იმას მოწმობენ, რომ თეორიული და პრაქტიკული მედიცინა საქართველოში იმდროინდელი კულტურული მსოფლიოს მოწინავე დონეზე იყო და ამავე დროს თვითმყოფადი გზით ვითარდებოდა. სამწუხაროდ წარსულმა ვერ შემოგვინახა უფრო ძველი მონათმფლობელური და ადრეფეოდალური ეპოქების არცერთი ქართული სამედიცინო ძეგლი.

უძველეს ქართულ სამედიცინო ლიტერატურაში არსებული ხარვეზის შესავსებად საყურადღებო მასალას იძლევა იაკობ ცურტაველის შესანიშნავი თხზულება „წამებაი წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაი“, რომელიც შექმნილია 475—485 წლებში. მართალია, ნაწარმოებში აღწერილია ქართლის პიტიახშის ცოლის მარტვილობა და მოწამებრივი სიკვდილი ქრისტიანული რელიგიისათვის, მაგრამ ლიტერატურის ეს ძეგლი თავისი შინაარსით და სულისკვეთებით ბევრად სცილდება აგიოგრაფიის ფარგლებს. ტექსტი შეიცავს ბევრ მნიშვნელოვან ცნობას იმდროინდელი საზოგადოების განვითარების, ეკონომიკის, ყოფის, კულტურის, ადამიანთა ურთიერთობის შესახებ. ბევრი რამ საყურადღებო არის ნათქვამი მედიცინის საკითხებზეც, რამაც ჰპოვა გამოხმაურება ქართული მედიცინის ისტორიკოსთა — მ. სააკაშვილის და ა. გელაშვილის, ი. ნიკობაძის, ი. ჭურჩიშვილის, მ. შენგელიას შრომებში. ჩვენც გვინდა გამოვთქვათ ზოგიერთი მოსაზრება იმის შესახებ, თუ როგორ აღიქვამს აღნიშნულ მონაცემებს თანამედროვე ექიმი.

„წამებაი წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაი“ შეიცავს სამედიცინო ხასიათის ცნობებს, რომლებიც მომდინარეობენ თვით თხზულების ავტორისაგან — იაკობ ცურტაველისაგან. იგი აკვირდებოდა შუშანიკის ჯანმრთელობას, უვლიდა და მკურნალობდა მას 6 წლის განმავლობაში. ეს გვაფიქრებინებს, რომ ავადმყოფთა მოვლა-პატრონობა და მკურნალობა სასულიერო პირთა ერთ-ერთ ფუნქციას შეადგენდა და ისინი საკმაოდ კარგად ერკვეოდნენ მედიცინის საკითხებში. ბუნებრივია, რომ ერთდროულად არსებობდა საერო მე-

დიცინაც, რომელსაც ემსახურებოდნენ პროფესიონალ ექიმები და სახალხო მკურნალები. ამის საბუთი ისაა, რომ თვით შუშანიკმა მოჰკიდა ხელი სნეული ხალხის მკურნალობას.

იაკობ ხუცესს და მის თანამედროვეებს ჰქონდათ გარკვეული წარმოდგენა დაავადებებსა და მათ სიმპტომებზე. ასეთია, მაგალითად, ზოგადი ხასიათის შეშუპება („წყლითა განსივებული"), ქსოვილთა ანთებადი შესივება, რომელიც შეიძლება დაჩირქდეს („დაუსივდეს ფერხნი მისნი და თხრამლი აღმოსდიოდა ადგილდ-ადგილდ"). ნახსენებია კანის დაავადება „სრსვილი", რომელიც თანამედროვე გაგებით ტრიქოფიტიას შეესაბამება. რბილი ქსოვილების ტრავმული დაზიანება დახასიათებულია იმით, რომ იყო „დიდძალი იგი სიმსივნე მისი". მძიმე ავადმყოფის პირისახე აღწერილია, როგორც „ხატი მისი დაბძარული და განსივებული". სულიერი სფეროს ავადმყოფურ მდგომარეობასაც იცნობდნენ ჩვენი წინაპრები: ნათქვამია, რომ გაბრაზებული ვარსქენ პიტიახში „ყიოდა და იზახდა ვითარცა ცოფი". აქ „ცოფი" უნდა გავიგოთ, როგორც აფექტში მყოფი ადამიანის ავადმყოფურად აგზნებული ქცევა.

იაკობ ცურტაველის თხზულებაში გარკვეულად არის ჩამოყალიბებული აზრი იმის შესახებ, რომ ბუნების მავნე ძალები, ცხოვრების მძიმე პირობები აძაბუნებენ, ასნეულებენ ადამიანს, ამოკლებენ მის სიცოცხლეს: „ჟამსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწუელი იგი მხურვალებაი მზისაი, ქარნი ხორშაკნი და წყალნი მავნებელნი, რომლისა მკვიდრნიცა მის ადგილისანი სავსენი სენითა, წყლითა განსივებულნი და განყვითლებულნი, და დაწურტილნი და დამჭნარნი და დამღიერებულნი, ჩარადოვანნი, პირ-მსივანნი და დღე-მოკლედ ცხორებულნი; და მოხუცებული არა ვინ არს მას ქუეყანათა". ისიც არის აღნიშნული, რომ მძიმე სულიერი განცდები იწვევენ ადამიანის დაძაბუნებას და დასნეულებას: ეს დებულება დასტურდება მთელი ნაწარმოების არსით და პირდაპირაც არის მითითებული: „მიველდ და ვიხილე წმიდაი შუშანიკ დამშრალი და დაბუშებული ტირილითა". იგივე აზრია გამოხატული შუშანიკის სიტყვებში, რომლებითაც იგი მიმართავს ღმერთს ვარსქენ პიტიახშის განსასჯელად: „მიაგოს მას უფალმან, ვითარ მან უჟამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააჭნო, შუენიერებაი სიკეთისა ჩემისაი დააბნელა და დიდებაი ჩემი დაამდაბლა".

V საუკუნის საქართველოში ცნობილი ყოფილა სხვადასხვა სამკურნალო საშუალების გამოყენება. ასეთია ტექსტში ნახსენები „სალბუნი" (მალამო) და „წმალი". განმარტებულია ისიც, რომ უკმელობა ასუსტებს ადამიანს და სიკვდილიც კი შეიძლება გამოიწვიოს, ხოლო კვებას სარგებლობა მოაქვს ჯანმრთელობისათვის. ამიტომაა, რომ ავტორი კმაყოფილებით აღნიშნავს ავადმყოფი შუშანიკის შესახებ: „ვითარ ფრიად ვაიძულე, მცირედ ოდენ გემოი იხილა და ეპმადლობდით ღმერთსა". როგორც ჩანს, გარკვეული წარმოდგენა სამკურნალო კვებაზეც ჰქონდათ იმდროინდელ მკურნალებს; იაკობი აღნიშნავს „მაშინ მიეიღე მცირედ ღვინოი და პური დავალბე და მცირედ გემოი იხილა".

არ იქნება მართებული განვიხილოთ ადრეფეოდალური ხანის მედიცინა მხოლოდ რაციონალური საწყისების მიხედვით. სამედიცინო და საერთოდ საბუნებისმეტყველო შეხედულებათა საფუძველს შეადგენდა იმდროინდელი გამარჯვებული რელიგია — ქრისტიანობა. გაოდა ამისა დიდ როლს თამაშობდა მაგია. ამგვარი რელიგიურ-მაგიური პრინციპების საფუძველზე ხდებოდა ავადმყოფობის არსის და დიაგნოზის განმარტება და სამკურნალო საშუალებების დანიშვნის დასაბუთება, მათი მოქმედების ეფექტის ახსნა. ასე, მაგა-

ლითად, როდესაც თვით შუშანიკმა დაიწყო ხალხის მკურნალობა, ამ მკურნალობის შედეგი „მიემადლებოდა წმიდათა ლოცვითა ნეტარისა შუშანიკისითა, რომელსა მოსცემდა მას კაცთ-მოყუარე ღმერთი: უშვილოთა შვილი, სნეულთა კურნებაი, ბრმათა თუალთა აღხილვაი“. კეთრით დაავადებული ცეცხლთაყვანისმცემელი ქალი შუშანიკმა იმითი განკურნა, რომ მიაღებინა მას ქრისტიანობა და წმინდა იერუსალიმში გაგზავნა ლტოლვილად.

იაკობ ცურტაველი დიდი ჰუმანისტია, რაც ჩანს მკურნალის ეთიკის და მორალის საკითხების დაყენებაში და მათ გადაწყვეტაში. იაკობმა არ მიატოვა სნეული და პიტიახშისაგან შერისხული შუშანიკი მძიმე წლებში. მან ინახულა ავადმყოფი საპატიმროში მიუხედავად აკრძალვისა, არა მარტო შეუნარჩუნა მას სულიერი სიმტკიცე, არამედ გამოიჩინა ზრუნვა ფიზიკურ ჯანმრთელობაზეც. იაკობის ეთიკურ-მორალური თვალსაზრისი გამოხატულია სიტყვებში, რომლებითაც მან საპატიმროს მცველს მიმართა: „და თუცა მოგკლან შენ მისთვის, რაი არს?!“ უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთი დამოკიდებულება ავადმყოფი ადამიანის მიმართ არ ამოიწურება მხოლოდ ახალი რელიგიის — ქრისტიანობის მომხიბლავი ძალით. ასეთი მაღალი მორალური პრინციპები მხოლოდ იქ არის შესაძლებელი, სადაც მედიცინას აქვს ხანგრძლივი განვითარების ისტორია, სადაც არსებობს ჰუმანისტურ პრინციპებზე აგებული, მტკიცე ტრადიციებით გამაგრებული სამედიცინო განათლების სკოლა, სადაც მედიცინის მუშაკებს საპატიო ადგილი უჭირავთ საზოგადოებაში.

საყურადღებოა, რომ ქრისტიანი ღვთისმსახური — ხუცესი იაკობი ადამიანის მიწიერი სხეულის ჯანმრთელობაზე მავნედ მოქმედ ფაქტორთა შორის ასახელებს რელიგიურ რიტუალთან დაკავშირებულ შეზღუდვებს და იმასაც კი დასძენს, რომ ამგვარად დასუსტებულ ადამიანს აღარ შესწევს ძალა კეთილი საქმის ჩადენისა: „ვერღარას შემძლებელ იყო ყოფად რაისმე საქმედ კეთილისა ეგოდენითა მაგით ფიცხლად მარხვითა და მარადის ზედგომითა და ღამე ყოველ დაშურომითა, ფსალმუნებითა და გალობითა“. ამ სიტყვებში შეიძლება დავინახოთ პროტესტი (შესაძლოა ბოლომდე შეუგნებელი) არ დაემონო ბრმად რელიგიურ დოგმატს და მოწოდება არ შეასრულო ღვთის მსახურების რიტუალი თუკი ამით სიკეთეს მოუტან მიწიერ ადამიანს.

ყოველივე ზემოთქმული გვაძლევს საშუალებას გამოვთქვათ ზოგიერთი მოსაზრება ზოგადი ბიოლოგიური საფუძვლების შესახებ, რომლებსაც ნებით თუ უნებლიეთ ეყრდნობოდა ავტორი თხზულებისა „წამებაი წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაი“. ლოღიკურია, რომ ადრეფეოდალური ეპოქის ღვთისმსახურის თვალსაზრისით ძირითადი საწყისი არის ზებუნებრივი ძალა — ღმერთი, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის ბედ-იღბალს. სწორედ ამ რწმენისათვის ეწამა დედოფალი შუშანიკი. ამავე დროს არსად არაფერია ნათქვამი ღვთაებრივი ჩარევის შესახებ უშუალოდ ადამიანის, თუნდაც წმინდა შუშანიკის ავადმყოფობის მიმდინარეობაში, მის ბედ-იღბალში. სიკვდილიც კი რეალისტურად არის აღწერილი და თითქოს ღვთის ნებისაგან დამოუკიდებლად მოხდა. პირიქით, ჩანს საწინააღმდეგო ტენდენცია — ადამიანის ჯანმრთელობა, ავადმყოფობა, გამოკეთება და სიკვდილი დაკავშირებულია მატერიალური ფაქტორების მოქმედებასთან. ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ იაკობ ცურტაველის საბუნებისმეტყველო შეხედულებები პრაქტიკულ გამოცდილებას და ბუნების კანონების ცოდნას ეყრდნობა. უნდა ვიფიქროთ, რომ მომავალი კვლევა მეტ ნათელს მოჰფენს საქართველოს შორეული წარსულის მედიცინის და ბუნებისმეტყველების შესწავლის საქმეს.

ვახტანგ ბერიძე

სოფ. ტანძიის ორი ეკლესია[1]

(ქვემო ქართლი, ბოლნისის რაიონი)

სოფ. ტანძიაში, რომელიც მე-17 საუკუნეში „იყო თავი რეზიდენცია ორბელიანთა ახალი შტოისა"[2], სიძველეთა ბევრი ნაშთია: ეკლესიები და სასახლეთა ნანგრევები. ორბელიანთა გადაშენებულ გვარს დღეს მხოლოდ მათი წარწერები და საბა-სულხანის ახლად დადგმული ძეგლი გვაგონებს. ტანძიისადმი ინტერესს, სხვაც რომ არაფერი იყოს, ისიც აღგვიძრავს, რომ ის საბას სამშობლოა.

ტანძიაში მისასვლელად ბოლნის-დმანისის გზიდან მარჯვნივ უნდა გადაუხვიო, სანამ სოფ. ქვეშთან მიხვიდოდე. სოფელი მთებს შორისაა, ტყეებითა და ბუჩქნარით შემოსილ ბორცვებზე. გორაკზე მდებარე ნასახლარი სულ გაოხრებულია. ნასახლართან ორი ერთნავიანი ეკლესიაა. ერთი, რომელიც უფრო ქვემოთაა, უმნიშვნელო და უინტერესოა. მეორეს, ცოტა მაღლა მდებარეს, გარკვეულ ინტერესს მატებს წარწერები და მორთულობა. ამას ღვთისმშობლის ეკლესია ჰქვია (დღეს მას სამეურნეო მიზნით იყენებენ). მესამე ეკლესია, წმ. ნიკოლოზისა, სოფლის დასავლეთითაა, სხვა ბორცვზე.

ღ ვ თ ი ს მ შ ო ბ ლ ი ს ე კ ლ ე ს ი ა 1680 წლისა შედგება ერთი მოზრდილი ნავისაგან; გარედან სწორკუთხაა, შიგნით, ჩვეულებისამებრ, საკურთხევლის აფსიდი აქვს, ხოლო დასავლეთით, მთელ სიგანეზე, ზედვეა მიშენებული კვადრატული ნაგებობა — ალბათ სამრეკლოს პირველი სართული. შესასვლელი ორია — სამხრეთითა და დასავლეთით, სარკმლები — აღმოსავლეთით, სამხრეთითა და ჩრდილოეთით (თითო). კედლები ალგეთის რუხი ქვითაა ნაშენი. ქვა დაუმუშავებელია და თუმცა კი ასე თუ ისე შერჩეულია იმისათვის, რომ რიგები ჰორიზონტალური გამოსულიყო, ფასადები მაინც უხეშ შთაბეჭდილებას ტოვებს. მხოლოდ ჩრდილო-დასავლეთისა და სამხრეთ-დასავლეთის კუთხეები, კარნიზი და სამხრეთის შესასვლელია ბოლნისის ტუფის მსგავსი თლილი ქვით გამოყვანილი. თლილი ქვით ყოფილა ამოყვანილი სარკმლებიც, მაგრამ ახლა მათი ქვების უმეტესობა ჩამოცვენილია. ე. ი. აქ ისეთივე ხერხია ორგვარი მასალის (ნატეხი და თლილი ქვის) შეხამებისა, როგორიც გორულის ზემო ეკლესიაში, ხერხი, რომელიც, ეტყობა, ამ დროიდან ვრცელდება. კამარა აგურითაა ნაშენი, სახურავი, რომელსაც ციცაბო კალთები აქვს, ქვისა იყო, მისი ნაწილი დღემდეა დარჩენილი.

მინაშენი რამდენადმე განსხვავებულია. იგი გადაუკეთებიათ, მაგრამ ჩანს, რომ თავდაპირველად ეს იყო ოთხ ბოძზე დაყრდნობილი ფანჩატური, რომელიც სამ მხარეს ფართო ნახევარწრიული თაღებით იხსნებოდა. ბოძები,

[1] ერთი თავი წიგნისა „XVI—XVIII საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრება".

[2] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, სომხით-საორბელოს ძეგლების წარწერები, პარიზი, 1929, გვ. 93.

თაღები და დასავლეთის ფასადი (წყობა თაღის გარშემო) თლილი ქვისაა, უმეტესად იმავე ყვითელი, ბოლნისის ტუფის მსგავსი მასალით ნაშენი, რომელიც ეკლესიის კუთხეებისა და კარნიზისთვისაა ნახმარი. მაგრამ არის ალგეთის ქვაც — ძალიან მუქი, თითქმის შავი (მაგ., დასავ. ფასადზე — კუთხეებში და თაღის ქვეშ გადახურვა ახლა ქვაყორისაა, უხეში, გაბრტყელებული, ქვაყორითვეა ამოშენებული დასავლეთის თაღი დატოვებულია მხოლოდ მცირე შესასვლელი) და სამხრეთისა და ჩრდილოეთის კედლები მთლიანად (ისე რომ გარედან თაღები სულ აღარ ჩანს). ეს ქვაყორეც იმ ბოლნისის ტუფის მსგავსია.

არა მგონია, რომ ეკლესია და მინაშენი ქრონოლოგიურად დიდად იყოს ერთმანეთს დაშორებული, თუმცა კი ინტერვალი უეჭველად იგრძნობა. მინაშენი უკეთესი ოსტატების ნახელავია და თვით ეკლესიაზე მეტი პრეტენზიითაცაა ნაშენი.

ღვთისმშობლის ეკლესიას ნამდვილი მხატვრული ღირებულება არ გააჩნია. თვით მხატვრული ამოცანის არსებობაზედაც კი აქ მხოლოდ პირობით შეიძლება საუბარი. შენობის, როგორც ხელოვნების ნაწარმოების, ერთიანი რამ გააზრება აქ არა გვაქვს, არის მხოლოდ ორიოდე უპრეტენზიო დეკორაციული მოტივი კარ-სარკმელთა შესამკობად. აღმოსავლეთის სარკმელს ქვის სიღრმეშივე ჩაძირული ორმაგი გლუვი ლილვი უვლიდა გარს (სამხრეთის სარკმლის ქვები აღარ შენახულა, დასავლეთით, მინაშენის გამო, სარკმელი არ ჩანს). სამხრეთის შესასვლელი „სელჯუკური" გადაწნული ლილვების მოტივითაა გარშემოვლებული, ზემოთ ლილვები ისრულ თაღს ქმნის, ქვემოთ — ტრადიციულ ქართულ „კონას" ეყრდნობა. ტიმპანი სრულიად ცარიელია, უსამკაულო და უწარწერო. დასავლეთის შესასვლელის ჩარჩო კიდევ უფრო მარტივია, ცალლილვიანი, მისი თაღის მოხაზულობაც ნაკლებ წვეტიანია, მცირედ შეისრული. ტიმპანი ერთიანად წარწერას უჭირავს. დამახასიათებელია კარნიზის ინდიფერენტული პროფილი: ლილვი—წრეთარგი—ლილვი—თარო, რომლებიც ისეა ურთიერთგანლაგებული, რომ კარნიზი ოდნავ შვერილსაც კი არ ქმნის. გარკვეულად იპყრობს ყურადღებას ალგეთის მუქი რუხი ქვისა და ყვითელი თლილი ქვის შეფარდება: შეხამება მეტისმეტად მკვეთრი და ულამაზოა. თუკი აქ რაიმე მხატვრულ ჩანაფიქრთან გვაქვს საქმე (ეს სავსებით შესაძლებელია), ესეც მდარე გემოვნების მაჩვენებელია.

სამრეკლოს მარტივი მორთულობა — ბოძების გლუვი ლილვები, ბაზისებისა და სვეტისთავების სამყურა და ოთხყურა ფოთლები, როგორც ითქვა, უკეთესი ოსტატის ხელს ამჟღავნებს, თავისი ხასიათით კი სავსებით შეეფერება XVII ს-ის რეპერტუარს. ისლამური შემონაჟონი — ისრული თაღებისა და „სელჯუკური" ლილვების სახით — მაინც უფრო საკუთრივ ეკლესიას ეტყობა, ვიდრე მინაშენს.

ეკლესიის ამშენებლის ვინაობა და თარიღი ორ მხედრულ წარწერაშია მოხსენებული. აღმოსავლეთის ფასადის კენწეროში, საგანგებო თლილ ქვაზე ამოკვეთილ წარწერაში, ე. თაყაიშვილის თანახმად, ნათქვამია: „ქ: სამკვიდროთა:. ჩვენთა:. ტაშირის:. და:. საორბელოთ:. პატრონი:. და:. მრავლისა:. დიდებისა:. მჭონებელი:. ხუთთა:. ძმათა:. უფროსი:. უძეო:. ვიქმენით:. და ჯელ:. ვყავი:. ამს:. ჩვენთს:. სახსაენებლად (sic!):. შენდობა:. ბრძანეთ:. გბი:. ქს:. ტნიჰ:. სრულ:. იქმნა".

თარიღის ამოკვეთისას შეცდომა მოსვლიათ: უნდა ეწეროს ტნიჱ—368, რაც 1680 წელს უდრის (სტრიქონების განლაგება აქ არ დაგვიცავს).

დასავლეთის შესასვლელის ზემოხსენებული წარწერა ასეთია:

1. ქ: ნებითა
2. და შეწევნითა ღ
3. თისათა ჩვენ პატრონის
4. უფლნის შვილმა ბტონმა პაპუნ
5. ამნ და თნა მემცხედრემნ ჩვენმა აბაშ
6. ის ქალმა ბტონმა ბნგიჯსპიმ აღვშე
7. ნე წმიდა ესე ტძრი კარისა ღთისშშბ
8. ლის სახელზედა ჩვენდა შესდბლ[3].

ეს პაპუნა, როსტომ მეფის მდივანბეგისა და სახლთუხუცესის ყაფლან ორბელისშვილის უფროსი ვაჟი, სულხან-საბას ბიძა იყო. გარდაიცვალა 1689 წელს. ისიცა და მისი მეუღლე ბანგიჯასპიც დაკრძალულნი არიან ფიტარეთს — ორბელიანთა საგვარეულო სამარხში[4]. თავის დროზე ძლიერი ფეოდალი იყო — აკი თვითონაც „მრავლის დიდებისა მქონებელს“ უწოდებს თავის თავს. მაგრამ მისი კარის ეკლესია, როგორც დავინახეთ, მის პრეტენზიებს არ შეეფერება.

წმ. ნიკოლოზის ეკლესია 1683 წლისა. ეს შენობა — მცირე ერთნავიანი ეკლესია, ჩვეულებისამებრ, შიგნით აფსიდიანი, გარედან კი სწორკუთხა, ყოველგვარ მინაშენთა გარეშე — შეუდარებლად უკეთაა აგებული. თუ „ღვთისმშობელი“ მშენებლობის საერთო დონის დაქვეითებას მოწმობს, „წმ. ნიკოლოზი“ გვიჩვენებს, რომ შენების ტრადიციები და პროფესიული ოსტატობა სავსებით დავიწყებული არ ყოფილა, რომ კარგი ხელოსნები მაშინაც მოიძებნებოდნენ, თუ კარგი ხელოვანნი არა.

ეკლესია შორიდანვე ჩანს, რადგანაც ახლა ეს ადგილი უმცენაროა. მაშინვე იპყრობს ყურადღებას მისი კოხტა პროპორციები, რომლებიც ძალიან გვაგონებს XI—XIII საუკუნეთა ეკლესიებისას, და სუფთად გათლილი ქვის სავსებით წესიერი წყობა. იმავე დროს, აშკარად ჩანს, რომ მშენებელს გარკვეული მსატვრული ამოცანა ჰქონდა დასმული შენობის გარეგნული სახის შექმნისას.

გეგმის მხრივ, როგორც ითქვა, განსაკუთრებული არაფერია: ნავი და აფსიდი, პილასტრებისა და საბჯენი თაღების გარეშე. შესასვლელი ორია — დასავლეთითა და სამხრეთით: ეს უკანასკნელი იხეთი პატარაა, რომ თავდაუხრელად ვერ შეხვალ. სარკმელი აღმოსავლეთით ერთია, სამხრეთით — ორი, ორივე ფასადის მარცხენა (ე. ი. დასავლეთის) ნახევარში, ჩრდილოეთით და დასავლეთით — არც ერთი. უჩვეულოა დასავლეთის კედლის უსარკმლობა. საკურთხეველში, სარკმლის ორ მხარეს, საგრძნობლად უფრო დაბლა, თითო მოზრდილი, ნახევარწრიული გეგმის მქონე, თაღოვანი ნიშაა. ნავისა და საკურთხეველის კედლები უხეშად დამუშავებული, უწესო მოხაზულობის ქვებითაა ნაწყობი, ბათქაშგადავლებული და შეთეთრებულია. აფსიდის კუთხეები, შესასვლელთა და სარკმელთა წირთხლები და თაღები თლილი ქვისაა. თაღებისათვის წვრილი ქვაა შერჩეული: სოლებად დაწყობილ ქვებს შუა — ქვისავე თხელი ფილებია ჩაყოლებული. კამარა (რამდენადმე შემაღლებული, კვერცხისებრი) და კონქი — აგურისაა. საკურთხეველში თლილი ქვის ფილებია დაგე-

[3] წარწერა კარგადაა შენახული. სიტყვებს შორის ორ-ორი ან სამ-სამი წერტილია დასმული, ხელი ამ გვიანი ხანისთვის ჩვეულებრივია, მაგრამ ულამაზო.

[4] ე. თაყაიშვილი, იქვე, გვ. 95.

ბული, ნავის იატაკი — დაუმუშავებელი ქვისაა. შინაგანი სივრცე მაღალია, აზიდული, რაც ადრეთვე უჩვეულოა ამ გვიანი ხანის ერთნავიანი ეკლესიებისათვის. სამხრეთის კედელზე თვალს ეუცხოება სარკმელთა განლაგება: მარჯვენა სარკმელი თითქმის მიმჯდარია დასავლეთის კედელზე.

ფასადები აქაც ბოლნისის ტუფის მსგავსი, კაშკაშა ყვითელი ფერის, ქვითაა ნაწყობი. ცოკოლი სულ უბრალოა — ერთადერთი საფეხური. საკუთრივ კედლის წყობაში სამი ქვემო რიგის ქვები ბევრად უფრო დიდი ზომისაა, ვიდრე ზემო რიგებისა, განსაკუთრებით აღმოსავლეთ ფასადზე, სადაც ორმეტრიანი ქვებიც გვხვდება. კედლის შუა წელზე ამ ყვითელ სიბრტყეში ჩართულია ორი პარალელური ჰორიზონტალური სარტყელი — მეოთხე და მეექვსე რიგები წყობისა, რომლებიც მუქი ღვინისფერი (ბორდოსფერი!), არაჩვეულებრივად ინტენსიური ტონის, ქვითაა გამოყვანილი. სარტყლები ოთხსავ მხარეს უვლის ეკლესიას. ეს დეკორაციული ხერხია შენობის უმთავრესი ინდივიდუალური, განმასხვავებელი, თავისებურება. ხერხს „წინაპრები" მოეძებნება — სხვა ფერით გაძოყვანილი სარტყლები ადრევეც გვხვდება (იხ. მაგ., გუდარეხის „ჯაჭვამნო"), მაგრამ ხერხის ასეთი „დემონსტრაციული" გამოყენება არსად არ მეგულება (ამ სარტყლის გამო ეკლესიას ადგილობრივ წითელ საყდარს უწოდებენ). ამ შთაბეჭდილებას ისიც უწყობს ხელს, რომ სხვა ფერის ზოლები ფასადთა ზემო ნაწილში კი არ არის (როგორც წინათ იყო ხოლმე), არამედ დაბლა, მაყურებლის თვალის დონეზე.

კარნიზს აქ ბევრად უფრო ენერგიული პროფილი აქვს, ვიდრე „ღვთისმშობელში", მისი შვერილიც საკმაოდ საგრძნობია. იშვიათად შემხვედრია ისე კარგად შენახული ქვის სახურავი, როგორიც აქ არის. სახურავის ფილების წყობა გავრცელებული ტიპისაა.

მშენებლის ამოცანები და პრეტენზიები ფასადთა პლასტიკურ დამუშავებაშიაც იჩენს თავს. სამხრეთი ფასადი ამ მხრივ უფრო მარტივია: სარკმლებს გარს უვლის უჩუქურთმო თაღოვანი საპირეები, რომელთა ჩარჩოს თითო უწყვეტი გლუვი ლილვი შეადგენს. საპირეები თავის ლილვებიანად რელიეფურია და ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს ფიცრისაგან გამოჭრილი და ფასადზე დადებული იყოს.

სამხრეთი შესასვლელი კიდევ უფრო სქემატურია: მის გარშემო სიბრტყე ამოზიდულია კედლის ზედაპირთან შედარებით. ეს ამოზიდული სიბრტყე, რომელსაც მხოლოდ გარედან უვლის გლუვი ლილვი, ქმნის შესასვლელის წირთხლებსა და ისრულ ტიმპანს: ე. ი. ტიმპანის სიბრტყე კედლის სიბრტყესთან შედარებით წინაა გამოშვერილი, რაც სრულიად ეწინააღმდეგება ტრადიციას.

უფრო დამახასიათებელია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფასადები. აღმოსავლეთის ფასადის სარკმელი ისეთივეა, როგორიც სამხრეთისა: მარტივი სქემა, ყოველგვარი ჩუქურთმის გარეშე. მაგრამ ამ სარკმლის თავზე აღმართულია დიდი ჯვარი, გამოყვანილი წყვილი ლილვით, რომელიც სარკმლის შემომფარგლელი ლილვისაგან იზრდება. ხაზგასასმელია, რომ ჯვარი მხოლოდ ლილვებითაა გამოყენებული, ლილვებს შიგნით არავითარი სიბრტყე არ არის. ჯვრის ოთხსავ მკლავს ოთხყურა დაბოლოება აქვს. განივი მკლავების ქვეშ მოთავსებულია დაბალი რელიეფით შესრულებული ოთხი წვრილი ფიგურა, რომლებიც უკვე ე. თაყაიშვილმა განსაზღვრა, როგორც მახარებელთა სიმბოლოები: ეს მართლაც ასე უნდა იყოს, თუმცა ანგელოზის ნაცვლად აქ ექვსფრთიანი სერობინია, ხოლო ლომი და ხარი, რომლებიც ჰერალ-

დიკურად არიან განლაგებულნი, თითქმის არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. დასავლეთის ფასადზე ზუსტად ასეთივე ჯვარია განმეორებული, მხოლოდ მისი ფეხი რამდენადმე უფრო გრძელია და ჯვარი კედლის მთელ ზემო ნახევარს სწვდება. განმეორებულია, ოდნავ შესამჩნევი ცვლილებებით, ორი ოთხფეხა ცხოველის ჰერალდიკური ჯგუფიც, ამჯერად განივი მკლავების ზემოთ. აქ მნახველს ეკვი არ შეეპარება, რომ ორი ლომია გამოსახული და არა ლომი და ხარი. დიდი ჯვარი პორტალის გარეთა საპირეზეა შესმული: საპირე, სწორკუთხა მოხაზულობისა, ბრტყელი და უჩუქურთმო, უჩვეულოდაა წინ წამოწრილი[5]. ასეთი არაჩვეულებრივად რელიეფური და ფართო საპირე შეუსაბამოა ამ მცირე ფასადისთვის, მით უფრო, რომ საკუთრივ შესასვლელი სულ პატარაა და სიმაღლით საპირის ნახევარს ძლივს წვდება. ნებისმიერაა მოტმასნილი თაღოვანი „სათაური“ შესასვლელსა და გარე საპირეს შორის. ჩუქურთმის უქონლობა აძლიერებს სქემატურობისა და სიტლანქის შთაბეჭდილებას. მიუხედავად ამისა, როგორც აღვნიშნე, მაინც ჩანს, რომ შენობის გარეგნობა ოსტატს თავისებურად გააზრებული ჰქონდა, როგორც მთლიანი რამ: ამას მოწმობს კოლორისტული ხერხიც — წითელი სარტყლები, და მსგავსი მოტივების გამოყენება განივი ფასადებისათვის.

შენობის ოთხსავ კუთხეში აყოლებულია ამ ხანისათვის დამახასიათებელი გლუვი ლილვები, რომლებიც ქვემოთ ტრადიციულ, მაგრამ სქემატიზებულ, კონებს ეყრდნობა. არსებითად, ამგვარივე ლილვები და კონებია გამოყენებული დასავლეთის პორტალის როგორც გარეთა (დიდი), ისე შიგნითა (უშუალოდ შესასვლელის შემომფარგველი) საპირეებისათვის. ნიშანდობლივი მოტივია სამხრეთის ტიმპანის წვეტიანი ფორმაც. სარკმლების მოჩარჩოება ადრევე ცნობილი (უმეტესად XIII ს-დან გავრცელებული) ტიპისაა, მხოლოდ სრულიად სქემატიზებული. ასევე, სქემის სახითაა წარმოდგენილი პორტალის კომპოზიცია — გარეთა სწორკუთხა, შუა თაღოვანი და შიგნითა სწორკუთხა საპირეებით — კარგად ცნობილი საქართველოსა და სომხეთში მდიდრულად მრთული პორტალების სახით (XIII ს-ის ნახევარზე ადრე ეს

---

[5] ამგვარად, აქ დარღვეულია ოთხი სიმბოლოს მთლიანობა, ერთიანი ფორმულიდან გამოთიშულია ნაწილი. ამის მიზეზი ორი შეიძლება ყოფილიყო: ან ტანძიის ოსტატს არ ესმოდა იმ ნიმუშის შინაარსი, საიდანაც გადმოიღო თავისი რელიეფები და ამიტომ შეუძლებლად მიიჩნია გაეთიშა აზრობრივად გაუთიშავი გამოსახულება: ან — მე ეს უფრო სწორი ახსნა მგონია — ოთხი სიმბოლოს გამოსახულება მან სხვადასხვა ნიმუშის მიხედვით შეადგინა: სერობინი და არწივი — დეტალურად დამუშავებული ღარებიანი და ნაჭერეტებიანი ზედაპირით — ერთი ნიმუშიდანაა, ორი ოთხფეხის გლუვი, ელემენტარული ფიგურები — მეორიდან. თანაც, ამ ორი ცხოველის ორიგინალი სულაც არ წარმოადგენდა მახარებელთა სიმბოლოებს, ეს მართლაც ჰერალდიკური ლომები იყო. ტანძიის ოსტატმა ისევე გადმოიღო ისინი — მას, რა თქმა უნდა, დამოუკიდებელი შემოქმედებითი ინტერპრეტაციის თავი არ ჰქონდა და ლომის გამოსახულებას ხარისად ვერ აქცევდა. მაგრამ ლომების წყვილი მან ცალკეც გამოიყენა თავისი პირდაპირი დანიშნულებით. ამ ხანაში ლომების გამოსახულება საერთოდ დიდად პოპულარული იყო.

მახარებლების სიმბოლოთა გამოსახულებას ქართულ დეკორაციულ ქანდაკებაში ადრევე ვხვდებით: დიდად საინტერესო ნიმუშია, მაგალითად, კუშურღოს ტაძრის (964 წ.) აღმოსავლეთ ფასადის მთავარი სარკმლის გარეთა ჩარჩო, სადაც ოთხი ფიგურა ორნამენტულ არშიასთანაა დაკავშირებული. ტანძიის რელიეფებს ამ ნიმუშთან, რა თქმა უნდა, საერთო არაფერი აქვს არც კომპოზიციითა და არც ინტერპრეტაციით. ჩვენთვის აქ ის არის საინტერესო, რომ ის ძველი თემა XVII ს-ში კვლავ პოტენციდა.

დატვირთული, პრეტენზიული და მშრალი კომპოზიცია საქართველოში უცნობია. მისი ყველაზე თვალსაჩინო ნიმუში ახტალაში გვაქვს).

ცალკე მინდა აღვნიშნო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფასადთა ჯვრები. დიდი ჯვრებით ფასადების მორთვა, როგორც ცნობილია, ქართულ ხუროთმოძღვრებაში ძველი ტრადიციაა, რომელიც ამ გვიანა ხანაში აქა-იქ კვლავ წამოყოფს თავს (ანანური, პეტრე-პავლეს ეკლესია საგარეჯოში, ბარაკონი). მაგრამ თვით ჯვრის სახე, მისი დამუშავება არაა ქართული: ასეთი ჯვარი მე მხოლოდ სომხეთში მეგულება, მაგ., ახპატის 1245 წლის სამრეკლოს ფასადზე. მოტივი უცვლელადაა გადმოღებული, მხოლოდ შეფარდებულია ტანძიის ფასადებთან.

სავსებით შესაძლებლად მიმაჩნია, რომ ტანძიის წმ. ნიკოლოზის ოსტატი, ისევე როგორც ხატისსოფლის პატარა ეკლესიისა, ტომით სომეხი ყოფილიყო. მის მიერ აგებული ეკლესია — გეგმით, საერთო იერით, პროპორციებით, ცალკეული დეტალებით, ტრადიციული ქართული ძეგლია (ბუნებრივია თავისი დროის სტილისტიკური ნიშნებით). მაგრამ ეროვნულმა და სარწმუნეობრივმა გრძნობებმა, ოსტატს, როგორც ჩანს, უკარნახა მისთვის ძვირფასი, მშობლიური ხელოვნების მოტივიც შემოეტანა და ჩაერთო თავის ნაწარმოებში (როგორც დავინახეთ, იმხანად აღმოსავლეთ საქართველოში სხვა სომეხი ოსტატებიც მუშაობდნენ და რომ მათი წარმოშობა რაღაც კვალს მაინც ამჩნევდა მათ ნაწარმოებთ).

წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის მშენებლის ვინაობა სამხრეთის შესასვლელის ტიმპანში წერია:

ⵜⵔⵇ ⵅⵗⵆ
ⵓⵀⵇⵔ ⵖⵜⵓⵗⵅ
ⵗⵔⵜⵅⵏ ⵇⵐⵅⵖⵖⵆⵏ

„ქ. წმიდაო ნიკოლოზ მეოხ ექმენ პატრონს ორბელს“[6]: ხოლო აშენების გარემოების აღწერასა და თარიღს ვპოულობთ ამ ორბელის მიერ შეწირული სვინაქსარის მინაწერში, რომელიც ექვთიმე თაყაიშვილმა გამოაქვეყნა:

„ქვს:ტოა: მე ფრიად ცოდვილმან და ყოველთა ცოდვათაგან შებღალულმან, საქართველოს მოსამართლემან, ქართლისა და კახეთისა ჯელმწიფეთა და მეფეთა დედის ძმამან, დიდის ორბელის შვილის ბატონის ყაფლანის ძმამან, მდიანბეგმან ორბელ, აღვაშენე ჩემს სამკვიდროს სასახლესა შინა ტანძიას ქარის ეკლესია სახელსა ზა წდისა და დიდებულისა, უბრალოთა სიკვდილისაგან დამხსნელისა, წდისა ნიკოლოზისა. და შევამკევი ⁻ცლითა წესიერებითა საეკლესიოსა რიგითა, წიგნითა და ხატებითა, შესამოსლითა და მოფენილობითა... [შემდეგ ჩამოთვლილია შეწირული საეკლესიო წიგნები]... ცოდვილისა სულის ჩემისა განსასვენებლად და მეუღლისა ჩემისა არაგვის ერისთვის ზაალის ასულის ბატონის თამარის ცოდვათა შესანდობელად და რვათა ძეთა და სამთა ასულთა წარსამართებელად და სადღეგრძელოდ...“[7]

---

[6] ასოები დიდია, ულამაზო, თუმც ძალიან მკაფიოდ ნაწერი — ყოველი ასო სრულიად განცალკევებულია. ეს სამი სტრიქონი ერთიანად ავსებს ტიმპანს. დამწერის მხატვრულ გრძნობაზე ლაპარაკი ზედმეტია. სხვაც რომ არაფერი იყოს, ასოები შეუფერებლად დიდი და ტლანქია ამ პატარა შესასვლელისათვის.

[7] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, იქვე, გვ. 93—94.

წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის მაშენებელი მდივანბეგი ორბელი — იგივე ვახტანგი — იმ პაპუნას ძმაა, რომელმაც ღვთისმშობლის ზემოთ აღწერილი ეკლესია ააგო. მის „რვათა ძეთა“ შორის ერთ-ერთი სულხან-საბა იყო: ეს პატარა სამლოცველო საბას მშობლების კარის ეკლესიაა. თვით ძეგლის არქიტექტურა — როგორც დავინახეთ — თავისი დროის დამახასიათებელი ნიმუშია, რომელიც ზოგ რასმე ინდივიდუალურად საინტერესოსაც შეიცავს[8].

---

8 წმ. ნიკოლოზის ეკლესია ჯერჯერობით მნიშვნელოვან დაზიანებათა გარეშე დგას. ყველაზე თვალსაჩინო ზიანი დასაელეთის ფასადს მოსვლია: მცირედ შელახულა კარხიზი, რაღაც ფიგურული ჯერის მარცხენა მკლავი თითქმის სულ დაღეპულია. 1964 წლის სექტემბერში, როცა მე მეორედ ვნახე ეკლესია, მას ორივე კარი შებმული ჰქონდა და შიგნითაც სუფთად იყო. მლოცველნი აქ ახლაც დადიან და შესაწირავი ფრინველი მიაქვთ.

ნელი ბრეგაძე

ირემი და ხარი

ქართველი ხალხის უძველესი ხელოვნებისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესახებ დაწერილ უკანასკნელი ხანის არქეოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ გამოკვლევებში მასალები ირმისა და მისი გამოსახულების შესახებ ახლებურადაა გააზრებული. სახელდობრ, ირემი, რომელიც ნადირობის ღვთაების საკულტო ცხოველად ითვლებოდა, უკვე ასტრალურ კულტებთან და სამიწათმოქმედო ყოფასთან კავშირში განიხილება[1]. მის შერწყმას აგრარულ კულტთან კი ენეოლითის დასასრულისა და ადრებრინჯაოს ხანის დასაწყისით ათარიღებენ[2].

რა უნდა დადებოდა საფუძვლად აგრარულ კულტთან ირმის დაკავშირებას?

არქეოლოგი ი. კიკვიძე სავსებით მართებულად აღნიშნავდა, რომ ირმის ღვთაებრივი ძალა მის რქებში უნდა იყოს, რქებში, რომლებიც იმავდროულად სამიწათმოქმედო იარაღებად გამოიყენა ადამიანმა. ირმის, ნიამორისა და ჯიხვის რქები მეტად მოსახერხებელი მასალაა მიწის საჩიჩქნი პრიმიტიული იარაღების გასაკეთებლად და უძველესი თოხები და პირველყოფილი სახვნელები ამ მასალისაგან მზადდებოდა[3]. მართლაც, როგორც საქართველოში, ისე სხვა, ძველი მიწათმოქმედების ქვეყნებში მოპოვებულ არქეოლოგიურ მასალაში მრავლადაა დამოწმებული ირმისა და მისნაირთა რქებისაგან გამზადებული სამიწათმოქმედო იარაღები, რომელთა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს საქართველოში აღმოჩენილი, სახვნელად მიჩნეული ირმის რქის ტოტი[4]. აღნიშნულთან კავშირში კი საგანგებო მნიშვნელობას იძენს

---

[1] გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, „ენიმკის მოამბე." X, 1941; ი. სურგულაძე, ასტრალური სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ ორნამენტში, საკანდ. დისერტ., თბ., 1967, გვ. 111—118; Л. Пацхава. К истории художественного ремесла колхидской и кобанской культур. Автореф. канд. диссерт., Тб., 1975, с., 16—17.

[2] ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 191.

[3] იქვე.

[4] ალ. ჯავახიშვილი, ლ. ღლონტი, ურბნისი, I, თბ., 1962, გვ. 45, 61; ტ. ჩუბინიშვილი, ახალი მასალები ქვემო ქართლის ადრესამიწათმოქმედო კულტურის ისტორიისთვის. „ძეგლის მეგობარი", № 33, 1973, გვ. 17—18.

თუმც გამოითქვა მოსაზრება, რომ განათხარი ირმის რქის სახვნელ იარაღად აღდგენის ცდა არადამაჯერებელია (В. А. Шнирельман, Происхождение скотоводства. М., 1980. с.129), მაგრამ სემიონოვის ნაშრომში (С. А. Семенов. Происхождение земледелия, Л., 1974, с. 213—216) მოტანილი ექსპერიმენტული სამუშაოები თუ საქონლის არა, ადამიანის ძალის გამოყენებით პრიმიტიული იარაღის გაწევის შესაძლებლობის დაშვების საშუალებას მაინც იძლევა. ამავე თვალთახედვით განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ მოწმდება გარკვეული კავშირი სახვნელი იარაღისა და ირმის რქის რუსულ სახელწოდებათა შორის: „Соха — развили-

ცნობა იმის შესახებ, რომ სვანეთში „მოსახლეობა შორეული დროიდან მიმართავდა სახნისის დანიშნულებით, ან მიწის სათხრელად, ჩაინის მაგივრად რქის გამოყენების პრაქტიკას“[5]. ხოლო გარეული თხის რქის, ან მეტად გამძლე, მაგარი, ამასთან ელასტური იარაღის გამოყენება ნიადაგის ქვებისაგან გასაწმენდად, საჩიჩქნე-გასაწერად თუ სარწყავი თხრილების გასაყვანად მალალი მთის ზონის მიწათმოქმედებაში დადასტურებულია შუა აზიის ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც[6]. ასე რომ, ჩანს, ირმის დაკავშირებას აგრარულ კულტთან თითქოს მართლაც ეძებნება სავსებით რაციონალური, პრაქტიკული საფუძველი. მაგრამ ხომ არ შეიძლებოდა ამ ფაქტის მიზეზი გამხდარიყო სხვა რამ, უფრო ხელშესახები და მნიშვნელოვანი მოვლენა?

იქნებ დასმულ კითხვაზე პასუხი გაგვცეს ეთნოგრაფიულმა მასალამ. სახელდობრ, ქართველთა ხალხური რელიგიური აზროვნების სფეროშ შემოგვინახა გადმოცემა, რომლის მიხედვით წმ. გიორგის სახელობის ზოგიერთ ეკლესიაში გიორგობა ღამეს თვით წმ. გიორგის მოყავდა სამსხვერპლო ხარი[7]. ამ გადმოცემასთან კავშირში ყურადღებას იპყრობს ის ვარემოება, რომ მთელი რიგი შემორჩენილი მონაცემების მიხედვით, იმავე ეკლესიათა გალავანში თავდაპირველად ცხადდებოდა ირემი[8]. ე. ი. აქ საქმე გვაქვს არა ისეთ ფაქტთან, როცა ერთიდაიმავე დღესასწაულისათვის ზოგ სამლოცველოში ირემია ნახსენები, ზოგში კი ხარი, არამედ, როგორც მასალებიდან ირკვევა, ირემს მოგვიანო ხანაში ჩანაცვლებია ხარი[9]. ამდენად, სადაც ამჟამად ირმის შესახებ გადმოცემა აღარ მოწმდება, იქ სავარაუდებელია, რომ წაშლილ-დაკარგულა და მეხსიერებას აღარ შემორჩენია კვალი ძველი — თავდაპირველად ირმის შეწირვის — ჩვეულებისა.

ეთნოგრაფიულ მონაცემებში შემონახული ზემომოტანილი ცნობა გარკვეულ დადასტურებას პოულობს არქეოლოგიურ მასალაში (საიდანაც ასევე

стый, виловой, вилообразный, разсохою; от этого сохатый, зверь с разсохами, скотина оленьего рода Cervus alces, лось... сохатый олень, сев. сиб. двугодовалый северный олень, у которого уже вырастают рога (Вл. Даль, Толковый словарь живого великорусского языка, т. IV, М., 1955): ამასთან, სახვნელი იარაღის ქუსლს рассоха-ც ეწოდება (Ю. Новиков, Осторожно: Terra! М., 1972, с. 104). აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ირმის ერთ-ერთ ჯიშსა და ძველ სახვნელს ერთ-ერთ სახეობას აქვთ საერთო სახელწოდება—косуля (С. И. Ожегов, Словарь русского языка, М., 1963). აღნიშნული, შესაძლებელია, გამოდგეს იმის მოწმობად, რომ ოდესღაც ირმის რქები მართლაც გამოიყენებოდა მიწის გასაწერ იარაღად.

[5] გ. ჯაბაძე, შემინდვრეობა სვანეთში, კრებული „სვანეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1970, გვ. 10—12; შ. შუკვანი, მიწათმოქმედების კულტურა სვანეთში, კრებული „სვანეთი“, თბ., 1977, გვ. 116.

[6] Т. Батыркулов, Рога горного козла и земледелие в горах, „Вокруг Света“, №4, 1974, с. 51.

[7] არქ. ღამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938, გვ. 141—145 და სხვ.

[8] В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 201; Г. С. Читая, Земледельческие системы и пахотные орудия Грузии, „ВЭК“, Тб., 1952, с. 102; М. Машурко, Из области народной фантазии и быта, „СМОМПК“, в. 18, 1894; С. А. Белокуров, Посольство дьяка Федота Елчина и священника Павла Захарьева в Дединскую землю 1639—1640 гг. „Чтения в обществе истории и древностей Российских при Московском Университете“, кн. 2, М., 1887; ნ. ბერეგაძე, იმერეთის ექსპედიციის საველე-ეთნოგრაფიული დღიური (ხელნაწ.), 1971.

[9] გადმოცემა სამსხვერპლო ირმის ხარით შეცვლის შესახებ შემორჩენია რუსეთის ეთნოგრაფიულ ყოფასაც (Г. Г. Шаповалова, Северноруссская легенда об олене, „Фольклор и этнография Русского Севера“, Л., 1973, с. 211—216).

ჩანს, რომ ირმის გამოსახულება უფრო ადრეულია ხარისაზე[10] და რომ ეს ორი ცხოველი ურთიერთს ენაცვლება, ვითარცა ღვთაების ხატება[11]). ქვაცხელების საკულტო ნაგებობაში აღმოჩნდა ირმის გამოსახულებანი (ჭურჭელსა და სარქველზე) და ისრით განგმირული ხბოს ჩონჩხი, რომელსაც ნაყოფიერების ღვთაებისადმი ირმის მსხვერპლად შეწირვის იმიტაციად მიიჩნევენ[12].

მაშ ასე, ზემომოტანილი ეთნოგრაფიული მონაცემებიდან, რომლებსაც არქეოლოგიური მასალაც უჭერს მხარს, ჩანს, რომ აგრარულ კულტთან დაკავშირებულ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში ირემს ჩანაცვლებია ხარი. აღნიშნულთან კავშირში კი გავიხსენოთ აგრეთვე სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებული ფაქტი, რომ ირმის გამოსახულება მცენარეულის დიდი ღმერთის ხარის გამოსახულების ექვივალენტურია[13].

შემთხვევითია ეს ჩანაცვლება თუ აქაც საძიებელია რაციონალური საფუძველი?

მიწათმოქმედებისათვის ხარის მნიშვნელობა საყოველთაოდაა ცნობილი. როგორიღაა ირმის როლი აგრარულ ყოფაში?

გ. ჩიტაიას 1924 წ. ს. უდეში ჩაუწერია ხალხურ კოსმოგონიურ შეხედულებებთან დაკავშირებული გადმოცემა, რომელიც გვიხსნის ცაზე ირმის ნახტომისა და ქართველი გლეხის მიერ გუთნეულად წოდებული[14] დიდი დათვის. თანავარსკვლავედის გაჩენის მიზეზს.

გადმოცემა გვაუწყებს: ირემი და ხარი ერთმანეთს გასჯიბრებია მიწათმოქმედისათვის სამსახურის გაწევის უფლების მოსაპოვებლად. შეჯიბრის პირობის მიხედვით ადამიანის წინაშე ამ წმინდათაწმინდა მოვალეობის აღსრულების პატივი მიეგებოდა მას, ვინც პირველი მიირბენდა ცის კიდემდე. ირემმა ვერ მოზომა თავისი ძალები, შეჯიბრის დასაწყისშივე სწრაფი ტემპი აიღო, გაქანდა მიზნისაკენ, გაუსწრო კიდეც ხარს, მაგრამ მალე დაიღალა ძალაგამოცლილი ჩამოვარდა ციდან და დაიღუპა. ხარმა კი დინჯი, მოზომილი ნაბიჯებით მიირბინა ცის კიდემდე, გაიმარჯვა და შეუდგა საპატიო მოვალეობის შესრულებას. ლეგენდის მიხედვით, ამ შეჯიბრებამ დატოვა ზეცაში კვალი ირმის ნახტომისა და გუთნეულის (დიდი დათვის) თანავარსკვლავედის სახით[15].

შეიძლება თუ არა ამ ლამაზ ლეგენდას ჰქონდეს რაიმე რეალური საფუძველი? ეს კითხვა გულისხმობს, ცხადია, არა ცის თაღზე ამ ორი ცხოველის შეჯიბრისა და ირმის ნახტომისა თუ გუთნეულის წარმოშობის შესახებ ხატოვნად მოთხრობილ ამბავს, არამედ აგრარულ ყოფაში არა მხოლოდ ირმის რქების სამიწათმოქმედო იარაღებად, არამედ თვით ამ ცხოველის, ვითარცა მუშა-საქონლის, გამოყენების ფაქტს. რამდენადაა ეს უკანასკნელი შესაძლებელ-დასაშვები? როგორია ამ საკითხთან დაკავშირებული ისტორიული წინამძღვრები? შეიძლებოდა თუ არა შორეულ წარსულში ადგილი ჰქონოდა

---

[10] მ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 1, თბ., 1944, გვ. 39; Л. Панцхава, დასახ. ნაშრ., გვ. 26.

[11] Л. Панцхава, დასახ. ნაშრ., გვ. 17.

[12] ი. კიკვიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 190.

[13] ი. სურგულაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 118.

[14] ინგლისელები ამავე თანავარსკვლავედს უწოდებენ გუთანს — Plough (В. К. Мюллер, Англо-русский словарь, М., 1969), ხოლო რუსები — Лось ან Сохатый. პოლონელები კი მის სახელწოდებას უკავშირებენ ცხენ-ირემს (Б. А. Рыбаков, Новые данные о культе небесного оленя, сборник „Восточная Европа в эпоху камня и бронзы", М., 1976, с. 58).

[15] Г. С. Читая, დასახ. ნაშრ., გვ. 101—102.

ირმის მოშინაურებას? ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად მოკიშეელიოთ სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემები.

განათხარი ოსტეოლოგიური მასალა, როგორც ჩანს, დასმულ კითხვაზე პასუხს ვერ გაგვცემს. მოშინაურების ადრეულ სტადიაზე ცხოველები ჯერ კიდევ არაფრით განსხვავდებოდნენ ველურ თანამოძმეთაგან[16]. ეტყობა, ამიტომაც ოსტეოლოგიური მასალა, რომელთა მორფოლოგიური მაჩვენებლებით, ჩვეულებრივ, ადასტურებენ დომესტიკაციას, ამ შემთხვევაში, ბრენტიესის მითითებით არ იძლევა განსხვავებას მოშინაურებულ ცხოველთა და იმავე სახეობის ველურ წარმომადგენელთა ძვლებს შორის[17]. გამოდის, საკითხის გასარკვევად უნდა მივმართოთ კვლავ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ხასიათის მონაცემებს. ამ რიგის ცნობებიდან, რომ აღარა ვთქვათ რა მასალაზე, რომელსაც გვაწვდის ჩრდილოეთის ე. წ. მეირმე ტომების ყოფა, გავიხსენოთ როგორია შეხედულება ქურციკებსა და ანტილოპებზე, როგორც შინაური ცხოველების წინამორბედებზე ძველ აღმოსავლეთში. ბრენტიესის აზრით, გარეული ცხოველები, რომელთა ცხოვრების ნირი ჯოგურია, უფრო ადვილად უნდა ეჩვეოდნენ ადამიანს. ამიტომაც ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში, წინა აზიასა და ეგვიპტეში ცხოველთა მოშინაურების საქმეში, პირველ რიგში, უდიდესი როლი ენიჭებოდა ქურციკებსა და ანტილოპებს, რომელთა ჯოგები უნდა ემრავლებინათ ძვ. წ. VIII—VII ათასწლეულიდან III—II ათასწლეულამდე. ძვ. წ. III ათასწლეულში ქურციკები ტაძრის „წმინდა ჯოგის" სახით ყოფილა შემორჩენილი, რაც მიგვითითებს ამ ცხოველის საკულტოდ ქცევაზე[18] (გავიხსენოთ ზემომოტანილი ცნობა ჩვენში წმ. გიორგის სახელობის ტაძრებში ზვარაკად ირმის გამოცხადების შესახებ). აღნიშნულთან კავშირში გავიხსენოთ აგრეთვე, რომ უკვე ძვ. წ. IV—III ათასწ. არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ირემი ევრაზიის სამხვეროპლო ადგილებშია წარმოდგენილი და უკავშირდება მზის[19] და მიცვალებულის კულტებს. აშკარად ჩანს ირმის მნიშვნელობა დაკრძალვის რიტუალებში[20].

რაც შეეხება ირმისნაირთა სამეურნეო დანიშნულებასა და მათ გამოყენებას მუშა-საქონლად, ბრენტიესი თვლის, რომ ქურციკებსა და ანტილოპებს გვიანდელი მონადირეები და ადრეული მიწათმოქმედნი ფართოდ აშენებდნენ ჯოგებად, ვითარცა „ხორცის ცოცხალ კონსერვებს". ე. ი. ვითარცა საკვების, ხორცის მომწოდებელ ცხოველს, რომელსაც იმავდროულად მიცვალებულისათვის თუ სხვა დანიშნულებისათვის ზვარაკადაც წირავდნენ. ცოცხალი პირუტყვის გამოყენება კი, ბრენტიესის აზრით, არ დასტურდება[21]. ამ უკანასკნელი დებულების საწინააღმდეგოდ გავიხსენოთ თუნდაც ძვ. წ. VII ს. კელტური განათხარი, ირმებიანი სახიდი მიცვალებულისა, თუ მარნეს დეპარ-

[16] В. А. Шнирельман, დასახ. ნაშრ., გვ. 61.

აღნიშნულის მოწმობად გამოდგება ახლოაღმოსავლური არქეოლოგიური მასალის შესახებ სპეციალისტთა მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ ძაღლისად მიჩნეული ძვლოვანი ნაშთები შეიძლება მგლისა აღმოჩნდეს, ხოლო ღორისად კი გარეული ტახისა („Memoire of the Museum of Anthropology University of Michigan, № 1, 1979, p. 435).

[17] B. Brentjes, Gazellen und Antilopen als Vorläufer der Haustiere im Alten Orient. „მსე", ტ. XII—XIII, თბ., 1963, გვ. 200.

[18] იქვე, გვ. 199—208.

[19] რუსი ხალხის ძველ რწმენა-წარმოდგენათა ამსახველ მასალაში, სადაც ირემი მზის საზამთრო ბუნაობასთან კავშირში განიხილება, ეხვდებით ირმისა და ცხენის კულტების ურთიერთშანაცვლებას (J. Blankoff, A propos du carvide dans l'art de l.Eurasie. Le carvide dans l'art Georgien et ailleurs. Tbilissi, 1977, p. 17—18).

[20] იქვე, გვ. 6—18.

[21] B. Brentjes, დასახ. ნაშრ., გვ. 203—206.

ტამენტში ლა ტენის ძველ სასაფლაოზე აღმოჩენილი განათხარი ირემი ბრინჯაოს ლაგმით[22], აგრეთვე თვით ბრენტიესისავე სტატიაზე დართული საილუსტრაციო მასალა პომპეუმიდან ანტილოპაშებმული ორთვალათი[23]. და თუმც ეს არაა ძველაღმოსავლური მასალა, მაგრამ დასახელებული ევროპული ნიმუშები მაინც თვალნათლივ მოწმობენ ირმისა და მისნაირთა ძველი დროიდანვე სატრანსპორტო საშუალებად გამოყენებას. და მთავარი — ძველეგვიპტურ მხატვრობას შემოუნახავს სურათი, რომელზედაც ასახულია ანტილოპებით მიწის ხვნის პროცესი[24]. მაშასადამე, ჩანს, აგრარული ძველი აღმოსავლეთი ხარის ძალაზე ადრე მიწათმოქმედებაში გამწევ ძალად იყენებდა ანტილოპებს. აღნიშნულის ანალოგიურად დასაშვები ჩანს ვარაუდი, რომ სახნავი მიწათმოქმედების გარიჟრაჟზე ადამიანი შეეცდებოდა გამწევ ძალად, მუშაკარნახად ირმის გამოყენებას, ირმისა, რომელიც ზოგიერთი მკვლევარის აზრით უძველესი მოშინაურებული ცხოველია[25]. ამ ვარაუდის დასტურად შეიძლება გამოვიყენოთ კვლავ ყოფაში დამოწმებული მასალა. სახელდობრ, აქ იგულისხმება საქართველოს სხვადასხვა კუთხესა და ჩეჩნეთში გავრცელებული გადმოცემები ე. წ. ირემთ კალოს შესახებ.

ჯერ თავისთავად სახელწოდება — ირემთ კალო -- თითქოს მიგვანიშნებს იმ ფაქტზე, რომ კალოში სამუშაოდ ირემი უნდა ყოფილიყო გამოყენებული. მართლაც, ჩვენამდე მოღწეული გადმოცემის მიხედვით, ირემი ან ჯიხვი კალოზე მუშაობს (რისი ნაკვალევ-დასტურია რქებს შორის ჩარჩენილი იფქლის მარცვლები)[26].

მაშასადამე, თუ გადმოცემას ირმისა და მისნაირთა კალოზე დასაქმების შესახებ რეალური ამბის ანარეკლად მივიჩნევთ, შესაძლებელია იმის დაშვებაც, რომ ირემი სახვნელში შესაბმელ გამწევ ძალადაც გამოეყენებინათ[27].

ზემოთქმულის საფუძველზე თუ დავუშვებთ, რომ ჩვენში ირემი შორეულ წარსულში მართლაც ასე მჭიდროდ უკავშირდებოდა სამიწათმოქმედო ყოფას, მაშინ გასაგები გახდება ამ ცხოველის კავშირი ნაყოფიერების ღვთაებასთან და მის კულტთან; უფრო სარწმუნო და გასაგები გამოჩნდება მოსაზრება, რომლის მიხედვით კოლხურ-ყობანურ ცულებზე გამოსახული ირმის რქების გადმოცემის ხასიათი მიგვანიშნებს, რომ მათი სახით საქმე გვაქვს სიცოცხლის ხესთან[28]. სავსებით დასაშვებია დატოტვილრქებიანი და აგრარულ კულტთან კავშირში მყოფი ცხოველი სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხის სიმბოლოდ ქცეულიყო, სიმბოლოდ, რომელიც, ხალხური გააზრებით, მიწასა

---

[22] J. Blankoff, დასახ. ნაშრ., გვ. 14.

[23] B. Brentjes, დასახ. ნაშრ., ტაბ. I, სურ. 2.

[24] С. А. Семенов, დასახ. ნაშრ., გვ. 234—235.

[25] В. А. Шнирельман, დასახ. ნაშრ., გვ. 28. 29.

[26] მ. მაკალათია, წარმართული ხასიათის ზოგიერთი საკულტო ძეგლი სვანეთში, კრებ. „სვანეთი", 1977, გვ. 39, 40.

ცნობა ინგუშური ანალოგიური გადმოცემის შესახებ მომაწოდა ეთნოგრაფმა მ. ჭანთარიამ, რისთვისაც მას მადლობას მოვახსენებ.

[27] ჩვენში მეირმეობის არარსებობა შეიძლება აიხსნას იმით, რომ კეთილშობილი ირმის მოშინაურების და აგრარულ ყოფაში გამოყენების ცდა არ გამოდგა ნაყოფიერი (იქნებ არახელსაყრელიც აღმოჩნდა. გადმოცემაც ხომ ხარის გამარჯვებას გვაუწყებს ირემთან შეჯიბრებაში!). ამასთან, ცნობილია, რომ ისტორიულად ადამიანს გაცილებით მეტი სახეობის ცხოველის დომესტიკაცია უცდია, ვიდრე სინამდვილეშია მოშინაურებული (В. А. Шнирельман, დასახ. ნაშრ., გვ. 210).

[28] Л. Пацхава, დასახ. ნაშრ., გვ. 17. სიცოცხლის ხის გამოსახულება ასევე ჰგავს ირმის რქებს ასირო-ურარტულ და ძველ ირანულ არქეოლოგიურ მასალებშიც (Н. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, Культура и экономика Древнего Ирана, М., 1980, с. 96).

და ცას, უფრო ზუსტად, ნაყოფიერების ასტრალურ ღვთაებას შორის შემაკავშირებელ გზა-ხიდადაც კია მიჩნეული. გავიხსენოთ ქართულ ხალხურ ზღაპრებში დაცული სიუჟეტი იმის შესახებ, რომ გმირი ცას მიბჯენილი ირმის რქების მეშვეობით აღწევს მზის საუფლოს.

განსახილველ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებო ჩანს კიდევ ერთი გარემოება. სახელდობრ, სიტყვა ხარი//ჯარი, რომელიც შინაური პირუტყვთან კავშირში იხმარება მუშა-საქონლის შესატყვისად[29] გარეულ ცხოველთაგან მხოლოდ მამალ ირემზე ითქმის (ხარ-ირემი)[30]. ხომ არ არის ეს ფაქტი თავისებური მოწმობა ირმის კალოს შესახებ ზემონახსენებ გადმოცემებში დაცული ცნობისა მუშა-საქონლად ირმის გამოყენების თაობაზე? საქმე ისაა, რომ მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვის ერთი გვარის ქართული სახელწოდებაა ძროხა (ისევე, როგორც ცხოველთა სხვა გვარებისა — კამეჩი, ცხვარი, თხა და ა. შ.). ამიტომაცაა, რომ კომპოზიტში — ცხვარ-ძროხა — სახელწოდებები ცხვარი და ძროხა გულისხმობს როგორც მდედრ. ისე მამრ საქონელს და მერეა დიფერენცირებული სახელები სქესისა და ასაკის მიხედვით (ფური, უშობელი, დეკეული, მოზვერი და ა. შ.)[31]. ამასვე უნდა მოწმობდეს სახელწოდება „მამალი ძროხა", რომელიც ბოლო დრომდე შემორჩა ყოფას[32]. ამ სახელწოდებაში მსაზღვრელი — მამალი — ძროხის გვარის მამრი წარმომადგენლის ზოგადი აღმნიშვნელია, ხოლო მუშა-საქონლის, მხვნელის შესატყვისად კი იხმარება სახელწოდება ხარი//ჯარი, რომელიც იმავდროულად ეტიმოლოგიურად ხვნასთან[33], ე. ი. სამიწათმოქმედო სამუშაოებთან კაკშირში განიხილება.

თუ ზემომოტანილი მსჯელობა რამდენადმე მისაღებია, მაშინ მამალი ირმის მსაზღვრელად ხარის ხმარება (ხარ-ირემი) იქნებ განვიხილოთ როგორც გადმონაშთური მოწმობა იმისა, რომ ჩვენს მიწათმოქმედს სახვნელი იარაღის გამოყენების პირველ ეტაპებზე გამწევ ძალად ირემი გამოუყენებია, რისი ანარეკლი და კვალი ჩანდა აგრეთვე ზემომოტანილ გადმოცემაში ირმისა და ხარის შეჯიბრის შესახებ.

სამიწათმოქმედო ყოფის განვითარების შემდგომ საფეხურზე კი ადამიანს მოუხერხებია მამალი ძროხის ხარად ანუ მუშა-საქონლად ქცევა. აქვე იბადება საცდური დაშვებისა, რომ საქართველოში კურულის სახელით ცნო-

---

29 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VIII, თბ., 1964.

30 ირემთ კალოს შესახებ დაცულ ხევსურულ გადმოცემაში ჯიხვის მიმართაა ნახმარი „ხარი" (მ. მაკალათია, დასახ. ნაშრ., გვ. 39). ჩანს, აქაც ეს სიტყვა (ხარ-ირმის ანალოგიურად) იხმარება ჯიხვის მუშა-საქონლად გააზრების გამო, მაშინ როდესაც მამალ ჯიხვს ვაჟა ეწოდება (ს. რეხვიაშვილი, სად მონადირე სდევს ჯიხვსა, თბ., 1968, გვ. 14, 16 და სხვ.). უფრო მეტიც, ზუსტად ასევე, მამალი ირმის შესატყვისადაც ძველქართულ ნათარგმნ ძეგლებში ნახმარია ვაცირემი და ირემვაცი (ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973). ს.-ს. ორბელიანის განმარტებით კი მამალ ჯიხვს „ჯარი ეწოდების რქის სიდიდისათჳს". ხომ არ არის ეს ფაქტი იმის ანარეკლი, რომ რქები მართლაც იხმარებოდა მიწის დასამუშავებლად? მით უფრო, რომ სახელწოდება — ჯარი ეტიმოლოგიურად ხვნას უკავშირდება.

31 აღნიშნული გარემოება ნათლად ჩანს, ს.-ს ორბელიანის ლექსიკონში მოცემული განმარტებიდანაც: „ზროხა ზოგადი სახელი არს ყოველთა ზროხათა. ხოლო მამალსა ზროხასა ეწოდების ჯარი და დედალსა — ფური. ხოლო შჯლთა მათთა ჴბო, ნასუქსა ჴბოსა ზუარაკი, რომელ არს ჟოჟორაკი. საჯარესა წლამდის ბოჩოლა და საფურესა მოცედი. წელიწადზე მეტსა საჯარესა მოზუერი და საფურესა დიაკ(ე)ული. გამოუყვეარავს ჯარსა კურო და მისსა უმცროსსა კურაკი. წელირულს ზვარა. ირემთა და მისთანათა ტოლთა ჯარად და ფურად იტყჳან".

32 ნ. ბერეგაძე, თუშეთსა და სიღნაღის რაიონში ეთნოგრაფიული ექსპედიციების დღიურები (ხელნწ.). გავიხსენოთ სახასიათო განმარტებაც: „ჯარი — მამალი ზროხა".

33 Г. А. Климов, Этимологический словарь картвельских языков, М., 1964.

ბილ[34] ხართან, უფრო ზუსტად გაუხედნავ კუროსთან, ბრძოლის უძველესი ჩვეულება ხომ არ არის ანარეკლი იმ ისტორიული ვითარებისა, რომელიც ასახავს ადამიანის მიერ ხარის არა მოშინაურებას, არამედ მოთვინიერებას, ანუ უკვე მოშინაურებული ცხოველის მუშა-საქონლად გადაქცევის მცდელობას[35]. მით უფრო, რომ კურულის მიზანი ცხოველის მოკვლა კი არა, მისი დაძლევა-დამორჩილებაა. ხარი კი ის პირუტყვია, რომელსაც ირემი ამტანობა-გამძლეობითა და ღონით ვერ შეედრება (ადამიანის მიმართ ეპითეტად ნახმარი „ხარი“ ხომ ღონიერის, ძლიერის, ვაჟკაცურის სინონიმია[36]) და ამიტომაცაა, რომ გადმოცემის მიხედვითაც ადამიანისათვის სამსახურის უფლების მოსაპოვებელ შეჯიბრში ხარს რჩება გამარჯვება. ამიტომაცაა, რომ როგორც ხალხური ცნობილი ლექსი გვაუწყებს, ხარს გარდა „ადამიანის დარჩენა ვერავინ იდო თავზედა“.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული და ლინგვისტური მასალის განხილვის საფუძველზე შეიძლება ითქვას:

1. დასაშვებია ვარაუდი, რომ სამიწათმოქმედო კულტურის განვითარების შედარებით ადრეულ საფეხურზე, როცა ყოფაში გაჩნდა და ფეხს იკიდებდა სახვნელი იარაღი, თავდაპირველად მის გამწევ ძალად პირუტყვთაგან ჩვენში უნდა გამოეყენებინათ ირემი, რომელსაც მოგვიანოდ ამ საქმეში ჩაენაცვლა ხარი. აღნიშნულის გადმონაშთური ანარეკლი კი შემოგვინახა ყოფამ გადმოცემებისა და არქეოლოგიური თუ ლინგვისტური მასალის სახით.

2. თუ ზემომოტანილი ვარაუდი მისაღებია, მაშინ გამოდის — აქ განხილული მონაცემები კიდევ ერთი მოწმობაა იმისა, რომ ჩვენი ხალხის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებულ ზოგიერთ გადმოცემაში დაცულ მასალას უნდა ჰქონოდა სათანადო ნიადაგი. ეს გადმოცემები რეალურ, რაციონალურ საფუძველზე ყოფილა აღმოცენებული. ამგვარი მასალა კი გვეხმარება ჩვენი ისტორიის ადრეულ ეტაპებთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის გარკვევაში.

---

[34] В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 200, 259.

[35] ვარაუდს, რომ ა) კავკასიაში ხარი შეიძლებოდა დამოუკიდებლად მოეშინაურებინა ადგილობრივ მოსახლეობას (В. А. Шнирельман, დასახ. ნაშრ., გვ. 71), საფუძველს უმაგრებს დას. საქართველოსა და აზერბაიჯანის პალეოლითის კოლტურულ ფენებში გარეული ხარის ოსტეოლოგიური ნაშთების აღმოჩენის ფაქტი (Н. И. Бурчак-Абрамович, А. К. Векуа, Палеобиологическая история позднекайнозойских быков Кавказа. Тб., 1980, с. 44—59, 87).

[36] ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VIII; იმავე მნიშვნელობით იხმარება ხარი სხვა ენებშიც.

Ю. В. БРОМЛЕЙ

К ИЗУЧЕНИЮ ЭТНИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ ЭКОЛОГИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Экология человечества, привлекающая ныне пристальное внимание представителей самых различных научных дисциплин, рассматривается ими обычно (особенно применительно к современности) в глобальных масштабах. И это не случайно. В условиях научно-технической революции проблема взаимоотношения человека и природы поистине приобрела планетарный характер. И все же она не стала повсеместно нивелированной. Даже в наше время достаточно отчетливо проступают существенные различия во взаимодействии с природой отдельных человеческих общностей. Что же касается прошлого, то как известно, чем далее в глубь веков (по крайней мере в пределах классовых обществ), тем это обстоятельство сказывается сильнее.

Указанные различия детерминированы обеими сторонами интересующей нас системы: как природой, так и людьми. При рассмотрении той ее стороны, которую представляет природа, это, как правило, и учитывается: к ней подходят дифференцированно, выделяя различные ландшафты, биоценозы и т. п. Однако в неменьшей мере дифференцированный в пространственном отношении подход необходим и при рассмотрении социальной стороны данной системы. Ведь с природой взаимодействует не человек вообще, не некое абстрактное общество, а отдельные виды конкретных групп людей. Как известно, особенно существенную роль в данном отношении играет их принадлежность к той или иной социально-экономической формации. Не случайно соответствующим различиям в нашей литературе уделяется столь большое внимание при рассмотрении экологических проблем современности. Но проблема не сводится лишь к этому формационному аспекту. Среди других факторов в рассматриваемой связи особое значение имеют различия этнического характера. Дело в том, что, как известно, этнические общности отличаются от других социальных объединений значительной устойчивостью. А с этим в свою очередь связан такой весьма существенный для их взаимодействия с природной средой фактор, как относительная его продолжительность, нередко измеряемая не только столетиями, но и тысячелетиями.

Взаимодействие это имеет различные аспекты. Один из них связан с тем, что каждый природный ландшафт предоставляет обитающему в его пределах населению определенную возможность биологического существования. И этот аспект в связи с рассматриваемой проблемой необходимо непременно иметь в виду. Ведь признание за социальными факторами ведущей роли в функционировании человеческих общностей не дает оснований отрицать значение в этом отношении биологических факторов. Более того, во взаимодействии общества и природы биологические отношения являются исход-

ными[1]. Представить взаимодействие человека с природой как существа только социального, изолированного от его биологической основы, абсолютно невозможно. Эта основа оказывает значительное влияние на проявление социальных (особенно социально-психологических свойств людей). В частности, как известно, в зависимости от типа нервной системы степени удовлетворенности физиологических потребностей, состояния здоровья, люди ведут себя по-разному в одной и той же общественной ситуации[2].

Любое сообщество живых организмов, взаимодействуя с занимаемым им ландшафтом, прежде всего адаптируется к нему. Обычно при этом имеется в виду биологическая адаптация. Такого рода адаптация свойственна и человеческим обществам, и ее изучению в настоящее время уделяется существенное внимание, в том числе и международными организациями[3]. Однако биологической адаптацией приспособление человеческих общностей к среде обитания, как известно, далеко не исчерпывается. Гораздо большее значение в этом отношении имеет система средств и механизмов внебиологической адаптации, составляющей одну из важнейших отличительных особенностей человечества. Такого рода система есть ничто иное как культура (в широком смысле слова), одна из основных функций которой как раз и заключается в адаптации людей к среде и поддержания их коллективной жизни[4].

Культурная адаптация людей к природной среде это не только защита от присущих ей неблагоприятных для их жизни факторов, но и использование ими ресурсов этой среды для своего существования. Всем этим и обусловлено влияние природной среды на этносы и их компоненты. Наиболее ощутимое воздействие географическая среда оказывает на этнос (особенно на ранних стадиях общественного развития) в период его формирования, когда он как бы адаптируется, приспособляется к своей природной «нише». Однако это общеизвестный факт не следует абсолютизировать, ибо процесс трудового взаимодействия человека с природой является непрерывным[5]. При этом следует иметь в виду, что географическая среда оказывает воздействие на этнос, как и на другие социальные общности, во многом опосредованно — через развитие производительных сил. «Надо прежде всего не забывать, — отмечал еще Г. В. Плеханов, — что естественная среда становится важным фактором, в историческом развитии человечества не благодаря своему влиянию на человеческую природу, но благодаря своему влиянию на развитие производительных сил»[6]. Сложный механизм этого влияния, в частности, связан с тем, что развитие производительных сил, вовлекая в сферу производства новые, ранее не использовавшиеся компоненты природы (например, полезные ископаемые, гидроресурсы и т. п.), само оказывается в конечном счете в определенной зависимости от их потенциальных ресурсов и, следовательно, либо стимулируется, либо

---

[1] П. Н. Федосеев, Философская интерпретация научно-технической революции. — «Вопросы философии», 1976, № 10, с. 13.

[2] См.: В. А. Абакумов, А. Г. Шаталов, Методологические аспекты проблемы взаимодействия человека и биосферы. — «Взаимодействие природы и общества». М., 1973, с. 304.

[3] См.: З. И. Барабашова, Человек и биосфера. — «Человек и среда обитания», Л., 1974, с. 131—139.

[4] Э. С. Маркарян, Вопросы системного исследования общества, М., 1972, с. 40.

[5] В. А. Пуляркин, О содержании понятия «географическая среда» и влиянии географической среды на общество. — «Природа и общество», М., 1968, с. 76.

[6] Г. В. Плеханов, Очерки по истории материализма, «Избранные философские произведения», т. II, М., с. 157.

тормозится ими. Стало быть, при рассмотрении влияния географической среды на развитие этнических процессов недопустимы как «географический нигилизм», так и преувеличение этого влияния. Подобные преувеличения, по справедливому замечанию Ю. К. Ефремова, уже не раз компрометировали сам отправной постулат проблемы взаимодействия природы и общества[7]. Одно из сравнительно недавних проявлений такого рода тенденций представляет тезис Л. Н. Гумилева, что для этногенеза являются благоприятными только те регионы, где сочетаются разнородные ландшафты; напротив, одноландшафтные территории, по его словам, никогда не были местом возникновения этносов[8]. Этот тезис иллюстрируется картой, на которой выделены, так сказать, «этногенные» территории[9]. Судя по ней, за пределами таких территорий оказывались Прибалтика, Кавказ, Средняя Азия, большая часть Индии и т. д. Поэтому трудно не согласиться с заключением, что избранные автором критерии ландшафтного разнообразия субъективны, а его концепция — не убедительна[10]. Одним словом, все сказанное о географической среде как факторе этнических процессов, разумеется, не может служить основанием для заключения об определяющей роли для них этого фактора. О несостоятельности подобных выводов в духе антропогеографической школы Ф. Ратцеля достаточно наглядно свидетельствует тот факт, что хозяйство и быт народов (не говоря уже об их социальных отношениях) обычно изменяются неизмеримо быстрее, чем изменяется их географическая среда. Не менее показательно и то, что при перемене территории (например, в результате переселения) этнос не только не исчезает, но и в значительной мере сохраняет свои черты. Об отсутствии «жесткой» взаимосвязи в системе этнос и среда свидетельствует и то обстоятельство, что отдельные этносы — народы далеко не одинаково используют различные возможности предоставленные одним и тем же географическим ландшафтом для существования людей.

Выбор тех или иных из такого рода возможностей зависит, прежде всего от уровня социально-экономического развития общества. Не случайно в самых различных частях ойкумены у народов, находившихся примерно на одинаковом уровне социально-экономического развития и в сходных природных условиях, нередко складывались аналогичные системы использования природных ресурсов, так называемые хозяйственно-культурные типы[11]. Вместе с тем, как отмечал еще Л. Мечников, «историческая ценность той или другой географической среды, предполагая, даже, что она в физическом отношении при всех обстоятельствах остается неизменной, тем не менее бывает различна в разные исторические эпохи...»[12]. Особенно расширяет соответствующие возможности промышленная революция, с которой связана победа капиталистического способа производства. В докапиталистический период обширные территории с экстремальными физико-географическими условиями не обладали достаточно благоприятными предпосылками для прогресса в области хозяйства, а тем самым для возникновения и последующего развития классовых

---

[7] Ю. К. Ефремов, Важное звено в цепи связей человека с природой, — «Природа», 1971, № 2, с. 78.

[8] Л. Н. Гумилев. Этногенез и этносфера. — «Природа», 1970, № 2, с. 52.

[9] Там же, с. 53.

[10] Ю. К. Ефремов, Ук. соч., с. 79; См также, В. И. Козлов, о биолого-географической концепции этнической истории, — «Вопросы истории», 1974, № 12.

[11] М. Т. Левин, Н. Н. Чебоксаров, Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области. — СЭ. 1965, № 4, с. 4.

[12] Л. Мечников, Цивилизация и великие исторические реки, М., 1924, с. 69.

обществ. Сюда относятся влажный экваториальный пояс, частично высокогорья и особенно полярная зона[13]. Промышленная революция открыла новые возможности для использования природных ресурсов, в том числе в экстремальных условиях. Эти возможности лавинообразно возрастают в условиях научно-технической революции, создавшей необходимые предпосылки для освоения людьми природных богатств всех географических зон нашей планеты и, более того, для выхода за ее пределы.

Но при всей значимости уровня социально-экономического развития человеческих коллективов для использования ими ресурсов отдельных ландшафтных зон, однако вариабельность хозяйственной деятельности в пределах таких зон не может быть отнесена только за счет этого фактора. Дело в том, что истории известно немало случаев, когда народы находящиеся примерно на одинаковом уровне социально-экономического развития и в одинаковых природных условиях, однако не создавали одних и тех же хозяйственно-культурных типов, используя аналогичные ресурсы весьма различно. Такого рода вариабельность обусловлена в первую очередь специфическими культурными традициями отдельных этнических общностей. При этом вариабельность может проявляться с самых разнообразных сферах взаимодействия человека и природы. Обстоятельство это, однако, в работах, посвященных экологии человека, обычно остается в тени. Между тем оно, на наш взгляд, заслуживает более пристального внимания. В противном случае мы рискуем упростить проблему.

Поэтому представляется необходимым специально остановиться на вопросе о специфике использования различными этническими общностями природных ресурсов. Рассматривая же данный вопрос, прежде всего надо напомнить, что осваиваемые человеком «внешние природные условия экономически распадаются на два больших класса: естественное богатство средствами жизни... и естественное богатство средствами труда»[14]. Вместе с тем следует иметь в виду и диалектическую взаимосвязь обоих видов естественного богатства. Даже в присваивающем хозяйстве использование человеком даров природы в той или иной мере сопровождается применением орудий труда (например, употребление палки-копалки некоторыми собирателями); в производящем же хозяйстве потребление людьми природных ресурсов почти всегда опосредовано их трудовой деятельностью.

Уже на стадии присваивающего хозяйства примерно в одних и тех же природных условиях отдельные этнические общности подчас по-разному используют «средства жизни» — при этом обнаруживается весьма устойчивая связь производственных навыков с этносом. В этом отношении весьма показательна судьба племени марабри — охотников и собирателей Таиланда. Несмотря на регулярные экономические контакты с более развитыми соседями — различными тайскими народами (некоторые группы марабри перешли даже на тайский язык), они до сих пор незнакомы даже с зачатками земледелия. Хозяйственная деятельность их сводится к собирательству и законной охоте. Мужчины охотятся на диких зверей, крыс, змей, вооруженные копьями длиной 3—4 м. Лука и стрел марабри не знают. Женщины и дети занимаются собиранием клубней, диких плодов, меда, воска, червей. Единственное домашнее животное у них — черные собаки[15].

---

[13] В. А. Пуляркин. Природа и общество в многоукладных (докапиталистических) формациях. — «Взаимодействие природы и общества», М., 1973, с. 237.

[14] К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 23, с. 521.

[15] Е. В. Иванова, Марабри — охотники и собиратели Таиланда. — «Охотники, собиратели, рыболовы», Л., 1972, с. 145.

Значительный интерес в рассматриваемой связи представляют также этнографические материалы о таких существующих и поныне собирателях, как кадары Южной Индии. В настоящее время в их жизни ведущую роль играет как денежный, так и прямой обмен с соседями. Если еще несколько десятилетий тому назад все основные потребности кадаров могли быть удовлетворены собственными силами, то сейчас лишение кадаров обмена означало бы полный развал их хозяйства. И тем не менее кадары остаются собирателями и внешне оно выглядит как и раньше: значительную часть года кадары проводят в более или менее продолжительных походах за лесными продуктами. Но задачи собирательства стали иными, состав собираемых продуктов леса теперь диктуется не потребностями самих собирателей, а требованиями обмена. Кадара теперь интересуют не съедобные коренья, а те предметы, которые в данный момент пользуются большим спросом на индийском рынке: имбирь, кардамон, мед, ценная древесина и т. д.[16]. Таким образом хозяйство кадаров, оказавшись нацеленным на рынок, сохранило однако свой собирательский характер. Иначе говоря, традиция собирательства оказалась чрезвычайно устойчивой.

Что касается скотоводческих народов, то устойчивость их хозяйственной традиции общеизвестна. Об этом, в частности, наглядно свидетельствует история многочисленных средневековых нашествий кочевников на оседлое население Евразии, сопровождавшееся обычно превращением значительной части земледельческих угодий в пастбище. В несколько ином плане этническую окрашенность скотоводческих традиций можно продемонстрировать на примере скотоводов — влахов, ведущих свое происхождение от древнего романизированного населения Балканского полуострова. Представление о том, что влахи — непременно пастухи, настолько прочно утвердилось в сознании окружающих их народов, что в позднее средневековье в Балкано-карпатском регионе влахами стали именовать также славян, занимающихся отгонным скотоводством[17].

О весьма прочных хозяйственных традициях народов свидетельствует и история земледелия. В этом отношении достаточно показателен пример русских переселенцев в Сибирь XVII—XIX вв., приложивших огромные усилия по приспособлению вынесенных из мест выхода приемов хлебопашества к условиям вновь осваиваемых территорий[18]. Устойчивая связь систем земледелия с этносом наблюдается в наше время, особенно в тех регионах земного шара, где капиталистические отношения еще не проникли в земледелие, или это проникновение еще слабо, как, например, в странах Юго-Восточной Азии. В этой связи можно упомянуть вьетнамцев, малайцев, бирманцев, ведущих исключительно орошаемое пашенное земледелие, или многочисленные народы из группы горцев, занимающихся подсечно-огневым земледелием. Притом подобные системы земледелия обычно не учитывает всего многообразия местных почвенно-климатических условий[19].

---

[16] С. А. Маретина, Социальная организация кадаров, — «Охотники, собиратели, рыболовы», с. 115—116.

[17] Ю. В. Бромлей, Н. Н. Грацианская, Этнографические аспекты карпатоведения, — «Советское славяноведение», 1973, № 6, с. 66; М. М. Фрейденберг, Город и влахи в Далмации (XIV—XV вв), «Карпато-дунайские земли в средние века», Кишинев, 1975, с. 203—210.

[18] М. М. Громыко, Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX вв.), Новосибирск, 1975, с. 29.

[19] Я. В. Чесов, Социально-экономические уклады и этнические традиции в агроэтнографии, — СЭ, 1972, № 4, с. 68—69.

Дает подчас себя знать этническая дифференциация хозяйственных традиций, касающихся средств жизни, и в условиях социализма. Одним из свидетельств этого может служить сохранение определенной сельскохозяйственной специализации у трех населяющих (при том нередко чересполосно) Забайкалье народов: бурят, русских и эвенков. Если у русских главной отраслью сельского хозяйства остается земледелие, то у бурят, хотя оно и получило под влиянием русских заметное распространение, все же ведущее значение сохраняет скотоводство[20]. Что касается эвенков, то для их хозяйства до сих пор характерно сочетание трех отраслей: охоты, оленеводства и рыболовства[21].

Исторически хозяйственная специализация каждого этноса, как правило, обусловлена соотношением в момент возникновения этой специализации двух факторов: уровня его социально-экономического развития и характера среды обитания. Именно от них прежде всего зависит выбор данным этносом того или иного способа (оригинального или заимствованного) использования естественных средств жизни. Но насколько прочно в нем закрепится такая хозяйственная система, это во многом определяется дальнейшей стабильностью как его социально-экономической жизни, так и природной среды. В случае их длительной стабильности сложившаяся система хозяйства превращается в устойчивую традицию и приобретает как бы силу инерции. И поэтому изменение уровня социально-экономического развития этноса и даже среды его обитания может далеко не сразу повлечь за собой смену традиционной отрасли хозяйства. Особенно наглядно последнее обстоятельство проявляется в случае миграции этноса. Этим, в частности, объясняются упомянутые выше различия в хозяйственной специализации бурят и русских Забайкалья. Правда, здесь имелись достаточно благоприятные условия как для скотоводства, так и для земледелия. Между тем известны случаи, когда миграции этноса сопровождались сохранением традиционной для него системы хозяйства, несмотря даже на отсутствие в новом регионе расселения благоприятных для этого экологических условий[22].

Устойчивая связь с этносом подчас обнаруживается в использовании не только средств жизни, но и средств труда. Особенно это характерно для докапиталистических социально-экономических формаций, а также для пережиточных укладов. В таких случаях различные разновидности одним и тех же типов орудий труда часто встречаются у соседних народов, живущих в одинаковых социально-экономических и природных условиях и даже относящихся к одному хозяйственно-культурному типу. В частности, разнообразие орудий обработки земли (колов для рыхления почвы, мотыг, заступов, а также пахотных орудий) неоднократно отмечалось в этнографической литературе. По-видимому, в данном отношении существенную роль играет простота орудий труда, в силу которой различия в их конструкции не имеют решающего значения с точки зрения уровня их развития. О слабой зависимости уровня развития докапиталистических обществ от типов земледельческих орудий, наглядно свидетельствует достижение стадии классового общества индейцами Центральной Америки, применявшими в земледелии до прихода европейцев только каменные и деревянные орудия. Аналогичное явление наблюдается на о. Фиджи у меланезийцев[23]. Следует также иметь в виду, что особенности внешнего вида традиционного сельскохозяйственного инвентаря подчас отражают и самобытность художественных вкусов различных народов.

[20] См. С. А. Токарев, Этнография народов СССР, 1958, с. 447.

[21] Там же, с. 498.

[22] Я. В. Чеснов, Ук. соч., с. 69.

[23] Я. В. Чеснов, Ук. соч., с. 67.

В докапиталистических обществах связь с этносом обнаруживается не только в сельскохозяйственном инвентаре, но и подчас в орудиях ремесленного производства. Достаточно вспомнить своеобразие кузнечных, плотничьих, ювелирных и т. п. инструментов, найденных археологами в разных странах мира. Основная причина этого, очевидно, та же, что и для традиционных сельскохозяйственных орудий — их простота.

По мере усложнения производственной техники, начиная с эпохи промышленной революции и становления капитализма, создание полностью заново «национальных» вариантов уже существующих средств труда становится все менее рентабельным. Особенно это оказывается ощутимым в условиях научно-технической революции, чему немало способствует как характерный для нее быстрый «моральный» износ техники, так и необычайно возрастающие международные, в том числе экономические связи.

Правда, многие современные однотипные технические средства (автомобили, станки, приборы и т. п.), выпускаемые в разных странах, имеют, как правило, определенные отличия. Но, во-первых, такие отличия в значительной мере связаны с неодинаковыми практическими возможностями соответствующих технических средств, т. е. отражают разный уровень технического прогресса и, стало быть, имеют, не столько пространственный, сколько стадиальный характер. Во-вторых, такие технические средства обычно не успевают превратиться в традиционное для данного этноса явление как вследствие уже упоминавшегося быстрого их «морального» износа, так и особенно в силу интенсивного межгосударственного торгового обмена (в том числе покупка лицензий). Наконец, следует учитывать, что, если новая техника и приобретает роль локальных символов, то таковые имеют не столько национальное (этническое), сколько общегосударственное значение (обстоятельство весьма существенное для такого многонационального государства как СССР). Все это в целом и предопределило тот хорошо известный этнографам факт, что современные технические средства обычно не выполняют сколько-нибудь значительной этнодифференцирующей роли.

Примерно подобным же образом обстоит и с такими естественными богатствами как полезные ископаемые и энергетические ресурсы. Их добыча и использование в разных странах также имеет свои особенности. Но если в прошлом эти особенности нередко облекались в специфические для того или иного этноса формы, то в наше время они главным образом связаны с различиями соответствующих ресурсов и масштабов их использования и, стало быть, характеризуют не этнические, а экономические параметры современных наций.

Одним словом, в производственной деятельности людей этнические различия проявляются при использовании естественных богатств не столько как средств труда, сколько — как средств жизни.

Этническое своеобразие отчетливо проступает и в потреблении естественных средств жизни. Особенно показательна в этом отношении пища, являющаяся важнейшим энергетическим источником жизнедеятельности людей. Различия между народами касаются и состава потребляемой пищи, и способов ее приготовления, и времени приема и т. д. Так, для одних народов основу пищевого рациона составляют продукты земледелия (например, славянских народов), для других — мясо (например, народов Севера), третьи — являются ихтиофагами, употребляющими в пищу главным образом рыбу (например, нанайцы, нивхи, ульчи). Хорошо известно существование у многих народов запретов на употребление отдельных видов пищи. В частности, народы Индии в большинстве своем не едят говядины; народы, исповедующие христианство — конины; исповедующие ислам и иудаизм — свинины;

ряд народов почти не употребляет в пищу молока (например, китайцы и вьетнамцы) и т. д. Если в Европе почти все народы принимают пищу по крайней мере три раза в сутки, то многие народы Азии и Африки — лишь два раза.

Конечно, эти и им подобные различия нередко вызваны природными условиями (как ландшафтными, так и климатическими). Однако далеко не все. Многие из них могут быть отнесены лишь на счет тех или иных культурных традиций народов, иначе говоря, этнических факторов. Это становится особенно очевидным в тех случаях, когда указанные различия относятся к народам, населяющим один и тот же регион. Возьмем к примеру, Кавказ. Если, скажем, у осетин довольно широко распространено свиноводство, то у многих других народов Северного Кавказа оно почти полностью отсутствует; несомненно оказываются былые религиозные различия (значительная часть осетин исповедывала христианство, большинство же остальных народов Сев. Кавказа были мусульманами). Другой пример: если грузинский земледелец предпочитает готовить кислый хлеб, то армянский — пресный.

Достаточно наглядно проявляются этнические традиции и в такой сфере экологии человечества как внебиологическая адаптация народов к климатическим условиям среды обитания. В этой связи можно сослаться, например, на строительные традиции русских переселенцев XVII — нач. XX вв. Так, на юге Украины они строили рубленые дома из толстых бревен, в то время как окружающее их украинское население жило в саманных и глинобитных хатах. Все русские переселенцы привозили за многие сотни километров. Это было доступно отнюдь не каждому, тем не менее первоначально многие неимущие семьи предпочитали жить по несколько лет в примитивных землянках, чтобы накопить средства на постройку единственного, с их точки зрения, жилища — жилища из дерева[24].

Этнические традиции проступают и в таком компоненте материальной культуры, предназначенном для защиты людей от неблагоприятных климатических воздействий, как одежда. При том такого рода традиции подчас устойчиво сохраняются казалось бы вопреки тем требованиям, которые диктуются климатическими факторами. Так древнейшие обитатели Японии — айны, прибывшие сюда, судя по всему, из Океании, несмотря на жизнь в суровом климате (о. Хоккайдо), летом носят лишь набедренные повязки, подобно жителям стран, лежащих у экватора.

Отчетливо проявляются этнические традиции и в такой специфической сфере культуры, ориентированной на защиту человека от неблагоприятных воздействий природной среды, как медицина. Известно, в частности, что находящиеся в одних и тех же природных условиях соседние народы нередко пользуются для лечения одинаковых болезней совершенно иными лечебными средствами, в том числе лекарственными растениями[25].

Связи с этносом обнаруживаются не только в самой культурной адаптации к сфере обитания, но и в ценностных ориентациях, касающихся ее охраны. В этом отношении каждый народ имеет определенные традиции. Такого рода традиции, в частности, весьма наглядно проявляются в обычаях, регламентирующих число убиваемых на охоте зверей. Например, у многих народов Кавказа, даже в том случае, если на охоте было несколько человек (5—7) не разрешалось убивать больше 2—3 зверей, а также степную дичь.

---

[24] «Современные этнические процессы в СССР», М., 1975, с. 176.

[25] См. в этой книге очерк «Этнографическое изучение народной медицины».

Итак, приведенные материалы, надо полагать, не оставляют сомнения в том, что взаимодействие человека с природой у каждого народа имеет свои особенности, проявляющиеся в самых различных сферах. И это относится как к влиянию природы на этнос, так и этноса — на природу. А такое взаимоотношение в свою очередь позволяет рассматривать этнос и среду его обитания как определенную целостность — этно-экологическую систему. Правда, на разных этапах всемирно-исторического процесса значимость для жизни общества таких систем была далеко не одинакова. По мере развития технологического базиса общества она, очевидно, снижалась, поскольку ослабевала зависимость человека от природы. Но на ранних в стадиальном отношении этапах всемирно-исторического процесса этно-экологическим системам несомненно принадлежала немалая роль в жизни общества. И исследование этих систем — одна из существенных задач этногеографии[26].

При определении ее актуальных задач вместе с тем отнюдь не следует сбрасывать со счетов значение этнических факторов для тех или иных аспектов современных экологических проблем. Хотя в данном отношении роль такого рода факторов в условиях научно-технической революции неуклонно снижается, тем не менее они, как мы могли убедиться выше, дают о себе знать в значительно большей мере чем это может показаться на первый взгляд. И с данным обстоятельством нельзя не считаться. Ведь несомненно, что при одних и тех же природных условиях мероприятия по охране, например, леса у земледельческих народов должны иметь несколько иной характер, чем у народов, главным занятием которых является скотоводство или тем более охота. При этом, в частности, следует иметь в виду, что в сфере традиционной хозяйственной деятельности у каждого народа обычно существуют сложившиеся нормы, обеспечивающие экологическое равновесие. Напротив, в новых для данного народа отраслях хозяйства подобные ценностные ориентации и установки, как правило отсутствуют. И это требует деления особого внимания к экологическим последствиям распространения на территории обитания того или иного народа новых для него, т. е. нетрадиционных в этническом отношении видов хозяйственной деятельности.

---

[26] В этой связи заслуживает упоминания недавно предпринятая у нас попытка осуществления такого рода исследования на материалах, относящихся к традиционным этно-экологическим системам у народов Крайнего Севера. См.: И. И. Крупник, Факторы устойчивости и развития традиционного хозяйства народов Севера (К методике изучения этно-экологических систем). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, М., 1977.

В. А. ГВАХАРИЯ

ДВЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ

Гимн «О происхождении человека» представляет шумеро-ассирийскую билингву[1]. Сюжет отражает знаменитый вавилонский эпос — «О сотворении мира». Табличек гимна обнаружил и впервые издал H. Ehelolf, мы пользуемся изданием Эриха Эбелинга, который датировал ассирийский текст VII в. до н. э., а шумерийский XX в. до н. э. акад. А. И. Тюменев в своей работе «О предназначении людей по мифам древнего двуречья», текст «О происхождении человека» сравнивает с другими вариантами гимна и ассирийский текст датирует X в. до н. э., а шумерийский (этот и две таблички Пенсильванийского университета и один Луврского музея) XXX в. до н. э. Он утверждает, что «В своей основе, текст этот несомненно восходит к древнешумерской эпохе и сложился, по-видимому, еще в III тысячелетии»[2].

Гимн «О происхождении человека» создан под впечатлением популярного «Enuma elis»[3]. Этот мотив отразился в библии (Gen. 26, 27).

---

[1] E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur, religiösen Inhalts, B. I, H. 2/№ 2. Leipzig, 1919; E. Ebeling, Die Erschaffung des Menschen bei der Babylonien (ZDMG, B. 70, Leipzig, 1916); F. W. Galpin, The music of the Sumerians, Cambridge, 1937, p. 104.

[2] ВДИ, 1948, №4, с. 15.

[3] G. Smith, The Chaldean Account of Genesis, London, 1876; G. Smith, Chaldäische Genesis; Eb. Schraeder, Die Keilschrift und das Alte Testament, Cissen; R. Labat, La poème babylonien de la création, Paris, 1935; St. Langdon, The Babylonian Epic of Creation, London, 1913; E. Ebeling, Die siebente Tafel des akkadischen Weltschaft, MAGXII B/H Leipzig, 1939; P. Haupt. Der Keilschrifte Sintfluthbericht, Leipzig, 1881; Jastrow M. Adam and Eve in babylonian Literature, Chicago, the Univ. of Chicago press, 1899; Alpph. Jeremias, Babylonische Dichtungen Epen und Legenden, 1925; Meek Th. J., Cuneiform bilingual hymns prayer and penitential psalm. Leipzig, 1913; Sayce N. H. Babylonische Literatur. Leipzig, 1878; The seven tablets of creatio, or the babylonyan and assyrian legends concerning the creation of the world and of mankind. London; 1902; Ungnad Ar., Zur vierten Tafel des Weltschöpfungsliedes. Arch. F. Keilschriftforsch. B. I., 1923; Warren W. F., Babylonian and pre-babylonian cosmology. Jour. of the Americ. orient. soc. vol. 22. 1901. pp. 38—144; Weber O., Die Literatur der Babylonier und assyrier. 1907, Leipzig; Weidner E. F., Zur vierten Tafel des babyl. Weltschöpfungslieds. Arch. für Orientforsch. B. III, 1926, S. 122—124.

(Annelida capitata)

ГИМН О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Когда небо и земля, вечные пары, создались[1],
Божественная Инанна, мать богов, им форму придала[2],
И когда земля утвердилась в указанном месте[3],
И небо сгармонировалось с ней в одно целое[4],
Когда, как прямые линии, воды в каналах и потоки потекли[5],
И Тигр и Ефрат заполнили их берега,
Тогда Ан, Энлил, Уту (и) Энки
Могущественные божества —
С великими богами, вместе с Анунаки[6]
В своем верховном царском покое[7]
Друг с другом так говорили[8]:
— Теперь, когда между небом и землей границы разграничены[9],
И определено течение потоков и вод в каналах[10],
(Когда течение волн широкого) Тигра (и могучего) Ефрата[11]
Льется по определенному для них руслу, —
Возможно ли еще больше сделать нам?
Что другое можно сотворить?[12]
О Анунаки, (матери-земли) великие божества[13],
Что создать сейчас, (что) требуете от нас?
Что проделать?
(Начто) божества (земли), стоящие вместе (и)

---

[1] Синоним—„образовались" можно перевести так: „Когда небо и земля, эта вечная пара, создалась". у E. Ebeling-a „вечная пара" отсутствует и он переводит Als Himmel und Erde vollendet worden waren" til—a—ta—éš—a- „определенным был"; F. W. Galpin переводит как „неотделимая пара".

[2] Можно и так перев. „Когда божественная Инанна их изобразила", или „когда Инанна, мать богов, их сотворила". у E. Ebeling-a имя богини отсутствует и он так переводит: Als die Mutter der Göttinen geboren worden war в шумер. тексте читается dingir anna dingir Ninni—ge—e—nè ba—sa—e—de или как у F. W. Galpin-a. Dingir anna dingir Inanna—ge—e—ne ba—si—sig—e—he.

[3] Можно перев. и так: „(и) земля утвердилась в означенном месте"; E. Ebeling переводит так: „Die Erde gebaut worden war".

[4] У F. M. Galpin-a точнее: „When in the place ordain' d the earth was laid". E. Ebeling восстанавливает: ú—šu—rat šamē ú irṣitim ina kunnišina.

[5] Воды в каналах—передается e—pa—e—ri šu—si—sà—ga—ga—e-de: i—ka ù pal—ga ina šutešu risumu Издание текста: E. Ebeling, Keilschriftt. aus Assur, religiösen Inhalts, IB., H. 2, N4, Leipzig, 1919; E. Ebeling, Die Erschaffung des Menschen bei den Babyloniern, Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Geselschaft, B. 70, Leipzig, 1916; F. W. Galpin, The music of the Sumerians... Cambridge, 1937, p. 99—104...

[6] В оригинале „с Анунаки; с великими божествами—Dingir A—nunna dingir gàl—gàl—e—ne.

[7] В оригин. „сидели в своем царственном местопребывании"

[8] E. Ebeling переводит: „Aus einigen Antriebe erzählten sie."

[9] „Разграниченный" можно заменить словом „определенный", или „твердоразграниченный". У E. Ebeling-a „Da die Geschicke Himmels und der Erde festgesetzt worden sein".

[10] F. W. Galpin-a „And lin'd upon their course, stream aud canal" у E. Ebeling-a „Kanal und Graben in ihrem Richtung gebrach worden sind" 2 IIn assyr. „i—ka, ù pal—ga: ina šutešurišum.

[11] ср. Id idigna id buranunu: i—di—ig—laḫ—ù pu—(rat—lu).

[12] ассир. „mi—na—a ni—pu—uš" √aps—делать; mi—na—a мы берем синоним „сотворить". Эту стр. можно перев. так: „что можно делать".

[13] Точный перевод: „Анунаки, божества великие" ср. Dingir A—nun—na Dingir gàl—gàl—è—nè ассир. перев. Ilu A—nun—na—ku ilāni(pl) rabutē(pl).

(Сам) Анунаки, в чьих руках судьбины[14]
Они попросили у всемогущего Энлиля[15]
Там, где сходятся друг с другом небо и земля у Узумуа[16]
Ламга Ламга в жертву принесите вы[17]!
Из их крови нужно человечество сотворить!,
С этим воссоединится служение богам,
Зорко следить за граничащим потоком,
Утруждать руки лопатами и корзинами,
Превозносить жилища богов!
Дабы поля в их ограниченной зоне,
Реки, которых орашающие потоки неприкосновенно охраняемы,
Направление каналов, камней для защиты,
Растения для созревания плодов, чтобы водой напоить,
(Все нужно проделать!)[18]
Сами небеса, добрым взором оматрящие вниз,
Как-бы открывая нутро земли,
И заполняя запасами после сбора урожая,
Несут сокровища на волнах и по земле[19],
Так как обилия ждет каждый уголок и дом
И вся страна в содружестве улыбается[20]
И так будут заполнены луга Анунаков.
Рост обилия в стране увеличит их благодеяние
И праздники в честь божеств с достоинством совершатся.
Свежестью либации бушующих святых волн,
Там, где на вершине[21] дом божий воздвигнут —
Хозяева обилия, сами божества,
И быки, скоты — рогатые — крупные,
Мелкие, рыбы и птицы,
На земном просторе размножатся,
А в честь Энлил и Эрешул
Гласная мольба воздастся из уст святых[22].

---

[14] В оригинале: dingir gàl—gàl—é—nè mu—un—su—ri—eš—a ilāni(pl) rabûte(pl) šu—ud iz—zizu ассирийск. перев. расход. с шумер в 22 стр. dingir A—num—na dingir Nam—ta—ri ассир. перев. Ilu A—nun—na—ku mu—ši—im ši—ma—ti наш перевод более свободный

[15] Слово „всемогущий" отсутствует в оригинале.

[16] uzu—mu—a встречается в шумер. тексте на 24 стр. шумер. uzu—mu—a—ki dur—an—ki—ge сравн. соотв. ассир. ina uzu—mu—a—ki ri—ki—iš šamē u irṣiti, где слово uzumua встречается и в ассирийском и в шумерском, мы решили в переводе оставить в таком-же виде.

[17] Lamga встречается в ассирийском тексте соответств. шумер. Dingir magar dingir nagar im—mân—tag—en—zên.

[18] В этом месте перечисляются обязанности человека, смысл конца теряется, т. к. следующие строки стерты, У Е. Ebeling-а это место опущено, строки не восстанавливаются.

[19] Смысл переводится весьма условно.

[20] У F. W. Gal·pin-a „вся земля улыбается в сладких аккордах", аккорд можно только понять, как созвучие—в переносном смысле: дружбы, согласование и т. д. переводить вместо „страны" можно употребить слово „мир."

[21] „Вершина" свободный перевод, точнее—„возвышенное место". В этих местах у меня частые отступления от оригинала.

[22] E. Ebeling так переводит: „Mit ihrem reine Munde verherl werden" „гласная" условный перевод.

Ты, священная Аруру, богов — царица мира[23]!
Детям[24] воздашь щедрые воздаяния.
Люди, умудренные в грамоте, мужественны в делах воскреснут,
Как колосья урожая, восходящие из нутра земли[25].
Тогда звезды утвердятся в означенном месте
И обойдут вокруг святого праздника[26].
Своею неограниченною волею
Божества определили так:
С Анном, Энлилем
Энком и Нинмахом, —
Всемогущими божествами —
И здесь[27] где люди впервые вздохнули,
Всемогущая Нисаба оживилася
. . . . . .
Таинственность хочу я осветить[28].

Древнейшая музыкальная система Месопотамии исследована А. Д. Кильмером, М. Душесне-Гуиемином, Д. Вульстаном и др.[29]... по этому мы их не проанализируем. Вторая система, которая создана по аналогии греческой нотописи, нуждается в аргументации. Доводы К. Закса и Ф. Гальпина в основном не подтвеерждаются. Текст представляет партитуру для руководителя хора, который по слогам распределял в шумерийском тексте музыкальные знаки и потом по своему распределению обучал хоровикам текст и мелодию.... если досканально проанализируем форму, то убедимся, что начальные слоги не являются алфавитом, наоборот. Древние музыкальные знаки основывались или на азбуке, или на цифровых соотношениях, невматические знаки встречаются редко. Невмы не бывают в изолированном виде. Основа всяких невм-числовое соотношение. Строфический анализ музыкальных слогов дает следующую картину:

---

[23] Точнее „Ты Аруру, которая для владычества сотворена". Царица божеств встречается в ассирийском переводе ilu bēlit ilāni(pl) ilu bēl „владыка", а в шумерийском тексте соответств. dingir A—ru—ru nam—mu—a tum—ma.

[24] Слово „Детям"—здесь подразумеваются „Люди"—„дети божие" по тексту.

[25] Точнее—„будут как колосья, сами из земли что вырастают". У E. Ebeling—а так переводится соответств. место: „werden wie Korn von selbst aus der Erde sprossend, geboren werden".

[26] Точнее—„обойдут день и ночь праздник божий".

[27] Точнее „на том месте, где".

[28] Последняя строка не относится к гимну, жрец-переводчик приписал, У F. W. Galpin-а не встречается соответствующее место, а У E. Ebeling-а так переводится „Geheimnis will ich als Wissender dem Wissenden zeigen".

[29] W. Staudler, Ein Musiktraktat aus dem zweiten vorchriftliche Jahrtausend, 1970; Die Musik sumerer. babylonien und assyrien. Orientalische Musik, Leiden, 1970, S. 233—239; Duchensne—Guilemin, Decouverte d'une gamme babylonienne (Rev. de music. XLIX, 1963, Paris, pp. 3—17); „La théorie babylonienne des Métaboles musicales" (Rev. de mus. T. LV, 1969, pp. 3—11); „A L'Aube de la theorie musicale concordance de trois tablettes babyloniennes" (Rev. du mus. LII, pp 147—162); „Survivance orientale dans la designation des cordes („Syria" 44, pp, 233—246); Oxyrrinchos—E. Laroche, „Documents en langue hourite provenant de Ras Shamra.. (Ugaritica, V, Paris 1968); H. C Güterbock, Musical notation in ugarit (Rev. dIAss., LXIV, v. №1, 1970, pp. 45—52); D. Wulstan, Music from ancient Ugarit (Rev. d'Assyr. LXVIII, 1974). (pp. 125—128).

	ЛИЦ СТОР.			ГЛАС+СОГЛ.
1	ME-MB-KUR-KUR	(4..)	=2+2=a+a+B+B	M,K,A,E,U
2	A-A-A-A-A	(5)	=1^5= a+a+a+a+a	A
3	KU-KU-LU-LU	(4)	=2+2=a+a+B+B	K, L, U
3	MAŠ-MAŠ-MAŠ	(3)	=1^3=a+a+a	M, A, Š
5	MAŠ-KAK-MAŠ-NI	(4)	=a+B+a+c	M, A, Š, K, N, I
6	ŠI-KAK-ŠI-NI-DIA	(5)	=a+B+a+c+d	
7	U-MAŠ-MAŠ-MAŠ	(4)	=a+B+B+B	MAŠ
8	LAL-LAL-ŠI-MAŠ	(4)	=a+a+B+c	
9	MAŠ-ŠI-ŠI-ŠI	(4)	=a+B+B+B	
10	ŠI-ŠI-ŠI-A-ŠI	(5)	=a+a+a+B+a	ŠI
11	A-ŠI-ŠI	(3)	=a+B+B	
12	ME-A-MI-NI	(4)	=a+B+a+c	ME, NI
13	ÁŠ-NI-ŠÁ-UR	(4)	=a+B+a+c	
14	NMN-NI-NUN-UR	(4)	=a+B+a+c	NI
15	A-KU-KIV-A	(4)	=a+B+c+a	
16	A-KUR	(2)	=a+B+B+a	KUR, A
17	KUR-A	(2)		
18	A-AN-AN-A	(4)	=a+B+B+a	A, AN
19	KUR-BA-KUR-U-TA	(5)	=a+B+a+c+d	KUR
20	- - - - - - - -			
21	MB-ZU-ME-ZI-ZU	(5)	=a+B+a+c+d	MB
22	- - - - - - -			
23	NI-ZU-A-ZU-ZU-ZU	(6)	=a+B+c+d+d+d	LU
24	NI-BA-NI-BA-BA	(5)	=a+B+a+B+B	NI, BA
25	A-BA-A-BA-BA	(3)	=a+B+a+B+B	BA
26	BA-BA-BA-BA-A	(5)	=a+B+a+a+c	BA, A
27	BA-A-BA-ZA-ZA	(5)	=a+B+a+c+c	BA, A, LA
28	NI-A-A-NI-TAB-NI	(6)	=a+B+B+c+d+c	NI
29	KAŠ-NI	(2)	=a+B	KAŠ, NI
30	NI-IB-BA-BE-NI	(5)	=a+B+c+d+a	IB, BA, BE, NI
31	BE-NI-IH	(3)	=a+B+c	BE, NI, IH
32	IŠ-BE-NU-NU	(4)	=a+B+c+c	IŠ, BE, NU
33	A-NU-NU	(3)	=a+B+B	A, NU
34	ŠAG-KUD-SAG-KUD-DA-A	(6)	=a+B+a+B+c+d	ŠI, KUD, DA, A
35	ŠAG-AN-SAG-AN-IUK	(5)	=a+B+a+B+c	SAG, MU, IUK
36	ŠAG-MU	(2)	=a+B	SAG, MU
37	ŠAG-KUR	(2)	=a+B	SAG, KUR

38. SAG—KUR—TA (3)=a+b+c
39. KUD—DA—KUD—DA (4)=a+b+a+b
40. GAB—GAB (2)=a+a
41. NIN—GAB—NIN—SAR (4)=a+b+a+c

II

1. /NIN(?)/—LAH (2)=a+b
2. NIN—LAH—AN—KA (4) =a+c+c+d — NIN, LAḪ
3. PU—TA—KUR—TA (4) =a+b+c+b
4. BIT—TA—BIT—GUD (4) =a+b+a+c — TA
5. AN—SUR—AN—SUR—SUR (5)=a+b+a+b+b
6. AN—MAL—AN—LAM—MA (5)=a+b+a+c+d — AN(+ŠUR+LAM . . .)
7. UD—MA—UD—UD—MA (5)68c7=a+b+a+a+b — UD+MA
8. LAH—GA—LAH—LAHIGA (5)=a+b+a+a+b — LAḪ+GA
9. AN—GAR—GAR—AN (4)=a+b+b+a
10. AN—AS—AS—AN (4)=a+b+b+a — AN
11. AN—BA—AN—BA—NI (5)=a+b+a+b+c
12. AN—NI—AN—NI—ZU (5)=a+b+a+b+c — BA, AN
13. HI—GA—HI—HI—GA (5)=a+b+a+a+b
14. ME—HI—MS—HI—GA (5)=a+b+a+b+c — ḪI
15. SI—BA—NI—SI—BA—UR (6)=a+b+c+a+b+d
16. ḪU—ḪU—ḪU—BA (4)=a+a+a+c
17. ḪU—UR—ḪU—RU (4)=a+b+a+b — ḪU
18. ḪAL—U—U—A (4)=a+b+b+c — PA

. . . . . .

21. A—A—UR—AN—UR(5)=a+a+b+c+d
22. NI—NI (2)=a+a
23. NI—NI—A (3)=a+a+b
24. NI—NI—NI (3)=a+a+a — AN, NI
25. NI—NI—A (3)=a+a+b
26. AB—BA—AB—BA—MU (5)=a+b+a+b+c
27. AB—BA—NI—AB—BA—A (6)=a+b+c+a+b+d — AB+BA
28. AB—BA—ER (3)=a+b+c
29. SI—KIN—SI—KIN—KIN (5)=a+b+a+b+b
30. KIN—KIN—KIN—A (4)=a+a+a+c — KIN

Основные формулы

1. a+a+b+b (c1, 3)
2. a+a+a . . . . (6c. 2, 4, 40, II —22, 24)
3. a+b+a+c . . . . (c. 6, 12, 13, 14, 19, 21, 41, II—4,5).
4. a+b+b+a (16—17. 18, II—9, 10).

Начальные слоги текста навели Курт Закса[30] и Фрэнсиз Гальпина[31] на мысль, что в этих слогах изложены музыкальные ноты, или точнее — знаки. Ф. Гальпин так уверен в своей расшифровке, что в конце своей монографии излагает на современных нотах гимн, а в соответствующей главе критикует Курт Закса. Мы не разделяем теории Курт Закса и Ф. Гальпина, но допускаем возможность вопреки А. Д. Кильмера[32] и Б. Ландсбергера[33], что в эту эпоху, по аналогии греческого музыкального письма, дело имеем со вторым видом музыкально-графической системы.

До полемики мы проанализируем теории Курт Закса и Фрэнсиз Гальпина. Курт Закс в своих исследованиях отмечает что в клинописном тексте в семидесяти строках встречаем шестьдесят два различных клинописных слога. Он их делит на три части: А. слоги, которые изображают только гласные звуки Б. слоги, которые оканчиваются на гласные, В. слоги, которые оканчиваются на согласные. Предположение, что в шумерийской, или в ассирийской музыке, в одном гимне насчитывалось 62 тона, неестественно и немыслимо, по этому Курт Закс т. н. музыкальные знаки делит на две группы: 1. слоги, оканчивающиеся на консонанты и 2. слоги, оканчивающиеся на сонанты. С некоторыми клинописными знаками, по аналогии греческой сольмизации, допускает лигатуру. Курт закс этих слогов воспринимает как результат слияния различных звуков: например он считает, что слог MA неслитный, а MAŠравн. MA+ŠI, KUR = KU + RU и после подобного анализа, число 62-х знаков доводит до двадцати восьми, но и на этом тоже не останавливается, он отождествляет графически разных знаков: u-й, ma-me-mi... ему нужны восемнадцать знаков в подобной комбинации он добывается своего. В восемнадцати тонах допускается та или иная примитивная система музыкальных тонов. Он в этой системе, в пределах параллельных кварт, квинт и октав предполагает диапазон для инструментальной музыки, основным строем в пределах подобного диапазона можно допустить пентатонику, без полутона[34]. По мнению Курт Закса, человеческий голос имитировал в унисон с музыкальным инструментом, мелодия свободно мутировалось. Певец или певица пела мелодию в пределах a—d[35], музыкальная скала так выглядела:

---

[30] Curt Sachs, Ein babylonische Hymnus (Archiv für Musikwissenschaft, 7, 1925, S. 1—22;) „Die Entzifferung einer babylonischen Notenschrift" (Sitzungsberichte der reus. Akad. der Wissenschaften, 1924, S. 120—123); „Musik im alten westlichen Orient" (Die Musik der Alten Welt, Berlin, 1968, S. 63—90; The Mystery of the babylonian Notation (The Musikal Quarterly, XXVII, 1941, pp. 62).

[31] Fr. W. Galpin, The Music of the Sumerians (Cambridge, 1937, pp. 43—48, 99—104).

[32] Anne Dreffkorn Kilmer, The discovery of an Ancient Mesopotamian Theory of Music. Of the American Philosophical Society. Philadelphia, 1971, pp. 131—149;

[33] Benno Landsberger, Die angebliche babylonische Notenschrift (Entschrift Max Freiherrn von Oppenheim, Berlin, 1933), S. 170—178; „Zum Silbenalphabet „B" in Cig and H. Kizilyny, Zwei Yaylarin den VII, №35, Ankara, 1959, S. 97—116 (cf. pp. 66—76).

[34] Die Tonpaare, von Ligaturen Silben dargestellt, bildeten keine gesanglichen Intervale, sondern typische Instrumentalintervalle, namentlich Oktaven, Quinten und Quarten. Das ganze Musikstück musste instrumental sein.

[35] Die gewonnenen... Tonpaare gehörten den strengesten Pentatonik ohne „Piens" an S. 122).

a^2 g^2— —c^2 d^2—h^1 a^1 g^1 —e^1 d^1 —h a g—e d
a^2 g^2 f^2— d^2 e^2—a^1 g^1— d^1 c^1—a g— —d
a^2 g^2 fis^2 e^2 d^2—h^1 a^1— fis^1 c d^1 —h a—fis

Из этих восемьнадцати клинописей он выделяет основные тоны, а остальные знаки состоят из двух, трех тонов. Из звукового ряда C, D, E, Fis, G, A, H, c—вавилоняне применяли:

C D — — G A — C
C D F — G A — C
— D — — G A H' —
— D Fis — A H —

В диатонических и в хроматических строях 1/2 тона не допускаются....

После Курт Закса, долгое время никто не занимался расшифровкой.

В 1937 году английский ученый Фр. Гальпин, в своей монографии, совершено, по другому проанализировал текст гимна. Он, как Курт Закс, утверждает, что: 1. Фиксация нотных знаков для инструментов, предшествовала музыкальных знаков для голоса. 2. Древнейшие нотные знаки в Греции и, вообще в Европе, связаны с алфавитом, а само по себе, греческое письмо исходит от семитского, следовательно и греческие ноты исходят от семитских музыкальных знаков. Кроме гимна, в раскопках древнейшего культового города Сиффара, были найдены, с аналогичными музыкальными знаками, глиняные таблички[36]. Эти таблички, по мнению специалистов, были составлены для учеников храма. Клинописные знаки бессодержательные, в них не дается текст, не годятся эти знаки и для изучения алфавита, так как в тридцать одном знаке самое простое «А» повторяется семьдесят один раз и в этих табличках, как и в гимне, чаще написаны простые клинописные знаки, чем сложные. Здесь приведенные знаки легче и дольше произносятся, нежели другие. Отсюда можно заключить: что подобные тексты не применялис для обучения азбуки.

Если эти знаки не пригодны для изучения алфавита и они написаны для инструментальной музыки, то ставится вопрос для какого инструмента писались: ударные инструменты всех видов (разные барабаны, кимвалы) — исключены, немыслимо что в ту эпоху ударные имели бы диапазон 1 1/2 октавы, и мы еще достоверно не установили имели-ли они определенную стандартную звуковую высоту. Исключаются и духовые инструменты, так как не понадобилось бы для духового инструмента пять, или десять раз писать один и тот же музыкальный знак, исполнитель мог бы одним дыханием исполнить аналогичные ноты и не повторять их, если это не требовал деление текста. Мы думаем, что подобные ноты писались для струнных инструментов (арфа, лира, лютня), тем более струнные инструменты звучали в стенах храмов и в домашнем быту.

Ф. Гальпин доказывает, что каждая нота должна быть доведена до альфавитного знака и не считаясь спецификой клинописного письма слоги сводит до отдельных букв и слагает их по древнееврейскому алфавиту: RA—R, bi—be—bu—ba—b....

---

[36] H. de Genoillac, Note sur le Zag-sa et autres istrument de musique Sumeriens (Rev. d'Ass. vol. III. Paris, 1928) sp. „The music of the Sumerians (Cambridge, 1937, pp. 43—48); The sumerian harp (Of Music and letters X, 1929); Babylonian Music (Grov's Dictionary of Music, I, pp. 282—283), New Oxford History of music (Vol I, 1957); Th. G. Pinches Babylonian and assyrian music (Hasting's Encicl. of Religion, Edinburg, 1917); H. G. Farmer, The music of the Sumerians (JRAS, 1938).

Он утверждает, что «название» клинописных знаков BAR, KUR, GAL акрофоническое.

Ф. Гальпин доводит своим «акрофоническим делением» клинописные слоги до 21-ой буквы, которые равняются к двадцати одной струне арфы — «Заккал». Подобный инструмент применялся в исполнительской практике во втором тысячелетие до нашей эры. Количество звукоряда равняется к трем октавы, звукоряд — диатонический и начинается «С» большой октавы. В конечном итоге Ф. Гальпин так излогает звуковую шкалу: C D E F G A B c d e f g a b c^1 d^1 e^1 f^1 g^1 a^1 b^1 Гимн по его мнению, исполнялся в квази-речитативной форме в унисоне с инструментом и т. д.....

Если проанализировать расшифровку Ф. Гальпина и Курт Закса, то лингвистический анализ этих ученных, с точки зрения ассириологии, не выдерживает никакой критики, с точки зрения музыкознания для столь отдаленной эпохи можно отказаться и от сольмизации, которую применяли довольно поздно, а григорянских хоралах и Восточная музыка ее вообще не знала, тем более акрофонический метод Ф. Гальпина.

Нотные знаки относятся к шумерскому тексту, но эти знаки, как мы думаем, много общего имеет с греческой системой и довольно позднего происхождения. Шумерский язык в ту эпоху считался для ассирийцев и вавилонян таким же святым, как позже латинский для католиков. Так как шумерский текст в других вариантах гимна не снабжен музыкальными знаками, то мы думаем, что по своему характеру, по функции знаков, по аналогии греческой нотописи — гимн позднее был снабжен музыкальными знаками и отражает позднюю эпоху Месопотамской цивилизации. Курт Закс допускает существование пентатоники, которая бывает двоякого вида: гемитонная (т. е. с полутоном) и ангемитонная (т. е. без полутона). Количество знаков, вопреки теории Курт Закса, дает возможность развернуть мелодию в гемитонной системе.

პაატა გუგუშვილი

ოჯახისა და შვილიანობის ზოგიერთი საკითხი

1. ათასობით წლების მანძილზე თითქმის ყველა კონტინენტზე ვავრცელებული და ამ სახით გაბატონებული იყო მეტ-ნაკლებად მრავალშვილიანი ოჯახის ტიპი; — მუსლიმანურ ქვეყნებში, ცნობილი მიზეზებისა გამო, უფრო მრავალშვილიანი ოჯახები იყო, ვინემ ქრისტეანულში და ა. შ.; მაგრამ მრავალშვილიანი ოჯახი და მრავალდარგიანი საოჯახო მეურნეობა თითქმის უნივერსალური ფორმა იყო ყველგან დასავლეთსა თუ აღმოსავლეთში.

საყოველთაოდ შესამჩნევი გარდატეხა დაიწყო ინდუსტრიულ ქვეყნებში, სახელდობრ, მე-20 საუკუნეში, განსაკუთრებით პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ და საგანგაშო მდგომარეობა აღინიშნა მეორე მსოფლიო ომის მომდევნო ათეულ წელს.

რა მოხდა?! როგორ დაიწყო?! — დაიწყო ე. წ. „დემოგრაფიული აფეთქებით“, რამაც, საბოლოოდ, დ ე მ ო გ რ ა ფ ი უ ლ ი რ ე ვ ო ლ უ ც ი ი ს სახელწოდება მიიღო. ახალი მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის, ინდუსტრიული რევოლუციის, „საყოველთაო, მასობრივი კეთილდღეობის ზრდის“ ვითარებაში პლანეტაზე მოსახლეობის საშუალოწლიური მატების ტემპი 2—3 პროცენტს აღწევს. ასე თუ წავიდა?!.. სანამდე შეიძლება წავიდეს?!? — ორი საუკუნეც არ უნდა, რომ დედამიწა ადამიანებისაგან ფრიად დამძიმდეს!, რომ მიწაზე ადამიანისათვის ფეხზე დასადგომი ადგილი საძებარი გახდეს!..

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციასთან (=გეო) არსებული ხალხთმოსახლეობის განყოფილების თანამშრომლები ლ. ტაბა და შ. ქონო სთვლიან, რომ მსოფლიო დემოგრაფიულ ტენდენციაში მოსაბრუნი პუნქტი იყო 1950 წელი. დაახლოებით ამ დროს დაიწყო ჯანმრთელობის დაცვის დიდი გაუმჯობესება და ხელმისაწვდომი გახდა ის განვითარებადი ქვეყნებისათვისაც და ეს გარემოება აისახა იმით, რომ 1950—1960-იან წლებში მკვეთრად იკლო მოკვდაობამ[1].

მაგრამ მოკვდაობამ, განსაკუთრებით ბავშვებისა, ძლიერ დაიკლო განვითარებულ ქვეყნებშიც. მაგალითად, 1000 დაბადებულ ბავშვზე 1 წლის ასაკამდელთა მოკვდაობა უდრიდა:

---

[1] მათ სწორად ივარაუდეს, რომ 1965—1985 წწ. მკვეთრი განსხვავება იქნებოდა სუსტადგანვითარებული და მაღალგანვითარებული ქვეყნების მოსახლეობის აღწარმოების ბრუტო-კოეფიციენტებში და ისიც, რომ სუსტადგანვითარებულ ქვეყნებში უკვე დაწყებული ფერტილობის დაცემის პროცესი მნიშვნელოვან ხასიათს მიიღებდა (РЖ, Экономика, 1975, 4—2, с. 184).

ქვეყნები	1939 წ.	1950 წ.	1960 წ.	1970 წ.	1971/72 წწ.
ბულგარეთი	139	94	45	27	25
გდრ	—	72	39	19	18
რუმინეთი	170	117	75	49	42
სსრკ	167	81	35	25	23
პოლონეთი	140	111	55	37	29
ჩეხოსლოვაკია	117	78	24	22	22
შვეცია	39	21	17	11	—
ფინეთი	70	44	21	13	12
იაპონია	107	60	31	13	12
ინგლისი	54	31	23	18	18
საფრანგეთი	—	52	27	18	17
აშშ	48	29	26	20	19
ბელგია	82	53	31	21	20
იტალია	97	64	44	29	28

მართალია, 60-იანი წლების პირველსავე ხანებში დაიწყო შობადობის სულ უფრო შესამჩნევი შემცირება, მაგრამ მთლიანად მოსახლეობის გამრავლების ტემპის მხრივ მას ჰარბად ფარავდა მოკვდაობის შემცირების დიდი ინტენსივობა და საერთო სიცოცხლის ხანგრძლივობის მეოხებით მიღებული ხალხთმოსახლეობის სწრაფი მატება.

ასეთ ვითარებაში ბურჟუაზიული სახელმწიფოებისათვის განსაკუთრებით საშიშად გამოიყურებოდა განვითარებადი ქვეყნები, რომლებზედაც მოდიოდა მოსახლეობის მატების სამი მეოთხედი ნაწილი. აშშ ყოფილი თავდაცვის მინისტრი, შემდეგში განვითარების მსოფლიო ბანკის პრეზიდენტი რობერტ მაკნამარა „მესამე სამყაროს“ მოსახლეობის ესოდენ სწრაფ მატებას ახასიათებს როგორც ეკონომიკური და სოციალური პროგრესის უდიდეს დაბრკოლებას და მოითხოვს (1973) გამოინახოს „შობადობის შეზღუდის ყველაზე უფრო ეფექტური საშუალებები“ და დაწესდეს სახელმწიფოებრივი კონტროლი შობადობაზე. მას მიაჩნია, რომ სუსტად განვითარებულ ქვეყნებში მოსახლეობის გამრავლებასთან ერთად სიღარიბე სულ უფრო იზრდება და პროგრესის გზაზე დაბრკოლების სახით გადაეცემა. მომავალ თაობებს. სულ უფრო რთულდება სასურსათო სიძნელეები. მილიონობით ადამიანები შიმშილობენ. ხოლო „მწვანე რევოლუციამ“ ვერ გაამართლა სოფლისმეურნეობრივი წარმოების დიდი ამაღლების მოლოდინი.

მეორე მხრივ, 2000 წლისათვის სინთეტიკური საკვები პროდუქტების წარმოების, ე. წ. „კვების რევოლუციის“ ვარაუდები, რაზედაც უკვე 60-იან წლებში დაიწყო მსჯელობა,. როგორც ეტყობა, მიუხედავად ზოგიერთი წარმატებისა..., შორსაა რეალურობისაგან.

მსოფლიო მოსახლეობის ორი მესამედი ცხოვრობს რეგიონებში, სადაც აშკარად იგრძნობა სურსათის დეფიციტურობა და მოსახლეობას არ ყოფნის საკვები ანდა იკვებება დაბალხარისხოვანი, არასაკმაო პროტეინის შემცველი საკმელით; — საკვებში კალორიების ქრონიკული დეფიციტი, როგორც ჯ. სპენგლერი შენიშნავს, აბრკოლებს მუშათა შრომის მწარმოებლურობის ამაღლებას და ახალგაზრდობის მიერ მეცნიერული ცოდნის ათვისებას და, მაშასადამე, იწვევს ცხოვრების დაბალი დონის პერიოდის გახანგრძლივებას.

ეს ის წლები იყო, როდესაც მოსახლეობის საშუალოწლიური მატება 80 მლნ მიუახლოვდა და ვარაუდობდნენ,. თუ ასე გაგრძელდა 2000 წელს პლანეტაზე მოსახლეობა 7,5 მლრდ მიაღწევსო. მაშასადამე, მისი გამრავლების ტემპი ამა თუ იმ ზომით გადააჭარბებს სურსათის წარმოების მასშტაბებსო..

და, ის იყო, რომ 1974 წ. შემდგარმა მსოფლიო სასურსათო კონფერენციამ და ხალხთმოსახლეობის საერთაშორისო კონფერენციამ, რომელთა მუშაობაში მონაწილეობდნენ მთავრობების წარმომადგენლები, თავის მსჯელობის საგნად გახადა მსოფლიო ეკონომიკაში მოსალოდნელი კრიზისის პრობლემები... პროფ. ჰ. კისინჯერის ინიციატივით გეო სისტემაში (ქ. რომში) შეიქმნა ახალი ორგანიზაცია: მსოფლიოში სასურსათო საკითხების საბჭო, რომლის მთავარი ამოცანაა მოსალოდნელი სასურსათო კრიზისების საწინააღმდეგო ღონისძიებათა შემუშავება და გატარება...

ასეთ ვითარებაში დემოგრაფიული პროცესები ახალი სიურპრიზით გვიმასპინძლდება... შობადობის შემცირება სულ უფრო ინტენსიური ხდება, ხოლო სიცოცხლის ხანგრძლივობის გადიდება ძლიერ შენელდა და ზოგიერთ ქვეყანაში, ეტყობა, შეჩერდა კიდევაც...

დემოგრაფიული სინამდვილე, მეცნიერული თეორიები და პროგნოზები, სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა, რაც მათზე დამყარებული საზოგადოებრივი მოთხოვნილების გამოვლინება უნდა იყოს, ზოგჯერ ერთი სახლის სხვადასხვა სართულზე მცხოვრებ სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობის და, მაშასადამე, სხვადასხვა დღესასწაულების მქონე მეზობლების მსგავსად იქცევიან...

ინდოეთმა, პაკისტანმა და ჩინეთმა მოსახლეობის გამრავლების ტემპის შეზღუდვის პოლიტიკის გატარება დაიწყეს ჯერ კიდევ 1950-იან წლებში. 1970-იანი წლების დასაწყისში უკვე სამოცამდე განვითარებადი ქვეყანა იყო გადაჭრილი იმავე პოლიტიკაზე, ხოლო თხუთმეტიოდე განვითარებულმა ქვეყანამ გარკვეული ცვლილებები შეიტანა მოსახლეობის აღწარმოებისა და მიგრაციის შესახებ თავის პოლიტიკასა და კანონმდებლობაში.

მაინც იაპონია იყო პირველი არაევროპული ქვეყანა, სადაც შესამჩნევად დაეცა ფერტილობა. მოსახლეობის აღწარმოების შეხელების ამ პროცესმა შემდეგ თავი იჩინა კარიბის ზღვის აუზის ქვეყნებში, მერმე ბრაზილიასა და ა. შ.

ამავე ხანებში ბეოთ-მ გააქტიურა ყურადღება ხალხთმოსახლეობის საერთაშორისო პოლიტიკის ასპექტში. 1967 წ. მან შექმნა სპეციალური ფონდი დემოგრაფიის პრობლემების შესწავლისათვის. ცნობილ დემოგრაფს ვ. მაცურას (M. Macura, 1974) კანონზომიერად და ჰუმანურად მიაჩნია ბეოთ-ს მიერ აღებული კურსი, რომ თვით მშობლების საქმეა გადასწყვიტონ, თუ რამდენი შვილი იყოლიონ და რა თანმიმდევრობით, როდის გააჩინონ ისინი. ბეოთ-ს ექსპერტები სთვლიან, რომ აქ სახელმწიფოსა და საზოგადოების ჩარევა ფრიად ფაქიზი, ადამიანური და არსებულ სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებთან შეხამებული უნდა იყოს.

ოჯახის, ზომის ბავშვთაშობის დაგეგმვა მაინც პირობითი და უაღრესად მობილური ცნებაა. ადვილად შეიძლება დაიგეგმოს, თუ რამდენი ტონა მანგანუმი ან ქვანახშირი უნდა იქნეს მოპოვებული ერთი წლის განმავლობაში, მაგრამ დაგეგმვა იმისა, თუ რამდენი ბავშვი დაიბადოს, ცხადია, უხამსურია.

ბავშვთა შობის რიცხვნობას განსაზღვრავს ქორწინებათა რაოდენობა და ერთ ქორწინებაში გაჩენილ შვილთა რაოდენობა. ქორწინებათა რიცხვნობა კი დამოკიდებულია შესაბამისი ასაკის ქალ-ვაჟთა რიცხვნობასა და თვით ქორწინების დროზე, რაც მექორწინე ქალ-ვაჟის პირად განწყობაზე, მათს თავისუფალ ნება-სურვილზეა დამოკიდებული და, ამდენადვე, ისევე როგორც შვილების გაჩენაც უაღრესად სუბიექტური, ინდივიდუალური ფენომენია. სულ სხვაა, რომ აქაც მოქმედობს დიდ რიცხვთა კანონი და, მაშასადამე, როგორც მასობრივი მოვლენა, რაც პირობადებულია ობიექტური

ფაქტორებით, იგი დეტერმინირებულია, როგორც ოჯახის ფორმირების სოციალური პროცესი[2].

1960-იანი წლების დასასრულსა და 1970-იანის პირველ ნახევარში დას. ევროპის ქვეყნებში ფერტილობა უდრიდა დაახლოებით 2,2, ხოლო აღწარმოების ნეტო-კოეფიციენტი 1,06 და ასეთ ვითარებაში ერთ ქორწინებაზე მოდიოდა საშუალოდ 2,07 ბავშვი... თუმცა ქორწინების რაოდენობა იზრდება, მოსახლეობის აღწარმოების საერთო ტენდენცია კლებისკენ მიდის და ახალ ოჯახთა უმრავლესობას ყავს 1—3 შვილი. მ. ლევი-ბაჩი (M. Livi-Bacci, 1974) დას. ევროპის ქვეყნებს მოსახლეობის აღწარმოებისა და ფერტილობის ძომწესრიგებელი კანონმდებლობის მიხედვით სამ ჯგუფად ყოფს.

ა. დიდი ბრიტანეთი, ნიდერლანდები და სკანდინავიის ქვეყნები, სადაც ტარდება ამ მხრივ ყველაზე ლიბერალური და ჰუმანური პოლიტიკა; ბ. ესპანეთი, პორტუგალია, ირლანდია, სადაც იგნორირებულია ოჯახის შინაგანი დაგეგმვა და საერთოდ აკრძალულია აბორტი, სტერილიზაცია და განქორწინება; გ. დანარჩენი ქვეყნები, სადაც ოჯახის დაგეგმვა თუმცა აღიარებულია, მაგრამ ყოველგვარი სახელმწიფოებრივი გარანტიის გარეშე, ხოლო აბორტისა და სტერილიზაციის დაშვების საკითხი დიდი ხნის დისკუსიის საგანი გახდა[3].

* * *

2. ადამიანთა რეპროდუქციული ქცევა უაღრესად რთული და მრავალწახნაგოვანი ფენომენია. რით უნდა აიხსნას სიმდიდრის, შეძლებულობის, სულ ზრდადი კულტურულ-ეკონომიკური აღმავლობის ვითარებაში მრავალშვილიანი ოჯახის დაშლისა და 1—2 ბავშვიანი ოჯახის ტიპზე მასობრივი გადასვლის პროცესი?!

რამ გამოიწვია, რომ ასეთ პირობებში ცოლქმრისათვის ერთ-ორ შვილზე უფრო მეტი სიამოვნების, სიკეთის, სიტკბოებისა და ბედნიერების მიმნიჭებელი შეიქმნა ცხოვრების სხვა ფასეულობანი? და სახელდობრ რა სახით უნდა წარმოვიდგინოთ ეს ფასეულობანი?! — კომფორტული ბინა, მორთულობა-მოკაზმულობა, ძვირფასი ნივთები, ხელოვნების ქმნილებანი, ავტომობილი, აგარაკი, ტურიზმი, მოცალეობა, დარდიმანდული და უზრუნველი ცხოვრებისადმი მიდრეკილება, შვილების აღზრდის პასუხისმგებლობის თავიდან აცილება და ა. შ. და ა. შ.?!

საბჭოთა და დასავლეთის მეცნიერებმა ჩაატარეს მრავალგვარი სოციოლოგიური, დემოგრაფიული, ეთნოგრაფიული, ფსიქოლოგიური გამოკვლევები, ანკეტური გამოკითხვები[4], რათა მოეძებნათ პასუხი ოჯახის დაწვრილ-ერთეულების სოციალურ-ფსიქოლოგიური ფენომენისათვის, მიეღოთ ქალისა (ცოლისა) და ვაჟისგან (ქმრისაგან) პასუხი, თუ რატომ არ გაუვნენ ისინი ოჯახის ფორმირების მამა-პაპათა ტრადიციებს, რა მოხდა ისეთი, რამაც გამო-

---

[2] А. Харчев, В. Голофаст. Некоторые методологические проблемы... в социологии семьи, 1979, М.; П. Гугушвили, Вопросы формирования семьи в аспекте воспроизводства населения, 1978, Тб., II изд.

[3] საერთოდ ეს საკითხები სხვაგან გვაქვს გაშუქებული.

[4] იხ. А. А. Антонов, Социология рождаемости, 1980, М.; Т. Киселева, Нужно ли повышать рождаемость, 1979, М.; Управление развитием народонаселения в СССР. 1977, М., Р. Пресса, Народонаселение и его изучение, 1966, М.; Б. Ананьев, О проблемах современного человекознания, 1977, М.

იწვია ეს მკაცრი გარდატეხა... რატომ გახდა შეუძლებელი 3, 4, 5 შვილის გაჩენა და გაზრდა?!

შვილიერების რეგულირების ხერხები ცნობილია უძველესი დროიდან. გარდა იმისა, რომ პირდაპირ კლავდნენ ზედმეტ ბავშვს (ინფანტიციდი) იყო რიგი სხვა საშუალებაც. მაგალითად, დიდხანს აწოვებდნენ ძუძუს, რათა აეცილებიათ ახალი ორსულობა; აკეთებდნენ აბორტს და სხვ. ... შემდეგ თანდათანობით ჩნდება ბავშვთა რაოდენობის „დაგეგმვის“ სხვადასხვა კულტურული საშუალება. ამ მხრივ უწინარეს მოსახსენებელია თვით ქორწინება, ე. ი. მინიმალური საქორწინო ასაკის დაწესება, რომლის უადრეს არ შეიძლებოდა შეუღლება და, მაშასადამე, ბავშვის გაჩენა... განმეორებითი ქორწინების აკრძალვა, ან წაქეზება; — იმის შესაბამისად, თუ როგორი იყო დემოგრაფიული სიტუაცია საერთოდ საზოგადოებაში, სასურველი იყო მოსახლეობის გამრავლების სტიმულაცია, თუ პირიქით[5].

შობადობის რეგულირების მეთხებით ადამიანი, ოჯახი, ცდილობდა შესაბამისობაში ყოფილიყო საზოგადოებრივად გაბატონებულ სოციალურ-ეკონომიკურ და ეკოლოგიურ პირობებთან; — ფორმირებად ტრადიციული, კულტურული, სოციალურ-ფსიქოლოგიური ყოფიერებისა და ცნობიერების ნორმებთან და ტენდენციებთან. ამასთანავე რეპროდუქციული ქცევა უაღრესად ინდივიდუალური, სპეციფიკური მოვლენაა, რომელიც „თავისი გზით“ უნდა მოძრაობდეს ყველა სიტუაციაში და ეს „თავისი გზა“ იმავე დროს სოციალური ადაპტაციის ჩარჩოებშიაც თავისუფლად უნდა მოძრაობდეს.

ოჯახის ფორმირების ყველა ეტაპზე შვილის გაჩენა დაკავშირებულია მთელ რიგ ახალ, „დამატებით“ მზრუნველობასთან, როგორიცაა ბავშვის მოვლა-პატრონობა, ძუძუს წოვება, აკვანის თუ სხვა შესაბამისი საბავშვო გაწყობილობის გაჩენა, რომელსაც ბინაში უკვე თავისი, ცალკე ადგილი სჭირდება. ბავშვების აღზრდა, სწავლება (შინ და სკოლაში), მათი სათამაშოებით უზრუნველყოფა, ჩაცმა-დახურვა და მრავალი სხვა, რაც დაკავშირებულია მეტ-ნაკლები ზომით ხარჯების გადიდებასთან. როდესაც ოჯახში სამი სულია (ცოლ-ქმარი + 1 ბავშვი), მეორე შვილის გაჩენა აშკარად იწვევს მთელი შემოსავლის უკვე ოთხ სულზე განაწილებას, ბინის საცხოვრებელი ფართობიც ვიწროვდება და სხვ. და ა. შ. სულ უფრო ამძიმებს ოჯახის მატერიალურ-ყოფიერებით პირობებს, რაც, ადრე თუ გვიან, თუ ოჯახის შემოსავალი შესაბამისად არ გაიზარდა, იწვევს ცოლ-ქმრის ფიზიკური და სულიერი დატვირთვის გაძლიერებას, დაძაბულობას, ცხოვრებისეული სტრესის გაზრდას და სხვ., რაც საფრთხეს უქმნის უწინარეს ბავშვთა და საერთოდაც ოჯახის წევრთა ჯანმრთელობისათვის აუცილებელი პირობების დაცვასა და შენარჩუნებას...

ადამიანები, ცხადია, ადრიდანვე ფიქრობდნენ ამგვარი ვითარების შესახებ და საზოგადოებრივად აუცილებელი ყოფიერებითი ნორმების ფარგლებში აჩენდნენ და ზრდიდნენ შვილებს... ერთს... ორს... სამს... ხუთს, შვიდს და მეტსაც. მაგრამ მაშინ სხვაგვარი იყო ოჯახის სტრუქტურა, მისი წარმოებრივი და მეურნეობრიეი მიმართულება და უკანასკნელთა შესაბამისი შრომის დანაწილება, საერთოდ სოციალურ-ეკონომიკური ბაზა და საზოგადოებ-

---

5 А. Вишневский, Демографическая революция, 1976, М.; В. Белова, Число детей в семье, 1975, М.; М. Мацковский, Современная семья и ее проблемы. 1978, М., Г. Киселева, Нужно ли повышать рождаемость? 1979, М., В. Бойко, Малодетная семья, 1980, М.; А. Ткаченко, Экономические последствия современных демограф. процессов в СССР, 1978, М., Демографическое развитие семьи, 1979, М., С. Томилин, Демография и социальная гигиена, 1973, М.

რივი ფუნქციები, ეთიკური შეხედულებანი, ინდივიდუალური მიზნები და მოსაზრებანი, მისწრაფებანი და თაოსნობანი...

ძველ და საბჭოთამდელ ქართულ წარმოებრივ ოჯახში და კერძოდ „ერთობის სახლში“ (მამისა და შვილების გაუყოფელ ოჯახებში) შრომის დანაწილების კლასიკური ნიმუში დადგენილი და აღწერილია ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიული სკოლის ფუძემდებლის აკად. გიორგი ჩიტაიას მიერ[6]. ამ ინფორმაციისა და ჩვენს თანამედროვე წარმოებრივ თუ მომხმარებლურ ოჯახში შრომის დანაწილების მასალის შედარებით შესწავლას შეუძლია გვიჩვენოს ოჯახის, როგორც მცირე სოციალური ჯგუფის მიერ სხვადასხვა ეპოქაში განვლილი სიღრმისეული ეთნოგრაფიული, სოციოლოგიური, დემოგრაფიული ცვლილებების, მისი სტრუქტურული და ფუნქციონალური ევოლუციის ფრიად საინტერესო სურათი..., რაც ცხადია სპეციალური კვლევის საგანია.

თანამედროვე საზოგადოებაში, განსაკუთრებით უახლეს მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის, ინდუსტრიული რევოლუციის ეითარებაში, რომელიც შეეხვრა მატერიალური და სულიერი ცხოვრების, ყოფიერებისა და ცნობიერების მრავალ სფეროში, ქალი კიდევ უფრო გაიჭრა ოჯახური შეზღუდულობის ფარგლებიდან, ის გამოჩნდა საზოგადოებრივი წარმოების სხვადასხვა დარგში, მან მოიპოვა ეკონომიკური დამოუკიდებლობა და ის შეიქნა ოჯახის სულობრივი შედგენილობის მოწესრიგების საქმეში სრულუფლებიანი პარტნიორი... სახელმწიფოებრივი ხელისუფლება უფრო მასშტაბურად იცავს დედის უფლებებს...[7]

ფრიად შემცირდა გათხოვილ ქალთა რაოდენობა, რომელთაც არ აქვთ არსებობის საკუთარი საშუალება... და ამასთან კავშირში მყოფი განქორწინების გაზრდებაც, ცხადია, იწვევს შობადობის შემცირებას. ქალაქელი ქალები უფრო ადვილად ურიგდებიან განქორწინების შემთხვევებს. აქ დეპერსონალიზაციის გაძლიერების, „შემთხვევათა სიმრავლის“, ანონიმურობისა და მასთან დაკავშირებული დიდი სიჩრელის პირობებში, როგორც ისინი აღნიშნავენ, ასეთი დარგები მით უფრო მალე ეძლევა დავიწყებას, რაც უფრო მეტია შანსები ხელახლა გათხოვებისა. მაგრამ სინამდვილე მოწმობს, რომ გაყრილ ქალებს სულ უფრო უძნელდებათ ხელმეორედ, და მით უფრო მესამედ, გათხოვება, ვინემ განქორწინებულ ვაჟებს, როგორც ქალაქებში, ისე განსაკუთრებით სოფლებში.

როგორც წესი, ქალაქებში პირველი შვილის შემდეგ, მეორემდე, თუ საერთოდ იჩენენ მეორეს, უფრო დიდი დრო გადის, ვინემ სოფლებში. ხოლო სოფლებში მეორე შვილი ხშირად მალე მოსდევს პირველს და მხოლოდ მერმე იწყება ინტერვალების სულ უფრო გაგრძელება, მესამე და... შვილის შობის შემთხვევებში, რაც სულ უფრო იშვიათი მოვლენა ხდება. საერთოდ ბავშვთა შობის შეზღუდვა ქალაქებში იწყება პირველის, ხოლო სოფლებში უფრო მეორე ბავშვის შემდეგ. რა თქმა უნდა, ჩასახვის საწინააღმდეგო საშუალებების, კონტრაცეპტივისა და სხვ. ხელმისაწვდომობა დიდ გავლენას ახ-

---

[6] გ. ჩიტაია. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948 წლისა, „მიმომხილველი“, 1949, I, გვ. 360—388 და სხვ.

[7] Население и экономика, 1970, М., Е. Рузавина, Занятость в условиях интенсификации производства, 1975, М., Ю. Бжилянский, Проблемы народонаселения при социализме, 1974, М.

დენს ბავშვთაშობის შეგნებულ დაგეგმვაზე და საერთოდაც შვილთა ყოლის ბუნებრივი მოთხოვნილების რეგულირების საქმეში[8].

* * *

ჯანდაცვის პირობათა გაუმჯობესებამ ფრიად შეანელა **ბავშვთა სიკვდილიანობა** და ამდენადვე მრავალი ბავშვის გაჩენის ერთ-ერთი მოტივი, რომ ამ გზით საკმაო რაოდენობით ბავშვები მაინც შესულიყვნენ მოწიფულობაში, თავისთავად განხორციელებადი გახადა... და, ამგვარად, ბავშვთა მოკვდაობის შემცირება მოგვეველინა, როგორც ბავშვთაშობის შემცირების ერთერთი მიზეზი.

კიდევ მეტი რამ მოხდა... ახლა მოხუცები, მშობლები, ბებიები, პაპები, რომლებიც მეტ-ნაკლები ზომით პენსიებით არიან უზრუნველყოფილნი, სულ უფრო ნაკლებად არიან ეკონომიკურად დამოკიდებულნი თავიანთ ნაშიერებზე. ამდენად, ისინიც ნაკლებად არიან დაინტერესებულნი მრავალშვილიანობით. არის კიდევ სხვა ასპექტებიც... ყოველ შემთხვევაში ფაქტია, რომ ოჯახში სულ უფრო ნაკლებადაა მრავალი თაობის წარმომადგენლები...

ყოველსავე ამას ემატება ახალი, ფრიად მობილური მოთხოვნილებები. ყოფაცხოვრებითი სტანდარტების ხშირი და ზოგჯერ სწრაფი ცვლა... უკვე საჭიროა არა შვილები საერთოდ, არამედ მიზანია აუცილებლად განათლებული, კულტურული, მაღალხარისხოვანი ახალი ადამიანების აღზრდა, რათა მათ შესაფერისი, პრესტიჟული ადგილი დაიკავონ ცხოვრებაში; — ცხოვრებაში, რომელიც სულ უფრო მრავალფეროვანი და მრავალწახნაგოვანი ხდება, როგორც ჭონებრივი, ნივთიერი სიმდიდრის, ასევე სავსებით ახალ-ახალ სულიერ, კულტურულ ფასეულობათა წარმოებისა და მოხმარების თვალსაზრისით, რაც თანამედროვე კომუნიკაციების, მსოფლიო ვაჭრობის, ტურიზმის და სხვ. მეოხებით თავისი შინაგანი სხვადასხვაობით სულ უფრო ფართო და ტევადი ხდება, როგორც აბსტრაქტულ წარმოდგენაში, ასევე სინამდვილეშიც[9].

სსრკ და, საერთოდაც, ინდუსტრიულ ქვეყნებში მე-20 ს. შუაში შეიმჩნევა ფაქტიური ჭორწინების მინიმალური ასაკის შემცირება. ახლა უფრო ახალგაზრდები თხოვდებიან და ირთავენ ცოლს, ვინემ ნახევარი საუკუნის წინათ.

მაგრამ დიდ ქალაქებში ძირეულ ცვლილებას განიცდის ოჯახური ყოფიერების ძველი ტრადიცია, თუნდაც მხოლოდ იმის მეოხებით, რომ ბევრად უფრო გაადვილებულია ადამიანური კონტაქტები, ვინემ პატარა ქალაქებსა და განსაკუთრებით სოფლებში. უფრო მეტია არჩევითობის, შედარებითობის, ინფორმაციის მიღების საშუალებები, რაც ურთიერთდამოკიდებულების გაძლიერების ვითარებაში აადვილებს მიბაძვას, უფრო ერთფეროვანს ხდის ქცევისა და მოთხოვნილების ნორმებს და, მაშასადამე, მათი დაკმაყოფილების ვარიანტებს.

---

[8] Вопросы теории и политики народонаселения, 1970, М.; Изучение воспроизводства населения, с. 260—266, Р. Сифман, Динамика рождаемости в СССР, 1974, М.; Проблемы современной урбанизации, 1972, М.; В. Минкев, И. Поляков, Здравоохранение крупного... города, 1979, М.; Управление развитием народонаселения в СССР, 1977, М.; Люди в городе и на селе, 1978, М.; Развод. Демографический аспект, 1979, М.

[9] Трудовые ресурсы и научно-техническая революция, 1974, Москва—Берлин; Методологические проблемы социологического исследования мобильности трудовых ресурсов, 1974, Новосибирск.

ლ. დარსკი ქალაქისა და სოფლის დემოგრაფიული მოვლენების ანალიზის გზით უჩვენებს, რომ ახალგაზრდობაში ქორწინების თაობაზე მოხდა მორალური ნორმების ტრანსფორმაცია. განსაკუთრებით დიდ ქალაქებში ქორწინებამდელი სქესობრივი კავშირის შემაკავებელი „ზორტების ახსნამ" გამოიწვია „მწიფე ხილის გემოს ზეზეურად გასინჯვის" სულ უფრო გახშირება, და მერმე თითქმის საყოველთაო მოვლენად გადაქცევა[10].

ცნობილი საბჭოთა დემოგრაფი რაისა სიფმანი მრავალი მასალის შესწავლამ იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ ამჟამად სსრ კავშირში პირველი მშობიარობა ქორწინების შემდეგ სულ უფრო ადრე პერიოდში ხდება[11].

დავა მომდინარეობს ფსიქოლოგებსა, სოციოლოგებსა და დემოგრაფებს შორის და თვით ამ მეცნიერებათა შიგნითაც, თუ როგორ უნდა გავიგოთ ოჯახის, ცოლ-ქმრის მოთხოვნილება ჰყავდეთ შვილი — შვილები. არის ეს მოთხოვნილება საერთოდ ბიოლოგიური თუ სოციალური, თუ ბიოსოციალური; — თუ რა როლს თამაშობს აქ ქალის მოთხოვნილება, ინსტინქტი — იყოს დედა; ადამიანთა ინსტინქტი „დასტოვონ მოდგმა" და ა. შ., თუ ყოველივე დაიყვანება სქესობრივ მოთხოვნილებაზე და მისი მოწესრიგების შესაძლებელ ვარიანტებზე[12].

საერთოდ მოთხოვნილება მრავალწახნაგოვანი ფენომენია. გამოჩენილი საბჭოთა ფსიქოლოგი დმიტრი უზნაძე აცხადებს, რომ მოთხოვნილებაში შედის ყველაფერი, რაც აუცილებელია ადამიანის ნორმალური ცხოველმყოფელობისათვის და რაც ამ მომენტში მას არ გააჩნია[13]. დ. კიკნაძეს მიაჩნია, რომ მოთხოვნილება, სიტყვის ზოგადი გაგებით, ესაა სუბიექტის რაიმეგვარი საჭიროება, რომლის დაკმაყოფილებისათვის აუცილებელია ამა თუ იმ ფორმის აქტივობა, ამა თუ იმ საგნის გაკეთება, მოპოვება (შეძენა)[14]. ვ. მერლინს მიაჩნია, რომ მოთხოვნილება ესაა რაიმეს საჭიროება, რასაც განიცდის და რაც შეგნებული (წარმოდგენილი) აქვს ადამიანს[15]. უფრო გარკვეულად გამოსთქვამს თავის აზრს ვ. ბოიკო: „... ბავშვებზე მოთხოვნილება არის ინდივიდის არა თვისება, არამედ... ინდივიდის მყარი სოციალურ-ფსიქოლოგიური განცდის მდგომარეობა"[16]; ხოლო ა. ანტონოვის აზრით კი ბავშვებზე მოთხოვნილება „არის ინდივიდის სოციალურ-ფსიქოლოგიური თვისება, რაც იმაში ვლინდება, რომ უბავშვებოდ, მათი გარკვეული რაოდენობის გარეშე, ინდივიდი, როგორც პიროვნება, განიცდის სიძნელეს, უკმარისობას, დაუკმაყოფილებლობას[17].

ანალოგიური ამონაწერების მოყვანა, ცხადია, არ წარმოადგენს სიძნელეს, ოღონდ მთავარი ისაა, რომ ისინი არც თუ ისე ნათლად განმარტავენ ბავშვებზე მოთხოვნილების წარმომშობი ფაქტორების რაობასა და მნიშვნელობას. საერთოდ მოთხოვნილება ხომ რაღაც მისწრაფებაა, რაღაც მიზანია.

---

10 Проблемы демографии, 1971, М. с. 168—178; С. Голод, Социологические проблемы сексуальной морали, 1968, Л.; Демографический анализ рождаемости, 1974, М.

11 Р. Сифман, Динамика рождаемости в СССР, 1974, М., с. 62—64.

12 В. Борисов, Перспективы рождаемости, 1976, М.; В. Бойко, Малодетная семья (социально-психологическое исследование), 1980, М.; А. Антонов, Социология рождаемости, 1980, М.

13 დ. უზნაძე, შრომები, ტ. III—IV, 1961; ტ. V, 1967; ტ. VI, 1977, თბ., გვ. 269—72.

14 Д. Кикнадзе, Потребности. Поведение. Воспитание, 1968, М.

15 В. Мерлин, Лекции по психологии мотивов человека, 1971, Пермь.

16 В. Бойко, Назв. соч., с. 47—49.

17 А. Антонов, Социология рождаемости, 1980, М.

რომელიც წარმოიშობა გარკვეულ სოციალურ, ფსიქოლოგიურ, ემოციურ, საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ, პოლიტიკურ ვითარებაში. კერძოდ, შვილებზე (ბავშვებზე) მოთხოვნილება უწინარეს ვლინდება როგორც ინდივიდუალური, რომელსაც საბოლოოდ განსაზღვრავს ისტორიულად და ტრადიციულად დადგენილი სოციალური, საზოგადოებრივი, ეთიკური ნორმები, რომელთა წიაღში ცხოვრობს, მოძრაობს, ვითარდება ადამიანი, ინდივიდი, ოჯახი. რამდენადაც ეს ნორმები აწესებენ და აწესრიგებენ ოჯახის შექმნის, ბავშვთა, მემკვიდრეთა გაჩენისა და აღზრდის აუცილებლობას, ინდივიდს, როგორც სოციალური უჯრედის წევრს, მხოლოდ გამონაკლისის სახით შეუძლია გასცილდეს მას და არა როგორც მართებული ყოფიერებისა და ცნობიერების ჩარჩოებში გავითარებად ადამიანს, ოჯახის, თემის, საზოგადოების წევრს, რომელსაც სავსებით გარკვეული უფლებანი და მოვალეობანი აქვს დაკისრებული და, რომელიც არ შეიძლება ამ მორალურ სამყაროში არ მოძრაობდეს.

მართალია, ინდივიდის, ცოლ-ქმრის, ინტერესები შეიძლება შვილიანობის მხრივ არ ემთხვეოდეს საზოგადოებრივს, მაგრამ ასეთი, როგორც ერთეული, გამონაკლისი შემთხვევები რამდენადმე შესამჩნევ გავლენას ვერ მოახდენენ მასობრივი მოვლენებით განსაზღვრულ ზოგად ტენდენციაზე.

როგორც კ. მარქსი გვასწავლის „... კერძო ინტერესი ეს უკვე თვით არის საზოგადოებრივად განსაზღვრული ინტერესი... ესაა კერძო პირთა ინტერესი; მაგრამ მისი შინაარსი, როგორც თვით განხორციელების ფორმა და საშუალება მოცემულია ინდივიდისაგან დამოუკიდებელი საზოგადოებრივი პირობებისაგან“[18].

აღსანიშნავია, რომ ა. ლუნაჩარსკი, ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის წინ ოცნებობდა, რომ ადამიანი მიხვდება, რომ ცოლ-ქმრობა უბრალო რამ არ არის, რომ დედობა და მამობა ესაა ერთ-ერთი უფაქიზესი სახეობა შემოქმედებისა. სავსებით სწორი ჩანს დებულება, რომ ბავშვების რეალური თუ სასურველი რაოდენობა არა თუ მხოლოდ ბავშვებზე მოთხოვნილების ზომაა, არამედ ამასთანავე არის თავისთავზე მიღებული მომავალი მოთხოვნილების ზომა. და, ამგვარად, „... ბავშვებზე მოთხოვნილება, როგორც სოციალურ-ფსიქოლოგიური მოვლენა, თავის თავში შეიცავს საზოგადოებრივ და ინდივიდუალურ გეგმას“[19]. ერთი მხრივ, ესაა მშობელთა განწყობა, თუ რამდენი შვილი უყვედეთ, ხოლო მეორე მხრივ, ესაა ინდივიდის, როგორც საზოგადოებრივი ნორმის მატარებლის განწყობა საერთოდ შვილების ყოლისადმი. შესაბამისად ამისა, უნდა ვიფიქროთ, რომ შვილიანობას განსაზღვრავს ბავშვთა ყოლის, მათი აღზრდის პროცესისა და ოჯახში მათი რაოდენობის ფასეულობისადმი განწყობა, — როგორც ობიექტური მოტივი. და მეორე — შვილთა მოყვარეობა, როგორც სუბიექტური მოტივი[20].

საქმე ისაა, რომ ბავშვებში მართლაც ხდება კიდევ სხვა მოთხოვნილებათა აკუმულაცია; რამდენადაც ბავშვების მეოხებით მეუღლეთა ოჯახური ცხოვრება უდავოდ უფრო სრულფასოვანი, შინაარსიანი, მიმზიდველი და მარადგანახლებადი, მარადაღმავალი, ცხოველმყოფელი და ინტერესჩაუმქრალი ხდება. ბავშვები ახალ სარბიელს უქმნიან მშობლებს როგორც აღმზრდელებს, როგორც პედაგოგიური ნიჭით დაჯილდოებულთ, როგორც თვითრეალიზაციის ადამიანურ გრძნობათა, ემოციების მატარებელთ და, მაშასადამე,

---

[18] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, с. 99.

[19] А. Луначарский, Мораль с марксистской точки зрения, 1925, с. 44—45.

[20] В. Бойко, Назв. соч., с. 51—55; В. Белова, Л. Дарский, Статистика мнении в изучений рождаемости, 1972, М.

მათი გაზიარების და ამ გზით საკუთარი თავის გამდიდრების რაღაც განუმეორებელი და მიმზიდველი ფენომენის აღწარმოებისა და ათვისების სახით.

ბავშვები ეხმარებიან მშობლებს, რათა მათ საკუთარ ნაშიერთა ზრდა-განვითარებაში უკეთ და უფრო სრულად დაინახონ საკუთარი თავი, უკეთ განსჯვრიტონ თვით აზრი ცხოვრების უბრალო სიამტკბილობისა და შვილებთან ერთად თამაშის, გართობის, ავადგახდომის, გამოჯანმრთელების, აღმავლობის, ანცობის, ზრდის, განვითარების იგავმიუწვდომელ და სიტყვით მოუთხრობელ პროცესებში დაინახონ და გაეცნონ ყოფიერების ისეთ კუნჭულებს, რომლებშიც შეღწევა და, მაშასადამე, ახალი ადამიანურ ღირსებათა გაღვიძება და შეძენა სხვარიგად შეუძლებელი იქნებოდა.

ოჯახში ბავშვების გაჩენის, განსაკუთრებით მეორე შვილის გაჩენის საკითხი, ჩვეულებრივ დიდი მსჯელობის, აწონ-დაწონის, შედარებითი განხილვის, ახლობლებთანაც-კი კონსულტაციის საგანი შეიძლება გახდეს. ცოლ-ქმარი, ცხადია, თავს იკავებს ბავშვის გაჩენის საკითხის დადებითად გადაჭრისაგან, თუ მათ მიაჩნიათ, რომ მათი ქორწინებითი კავშირი არამყარია. თავის მხრივ ბავშვები შეიძლება შერყეული ქორწინებითი კავშირის განმტკიცების და გაჯანსაღების ფაქტორადაც მოევლინონ, შეიძლება ისეც იყოს, რომ ქალის განწყობას გაიჩინოს მეორე (მესამე) ბავშვი აძლიერებდეს ინტერესი — უფრო მაგრად მიამაგროს ქმარი ოჯახს; თუმცა არც ის შემთხვევებია გამორიცხული, როდესაც უშვილობა გვევლინება როგორც ოჯახის განმტკიცების საწინდარი, რაც მით უფრო სავალალოა, რომ, როგორც ჩანს, უკანასკნელ ხანებში ფართოდ ვრცელდება ასეთი მოვლენები ზოგიერთ ქვეყანაში[21].

ვინ უნდა იყოს ბავშვის, განსაკუთრებით ძუძუთა ბავშვის მომვლელი? — უწინარეს ყოვლისა, ცხადია, დედა. ესაა ქალის როგორც დედის უნიკალური, განუმეორებელი, შეუცვლელი, აუცილებელი არა თუ მოვალეობა, არამედ უწმინდესი მოწოდება, რომელშიც არსებითად მას ვერ შეცვლის ვერავინ, ვერც ბებია, ვერც განსწავლული მომვლელი ქალი, რომელთა დახმარება, ცხადია, კარგია და საჭირო, როდესაც არსებობს სათანადო პირობები.

* * *

3. დემოგრაფიული მონაცემები ადასტურებენ, რომ მე-20 ს. მიმდინარეობს **ქორწინების საშუალო ასაკის** (განსაკუთრებით ქალის საშუალო ასაკის) შემცირება. და ეს მიუხედავად იმისა, რომ სწავლის ვადების გახანგრძლივების, ქალის საზოგადოებრივ წარმოებაში დასაქმებულობის გაძლიერების, ურბანიზაციისა და სხვ. მეოხებით, — რამდენიმე ხნის წინათ სოციოლოგები ვარაუდობდნენ საწინააღმდეგო მოვლენას[22].

საერთოდ ნაადრევი ქორწინება, აგრძელებს რა ქალის ფერტილობის პერიოდს, ხელს უწყობს მრავალშვილიანობას, რაც გამართლებულია ოჯახის როგორც წარმოებრივი ერთეულის გაძლიერების ინტერესებითაც და, ცხადია, თანამედროვე დემოგრაფიულ სიტუაციაში მოსახლეობის აღწარმოების ტემპის ამაღლების საზოგადოებრივი მოთხოვნილებითაც.

---

21 Социальные проблемы планирования..., 1977, Л.; В. Бойко, назв. соч., с, 60; В. Белова, назв. соч., с. 80—85; П. Звидрин, Изучение рождаемости, 1973, М.

22 ვ. გუგუშვილი, საქართველოს სსრ მოსახლეობის აღწარმოების საკითხები, 1973, გვ. 100.

რამდენიმე წლის წინათ საქართველოს სსრ უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის სხდომაზე მიდიოდა ჩვენი წინადადების განხილვა — რომ რესპუბლიკაში, ისე როგორც ეს არის სამხრეთის რიგ სხვა ქვეყანაში და ზოგიერთ მოძმე საბჭოთა რესპუბლიკაში, ქალის მინიმალური საქორწინო ასაკი კანონით დადგენილი ყოფილიყო 16 წელი (ნაცვლად მიღებული 18 წლისა). წარმოდგენილი იყო სათანადო მოტივები, საბუთები, მოსაზრებები[23].

მსჯელობის პროცესში გამოირკვა, რომ ზოგიერთ საკმაოდ ცნობილ საბჭოთა კულტურის მოღვაწე ქალს, უკვე დედას, უხერხულად მიაჩნდა, რომ ასეთ შემთხვევაში სკოლაში მოსწავლეთა შორის აღმოჩნდებიან ორსული ქალები, რაც, მათი აზრით, ესთეტიკურად ულამაზო და მორალურად გაუმართლებელი იქნებოდა...

რატომ? რა მოტივით?? — ნუ იკითხავთ, თურმე იმ მოტივით, რომ ჩვენ, ქართველები, მაღალი კულტურის ნაცია ვართ და ასეთი რამ — ორსული ქალი სასწავლებელში — სახელს გაუტეხს ჩვენს დიდ და სასახელო კულტურულ წარსულსა და თანამედროვეობას...

მაგრამ საკითხავია, საიდან მოიტანეთ ქალბატონებო ასეთი ეთიკა და მორალი?! ნუ თუ შეგიძლიათ თქვათ, რომ ჩვენზე ნაკლები კულტურის მქონეა ისეთი ქვეყნები (ნაციები), რომლებიც არიან ბელგია, გერმანია, ესპანეთი, იაპონია, ინგლისი, კანადა, ნორვეგია, საფრანგეთი და სხვ., სადაც ქალისათვის მინიმალური საქორწინო ასაკი კანონით განსაზღვრულია 16 და უფრო ნაკლები წლით?!!

რაკი დიდ კულტურულ მემკვიდრეობაზეა ლაპარაკი, ცხადია, ასეთი ნამდვილადაც გვაქვს, მაგრამ გადავხედოთ ისტორიას, თუ როგორი იყო წინათ, წარსულ დროებაში ამ მხრივ მდგომარეობა საქართველოში?

დავით აღმაშენებლის ბრძანებით 1103 წელს შემდგარ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მიერ შეკრებილ ძეგლისწერაში ვკითხულობთ: „კუალად ამასაცა განვასაზღვრებთ, რაჲთა ამიერითგან არღარა ეკურთხეოდინ გურგჳნი ჩჩჳლთა ქალ-ყრმათა, არამედ უკეთუ საჭიროდ ოდენ იყოს, მშობელთა მათდად დაუწინდნენ იგინი ურთიერთას და, რაჟამს ჰასაკად მივიდნენ ორნივე, მაშინ იქორწინნენ. და ქალი ათორმეტისა წლისასა უმცროჲსა ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა“; — ასე იკითხება ცნობილი „ძეგლისწერის“ მეათე მუხლი[24].

უნდა ითქვას ისიც, რომ 1748 წელს ერეკლე II ბრძანებით და კათალიკოს-პატრიარქის ანტონის მეთაურობით თბილისში მოწვეულმა საეკლესიო კრებამაც დაჰგმო „ქალისა... უსასაკოსა, გინა ჩჩვილისა“ ქორწინება და დაადგინა მიიყვანონ „ცოლად ქალწული, ვითარ ათორმეტისა წლისა, გინა ათსამეტისა და ქორწინების ზიარებითა აკურთხოს მღვდელმან შეერთხორცება მათი“[25].

ანალოგიურია ძვ. სომხური სამართლით დადგენილი ნორმები. საერთოდ ქალი გასათხოვ ასაკში 12 წლის შესრულების შემდეგ შედიოდა, ხოლო ქმარი „უოვლის საქმით უფროსი და შემძლე უნდა იყოს „ცოლზედა მისზე“[26]. მე-19 ს. რუსეთის იმპერიაში შემავალ საქართველოში ქალის მინიმალურ საქორწინო ასაკი დადგენილი იყო 13, ხოლო ვაჟისა — 15 წლიდან. საბჭოთა

---

23 ვრცლად იხ. პ. გუგუშვილი, საქართველოს სსრ მოსახლეობის აღწარმოების საკითხები, 1973, გვ. 101—104.

24 დიდი სჯულისკანონი, 1975, გვ. 552; ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა; 1978, გვ. 189—191.

25 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II, ნაკვ. 2, გვ. 366 და სხვ.

26 ი. დოლიძე, ქართ. სამართლის ძეგლები, 1963, I, გვ. 279.

საქართველოში „საქორწინო, საოჯახო და სამეურნეო კანონთა კოდექსით“ დაწესდა ქალისათვის — 15, ხოლო ვაჟისთვის — 17 წელი, შემდეგ კიდევ, შესაბამისად 16 და 18 წელი. ბოლოს, 1956 წელს, საქართველოს სსრ უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის დადგენილებით საქორწინო სრულასაკოვანობა საერთოდ ორივე სქესისათვის იწყება 18 წლიდან[27]. მხოლოდ! გამონაკლის შემთხვევაში მშრომელთა დეპუტატების რაიონული და საქალაქო საბჭოების აღმასკომებს შეუძლიათ შეამცირონ იგი!— არა უმეტეს ერთი წლით[28].

საჭიროა გავეცნოთ საილუსტრაციო მასალას, რომელიც გვიჩვენებს თუ რა მნიშვნელობა აქვს რეალურად მინიმალური საქორწინო ასაკი დაწესდება 16 თუ 18 წლიდან.

1000 ქალიდან 16—19 წლის ასაკში 1959 წელს გათხოვილი იყო

საქართველოს სსრ (ქართველი)	107
სომხეთის სსრ (სომეხი)	166
აზერბაიჯანის სსრ (აზერბაიჯანელი)	272

1939 წელთან შედარებით 1970 წელს მოსახლეობა მეტი იყო %%:

რესპუბლიკები	მთელი მოსახლეობა	ავტოქტონური მოსახლეობა
საქართველოს სსრ	32,4	20,4
სომხეთის სსრ	94,4	40,3
აზერბაიჯანის სსრ	59,7	51,4

ახლა გავიხსენოთ, რომ 16—19 წლის გათხოვილ ქალთა რიცხოვნობაში ვერ შევიდოდა (გარდა ზოგიერთი გამონაკლისისა!) 16 და 17 წლის ქართველი ქალი, რადგან აქ ამ ასაკის ქალთა ქორწინება დაშვებული არაა. ე. ი. 16, 17, 18 და 19 წლის (4 წლის ინტერვალის) გათხოვილ ქალთა საერთო რაოდენობაში მონაწილეობენ მხოლოდ 18 და 19 წლის (2 წლის ინტერვალის) ქალები. ამის შედეგია ის, რომ 16—19 წლის ასაკში 1000 ქალიდან საქართველოში გათხოვილი იყო მხოლოდ 107, მაშინ როდესაც სომხეთში, სადაც მინიმალური საქორწინო ასაკი იწყებოდა 16 წლიდან, გათხოვილი იყო — 166, ხოლო აზერბაიჯანში, სადაც ასევე 16 წლიდან იწყებოდა საქორწინო ასაკი, გათხოვილი იყო — 272 ქალი.

ცხადია, 166 სომეხ და 272 აზერბაიჯანელ გათხოვილ ქალს ბევრად უფრო მეტი ბავშვები ეყოლებოდა, ვინემ 107 გათხოვილ ქართველ ქალს. გარკვეული ზომით ამის უშუალო შედეგი (საკითხის უფრო დეტალური და ზუსტი განხილვა ვფიქრობ აუცილებელი არაა) ისაა, რომ 1939 წლიდან 1970 წლამდე ადგილობრივი მკვიდრი მოსახლეობა გაიზარდა: საქართველოში — 20,4 პროცენტით, სომხეთში — 40,3%, ე. ი. დაახლოებით ორჯერ ძეტად, ხოლო აზერბაიჯანში!— 51,4%, ე. ი. 2,5-ჯერზე უფრო მეტად, და ეს მოხდა სულ ოცდაათიოდე წლის მანძილზე. დროის უფრო დიდი ინტერვალი რომ ავიღოთ — განსხვავება, ცხადია, ბევრად უფრო დიდი იქნება. მართალია, ამიერკავკასიის ამ რესპუბლიკების მოსახლეობის ბუნებრივი მატების სხვადასხვა ტემპი მარტოოდენ მინიმალურ საქორწინო ასაკში არსებული განსხვავებით

[27] ი. ფუტკარაძე, საქართველოს საბჭოთა სახელმწიფოებრიობის განვითარება, 1969, გვ. 110—114.

[28] საქართველოს სსრ საქორწინო და საოჯახო კოდექსი, 1971, გვ. 13, მუხლი 15.

არ აიხსნება, მაგრამ უდავოა, რომ სხვა ფაქტორთა შორის ეს მომენტი დიდ, მე ვიტყოდი, ერთ-ერთ პირველხარისხოვან როლს თამაშობდა[29].

ხოლო ყველა ფაქტორის გათვალისწინებით თუ რაოდენ დიდ განსხვავებას იძლევა საბოლოო ჯამში მაღალი ტემპი მხოლოდ ბუნებრივი მატებისა (აზერბაიჯანის მიხედვით) და ბუნებრივი და მექანიკური ზრდისა (სომხეთის მაგალითზე) ჩანს ქვემოთ მოყვანილი ციფრებიდან.

სსრ კავშირში ირიცხებოდა (მოსახლეობის აღწერების მიხედვით) ათასობით:

	1926 წელს		1959 წელს	1970 წელს	1979 წელს		
	აბსოლუტ.	% ჯამთან	აბსოლუტ.	აბსოლუტ.	აბსოლუტ.	% ჯამთან	ზრდა 1926 წ.
ქართველი	1821	35,7	2692	3245	3531	27,0	1,94
აზერბაიჯანელი	1713	33,7	2970	4380	5477	41,5	3,19
სომეხი	1568	30,6	2789	3559	4151	31,5	2,39
	5102	100,0	8451	11,184	13159	100,0	შედარებით

ამგვარად, საბჭოთა კავშირში რიცხოვნობის მიხედვით 1926 წ. ქართველები შესამჩნევად აღემატებოდნენ უახლოეს მეზობლებს, მაგრამ მალე დათმეს პირველი ადგილი და უკანასკნელზე გადაინაცვლეს უკვე 1959 წელს; ხოლო 1979 წ. სომხები აღემატებიან ქართველებს 621 ათასით, მაშინ როდესაც 1926 წელს ქართველები აღემატებოდნენ სომხებს 253 ათასით. 1926 წ. ქართველები აღემატებოდნენ აზერბაიჯანელებს 108 ათასით, ხოლო 1979 წ. (ე. ი. ნახევარ საუკუნეზე ცოტა მეტი ხნის შემდეგ) აზერბაიჯანელების რაოდენობა აღემატება ქართველებისას 946 ათასით.

• • •

4. ახლა განვიხილოთ სხვადასხვა სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორები, **რომლებიც მოქმედებენ ოჯახის ფორმირებაზე.**

მოსკოველ, ლენინგრადელ და სხვ. საბჭოთა დემოგრაფების მიერ სხვადასხვა სოციალურ-პროფესიულ ჯგუფებში ჩატარებული გამოკითხვებიდან მიღებული ცნობით შვილიანობის შეზღუდვის მოტივთა შორის პირველ რიგში მიდიან:

1. ჯანმრთელობის მდგომარეობა და ასაკი (ვამოკითხულთა 19 პროცენტი);

2. საბინაო პირობები (— 15%);

3. მატერიალური მდგომარეობის გაუარესება (— 13%);

4. ქალი დაკავებულია წარმოებაში (— 9%);

5. ბავშვის დაბადებისას ოჯახს არ უწევენ საკმაო მატერიალურ დახმარებას (— 8%);

6. ბავშვის მოვლის საქმეში არ გვაქვს ნათესავთაგან დახმარების იმედი (— 7%);

---

[29] ვრცლად იხ. П. Гугушвили, Вопросы формирования семьи в аспекте воспроизводства населения, 1978, Тбилиси, II издание.

7. ბავშვების მოვლის სიძნელე (— 6%);

8. სწავლის დამთავრების, სპეციალობის მიღების აუცილებლობა (— 4%) და სხვ.

სხვადასხვა დროს და ადგილას ჩატარებული ანალოგიური გამოკვლევები მოწმობენ, რომ გამოკითხულთა პასუხები საერთოდ დიდად არ შორდებიან ერთმანეთს, თუმცა დეტალებში, ცხადია, ეს დაშორიშორება მეტ-ნაკლებად შესამჩნევია ხოლმე[30].

შვილიანობის შეზღუდვის ჩამოთვლილ მოტივთა შორის პირველ რიგშია ჯანმრთელობის მდგომარეობა. მაგრამ, როგორც ვ. ბოიკო შენიშნავს, იგი ზოგჯერ დასახელებულია სხვა სუბიექტური მომენტების მიჩქმალვის მიზნითაც; — მიზანშეწონილად მიაჩნიათ ერთ-ორშვილიანი ოჯახი, ანდა კიდევ მაღალი კულტურული მოთხოვნილებები, რომელთა დაკმაყოფილება ძნელია არსებულ პირობებში და სხვ., რაც კარნახობს არ გაიჩინონ მეტი შვილი.

შემდეგ მოდის საბინაო პირობები, რასაც ასახელებს გამოკითხულთა 15% მეტი. მართალია, საბინაო მოთხოვნილება შეიძლება იყოს ფრიად სუბიექტური, მაგრამ მაინც არსებობს გარკვეული ჩარჩოები. ბავშვის დაბადებისთანავე იცვლება ოჯახის საბინაო პირობები. პატარას საუკეთესო და ყველაზე მეტი ფართობი ჭირდება. სხვები უნდა შევიწროებდნენ, რაც განსაკუთრებით საგრძნობი ხდება ერთ და ოროთახიან ბინებში, და მით უფრო, თუ ოჯახში ნათესავებიც ცხოვრობენ. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენს ქვეყანაში ხორციელდება ფრიად დიდი საბინაო მშენებლობა, ამ მხრივ მდგომარეობა კვლავაც დაძაბული რჩება. მაგრამ მალე შეიქმნება ისეთი პირობები, რომ ოჯახი ქორწინებისთანავე, ან ბავშვის შეძენისთანავე მიიღებს შესაფერის ბინას, სათანადო სათავსოებით და კომუნალური სამსახურით. უნდა ითქვას, რომ დღეს საბინაო პირობების გაუმჯობესება ერთ-ერთი ყველაზე ქმედითი ღონისძიებაა შობადობის გაძლიერებისათვის. რა თქმა უნდა, ყველა ამ შემთხვევაში მხედველობაშია მისაღები ბინის მეტრაჟი, რაც უნდა მოდიოდეს ოჯახის ერთ წევრზე, სათანადო ორგანოების მიერ მიღებული ნორმების მიხედვით — ოჯახის წევრთა პროფესიული მდგომარეობის შესაბამისად და ხარისხი, თვით ბინის კეთილმოწყობა. ამასთანავე ანკეტურმა გამოკითხვამ უჩვენა, რომ კომუნალურ ბინებში მცხოვრებ ოჯახებში ერთ სულზე მოდის ნაკლები მეტრაჟი (ფართობი).

დაკვირვებამ ცხადყო, რომ მრავლდება იმათი რიცხვი, რომლებიც თავიანთ საბინაო პირობებს სთვლიან არადამაკმაყოფილებლად, რაც დიდი ზომით აიხსნება ახალი კეთილმოწყობილი სახლების მშენებლობითა და, მაშასადამე, მოთხოვნილების გამსწრები ზრდით, რაც საერთოდ, როგორც ცნობილია, განვითარებული სოციალისტური საზოგადოების ერთ-ერთი დამახასიათებელი მოვლენაა.

ახლა უკვე უნდათ კომფორტაბელური ბინები, ტელევიზორი, საოჯახო ბიბლიოთეკა, სამუშაო კაბინეტი, უახლესი ავეჯი, აბაზანები და სხვ., რაც ძველ ბინებს არ ამკობენ...

[30] ვ. ბოჭაია, ოჯახის განვითარების სოციალური პრობლემები, 1980, თბ.; Г. Кисилева, Нужно ли повышать рождаемость, 1979, М., Молодая семья, сб. ст., 1977, М.; Наше будущее глазами демографа, сб. ст., 1979, М.; В. Бойко, Назв. соч.; В. Белова, Л. Дарский, назв. соч.; В. Белова, Число детей в семье, 1975, М., Изучение мотивации...; Развитие населения, 1975, М.; В. Борисов, Перспективы рождаемости, 1976.; Демографическое развитие семьи, 1979, М.; А. Антонов, Социология рождаемости, 1980, М.

შობადობაზე მატერიალური მდგომარეობის გავლენის შესწავლის მიზნით, ჩვეულებრივ ეცნობიან რესპონდენტის ხელფასს და ოჯახის საშუალოსულობრივ შემოსავალს (ხელფასის ყველა ფორმის, პენსიის, ალიმენტის და ყოველგვარი დახმარების ჩათვლით, გადასახადის გამოკლებით[31]. მთავარია მაინც საშუალოთვიური ხელფასი, რომელიც ჩვეულებრივ გვეცნობება, როგორც პიროვნების პრესტიჟის ინდიკატორი. საშუალოსულობრივი შემოსავალი უფრო მართებულად მიანიშნებს, თუ რა გავლენას ახდენს ოჯახის ბიუჯეტზე პირველი და მეორე ბავშვის შეძენა. აქ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საბჭოთა ადამიანის (ოჯახის) ცხოვრების სისტემატური გაუმჯობესების (ხელფასის ზრდის) ვითარებაში, ეს შეფარდებაც ცვალებადია, თუმცა საერთოდ უღავია ადამიანთა დიდი რაოდენობა ნამდვილად თავს იკავებს ოჯახის სულობრივი შედგენილობის გადიდებისაგან, იმის გამო, რომ ეს გამოიწვევს მათი ცხოვრების დონის დაქვეითებას. ამასთანავე ისიც მართალია, რომ ხშირად აღმოჩნდება უჭირდება განწყობა, რომ მისი მატერიალური მდგომარეობა უფრო მძიმეა, ვინემ ეს ნამდვილად არის...

შვილიანობის შეზღუდვის მეოთხე მთავარი მომენტია ქალის დასაქმებულობა საზოგადოებრივ წარმოებაში (9% მეტი), რაც ხულ უფრო და მით უფრო მნიშვნელოვანი ხდება, რაც უფრო მასობრივი მოვლენის ხასიათს ღებულობს წარმოებაში ქალის მუშაობა და რაც უფრო ვრცელდება ყველა სოციალურ-პროფესიულ ჯგუფებზე. გამოკითხულ ქალთა მნიშვნელოვანი ნაწილი აცხადებს, რომ მათთვის მძიმეა შეათავსონ პროფესიული მუშაობა და ოჯახში დედის, აღმზრდელის, დიასახლისის, ყურადღებიანი მეუღლის როლი[32].

მართალია ოჯახი, როგორც წარმოებრივი ერთეული თანდათანობით ქრება, მაგრამ თითქმის უფრო ინტენსიურად წავიდა მრავალრიცხოვანი ოჯახის დაშლა და, მაშასადამე, მუშახელის ნაკლებობის ვითარებაში წარმოებიდან დაბრუნებული, მოქანცული, დაღლილი ქალი ოჯახში კვლავ ახალი ენერგიით უნდა დატრიალდეს... მთელი სიმძიმე იმაშია, რომ საზოგადოებრივ წარმოებაში ქალთა მასობრივი ჩაბმის პარალელურად ვერ ხერხდება ქალის გამოთავისუფლება საოჯახო, ყოფაცხოვრებითი სამუშაოებიდან. შედარებით ნელა და ვიწრო მასშტაბით ვითარდება მომსახურების ისეთი დარგები, როგორიცაა საზოგადოებრივი კვება, ბავა-ბაღები, სამრეცხაო და სხვ. და არა თუ არ ვითარდება... ხშირად არსებულიც უვარგისია, ულაზათოა, უწნოა[33].

ამავე დროს ჩვენს სინამდვილეში, როგორც ეს აღნიშნულია პარტიის XXV ყრილობისადმი ანგარიშგებით მოხსენებაში, კომუნისტურ პარტიას თავის მოვალეობად მიაჩნია გამუდმებულად ზრუნავდეს ქალზე, მისი, როგორც შრომითი პროცესის მონაწილის, დედისა და ბავშვთა აღმზრდელის და დიასახლისის მდგომარეობის გაუმჯობესებაზე — და სინამდვილეშიც ქალის მდგომარეობა დღითიდღე განუხრელ გაუმჯობესებას განიცდის და ასეთი ვითარებაა სწორედ იმის ფაქტორი, რომ საზოგადოებრივ წარმოებაში უშუალო მონაწილეობა საბჭოთა ქალის მოთხოვნილებად იქცა, — მისი პიროვნებისა და შემოქმედებითი შრომის რეალიზაციის პირობად გადაიქცა.

---

31 Демографический анализ рождаемости, М., 1974. Рождаемость, М., 1976.

32 П. Гугушвили, Вопросы формирования семьи..., 1978.

33 А. Котляр, С. Турчанинова, Занятость женщин в производстве, 1975. М.; А. Харчев, Профессиональная работа женщин и семья, 1971, А., Э. Василева, Семья и ее функции, 1975, М.; З. Янкова, Советская женщина (Социальный портрет), 1978, М.; Проблемы социалистического образа жизни, 1977, М.

ზოგიერთ დემოგრაფს და სოციოლოგს, მაგალითად, ე. ვასილიევას მიაჩნია, რომ ოჯახის მეთაურთა შორის ქალის პროცენტული ზრდა (ქალაქად ოჯახის მეთაური ქალი იყო: 1926 წელს — 16%, 1939 წ. — 22%, ხოლო 1959 წ. — 27%) — ესაა საერთოდ დადებითი მოვლენა ოჯახის განმტკიცების თვალსაზრისით. მე ვფიქრობ, რომ ეს მოვლენა უფრო საპირისპირო ტენდენციის მაჩვენებელია და სწორედ ხსენებული დროიდან დაწყებული განჭორწინების შემთხვევების გამრავლების შედეგი უნდა იყოს.

* * *

5. საერთოდ თანამედროვე ცივილიზაცია პატრიარქალური ოჯახის ფარგლებში ვითარდება, თუმცა, ცხადია; თუ ვინ უნდა იყოს დღევანდელ ვითარებაში ოჯახის მეთაური — ქმარი (მამა) თუ ცოლი (დედა) ეს არც ისე მარტივი საკითხია. ამასთანავე ქალის ემანსიპაციის გრძელ გზაზე ბევრი რამ მოხდა მნიშვნელოვანი. პროფესიული შრომის, საზოგადოებრივ წარმოებაში დასაქმების მეოხებით, ეკონომიკური დამოუკიდებლობის მოპოებისა და სხვ. ვითარებაში ქალი სულ უფრო ნაკლებად შეიძლება იყოს ქმრის „ხელქვეითი".

მაგრამ მე ვფიქრობ, ოჯახში ცოლქმრის თანასწორუფლებიანობა, რაც ყველაზე უფრო იდეალური ფორმაა ინდივიდუალური სიყვარულისა, თანხმობასა და ჰარმონიულად შეთანაწყობილ ინტერესთა კავშირზე აღმოცენებული მეუღლეობრივი ურთიერთობისა, სრულიადაც არ გამორიცხავს, თუ ის სახეზეა და ყოველმხრივ ნორმალური, ოჯახის მეთაური იყოს ქმარი (მამა). აქ ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს უდიდესი მორალური, ნაციონალური, სახელმწიფოებრივი პასუხისმგებლობა, რაც მშობლებს აკისრიათ შვილების და საკუთრად მათი მშობლების წინაშე. ღირსეული ახალი თაობის აღზრდა უწინარეს ოჯახის, მშობლების წმინდა ვალია, რომლის წინაშე უკან უნდა გადაინაცვლოს ყველა სხვა ვალდებულებამ, რაც კი დედ-მამასა და მოქალაქეს შეიძლება საზოგადოებრივად ეკისრებოდეს.

ეს მოვლენა შეპირობებულია არა თუ მხოლოდ ეთნოგრაფიული და ისტორიული ვითარებით, შრომის სქესობრივი დანაწილების საფუძველზე წარმოქმნილი უხსოვარი დროიდან მიმდინარე ტრადიციებით, უაღრესად ინტიმური და ინდივიდუალური, განუმეორებადი, ზოგიერთის მხრივ თვით მეცნიერებისათვის შეუღწეველი (დაფარული) ფსიქოლოგიური, ემოციური, სექსუალური და სხვ., რომელთა აღწერისათვის თვით ქართულს და არც ერთ სხვა ენას არ მოეპოვება გამომთქმელობის მოვლენათა შესატყვისობის სრულფასოვანი ექვივალენტური სიტყვები და იმიტომაც რომ ყოველივე რაც ხდება, რაც კეთდება არც ითქმის, არც დაინახების... და, მაშასადამე, არც ფოლადის, გინდ ოქროს კალამის (აღწერას) არ ექვემდებარება...

ქალი მშობელია, დედაა, დიასახლისია, ოჯახის სიკეთის, სიწმინდის, მყუდროების, სისუფთავის, ჯანმრთელობის; ოჯახური ატმოსფეროს, დავანების, დასვენების, სიტკბოების, სიამოვნების, კმაყოფილების, იმედის, ნდობისა და ერთგულების ორგანიზატორი და შემომქმედი, განმახორციელებელი და დამამკვიდრებელი არსებაა; მაგრამ იგი ამასთანავე აღმზრდელია, მასწავლებელია, მფარველია, ნათელი გზის მაგალითის მაჩვენებელია და, მაინც, უწინარეს ყოვლისა, იგი მეუღლეა, ცოლია და როგორც ასეთი, ოჯახში ქმრის კეთილი ნებისყოფის გამოცხადება და დაფუძნებაა, რაც ნორმალურ მეუღლეობრივ ურთიერთობაში სხვა არაფერია, თუ არა მათი ერთობლივი ნებასურვილის დემონსტრაცია.

სხვადასხვა ქვეყანაში გამოკითხულ ქმართა დიდი უმრავლესობა[34], მიუხედავად იმისა, რომ საზოგადოებრივ წარმოებაში დასაქმებულ ქალთა ხელფასი ამაღლებს ოჯახის ეკონომიკურ კეთილდღეობას და ზოგჯერ პრესტიჟსაც, არაა ამით კმაყოფილი, მიაჩნიათ რა, რომ ქალის ძირითადი დანიშნულებაა „იყოს კარგი დიასახლისი“, „იყოს კარგი დედა“, „იყოს შვილების აღმზრდელი“, და ეს მიუხედავად იმისა, რომ ბებია და ბაბუა, სადაც ისინი არიან, საყოველთაოდ აღიარებულია, როგორც კეთილისმყოფელი რეზერვი შვილიშვილთა აღზრდა-პატრონობის საქმეში. მაგრამ მთავარი სწორედ ისაა, რომ ბებია და ბაბუა უკვე სულ უფრო ნაკლებად ცხოვრობენ თავიანთ შვილებთან...

საერთოდ იქნება თუ არა ქალი — დედა საზოგადოებრივ წარმოებაში დასაქმებული — ეს თავისუფალი ნებისყოფის, მეუღლეთა სურვილის შესაბამისად მხოლოდ მაშინ შეიძლება გადაწყდეს, როდესაც ოჯახი ეკონომიკურად უამისოდაც იქნება ყოველმხრივ უზრუნველყოფილი.

ამასთანავე დავას არ იწვევს, რომ პროფესიული დასაქმებულობა იწვევს რა ქალის ორმაგ დატვირთვას, ზედმეტად მოქანცვას, გადაღლას და სხვ. და ამდენადვე არ შეიძლება არ იწვევდეს საერთოდ ოჯახისადმი ყურადღების, კერძოდ, შვილების აღზრდისადმი გულისხმიერების რამდენადმე მაინც შენელებას და სხვ., როგორც გინდ დიდი არ იყოს შვილების ბედისათვის მორალური პასუხისმგებლობის გრძნობა... მეორე მხრივ, წარმოებაში მუშაობის შედეგად უდავოდ მაღლდება ქალის ინტელექტუალური დონე, საკუთარი თავისადმი მისი ყურადღების გამახვილება... მაგრამ... როდესაც ბავშვები... დიდები იქნებიან, როდესაც იგი (ქალი, დედა) შეიძლება მარტოკა დარჩეს, მას „მაინც ექნება ცხოვრების ინტერესი“...

და მაინც, დიდძალი მასალა ადასტურებს, რომ პირველი შვილის გაჩენის საკითხი, რაც უმრავლეს შემთხვევაში მშობელთა 18—26 წლის ასაკს ემთხვევა, უფრო მაღალია, უფრო უთუმცაო და უეჭველია, ვინემ მეორე და... შემდგომთა გაჩენა. არსებითად, როგორც ჩანს, მხოლოდ ზოგიერთ შემთხვევაში ხდება მსჯელობის საგანი პირველი შვილის „ყოფნა არ ყოფნის საკითხი“ და მაშინ ყველაზე მთავარი დაბრკოლება თითქმის ყოველთვის უბინაობაა და ისიც კი ხშირად „ადვილად“ დასაძლევ ბარიერადაა მიჩნეული; — რამდენადაც მოთხოვნილება „გაჩნდეს ბავშვი“ თითქოს და იდენტურია: „გაჩნდეს ცოლ-ქმარი“, ე. ი. „გაჩნდეს დედ-მამა!“

შობადობის გაძლიერების მომხრეებს მიაჩნიათ, რომ მომავალი მშობლებისათვის იყოლიონ თუ არა შვილი, დიდი მნიშვნელობა აქვს არსებული დემოგრაფიული სიტუაციის ცოდნას, რამდენადაც, სამართლიანად ფიქრობენ ეს დემოგრაფები, ბავშვებზე საზოგადოებრივად არსებულ მოთხოვნილებას — ე. ი. ამის თაობაზე კინოს, რადიოს, ტელევიზიის, პრესის მიერ სოციალურად და სახელმწიფოებრივად გამართლებული სისტემატური ინფორმაციის მოსას-

---

34 ჭ. ბოსტონელმა (აშშ) ფსიქოლოგმა კეროლ ტერეისმა ფოსტით დააგზავნა 14 ათასი ანკეტა, რათა გაეგო, თუ როგორია ქალთა შეხედულებით იდეალური (საცოლო) ჯენის ტიპი. ანკეტაში ჩამოთვლილი იყო მრავალი სავარაუდო თვისება (ხასიათი), ხოლო შეკითხვებს მათგან უნდა აღენიშნა, მისი შეხედულებით ყველაზე უფრო მოსაწონი (1977).

აღმოჩნდა, რომ გამოკითხულ ამერიკელ ქალთა უმრავლესობისათვის ვაჟის გარეგნობა არ თამაშობს მნიშვნელოვან როლს. მთავარი, რასაც ისინი აფასებენ, ესაა ვაჟის მხრივ ალერსიანობა (მოსიყვარულეობა) და მზრუნველობა; შემდეგ მოდის — მიზანსწრაფულობა; მესამე ადგილი დაიჭირა კარგმა სამსახურეობრივმა კარიერამ. მერმე მოდიან: სიდინჯე (ზომიერება, ინტელიგენტურობა (ჯენტლმენობა, ერთგულება) და ბოლოს — გულკეთილობა, რომანტიკულობა, კარგი მეოჯახეობა და სხვ.

ლეობისათვის მიწოდებას. — არ შეუძლია, ამა თუ იმ ზომით, დადებითი როლი არ ითამაშოს რეპროდუქციული ქცევის ჩამოყალიბებაში... შვილის გაჩენის მოტივაციაში.

აღსანიშნავია, რომ რესპონდენტთა მნიშვნელოვანი ნაწილიც ეთანხმება ამ მოსაზრებას, რაც მით უფრო საყურადღებოა, რომ სსრკ უკვე იწყება ოფიციალურ ღონისძიებათა გატარება მოსახლეობის ბუნებრივი აღწარმოების გაძლიერებისათვის[35].

და მაინც, როგორც არ უნდა იყოს, ჯერჯერობით გამოკითხულთა დიდი ნაწილი სთელის „თანამედროვე პირობებში ერთი ბავშვის ყოლა უკეთესია"[36]. ცხადია, იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ეს „თანამედროვე პირობები", ყველა იმ ფაქტორების შესაბამისად, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი, თანდათანობით გაუმჯობესდება და ოჯახებში ბავშვების რაოდენობაც გამრავლდება.

* * *

6. გასაგებია, რომ დღეს **ქართული ოჯახი და შვილიერებაც** საერთოდ საბჭოური ოჯახის ფარგლებში მოძრაობს; თუმცა ისიც უდავოა, რომ მას არ შეიძლება რიგი სპეციფიკურობანიც არ ახასიათებდეს. ამას გარდა, როგორც ოციოდე წლის წინათ ვწერდი „ხალხთმოსახლეობის გამრავლების საკითხი სხვადასხვაგვარ შედეგებთანაა დაკავშირებული და, ამდენივე, სხვადასხვა შუქზე ნათდება არა მხოლოდ სოციალისტური ქვეყნების სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის ასპექტში, არამედ აგრეთვე, მრავალრიცხოვანი და მცირერიცხოვანი, თავისუფალი და არა თავისუფალი ერების ცხოვრებასა და მომავალ პერსპექტივაში" (სოციოლოგიური ეტიუდები, II, გვ. 340).

აქ დრო და ადგილი არაა ამის საილუსტრაციო ციფრების მოყვანისათვის. ვიტყვი მხოლოდ იმას, რომ მოსახლეობის გამრავლების ტემპი საგრძნობლად მცირდება საერთოდ სსრ კავშირში და კერძოდ მთელ ამიერკავკასიაშიც. მაგრამ არსებულ დემოგრაფიულ სიტუაციაშიც, ჩვენი უახლოესი მეზობლების, მოძმე აზერბაიჯანისა და სომხეთის მოსახლეობის გამრავლების ტემპი უფრო მაღალია, ვიდრე საქართველოს მოსახლეობისა.

და ამას უწინარეს მოწმობენ მონაცემები ოჯახთა სიდიდის შესახებ. 1979 წლის აღწერით ირიცხებოდა (ათასობით):

საქართველოს სსრ	1151	ოჯახი,	ანუ 5015	კაცი
აზერბაიჯანის სსრ	1103	„	„ 6028	„
სომხეთის სსრ	609	„	„ 3031	„

---

35 სკკპ მოსკოვის ქალაქკომისა და ქალაქის აღმასკომის 1977 წ. 21 სექტ. დადგენილებით გათვალისწინებულია მოსახლეობის გამრავლების სტიმულაციის ღონისძიებები (Крупнейшие города.... 1979, М., с. 8—14).

36 В. Бойко, Малодетная семья, 1980, с. 210; А. Антонов, Социология рождаемости, 1980, М.; Г. Киселева, Нужно ли повышать рождаемость, 1979, М.; А. Харчев..., Профессиональная работа женщин и семья, 1971, Л.; З. Данилова, Социальные проблемы труда женщины-работницы, 1968, М.; А. Харчев, М. Мацковский, Современная семья и ее проблемы, 1979, М.; А. Ткаченко, Экономические последствия современных демографических процессов в СССР, 1978, М.; Е. Чернова, Рост народонаселения и трудовые ресурсы, 1976, Фрунзе; Трудовые ресурсы. Соц.-экон. анализ, 1976, М.; Е. Рузавина, Занятность в условиях интенсификации хозяйства, 1975, М.

ამ ოჯახთაგან ორი კაცისაგან შესდგებოდა:

საქართველოს სსრ . .	243,	ანუ ოჯახთა საერთო რაოდენობის—21,1 %
აზერბაიჯანის სსრ . . .	166,	„ „ „ „ —15,0%
სომხეთის სსრ	75,	„ „ „ „ —12,3%

ხუთი და მეტი კაცისაგან შემდგარ ოჯახთა რაოდენობა უდრიდა:.

საქართველოს სსრ . .	395,	ანუ ოჯახთა საერთო რაოდენობის—34,1 %
აზერბაიჯანის სსრ . . .	585,	„ „ „ „ —53,0%
სომხეთის სსრ	308,	„ „ „ „ —50,6%

ეს მონაცემები მიანიშნებენ, რომ საქართველოში უშვილო და 1—2 ბავშვიან მეუღლეთა ოჯახები შეადგენენ საერთო რაოდენობის დაახლოებით — 65%, აზერბაიჯანში — 47%, სომხეთში — 33%.

ხოლო ოჯახის საშუალო სიდიდე (ოჯახის ერთად მცხოვრებ წევრთა რაოდენობა) შეადგენს:

საქართველოს სსრ . .	4,0 კაცს
აზერბაიჯანის სსრ . . .	5,1 „
სომხეთის სსრ . .	4,7 „

ახლა შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ 1970 და 1979 წწ. აღწერების შუალედში, 9 წლის მანძილზე, მოსახლეობის მატებამ, პროცენტობით, შეადგინა მთლიანად საბჭოთა კავშირში: 9, საქართველოში — 7, აზერბაიჯანში — 18, სომხეთში — 22. თუ მოსახლეობის საშუალოწლიურ მატებას ვანგარიშობთ, გამოდის, რომ ეს მატება უდრის საქართველოში — 0,77; აზერბაიჯანში — 2,00; სომხეთში — 2,44 პროცენტს. ე. ი. აზერბაიჯანისა და სომხეთის რესპუბლიკების მოსახლეობის მატების ტემპი დაახლოებით 2—3-ჯერ უფრო მაღალია.

* * *

1976 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმთან შექმნილი ხალხთმოსახლეობის (დემოგრაფიის) სოციალურ-ეკონომიკურ პრობლემათა სამეცნიერო საბჭო მეექვსე წელიწადია რაც სწავლობს საქართველოს მოსახლეობის აღწარმოების, მაშასადამე, ქორწინების, ოჯახის, შობადობის, მოკვდაობის, მიგრაციის პროფესიული სტრუქტურის, შრომითი რესურსებისა და სხვა საკითხებს.

1977—1979 წწ. საქართველოს ქალაქებსა და სოფლებში ამ სამეცნიერო საბჭოს ექსპედიციების მიერ ანკეტური წესით 12000 მეტი კაცის, მათ შორის სამი თაობის დედების გამოკითხვის გზით, კერძოდ ოჯახისა და შვილიერების თაობაზე მიღებული მონაცემების წინასწარი გაანგარიშების შედეგები მეტყველებენ.

1. ოჯახების დაწვრილერთეულებისა და, მაშასადამე, საოჯახო მეურნეობის, როგორც წარმოებრივი ერთეულის შემცირებასა და გამარტივებაზე; — რომ წინა თაობათა ოჯახები უფრო მრავალრიცხოვანი, მეურნეობრივად, ე. ი. წარმოებრივი მიმართულებით უფრო მრავალდარგიანი და მრავალშვილიანები იყო.

2. როგორც წესი ახალი თაობის დედებს ყავს 1, 2, 3 ბავშვი.

3. ამ დედების დედებს (ბებიებს) — 2, 3, 5 ბავშვი, ხოლო

4. მესამე წინათაობის (1 დედების ბებიებს) ყავდათ 3, 5, 7 და მეტი ბავშვი.

ამრიგად, საშუალოდ, დამრგვალებულად, დაახლოებით, გამოდის რომ:

1. ახალი თაობის დედებს ყავთ 3 (2,7) ბავშვი.

2. ამ დედების დედებს — 4 (3,6) ბავშვი.

3. მესამე წინათაობის დედებს — 5 (4,6) ბავშვი.

ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტია ისიც, რომ მოსახლეობის ბუნებრივი აღწარმოების პროცესში ესოდენ მკვეთრი ცვლილება მოხდა ძლიერ მცირე დროის მანძილზე — სამი თანმიმდევრული თაობის ინტერვალში... თუმცა იგი, როგორიც არ უნდა იყოს, თავისი სოციალური ბუნებით თანამედროვე ცივილიზაციის განვითარების სწრაფ ტემპებთან წილნაყარი ფენომენია.

ამასთანავე რაოდენ ნიშანდობლივია, რომ ახალი და უახლესი თაობის დედების ორიენტაციით „საჭიროა“ 2—3 ბავშვი, ხოლო მათს უდიდეს ნაწილს კი მიაჩნია, რომ 1—2 ბავშვზე მეტის გაზრდა „დიდ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული“,

— რაც, ცხადია, მეტ-ნაკლები ზომით დეპოპულაციის მომასწავებელი ვარაუდია...

— როგორი უნდა იყოს ჩვენი დემოგრაფიული პოლიტიკა?

— ზოგად ხაზებში იგი ნათელია. ჩვენს ქვეყანაში ყველა პირობაა მოსახლეობის ინტენსიური გამრავლებისათვის, სკკპ და საბჭოთა ხელისუფლების მიერ მტკიცედ ტარდება შვილიერების, მრავალშვილიანი დედების, ოჯახების ნივთიერი და მორალური წაქეზების ღონისძიებათა მთელი სისტემა.

— ხოლო კერძოდ საქართველოში არსებული კონკრეტული დემოგრაფიული ვითარების თაობაზე უფრო დაწვრილებითი მსჯელობა შეიძლება, როდესაც გამოქვეყნდება 1979 წლის მოსახლეობის საკავშირო აღწერის შესაბამისი დეტალური მასალები და დამთავრდება ჩვენი ზემოხსენებული დემოგრაფიული ექსპედიციების მუშაობა.

დასასრულ, საჭიროა აქ ისიც ითქვას, რომ საქ. კპ ცკ XVII პლენუმმა მართებულად ცნო, რათა რესპუბლიკის მინისტრთა საბჭომ საქართველოს სსრ მოსახლეობის გამრავლებისა და თვით შობადობის საკითხის თაობაზე შეიმუშაოს და წარადგინოს თავისი წინადადებანი. ცხადია, მინისტრთა საბჭო ამისთვის გამოიყენებს ხსენებულ და სხვა ყველა საჭირო უახლეს მონაცემებს.

Н. Г. ВОЛКОВА

ИЗ КАВКАЗСКОЙ ЭТНОНИМИИ

В современных кавказских языках отложилось огромное количество этнонимов. Некоторые из них родились почти на наших глазах, многие же являются глубоко архаическими образованиями и уходят своими корнями в тысячелетнюю древность. Порой мы не всегда в должной мере представляем себе информативные возможности изучения этнонимов. Этноним — это название народа. Дойдя до нас из тьмы веков, он является своеобразным отражением этнической ситуации, сложившейся в давно минувшие эпохи. В этнониме могут также отразиться особенности этногенеза данного народа, вехи его последующего этнического развития, факты политической истории.

Одним из традиционных приемов исследовательской работы являются попытки сопоставительного анализа древнейших и современных этнонимов. Однако этот прием таит в себе немало сложностей, которые часто являются причинами ошибок и неверных толкований соответствующих данных. Так, следует помнить, что сходство и даже идентичность этнических названий, разделенных веками, далеко не всегда означает и этногенетическую связь одноименных этносов. Примером может служить термин асы. В настоящее время в осетинском языке имя асы сохранилось в качестве названия тюркоязычных балкарцев (асиаг-иронск., аессон-дигорск.)[1], тогда как в древности под этим именем были известны ираноязычные племена — предки современных осетин. Таким образом, в данном случае мы имеем пример переноса этнического названия с одного этноса на другой, который произошел по конкретным историческим причинам.

Данная статья посвящена лишь нескольким этническим названиям, дающим примеры интересных исторических сопоставлений с древними этнонимами.

Савиар—савир-савар. В современном сванском языке для обозначения некоторых северокавказских народов употребляется этноним савиар (ед. ч. мусав). Восточные сваны этим именем называют осетин, западные — карачаевцев и балкарцев. Под тем же названием Сав(и) у сванов известна также вся область, населенная горцами и находящаяся к северу от них за Кавказским хребтом[2]. Таким образом, в наши дни этноним савиар соотносится с тремя народами: с тюркоязычными карачаевцами и балкарцами и ираноязычными осетинами.

Данный этноним встречается в древних письменных источниках. Так, о савирах (саварах) пишет Птолемей (II в.), располагающий их рядом с аорсами, меланхленами и роксаланами — племенами в исторической науке относимых к ираноязычным[3]. Стефан Византийский

---

[1] Архив Института этнографии АН СССР (далее АИЭ). Полевые карточки автора, 1970, л., 51, 57.

[2] АИЭ. Полевые карточки автора, 1974 г., л., 22, 24, 29.

[3] См., например, Ю. С. Гаглойти, Аланы и вопросы этногенеза осетин, Тбилиси, 1966, с. 22, 56, 59.

(VI в.) помещает савиров в Понтийской области (видимо, северо-западное Причерноморье и Приазовье) рядом со скифами и сарматами. Как известно, скифы и сарматы к этому времени уже исчезли с исторической арены, поэтому приведенное свидетельство вероятнее всего следует датировать более ранним временем. Действительно, сведения Стефана Византийского о западных савирах — единственные в историко-географических трудах VI в. Большинство последних, описывая савиров как крупный союз кочевых племен в составе гуннов, локализует их восточнее, в Прикаспийских районах северо-западного Дагестана[4]. Будучи одним из самых значительных племенных объединений Предкавказья, савиры в течение всего VI в. играли большую роль не только на Северном Кавказе. Их походы в Закавказье и Западную Азию, куда они вторглись в 515 г., неоднократно описываются в раннесредневековых хрониках. Как мы видим, политическая история савиров была теснейшим образом связана с Северным Кавказом и Закавказьем. Тем более интересно выяснить их этническую принадлежность, а также соотносимость этнонимов — древнего савир (савар) и позднего савиар.

Как отмечалось, наиболее ранние сведения о савирах — саварах относятся ко II в. Последующие упоминания этого народа встречаются лишь в источниках начала VI в. Естественен вопрос: один или два разных народа называют античные и византийские источники? Поскольку имя савиров-саваров вторично возникает в письменной традиции с появлением гуннов, то в современной исторической литературе этих савиров принято считать одним из гуннских племен. Действительно, Феофилакт Симокатта (VI в.) причисляет савиров (суваров, сабиров) к гуннам, жившим на Северном Кавказе. Сирийская хроника Иешу Стилита (начало VI в.) называет савиров белыми гуннами[5]. Современные последователи относят гуннов к тюркоязычным племенам. Однако, будучи в основной массе тюрками, гунны включали в себя множество иноэтнических элементов, одним из которых, видимо, и были савиры. М. И. Артамонов, исходя из близости названий савир—сабир—сыбыр, считает савиров уграми. Именем сыбыр, отмечает он, называлась все угорское население Западной Сибири, часть которого, передвинувшаяся за Волгу и Каспий, и была савирами, со временем ассимилировавшимися тюрками-гуннами[6].

Однако такое передвижение, как известно, произошло не ранее IV—V вв. и, если принять предложенную гипотезу, то упоминание Птолемеем савиров в Западном Предкавказье выглядит непонятным. Однако многое разъясняется, если предположить, что савиры Птолемея и савиры VI в. один народ, населявший Западное Предкавказье и передвинувшийся с приходом гуннов несколько восточнее.

В этом случае встает вопрос об этнической принадлежности птолемеевских савиров. Их локализация во II в. в окружении ираноязычных племен дает некоторое основание относить савиров к тому же этническому кругу. Войдя с V в. в племенной союз гуннов, савиры постепенно тюркизировались и уже в таком этническом качестве влились в состав Хазарского каганата, возникшего на обломках разгромленного им Гуннского союза. Впоследствии савиры растворились в новых этнических образованиях Северного Кавказа, а их имя исчезло со страниц исторических хроник. Однако в живых кавказских языках имя савиров сохранилось до наших дней. Оно отложилось в северокав-

---

[4] В. В. Латышев, Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказа, т. I, СПб, 1890, с. 231, 265.

[5] Н. В. Пигулевская, Сирийские источники по истории народов СССР, М.—Л., 1941, с. 39; Феофилакт Симокатта, История, М., 1957, с. 69.

[6] М. И. Артамонов, История хазар, Л., 1962, с. 66.

казской топонимии (ср. адыгск. Себер, Сыбыр къушъхъэ, т. е. гора сабиров, осетинск. Сапыры ком и Сафири ком, т. е. ущелье сапиров, сафиров[7] и в этнонимии — в сванском названии осетин, карачаевцев и балкарцев. Таким образом, в этнонимах савнар — савир — савар мы имеем пример не только терминологической, но и этнической преемственности, если, конечно, принять версию об ираноязычности птолемеевских савиров и их последующей тюркизации в составе Гуннского союза.

Сули, силе, сильвы. Весьма интересно вайнахское этническое название сули (чеченск.), силе (ингушск.), обозначающее аварцев, точнее аварское население верховьев р. Андийское Койсу (Сулийн мохк — земля, страна сули). Этим же именем вайнахи нередко называют также все население Дагестана, а для обозначения аварцев (главным образом, Центральной Аварии) использует термин джIай[8].

Мы не будем останавливаться на всех этнонимах, употребляемых вайнахами для обозначения аварцев, а рассмотрим лишь один из них — сули, силе. Последний находит аналогии в некоторых трудах античных авторов. Так, Плиний Секунд (I в. н. э.) называет народ римсолы, вторая часть имени которого близка к вайнахскому сули (силе). Предполагать связь этих этнических терминов, а возможно и соответствующих этносов, дает право также локализация римсолов в пределах Восточного Кавказа по вершинам гор[9]. Еще более вероятной представляется связь этнонима сули (силе) с другим названием античных источников — сильвы, упоминаемом тем же Плинием Секундом. Последний сообщает, что начиная от границ Албании, в горах живут дикие племена сильвов, а ниже лупении, затем дидуры и соды[10]. Тем самым сильвы локализованы в горном Дагестане, недалеко от дидойцев, в пределах исторической территории аварцев. Сильвы в форме чилбы известны также в армянских письменных памятниках V—VII вв[11]. К. В. Тревер, анализируя сведения различных источников, помещает сильвов в верховьях Андийского Койсу, что совпадает с представлениями вайнахов о сули (силе), как о населении именно этого географического региона[12].

Таким образом, в приведенном примере вполне возможно предполагать не только терминологическую связь двух этнонимов, разделенных тысячелетиями, но и этногенетическую связь этносов, скрывавшихся под этими названиями. В пользу последнего предположения говорит локализация сильвов, которая при минимальных миграциях в горной части Дагестана, не изменилась, вероятно, до наших дней. Имя же этого древнего этноса отложилось в форме сули (силе) в вайнахских языках.

Индили. В русских источниках XVI—XVII вв. среди множества этнических названий Северного Кавказа встречается этноним индили (Индельская земля). Одно из упоминаний имени Индили содержится в описании маршрута русского посольства 1587—88 гг., шедшего в Грузию. «Лета 7095-го июля в 20 ден по государеву цареву и великого князя Федора Ивановича всеа Русии наказу, — сообщается в статейном списке посольства, — Родивон Биркин да Петр Пивов пошли

---

7 А. Дз. Цагаева, Топонимия Северной Осетии. Орджоникидзе, 1971, с. 188; Дж. Н. Коков, Адыгская (черкесская) топонимия. Нальчик, 1974. с. 81, 257.

8 АИЭ. Полевые карточки автора, 1972 г., л. 19, 28, 30.

9 В. В. Латышев, Указ. соч., т. II, вып. 1, СПб., 1904, с. 181.

10 Там же, с. 182.

11 Егише, О Вардане и войне армянской, Ереван, 1971, с. 92.

12 К. В. Тревер, Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.—Л., 1959, с. 192.

с Суншина городища в Грузинскую землю... мимо горские землицы (т. е. горских обществ — Н. В.) — Ококи, Кумуки, Минкизы, Индили, Шибуты»[13]. Таким образом, судя по приведенным ориентирам, посольство двигалось через Восточную Чечню по границе с Кумыкией, далее по краю гор, прошло в районе Ичкерии близко от общества Анди (Дагестан), достигло Шатоевской котловины[14], и далее горами вышло к Сонской земле. Последняя включала земли эристави Аргвского на южных склонах Кавказского хребта по Дарьяльскому ущелью. Отсюда посольство в сопровождении самого эристава подошло к рубежам «Грузинской земли»[15].

Другое упоминание имени индили встречается в русском документе 1588—89 гг., описывающим два посольства, приехавших в Москву: от Шиха мурзы Окуцкого[16] и от черкесского князя Алкаса. Грамота Ших мурзы Окуцкого и содержала упоминание термина индили. В этой грамоте Ших мурза Окуцкий напоминает о своей верной службе русскому государю, которую он нес, возглавляя 500 казаков, стоявших охраной в «Железных вратах». Видимо, казаки во главе с Ших мурзой Окуцким несли не только сторожевую службу, так как последний пишет, что ими были взяты 7 «городов»[17], в том числе Индили[18]. Казалось бы, что упоминание «Железных врат» должно нацелить нас на Дарьяльское ущелье или на район Дербента, также называвшегося в древности Железными воротами. Однако данное предположение опровергается всем контекстом источника, связывающего действия Ших мурзы Окуцского с Чечней и районом, пограничным с Аварией. Это подтверждается и другими фактами. В источниках первой половины XIX в. Железными воротами называлась также часть Аргунского ущелья — горный проход Ханкала[19]. Вполне возможно, что именно здесь стоял сторожевой казачий пост во главе с Ших мурзой Окуцким, который провожал по этому пути некоторые русские посольства, шедшие в Грузию. Сравнительно близко от названного места тот же документ называет некоторые ориентиры, подтверждающие нашу версию о «Железных вратах» как части Аргунского ущелья. Это владение Аварского князя и «городок» Каракиш, Каракуш (в кумыкском языке — черная птица)[20]. Каракиш в русских источниках называлось обычно горное аварское общество Гумбет, пограничное с Восточной Чечней.

Исследователи этнической истории Северного Кавказа, в том числе и автор этих строк, считали возможным рассматривать индили, как одно из чеченских горных обществ, поскольку в текстах документов данное название обычно перечисляется вместе с этнонимами определенно чеченскими. Это шубуты, мулки, тшанские люди, Отчанская земля, локализуемые в бассейне р. Аргуна. В кавказоведении даже известна попытка конкретного соотнесения этнонима индили с чеченским обществом на р. Ингилик (приток г. Гойты, впадающей в р. Сунжу). В то же время есть другая версия, по которой индили увязывается с аварским обществом Андалал[21]. Однако в основе обоих

---

13 С. А. Белокуров, Сношения России с Кавказом, М., 1889, с. 33.

14 Несколько южнее слияния рр. Чанта и Шаро Аргуна в Чечне.

15 С. А. Белокуров, Указ. соч., с. 34, 35.

16 Окуцкими, окоцкими в русских источниках XVI—XVII вв. называли вайнахов-акинцев.

17 Имеются в виду горные села.

18 С. А. Белокуров, Указ. соч., с. 63.

19 ЦГАДА, ф. 1406 (Ермоловых) оп. 1, д. 294, л. 6.

20 С. А. Белокуров, Указ. соч., 61.

21 Кушева Е. Н., Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. М., 1963, с. 74.

вариантов объяснения лежат лишь звуковые совпадения этнонимов, не подкрепленные более весомыми соображениями. В результате два предполагаемых места локализации носителей этнонима индили не только разделены значительным расстоянием, но даже соотносятся с разными этносами.

Более правдоподобным нам представляется иное толкование этнонима индили. Ряд соображений наводит на мысль о его связи с андийцами — одним из малых народов Северо-Западного Дагестана. Кумыки называют андийцев андили, что фонетически вполне сопоставимо с индили. Последнее могло попасть в русские источники от кумыков, с которыми, как с жителями равнины, русские прежде всего общались. Кумыки нередко служили в русских посольствах переводчиками, так как общение с горцами происходило на кумыкском языке, который играл роль лингва франка для Северо-Восточного Кавказа. Этим и объясняется, что в русских документах XVI—VII вв. северокавказские и дагестанские этнонимы нередко фиксировались именно в кумыкской форме. Кроме того, Анди — общество, пограничное с Восточной Чечней, имевшее с ней длительные и постоянные контакты; через Анди из Чечни проходили пути в Дагестан и далее в Грузию.

Приведенные факты делают, на наш взгляд, весьма вероятным предположение, что под именем индили в русских документах XVI в. имелись в виду андийцы — жители горного дагестанского общества, ближайшего к горной Восточной Чечне.

Авары. В наши дни это название одного из горных народов Дагестана. Аварли называют их кумыки, аварлан — даргинцы, аваррыбы — цахуры[22]. Из кумыкского языка данное имя вошло и в русский (аварцы). Вполне допустимо соотнесение названных этнонимов с именем древнего народа авар[23], который появился на Северном Кавказе, в частности, в равнинном Дагестане в V в. Не исключено также продвижение отдельных небольших групп аваров в горные районы, где они со временем ассимилировались местным кавказоязычным населением. Однако несмотря на их ассимиляцию, след этого народа сохранился в дагестанской этнонимии в качестве одного из наименований аварцев[24]. Как название народа, имя авар появилось сравнительно поздно. Во всяком случае еще в X в. центральная часть Дагестана, примерно соответствовавшая современной Аварии, в известных нам арабских источниках именовалась «царством Серир»[25]. Но титул владетеля Серира теми же источниками называется авар, что мы встречаем, например у Масуди. «Их царь зовется авар», — пишет он о серирцах[26]. Появление имени авар в качестве названия правящей династии серирцев, можно объяснить лишь следующим фактом. На каком-то этапе истории Серира правящую династию этого «царства» составили пришельцы авары. В дальнейшем же имя этой династии отложилось в некоторых дагестанских языках в качестве имени народа царства Серир. Примеры подобных переносов названий правящих династий на весь народ известны в том же Дагестане. «Возможно, —

---

22 АИЭ. Полевые карточки автора, 1976 г., л. 10, 11.

23 Точнее псевдоаваров, во отличие от истинных аваров-тюрок. Этнический состав псевдоаваров был сложным. Их основную массу составляли угры, включавшие племена уар(вар) и хунни(хиониты). Последние еще до появления их на Северном Кавказе считались отюреченными уграми, смешавшимися с древним праноязычным населением Казахстана (см. М. И. Артамонов. Указ. соч., с. 106, 108).

24 В дагестанских языках для этого народа имеются и другие названия. Так, лакцы именуют их яручу, даргинцы — кьарахъан, андийцы — хиндал хека и т. п.

25 Серир в древнеперсидском языке означает «страна гор».

26 В. Ф. Минорский, История Ширвана и Дербенда. М., 1963, с. 134, 220; В. В. Бартольд, Дагестан. Собр. соч., т. III, М., 1965, с. 410.

пишет В. Ф. Минорский, — что хайдаки (часть даргинцев — Н. В.) получили свое название от своего высшего класса, состоявшего из пришельцев», что произошло до IX—X вв., когда название хайдак уже известно в трудах арабских авторов[27].

Иркан, хиркан. В одном из диалектов даргинского языка[28] в XIX в. зафиксирована этноним хиркан (хуркан). Старчевский, составитель «Кавказского толмача», пишет, что так по-хиркански (т. е. по-даргински) назывались жители Хюркилинского общества, известного также под именем Кнэва даргва[29].

Имя хиркан, хуркан сопоставимо с названием древнего племени иркан, известном в античных источниках. Последние помещали иркан-цев (страну Иркания)[30] около албанцев, вблизи побережья Каспийского моря, которое Птолемей называет по имени этой страны Иркан-ским[31]. Территория расселения албанцев в античное время, согласно принятой в историографии точки зрения, занимала области Южного Дагестана и Северного Азербайджана, причем иркан-цы были соседями албанцев с севера.

В исторической науке известны попытки соотнесения этнонима иркан с конкретным этносом. Так, С. Т. Еремян считает возможным связывать термин иркан с вркан, в древнеармянском языке означавшем грузин и Грузию[32]. Фонетически такое сопоставление вполне возможно — иркан — в-ркан. В пользу этого предположения исследователь приводит сообщение Иосифа Флавия, который описывая самый крупный набег алан на Закавказье, указывает, что царь иркан-ский (по С. Т. Еремяну — иберский) открыл аланам горный проход (т. е. Дарьяльское ущелье) и аланы прошли через них в Закавказье и далее в Мидию. Однако, если принять данную точку зрения, то становится непонятным почему иркан-цев и Иркан-ию античные авторы считают соседями албанцев и помещают первых на западном побережье Каспийского моря, т. е. в районе весьма удаленном от исторической Грузии. Поэтому думается, что свидетельство Иосифа Флавия о горном проходе, «Железных воротах», вероятнее всего относится к району Дербента, а не к Дарьяльскому ущелью, столь удаленному от Иркании. Пройдя Дербент и территорию современного Азербайджана, аланы могли выйти в Мидию.

Сказанное, видимо, дает больше права связывать древних иркан-цев с одним из прикаспийских кавказоязычных племен, входивших в Албанский племенной союз, имя которых со временем отложилось в даргинском языке. Утверждать прямую этногенетическую связь древ-них иркан-цев с современными даргинцами, часть которых именуется иркан, мы не можем. Слишком велик хронологический разрыв, слиш-ком недостаточны данные источников. Однако сохранение в даргин-ском языке термина иркан в качестве этнического названия части даргинцев несомненно говорит о каких-то этногенетических связях иркан-ского народа, если не с даргинцами, то во всяком случае с древ-ним населением Дагестана.

---

27 В. Ф. Минорский, Указ. соч., с. 127.

28 В хюркилинском языке по П. К. Услару, в хиркан-ской — по А. В. Старчев-скому. П. К. Услар называет хюркилинцами часть даргинцев и верхних кайтагов (см. П. К. Услар. Этнография Кавказа, Языкознание, Хюркилинский язык. Тифлис, 18).

29 О. В. Старчевский, Кавказский толмач, СПб., 1981, с. 385.

30 Не следует смешивать с областью Горган (арабизированная форма Джурд-жан) которая находилась на юго-восточном побережье Каспия.

31 В. В. Латышев, Указ. соч., т. I, с. 238.

32 С. Т. Еремян, Феодальные образования Картли в период марзбанства (532—627 гг.). Тезисы диссертации, Л., 1935, с. 3.

А. Х. ЗАФЕСОВ

К ВОПРОСУ ЭВОЛЮЦИИ ОБЫЧАЕВ И ТРАДИЦИЙ У АДЫГОВ

Прогрессивные обычаи и традиции народов СССР при социализме обогащаются и наполняются новым содержанием. Возьмем такой древний и красивый обычай, как уважение старших. Уважение к старшим прежде всего означает сегодня верность революционным, боевым и трудовым традициям старших поколений, готовность принять эстафету отцов и бороться самоотверженно за построение светлого коммунистического завтра.

Наши старики — это люди, построившие социализм, вынесшие на своих плечах тяготы Великой Отечественной войны и трудности послевоенного строительства, люди, обладающие огромным жизненным опытом. И если их авторитет в семье будет выше, чем авторитет сына или невестки, то от этого выиграет и семья, и общество. Человек, не научившись уважать старших в семье, не может стать образцов поведения в обществе. Вспомним, какую трогательную заботу проявлял В. И. Ленин о своей матери и близких. Сестра В. И. Ленина М. И. Ульянова в своих воспоминаниях писала: «Владимир Ильич был привязан к своим родным, особенно к матери и заботы о том, чтобы ей лучше, покойнее и удобнее жилось, сквозят во всех письмах как непосредственно к ней, так и к другим членам нашей семьи... Особенно сильно проявлялось внимание Владимира Ильича к матери, когда ее настигала какая-нибудь гроза, а этих гроз было так много в ее жизни. Как беспокоился Владимир Ильич за нее в эти периоды ее жизни и как тяготился оторванностью от нее...»[1].

К сожалению, строгое соблюдение обычая уважения старших в адыгских семьях иногда воспринимается как проявление угнетенного положения молодых и особенно женщины. Подобные взгляды имеют своей причиной незнание культуры и истории народа. Такие настроения и впечатления, как правило, возникают при поверхностном знакомстве с жизнью и бытом народа. Вот как показывает ошибочность первых поверхностных впечатлений о чужих нравах и обычаях писатель В. Немцов. «В одном из селений Адыгейской автономной области, где я был гостем, прислуживала за столом шестнадцатилетняя девочка. Старший брат вот уже несколько раз посылал ее за водой. Она приносила ему холодную, ключевую воду в запотевшем стакане и, видимо, стесняясь старших, отходила к двери. Ну, думаю, все еще остались в этих местах пережитки прошлого. Затворническая жизнь горянки, полная покорность мужчине, бесправие — проклятое вековое наследие наложило отпечаток и на эту девушку, девятиклассницу советской школы. Брат — интеллигентный человек, с высшим образо-

[1] Воспоминания родных о Ленине. Госполитиздат, 1955, с. 139—140.

ванием, как же не стыдно ему командовать робкой девочкой? Ведь она у него просто на побегушках.

Закончился обед, на котором присутствовали самые уважаемые старики селения. На скамейке возле дома я сидел между братом и сестрой. Она оказалась остроумной, много читавшей, развитой девушкой, со своими взглядами, суждениями, вкусами... Короче говоря, она ни в чем не уступила бы многим отличницам столичных школ. Как приятно ошибаться!

И вдруг опять, в который раз, брат просит ее принести стакан воды. Он посмотрел ей вслед и, заметив мое недоумение, сказал:

Это она сделает тысячу раз. Мы вместе росли. Но никогда ни я, ни мои родители, если, конечно, не считать исключительных случаев, не заставим ее принести ведро воды. Она еще девочка»[2].

Отсюда следует, что при оценке чужих обычаев и традиций нельзя их рассматривать сквозь призму собственных обычаев и традиций. Здесь требуется максимум объективности, если угодно, некоторая терпимость к чужим обычаям которые субъективно могут и не нравиться. «Логично, что каждому человеку его собственные привычки, обычаи и культура всегда будут казаться ближе, естественнее и красивее. Но тот человек, который претендует на принадлежность к культурному обществу, должен взять за непременное правило, любя свои обычаи, уважать чужие»[3].

Вопрос терпимого отношения к чужим обычаям приобретает особенно большое значение в современных условиях, когда наблюдается рост числа смешанных браков.

Это говорит о преодолении националистических предрассудков, сближении культур народов СССР. Вместе с тем известно, что в семьях, основанных на смешанных браках, возникают недоразумения и даже конфликты на почве незнания обычаев и нравов, принятых в другой этнической среде. Здесь сказывается простая гуманитарная необразованность некоторых молодых людей, вступающих в смешанный брак, который, в силу сохранения и в наше время этнических различий, предъявляют дополнительные требования к супругам. Ясно, что женщина, входя в дом человека, принадлежащего к другой этнической среде, должна считаться с теми условностями, которые ни в коей мере не затрагивают ее достоинства, но соблюдение которых необходимо для нормального общения с членами данной семьи и этнической группой в целом.

Для преодоления подобных недоразумений, связанных с этническими предубеждениями, необходимо улучшать интернациональное воспитание, особенно в областях со смешанным населением, необходимо знакомить подрастающее поколение с историей и культурой коренной национальности, с ее обычаями и традициями.

Непреходящие нравственные ценности, созданные народом на протяжении его истории, должны стать достоянием молодежи, служить ее нравственному совершенствованию. Нужно иметь в виду, что «действительные ценности самобытной истории народов, даже самых малых никогда не умрут — они станут достоянием сначала зональных общностей, а затем всего человечества»[4].

Поэтому, наряду с гуманитарным просвещением молодежи, необходимо уделять большое внимание формированию у нее усотйчивых коммунистических привычек.

---

2 В. Л. Немцов, Волнения, радости, надежды, М., 1963, с. 152.

3 Н. Акимов, О хороших манерах, с. 40.

4 П. М. Рогачев, М. А. Свердлин, Место советского народа среди исторических общностей людей. В сб.: «Советский народ — новая историческая общность людей», Волгоград, 1969, с. 66.

«Нравственные привычки являются одним из способов утверждения нравственных норм и существенным условием закрепления определенного типа нравственности в практике поведения. Именно посредством привычек нравственные идеи и принципы прочно входят в повседневную жизнь человека, обретают неразрывную связь с его поведением»[5].

Нельзя думать, что воспитание привычек более легкое дело, чем воспитание сознания. Как правильно отмечает В. Н. Бабаев, «нравственная привычка — это отнюдь не механически выработанный навык к коммунистическому нравственному поведению, это повторенный много раз нравственный эмоциональный опыт человека, определенным образом воспитанные чувства, внутренне пережитые, слитые с убеждениями мотивы поведения. Нравственная привычка — более сложное образование, чем автоматическое действие; в нравственные привычки могут превращаться не только простые, элементарные нормы поведения, но и сложные по своему общественному значению нормы коммунистической нравственности, требующие высокого уровня осознанности поведения»[6].

Следует сказать, что адыгские народы накопили большой опыт воспитания положительных привычек у подрастающего поколения. Для этого применялись разнообразные методы педагогического воздействия: убеждение и принуждение, поощрение и наказание, психологическое внушение, использование примера и авторитета старших.

Воспитание нравственных привычек проводилось целенаправленно и систематически, начиная с детства, так как народ знал, что именно в детстве человек больше проявляет склонности к подражанию и лучшие поддается психологическому внушению и убеждению. Эти взгляды народа на воспитание отразились в следующих пословицах: «Шэфыр фабэзэ фызы, кIалэр цIыкIузэ гъасэ» (Воск мни, пока он горяч, человека учи, пока он мал), «Чы рапшIэ умыуфэмэ, пчэгъу зыхъукIэ уфэгъуае хъущт» (Если не согнешь, пока хворостина, трудно будет согнуть, когда будет колом)[7].

Представление о характере воспитания детей у адыгов в прошлом можно получить по следующему отрывку из повести Т. Керашева «Урок жизни».

«Двенадцатилетним малышом, — вспоминает герой повести, — я уже умел по всем правилам принимать гостей: поспешно и радушно встречать их у ворот, произносить приличное случаю приветствие, придерживать стремя и узду коня, когда гость спускался на землю, быстро и расторопно отвести коней к коновязи и успеть принять у гостей в кунацкой их плети, верхнюю одежду, притом безошибочно угадывать старшего из гостей и оказывать ему внимание в первую очередь. Я знал, как развесить одежду и сбрую гостей по колышкам, вбитым в стены кунацкой. Это тоже полагалось делать по старшинству. Выполнив все, что требовалось, я умел торжественно, полный собственного достоинства и почтения к другим, отступить к двери и застыть в безмолвной готовности к дальнейшим услугам»[8].

К сожалению, такие подростки, которые были бы воспитаны в строгих правилах народного этикета, редко встречаются в современных адыгских семьях.

---

[5] Г. Г. Андреев, Указ. соч., с. 102.

[6] В. Н. Бабаев, Нравственные привычки и условия их формирования. «Вопросы философии», 1964, № 9, с. 153.

[7] И. А. Шоров, Идеи умственного и нравственного воспитания в адыгском устном народном творчестве, Автореферат кан. дисс., Тбилиси, 1970, с. 7.

[8] Т. Керашев, Повести, с. 202.

В этом направлении в адыгейских школах почти никакой работы не ведется. При этом стихийная работа родителей по воспитанию своих детей в духе народного этикета не приносит желаемых результатов. Это связано с тем, что авторитет школы в вопросах воспитания и обучения очень велик в глазах самих подростков. А так как в школе не учат этим правилам, то учащиеся начинают думать, что знание и соблюдение этих правил не так важно. Поэтому некоторые дети воспринимают требования о соблюдении этикета как прихоть родителей, которые якобы придерживаются еще устаревших обычаев и взглядов.

Отсутствие единых требований семьи и школы к поведению учащихся и молодежи приводит к тому, что нравственное сознание подростка как бы раздваивается. В семье он ведет себя так, а в школе и в общественных местах — по-иному. Таким образом, возникает проблема «улицы». Сейчас часто можно слышать, что «улица» оказывает дурное влияние на детей и подростков. Но надо сказать, что проблема «улицы» может быть решена совместными усилиями семьи, школы и общественности. Здесь требуется прежде всего единство требований и единство действий. А между тем, первоочередной задачей является усиление социального контроля за поведением молодых людей. Для этого нужно поднять авторитет общественности в вопросах воспитания подрастающего поколения.

К сожалению, сила общественного мнения используется все еще недостаточно. Общественность вмешивается в дела семейного воспитания только в исключительных случаях, когда уже в отдельных семьях складывается нетерпимая обстановка. На наш взгляд, общественность постоянно должна контролировать работу семьи по воспитанию детей. Позиция «невмешательства» в семейные дела является обывательской, она не имеет ничего общего с принципами коммунистического воспитания. Воспитание детей это не только дело семьи, а дело всей общественности. В этом вопросе затрагиваются интересы общества и государства. Поэтому социальный контроль за семейным воспитанием является необходимостью. При этом в современных условиях можно использовать опыт народа по применению мер общественного воздействия на семейное воспитание. Адыгский народ, как и другие народы, в прошлом создал целую систему общественных институтов для осуществления постоянного социального контроля за воспитанием детей в семье. Воспитание подрастающего поколения считалось делом всей общественности. Ни один взрослый не имел морального права пройти мимо факта нарушения общественной дисциплины. Обычай предписывал каждому взрослому адыгу заботиться о воспитании чужих детей, как собственных. Если кто-либо делал замечание или строгое внушение нарушителю общественной дисциплины, то это воспринималось как должное всеми, в том числе и родителями. В этих условиях ни один родитель не мог считать «чужое» вмешательство посягательством на свои родительские права. Больше того, такой строгий социальный контроль усиливал взаимную ответственность родителей за воспитание подрастающего поколения.

Таким образом, в вопросах воспитания молодежи народ не делал различия между «чужими» и «своими».

На наш взгляд, эту народную традицию следует возродить и использовать широко. Это вытекает из программных установок нашей партии, которая требует усиления роли общественности в коммунистическом воспитании трудящихся.

При усилении социального контроля за поведением молодежи и семейным воспитанием будут постепенно преодолены некоторые обывательские настроения, которые встречаются среди определенной

части родителей, рассуждающих по формуле: «мои дети — воспитываю так, как хочу».

Для усиления социального контроля за поведением молодежи небесполезным будет возродить также традиционные институты общественного мнения: советы старейшин и общественные «хачеши», которые, наряду с другими органами общественного контроля, могли бы способствовать улучшению коммунистического воспитания молодежи. Ясно, что в советы старейшин должны избираться самые почетные старики: участники Октябрьской социалистической революции, гражданской и Отечественной войн, герои труда, передовики производства. Советы старейшин могли бы проводить свою воспитательную работу в «хачешах» (для которых не требуется специальных помещений, они могут быть организованы при сельских клубах, Домах культуры), используя традиционные народные формы выражения общественного мнения, способы его воздействия на нарушителей общественной дисциплины и правил социалистического общежития.

Советы старейшин и общественные «хачеши» могли бы стать постоянно действующими органами общественного самоуправления, основная функция которых заключалась бы в борьбе с пережитками ислама и другими антиобщественными явлениями.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что использование традиционных демократических институтов и форм закрепления прогрессивных традиций и обычаев народов СССР приобретает важное значение в процессе коммунистического воспитания трудящихся.

გურამ თოფურია

ლინგვისტური გეოგრაფია, ტოპონიმია და ენის ისტორია

(ქართველური ენების მასალების მიხედვით)

ცნობილია, რომ გეოგრაფიულ სახელებში შეიძლება შემონახულ იქნეს ენის ისეთი რელიქტური მოვლენები, რომელთაც ერთნაირად დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც კულტურულ-ისტორიული, ისე ლინგვისტური თვალსაზრისით.

ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორია — მესხეთ-ჯავახეთი (resp. ისტორიული სამცხე) — ქართული ენის მესხურ-ჯავახური (და აგრეთვე აჭარული) დიალექტების დღევანდელი გავრცელების არეალი. ლინგვისტური გეოგრაფიის მონაცემებისა და ამ რეგიონის ტოპონიმიის შესწავლა საშუალებას იძლევა წმინდა ქართულ სახელწოდებებთან ერთად აქ გამოიყოს ზანური წარმოშობის გეოგრაფიული სახელების უძველესი ფენა, რაც იმის მოწმობაა, რომ ეს ტერიტორია ოდესღაც დასახლებული უნდა ყოფილიყო დასავლურ-ქართველური ტომებით, ზანურ ენაზე მოლაპარაკე ხალხით. ზანური ფენის სიძველეს მისი ლინგვისტური ანალიზი მოწმობს.

ამ ტერიტორიაზე გამოვლენილია ისეთი აშკარა ზანური წარმოშობის ტოპონიმები, როგორიცაა — ტობა, ოხომა, ჯინჯიგორა, ხონა, ტოლოში, ჭობური და სხვ.[1] ეს უკანასკნელი (ჭობური) — ახალციხის რაიონის სოფ. ორალის მიკროტოპონიმი — ყურადღებას იქცევს იმით, რომ იგი უნდა მიუთითებდეს ზანური ენის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე[2].

დიდი ხანია დადგენილია ქართულ-ზანური ბგერათშესატყვისობის ერთერთი ცნობილი, კრესტომათიული ხასიათის ფორმულა — ქართ. ა : ზან. ო (ქართ. კაც-, ქათამ-, ასულ-... : ზან. კოჩ-, ქოთომ-, ოსურ-...). არის გამონაკლისებიც — ქართ. ა-ს ადგილზე ზანურში მოსალოდნელი ო-ს ნაცვლად დასტურ-

---

[1] გ. თოფურია, ერთი ჰიპოთეტური ფორმის რეალურობისათვის ზანური ენის არეალიდან (სამცხის ტოპონიმიკიდან). „მაცნე", 1969, № 6, გვ. 167—171. ამ ტერიტორიაზე ზანური წარმოშობის ტოპონიმების შესახებ არაერთხელ თქმულა სპეციალურ ლიტერატურაში: ა. შანიძე, ეტიმოლოგიური ძიებანი, II. ყარსი, ბანა, არტანუჯი, თსუ სამეცნ. სესია, 1952 წლის 20—22 ივნისს, მოხსენებათა თეზისები, გვ. 77; მისივე, ჯ ბგერის წარმოშობის წყაროები ქართველურ ენებში. საქ. სსრ მეცნ. აკად. საზოგ. მეცნ. განყ-ის მოამბე, თბ., 1960, № 2, გვ. 227—228; ს. ჯიქია, გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი. წიგნი III. გამოკვლევა, თბ., 1958, გვ. 116—119 და სხვ.; ნ. ნორაკიძე, ზანიზმები სამცხის გეოგრაფიულ სახელებში, „მნათობი", თბ., 1971, № 4, გვ. 137—141.

[2] ტ. გუდავა, ო-ს უ-ში გადასვლის ზოგიერთი შემთხვევა ზანურ (მეგრულ-ჭანურ) ენაში. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, 1960, ტ. XXV, № 1, გვ. 119—122.

დება უ — ქართ. სამ-, ღამე... : ზან. სუმ-, ღუმა... აქვე შემოდის ქართ. წაბლ-: :ზან. ჭუბურ-. გარკვეულია, რომ ნორმიდან გადახვევა ასეთ შემთხვევებში შემდგომი პოზიციური ცვლილების შედეგია — ო>უ, ლაბიალური ბგერის მეზობლობაში. ამგვარად, ბგერათშესატყვისობა ა : უ დაიყვანება ისევ ა : ო შესატყვისობაზე. ქართველური ენების ყველა მკვლევარი ერთხმად (თუმცა სხვადასხვა მიდგომით) თვლის, რომ უ ასეთ ფუძეებში მეორეულია და ყველგან უნდა რეკონსტრუირდეს ფორმა ძირისეული ო ხმოვნით (ნ. მარი, არნ. ჩიქობავა, ვ. თოფურია, გ. როგავა, ტ. გუდავა, თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, კ. შმიდტი და სხვ.).

რაც შეეხება ტოპონიმს ჭობურ-ი, იგი იმითაცაა ღირშესანიშნავი, რომ ადასტურებს ლინგვისტების მიერ თეორიულად პოსტულირებული ო-ხმოვნიანი ფუძეების რეალურობასა და სისწორეს. მაშასადამე, ქართ. წაბლ- : ზან. ჭუბურ-<*ჭობურ-. ამ ტოპონიმის გამოვლენას ისტორიული სამცხის ტერიტორიაზე არა მარტო ის მნიშვნელობა აქვს, რომ იგი მოწმობს ძველი ზანური ფენის არსებობას ამ რეგიონის ტოპონიმიაში (თავისთავად ეს დიდად მნიშვნელოვანი ფაქტია საქართველოს ისტორიის თვალსაზრისით, ლინგვისტურად დადასტურებული), არამედ იმასაც, რომ მისი მეოხებით შესაძლებელი ხდება ზანური ენის იმ მდგომარეობის (მისი განვითარების გარკვეული ქრონოლოგიური დონის) ფიქსაცია, როდესაც ჯერ კიდევ არ ფუნქციონირებდა ფონეტიკური გადასვლა ო>უ, ასე დამახასიათებელი ფონეტიკური პროცესი ზანური ენისათვის შემდგომში. ამგვარად, როგორც ვხედავთ, გეოგრაფიული სახელწოდების ანალიზი საშუალებას იძლევა ჩავიხედოთ ენის განვითარების ისტორიის სიღრმეში. ამაში მდგომარეობს სწორედ წმინდა ლინგვისტური მნიშვნელობა ამგვარი ანალიზისა.

კითხვა ისმის, მაინც რომელ ქრონოლოგიურ დონეს განეკუთვნება ეს ზანური ფენა ისტორიული სამცხის ტოპონიმიაში? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის საშუალებას უნდა იძლეოდეს (მართალია, პირობით, მხოლოდ წინასწარი ვარაუდის სახით) ზოგიერთი დამატებითი ენობრივი ფაქტის ანალიზი ერთ ისტორიულ წყაროზე დაყრდნობით. ესაა უძველესი ცნობა მესხების წესახებ. ეს ის ხალხია, რომელიც ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნის ერთ ბერძნულ წყაროში პირველად, სახელდობრ, ჰეკატე მილეთელთან მოიხსენებიან როგორც მოსხები[3]. მესხებისა და მოსხების იდენტურობა ეჭვს არ იწვევს ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ოღონდ ამ ორი ტერმინიდან მოსხი ჩვეულებრივ ზანურ ვარიანტად, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავდნენ ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილი[4] და ნ. მარი[5], თუმცა შენიშნულია ისიც, რომ ეს ტერმინი თვითონ ზანურში არ დასტურდება, მაგრამ იგი შემონახული უნდა იყოს ბერძნულში როგორც ზანური ნასესხობა. ბერძნულში დადასტურებული ვარიანტი ზანურ წარმომავლობისად ითვლება იმის გამო, რომ სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ძველ მოსახლეობას, რომელთანაც ისტორიის

---

[3] ამ წყაროს შესახებ იხ.: Н. В. Хазарадзе, Античная письменная традиция и вопрос о расселении мосхов в VI—V вв. до н. э. Сборник „Проблемы античной истории и культуры", Ереван, 1979, 308—313. სხვა ისტორიოგრაფიულ და არქეოლოგიურ მონაცემებს აქ ამჟამად გეერდს ვუვლით. წინამდებარე წერილი მიზნად ისახავს ტერმინის მხოლოდ ლინგვისტურ ანალიზს.

[4] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი და მეორე, ტფ., 1913, გვ. 21.

[5] Н. Я. Марр, История термина „абхаз", იხ. მისი წიგნი: „О языке и истории абхазов", М., 1938, გვ. 44—52.

ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე კონტაქტები ჰქონდათ ძველ ბერძნებს, წარმოადგენდნენ სწორედ დასავლურ-ქართველური, ზანური ენის მატარებელი ტომები[6] რომელთა მემკვიდრეებს დღეს მეგრელ-ჭანები (ლაზები) წარმოადგენენ. გასაგებია, რომ საკითხი, თუ რომელი ენის კუთვნილებაა ტერმინი მოსხ-, დგება იმასთან დაკავშირებით, რომ მის პარალელურად არსებობს ფუძე მესხ-. ამ კონტექსტში აუცილებელი ხდება ამ ორი ტერმინის ურთიერთმიმართების გარკვევა, მით უმეტეს, რომ არსებობს მესამე ვარიანტიც მუსხ-.

მესხ- და მოსხ- (აგრეთვე მუსხ-) ფუძეთა ურთიერთშედარებას ქართულ-ზანური ბგერათშესატყვისობის თვალსაზრისით მივყავართ იმ დასკვნამდე, რომ ეს ფუძეებიც ასახავენ ქართველურ ენათა დიფერენციაციის შედეგებს. ამ ბგერათშესატყვისობის ყველა დეტალს აქ აღარ შევეხებით[7], მივუთითებთ მხოლოდ, რომ ქართ. მესხ-<*მასხ- : ზან. მოსხ->მუსხ-, სადაც ო>უ, ანუ სხვანაირად, მოსხ- და მუსხ- ფუძეები ამჟღავნებენ იმავე ურთიერთმიმართებას, რაც გვაქვს ჰობურ->ჰუბურ- ფუძეებში. რაც შეეხება მუსხ- ვარიანტს, იგი შემონახულია ისევ ტოპონიმში მუსხ-ი, იმავე ახალციხის რაიონის სოფლის სახელწოდებაში, აგრეთვე ქართულ გვარებში მუსხ-ელ-ი, მუსხელიშვილი.

ამგვარად, მესხეთ-ჯავახეთის ტოპონიმიაში დადასტურებულია ძველი ზანური ფუძეები როგორც ძირისეული ო ხმოვნით (ჰობურ-ი), ისე მისი ტრანსფორმირებული ვარიანტით, უ ხმოვნით (მუსხ-ი). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გეოგრაფიულ სახელწოდებებში დაცულია ორი სხვადასხვა ქრონოლოგიური დონის ენობრივი მოვლენა.

მეორეს მხრივ, მოსხ- და ჰობურ- ფუძეები სრულ მსგავსებას ამჟღავნებენ ხმოვნის თვალსაზრისით და გამოავლენენ ამოსავალ ო-ხმოვნიან საფეხურს; შემდგომ მომხდარი ფონეტიკური პროცესის თვალსაზრისითაც აქ სრული ანალოგიაა და ამასთანავე, ერთ-ერთი ფორმა დათარიღებულია კიდეც, სახელდობრ, ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნით.

ამგვარად,

მოსხ-//>მუსხ-

ჰობურ-//>ჰუბურ-

ზემოთ მოტანილი ენობრივი ფაქტებიდან შეიძლება გაკეთდეს როგორც ენათმეცნიერული, ისე ისტორიული ხასიათის დასკვნა.

ლინგვისტური დასკვნა მდგომარეობს შემდეგში: ის ვითარება, რომ ბერძნულში შემონახულია მოსხ- ვარიანტი და არა მუსხ-, უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ დასავლურ-ქართველურ ტომებთან (ზანებთან) ბერძნების კონტაქტების გარკვეულ პერიოდში არსებობდა მხოლოდ მოსხ-, სხვა შემთხვევაში ბერძნულს უნდა შემოენახა უ-ხმოვნიანი ვარიანტი მუსხ- (ბერძნულს ამის შესაძლებლობა აქვს). მოსხ- ფორმის დადასტურება კი იმის მანიშნებელი უნდა იყოს, რომ ამ დროისათვის ჯერ კიდევ არ ჰქონია აღგილი ფონეტიკურ პროცესს ო>უ, რომელიც ზანურში შემდგომ განხორ-

---

[6] ბერძნულ-ქართველურ ენობრივ კონტაქტებს ჯერ კიდევ წინარე-ბერძნულის დონეზე ეძღვნება წიგნი: E. J. Furnée, Vorgriechisch-kartvelisches Studien zum ostmediterranen Substrat nebst einem Versuch zu einer neuen pelasgischen Theorie. Louvain, 1979, 65 s.

[7] ეს ანალიზი იხ. გ. თოფურია, ქართულ-ქართველური ეთნონიმიკის ლინგვისტური საკითხები. I. მესხ- ეთნონიმის ისტორიისათვის, „იბერ.-კავკ. ენათმეცნ.", XVII, თბ., 1970, გვ. 118—122.

ციელებულა, სახელდობრ VI საუკუნის შემდეგ, რამდენადაც VI საუკუნეში ჯერ კიდევ გავრცელებული ყოფილა ო-ხმოვნიანი ვარიანტი. ცხადია, ეს პირობითი ქრონოლოგიაა. მოსხ- ფორმის ძვ. წ. VI საუკუნეში დადასტურება, რასაკვირველია, სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ის უთუოდ ამ საუკუნიდან იღებს დასაბამს — იგი შეიძლება გაცილებით უფრო ძველი იყოს. აქ საკმაოდ დიდ ქრონოლოგიურ რყევაზე შეიძლება ლაპარაკი, მაგრამ გარკვეული პირობითი თარიღი მაინც გვაქვს.

მეორეს მხრივ, ისტორიული თვალსაზრისით მოსხ- ფორმა იმითაცაა საინტერესო, რომ თუ ის ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნის მონაცემია, მისი თანადროული უნდა იყოს ზანური ფუძე ჰობურ-იც (ორივეში ხომ ო საფეხურია დაცული), რაც საშუალებას იძლევა დათარიღდეს ისტორიული სამცხის ტოპონიმიის ეს უძველესი ფენა. ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნე საყრდენი თარიღია, მაგრამ უფრო ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ამ ტერიტორიაზე ზანური ენის მატარებელი მოსახლეობა სავარაუდებელია დაახლოებით ძველი წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის შუა საუკუნეებში მაინც.

დასასრულ, ის დასკვნები, რაც გაკეთებულია მხოლოდ ლინგვისტური ანალიზის საფუძველზე, კარგად ეგუება ისტორიულ და არქეოლოგიურ მონაცემებს[8].

---

[8] თ. მიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან (ძვ. წ. II—I ათასწლეულები), თბ., 1974, გვ. 26—30 და სხვ.

ნინო თოფურია

საკულტო ნაგებობა

ზედაშე-ოხვამერი

ქართველ ხალხს ღვინო წმინდა სასმელად წარმოედგინა, იგი ღვთაებებისთვის საყოველთაოდ გავრცელებულ შესაწირავ საგანს წარმოადგენდა. მათთვის შეწირულ ღვინოს სპეციალური სახელიც — ზედაშე ეწოდებოდა. ზედაშის შესატყვისად სიტყვა ზედაშის გვერდით სამეგრელოში გვხვდება „ოხვამერი“[1], ხოლო იმერეთსა და რაჭაში — „სალოცავილი“. ქართული საწირავის მნიშვნელობის შესატყვისია მეგრული „ოხვამერი“ და იმერულ-რაჭული „სალოცავილი“. ქართულ შესაწირავს, მეგრულ ოხვამერს, იმერულ-რაჭულ „სალოცავილს“ ფართო მნიშვნელობა აქვს, ის ზოგად ცნებას გამოხატავს, ზედაშე კი უფრო კონკრეტული მნიშვნელობით იხმარება.

არსებული წესის მიხედვით, ვენახის მოსავლის აღების შემდეგ ყურძნის დაწურისთანავე დაწმენდილ სუფთა თავ-ღვინოს ამა თუ იმ წმინდანის სახელზე დაფლულ ქვევრში ჩაასხამდნენ. ღვთაების სახელზე წმინდა ღვინის შეწირვის ფაქტები ხეთურ ლურსმულ წყაროებშიც დასტურდება[2].

ღვინის ჩასხმის დროს ქვევრის პირზე სანთელს აანთებდნენ და ლოცვას წარმოსთქვამდნენ. ამ ღვინოს ხარჯავდნენ იმ წმინდანის დღეობაზე, რომლის სახელზედაც იყო შეწირული. დღეობაზე ქვევრს მოხდიდნენ, თავ-ღვინოს ამოიღებდნენ და ხატში მიიტანდნენ.

ღვინის ზედაშის დაყენება ხდებოდა როგორც ხატის ან ჯვარის ვენახიდან, ისე სახლის მფლობელობაში მყოფი ვენახებიდან. ღვთაებათა სახატო ვენახებიდან დაყენებული ღვინო ამ ღვთაების დღეობას ხმარდებოდა.

რიტუალში ღვინის გამოყენების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია არქეოლოგიური მონაცემები. თრელიგორებზე მხოლოდ საკულტო სათავსოებში აღმოჩენილი ქვევრები და აგრეთვე მელი-ღელე I-ის სამლოცველოზე დამოწმებული თიხის ჭურჭლები, რომლებსაც მხრებზე მცირე ჭურჭლები აქვთ მიძერწილი (მარანი), ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ყოველთვის საღვინეა. არ არის გამორიცხული, რომ ამ ხანაშიც იგი ღვინისთვის განკუთვნილი სპეციალური სასმისი ყოფილიყო. ყანთელი ხევის საკულტო ნაგებობების კომპლექსში ნაპოვნი წიპწები ხელადაში აღმოჩნდა. ამ მასალების საფუძველზე ი. კიკვიძე ვარაუდობს, რომ ღვინო თავდაპირველად მხოლოდ რი-

---

1 მეგრული „ოხვამერი“ ორგვარი მნიშვნელობით იხმარება: ერთი მხრივ, ის ადგილია, სადაც ღვთა-რიტუალი სრულდება, ხოლო, მეორე მხრივ, ის სალოცავისთვის განკუთვნილი შესაწირავია. იგი შეიძლება იყოს ღვინო, პური, სანთელი, თაფლი და სხვა, რაც ღვთაებისთვის არის მიძღვნილი. ასეთივე მნიშვნელობისაა იმერულ-რაჭული „სალოცავილი“.

2 ცნობა მოგვაწოდა გ. გიორგაძემ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

ტუალში იყო გამოყენებული. ღვინის სარიტუალო სასმელად გამოყენება მეორე ათასწლეულისთვის ეჭვს არ იწვევს[3].

ღვინის ამგვარი დანიშნულება აშკარად ჩანს მესოპოტამური და ხეთური მონაცემებითაც, სადაც საღვთოსთვის შეიწირებოდა სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტები (პური, ლუდი). სწირავდნენ აგრეთვე ფქვილს, რძეს, ყურძენს, ღვინოს[4].

ეგვიპტური მასალებითაც თავდაპირველად ღვინო მხოლოდ ტაძრის რიტუალში გამოიყენებოდა.

როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში საზედაშე ქვევრები ზოგჯერ მარანში ჰქონიათ, ხშირად ცალკეც იყო ხის, ქვიტკირის თუ მოწნულ სადგომში დამარხული, აგრეთვე ღია ცის ქვეშ ვენახში თუ სალოცავის გალავანშიც.

მარნის მარჯვენა კუთხეში მოთავსებულ საზედაშე ქვევრებს განსაკუთრებით მორიდებით ეკიდებოდნენ. მარანი წმინდად ითვლებოდა. ოჯახი მას იცავდა მავნე სულებისა და ავი თვალისაგან, აგრეთვე არიდებდა ახალგაზრდა ქალებს. იგი სალოცავ ადგილს წარმოადგენდა. ზოგი საოჯახო სარწმუნოებრივი წესი მარანში სრულდებოდა, იქ იკვლოდა შესაწირავი ცხოველი. ქორწილი თუ ბავშვის მონათლა მარანში სრულდებოდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეული წარმოდგენაა შექმნილი ყურძნისა და ღვინის კულტის და მასთან მარნის, როგორც წმინდა ნაგებობის ძველათძველობაზე. ყურძნისა და ღვინის კულტის წყალობით სათაყვანებელი გახდა თვითონ მარანიც[5].

ამგვარი ვითარების დამადასტურებელი მასალა იქნა ნახული ვანში, სადაც გამოვლენილია მარანი როგორც საკულტო სადგომი; სარიტუალო ჭურჭელი, შესაწირი ამფორები, რომლებიც ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან ავლენს სრულ დამთხვევას როგორც ფუნქციით, ისე ფორმითა და მასალით[6].

ქართული მარნის საკულტო ნაგებობის უახლოეს ანალოგიას წარმოადგენს კარმირ-ბლურის გათხრებისას აღმოჩენილი ღვინის სათავსი სამსხვერპლოთი, ღვთაებათა თიხის ფიგურებით, სამსხვერპლო ცხოველთა ნაშთებით, რომლებიც იქვე იპოვნეს[7].

საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დასტურდება აგრეთვე ცალკეული სადგომები თუ ღია ხეებით შემორაგული ადგილები შეწირული ღვინის შესანახად.

კახეთში ხისა და ქვიტკირის ნაგებობაში, ზოგჯერ კი ღია ადგილას მოთავსებულ ქვევრებში შეწირული საზედაშე ღვინო ინახებოდა. ამ ღვინისათვის ეს სადგომიც ზედაშედ იწოდებოდა, რომელიც საგვარო, საძმო-პაპეული განაყრების სალოცავი იყო.

ასევე ქართლში, ვენახში, ღია ადგილას ხეებქვეშ საზედაშე ქვევრები იყო ჩაფლული. ხეები კი ხელუხლებელი და წმინდა საღვთო მცენარეებად

---

3 ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 100.

4 J. R. Forbes, Studies in Ancient Technology; A. Goetze, Kleinasien, München, 1957.

5 ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, 1968; ნ. თოფურია, მარანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VII, თბ., 1955; მისივე, ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის, XII—XIII, თბ., 1963.

6 ო. ლორთქიფანიძე, ვანის არქეოლოგიური გათხრები, 1917—1969, თბ., 1972.

7 Б. Г. Пиотровский, Кармир-Блур. II, Ереван, 1952.

ითვლებოდა. აქ მათ ღვინოსავით ზედაშე ერქვათ; იგი ისეთივე სალოცავი იყო, როგორც ეკლესია.

სამეგრელოში ავრეთვე დადგენილ იქნა სალოცავი ნაგებობა — „ოხვამერი" შეწირული ღვინის შესანახად, რომელსაც მას საჯვარე თუ ოხვამერი მარანი ერქვა. იგი სახლიდან მოშორებით იდგა. ხალხის რწმენით — ხატზე უფრო მეტად მისი მორიდება და შიში ჰქონდათ.

ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე სავარაუდოა, რომ ზედაშის გაჩენას აპირობებდა ოჯახის გაყოფა თუ აყრა, რის შედეგად მარანი ინგრეოდა ან სხვა ქვევრებთან ერთად ხდებოდა მისი სხვაგან გადატანა. ადგილზე დარჩენილ საზედაშე ქვევრებს კი, რომელთა ადგილიდან დაძვრა ან გაყოფა არ შეიძლებოდა, ხის ან ქვიტკირის ორფერდასახურავიანი სადგომი უკეთდებოდა. ზოგან კიდევ ეს საზედაშე ქვევრები ღია ცის ქვეშ ვენახსა თუ ეზოში ხეებქვეშ იყო მოთავსებული. ეს სადგომები, ან ღია ცის ქვეშ ხეებქვეშ ჩაყრილი ქვევრები, ზედაშე-ოხვამერად იწოდებოდა. ზოგჯერ გაყოფის შედეგად წასული ოჯახის წევრი საზედაშე ქვევრს ცალკე გაიჩენდა. უზედაშოდ არ შეიძლებოდა, ვინაიდან, ხალხის რწმენით, ზედაშეს დოვლათი და ბარაქა ჰქონდა. წასვლის დროს ოჯახის უფროსი დალოცავდა: „ჩემი სალოცავებიდან უვნებელი ყოფილიყავი, ჩემგნით თავისუფალი იყავი, ჩემს სალოცავებს შენთვის ზიანი არ მიეყენებინოს, შენთვის გაგეჩინოს".

საკულტო კომპლექსი მარანი, ზედაშე-ოხვამერი, თაყვანისცემის ობიექტად და უწმინდეს სალოცავად იყო მიჩნეული.

სადგომ ზედაშე-ოხვამერთან დაკავშირებულ რიტუალში მხოლოდ მამაკაცები იღებენ მონაწილეობას.

როგორც მარნის, ისე ზედაშეს წმინდა ადგილად გამოცხადება უნდა იყოს იმ დროის გადმონაშთი, როცა წმინდა მცენარე — ვაზი — კერძო კუთვნილებაში გადადის და ამით ხდება ამ აქტის გამართლება[8].

ქართული ეთნოგრაფიული მასალა ყურადღებას იპყრობს ზედაშის მფლობელობის თვალსაზრისითაც. დამოწმდა თაობიდან თაობაში ზედაშის განუყოფლად გადასვლის პრაქტიკა; რამდენიმე ოჯახს გაუყოფელი ზედაშე ჰქონდათ საერთო მფლობელობაში.

კახეთში, სოფ. ვეჯინში (გურჯაანის რ.) მცხოვრებ სვიმონიშვილების პაპისეულ განაყრებს ძველ ბინაში ჩადგმული ჰქონიათ საერთო ღვთის ზედაშე. ჭრელი ყოფილა 72 კომლი.

ქართლში, სოფ. მეჯუდისპირში მცხოვრებ მექვაბიშვილებს უსანეთისათვის ერთობის ზედაშე ჰქონიათ, რომელსაც განაყოფები საერთო სალოცავად იყენებდნენ.

ანალოგიური ვითარება დადასტურდა სამეგრელოს სოფ. ახუთში, სადაც ასმავები მინდორში დამარხულ საერთო ქვევრში ღვინოს ერთად ასხამდნენ, დათქმულ დღეს მოხდიდნენ და ერთად ლოცულობდნენ.

თაობიდან თაობაში ზედაშის გადასვლის ასეთი წესი, როგორც ჩანს, ძველთაგანვე არსებობდა, რაც განაყრების ძველ ეკონომიკურ ერთიანობაზე მიუთითებს. განაყრების იდეოლოგიური ერთობა გამოიხატებოდა რელიგიური წესების შესრულებაშიც.

სარწმუნოებრივ დღესასწაულთა ხასიათის კვალობაზე ქართველებმა ზედაშესთან საძმო-საგვარო, პაპეულ-განაყრების, ერთი მოდგმის, ერთი ბაბუაშვილობის პურობა იცოდნენ.

[8] ი. კიკვიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 227.

კახეთში პაპეულ-განაყრების, საუბნო-საგვარო ზედაშესთან გამართულ პურობას წირვის სუფრას ეძახდნენ. სავალდებულოდ მიაჩნდათ წელიწადში ერთხელ შემოდგომით შეკრებილიყვნენ და წირვის სუფრა გადაეხადათ. დიდი წირვის გადახდის შემთხვევაში შესაწირავი საკლავი, საწირავი პური საერთო იყო. ნასუფრალის წამოღება აღკვეთილი იყო.

იმერეთში ყოველი ოჯახი წელიწადში ერთხელ საღვთო წირვას იხდიდა. საღვთო წირვის სუფრაზე ღმერთს პურ-ღვინოს ბარაქას ევედრებოდნენ. საანგელოზო ჭურთან ოჯახის უფროსი ანთებული სანთლებით სიტყვას იტყოდა. ოჯახის ანგელოზს სთხოვდა ყოფილიყო მფარველი და დამცველი მისი ოჯახისა. ლოცვის დამთავრების შემდეგ, პურობა იმართებოდა[9].

საწირავი ჭური გურიაში ცალკე ჰქონდათ დამარხული ოჯახის მფარველი ანგელოზისათვის. ოჯახის წირვა, რომელიც ნოემბრის თვეში მოსავლის აღების დამთავრების შემდეგ იმართებოდა, წელიწადში ერთხელ სცოდნიათ და საწირავ ჭურსაც მაშინ მოხსნიდნენ. ოჯახის უფროსი ოჯახის მფარველ ანგელოზს სთხოვდა ოჯახის ბედნიერებას და ბარაქას. შემდეგ შინ ბრუნდებოდნენ, სახლიკაცობას დაპატიჟებდნენ და სადილი იმართებოდა.

ზემომოტანილი მასალებიდან ნათლად ჩანს, რომ ქართველებმა ზედაშესთან საოჯახო, პაპეულ-განაყრების, ერთობის, ერთი მოდგმის გაერთიანებათა პურობა იცოდნენ. პურობის დროს ოჯახის მფარველად მიჩნეული სახლთანგელოზის სადღეგრძელოს დალევდნენ, რომელსაც ევედრებოდნენ პურ-ღვინოს ბარაქას, რომ ყოფილიყო ოჯახის მფარველი და დამცველი. ამგვარად ზედაში, როგორც ხატი, ძირეულ სალოცავს წარმოადგენდა.

---

[9] М. Сагарадзе, Обычай и верования в Имерети, СМОМПК, вып. XXV, Тифлис, 1889; ვ. ბარდაველიძე, იმერეთის 1937 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურიდან.

З. И. ЯМПОЛЬСКИЙ

ОБ ИССЛЕДОВАНИИ Г. С. ЧИТАЯ ОРУДИЙ СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА

В продолжении почти полувека Г. С. Читая вел в равнинных и горных зонах историко-этнографические полевые исследования пахотных орудий как основы традиционного земледелия Грузии и всего Кавказа[1]. Опубликованные в СССР и в других странах итоги этих работ Г. С. Читая, за которые он удостоен быть членом Международного комитета по изучению земледельческих орудий, показывают, что глубина хронологической досягаемости познания прошлого исторической этнографией[2] позволила Г. С. Читая отметить местные пережитки разных этапов развития земледелия, «отдельные элементы которого вырабатывались и оформлялись на протяжении тысячелетий»[3]. Это, кажется, подтверждается археологически вскрытыми некоторыми существенными чертами материальной культуры, которые могут свидетельствовать следы местной преемственности развития на разных стадиях древности и эпохи феодализма не только орудий обработки почвы и тягла, но и видов зерновых, сбора (молотьба и т. д.) и хранения урожая, зернотерок, хлебопечения и других способов пищевой обработки продуктов земледелия.

Работами Г. С. Читая, его учеников и последователей выявлены некоторые сходные черты развития существенных элементов традиционного земледелия всего Закавказья[4], местная преемственность истории развития которого, кажется, также подтверждается археологическими работами в Грузии, Армении и Азербайджане. Выразительным следом исторической преемственности и взаимосвязанности истории земледелия Закавказья, вероятно, являются лексические единицы разнотипных языков Закавказья, обозначающие одно из основных традиционных пахотных орудий — «гутани» в грузинском, «гутан» в армянском, «котан» в азербайджанском.

---

1 Р. Д. Тодуа, Библиография печатных работ Г. С. Читая, Материалы по этнографии Грузии, в. XII—XIII (1961), с. 17—36; Народы Кавказа, I—II, М., 1960—1962; там же, библиография этнографии Кавказа и очерки его археологии. Поэтому ниже отмечена только часть работ, опубликованных после 1960—1962 гг.; где нет ссылок, мы опираемся на факты, почерпнутые из этого свода о Кавказе.

2 Этнография, как источник реконструкции истории первобытного общества, М., 1979.

3 Г. С. Читая. Земледельческие системы и пахотные орудия Грузии, «Вопросы этнографии Кавказа» (1952), с. 99.

4 См. выше об опубликованных работах Г. С. Читая; В. А. Бдоян, Земледельческая культура Армении, Тбилиси, 1968 (докторск. реферат); К. Т. Караакашлы, Материальная культура азербайджанцев, Баку, 1964; Г. А. Гулиев, О пахотных орудиях и системах земледелия в Азербайджане, «Азербайджанский этнографический сборник», II(1965); Г. Д. Джавадов, Земледельческие орудия Азербайджана, Баку, 1979; ряд других работ этого ученого.

Этнографическое изучение традиционного земледелия, проведенное Г. С. Читая, его последователями и археологами с привлечением сравнительных историко-этнографических и археологических материалов, кажется, дает основание для вероятно бесспорного вывода: докапиталистическое развитие некоторых существенных и основных черт земледелия и пищевой обработки его продукции в Закавказье, разных на разных этапах древности и феодальной эпохи, материально-технически, в основном, было корреспондентно истории земледелия Древнего Востока, Античного мира и других регионов[5]. Развиваясь на протяжение тысячелетий, докапиталистическое земледелие Закавказья, судя по его некоторым существенным чертам, не являло (как впервые на основании полевого этнографического изучения земледельческих орудий Азербайджана отметил Г. Д. Джавадов) признаков отсталости от всех этих стран. Исследования этнографами и археологами развития традиционных ремесел (особенно — неполивной керамики) Закавказья, кажется, могут на внеземледельческих материалах истории хозяйства подтвердить этот вывод и для древности и для эпохи феодализма.

Хорошо известно, что земледелие занимает столь большое и влиятельное место в жизни общества, что даже те, кто считает социально-исторический процесс бесприматно плюралистски-многофакторным, не могут отрицать значительного воздействия земледелия на ход истории. Кажется с таким воздействием сходных черт истории земледелия Закавказья связано сходство некоторых существенных черт истории отношений общинной собственности Закавказья. Известно[6], что первобытную (родовую) общину с присущими ей коллективизмом собственности на землю (территорию), производства и распределения (потребления) сменили различные виды (в том числе, — переходные, смешанные) сельской общины (марки, с присущими ей коллективизмом собственности на землю, но по-семейным производством и потреблением), за которой последовали рабовладельческие и феодальные сельские общины с присущим им коллективизмом, в основном, только пользования (владения) землей. Два последних типа общин сосуществовали с отношениями частной (и условно-частной) собственности рабовладельческого и феодального типов. Фундамент изучения, идущих из глубокой местной древности, повсеместных пережитков первобытных общин Закавказья был заложен В. В. Бардавелидзе[7] историко-этнографическими исследованиями пережитков социальных отношений на закавказских архаических святилищах типа хати, джвари, пиры, сурпы, оджаги, хачи. Много следов первобытных общин в Закавказье дало историко-этнографическое изучение пережитков супряги и доре-

---

[5] Ср. И. М. Лурье и др., Очерки истории техники Древнего Востока, Ленинград, 1940; A. Parrot, L'archéologie mesopotamienne, I—II, Paris, 1946—1953; Всемирная история, I—II, М., 1955—1956; Очерки по истории СССР, М., 1956—1958; Народы Передней Азии, М., 1957; S. Swensson, Einführung in die Europäische Ethnologie, Meisenheim, 1973; Х. Вакарелски, Етнография на България, София, 1974; Caro Baroja, De la vida ruzal vasca, San Sebastian, 1974.

[6] Разложение родового строя и формирование классового общества, М., 1968; Н. Б. Янковская, Земледелие большесемейных домовых общин в клинописных источниках, «Вестник Древней истории», 1959, № 1; И. М. Дьяконов, Община на Древнем Востоке в работах советских исследователей, там же, 1963, № 1; А. Д. Давыдов, Сельская община и патронимия в странах Ближнего и Среднего Востока, М., 1979.

[7] «Материалы по этнографии Грузии, в. XVI—XVII (1972), посвященный памяти профессора Веры Варденовны Бардавелидзе», в котором отмечены многолетние исследования В. В. Бардавелидзе по этой теме. За ней следовали и мы в работе Албания III—I вв. до н. э., Баку, 1962.

лигиозных коллективных первобытно-магических действ, связанных с обработкой почвы, сбором и потреблением урожая. Повсеместные пережитки сельских общин Закавказья исследованы по сравнительно большому историко-этнографическому материалу XVIII—XIX вв.[8] Эти общины были разными этапами исторически обусловленного преобразования первобытных общин, в недрах которых на последних этапах их истории, как показатель и как фактор их распада шло закономерное зарождение рабства[9], развивавшегося в рамках сельских общин и параллельно с ними. Пережитки первой формы рабства (типа кадини, кадешим, мерет, гиеродулы, атеши бандак) отмечены в Закавказье и вне его местным источником Албании (Кавказской), античными и другими древними авторами, документированы эпиграфически. Полевыми этнографическими работами такие пережитки вскрыты И. А. Джавахишвили в Грузии и С. Д. Лисицианом в Азербайджане[10]. Историки древнего Закавказья[11] исследовали также сходные основные черты отношений ранне-рабовладельческой и рабовладельческой собственности в Закавказье как закономерных стадий его развития.

Наличие таких отношений в истории Северного Кавказа ставится под сомнение[12], хотя и на Северном Кавказе фиксируется как развитая стадия древней истории первобытно-общинный строй[13]. Основным источником изучения первобытной общины, рабовладения и сельских общин на Северном Кавказе одинаково являются (источниковедчески равноценные и тождественные) их пережитки, сохранившиеся до XIX в. Однако, получившей развитие стадией на Северном Кавказе отмечается только первобытно-общинный строй, хотя пережитки рабовладения (закономерно зародившегося в недрах первобытных общин) повсеместно фиксируются и на Северном Кавказе в XVIII—XIX вв.[14].

Изучение истории Закавказья, кажется, может содействовать некоторому уточнению научного понимания древней истории Северного Кавказа, если использовать сравнительную методику, широко применяемую исторической этнографией, как известно, именуемой в западных странах антропологией (социальной)[15]. Применяя эту методику, кажется, следует учитывать, что Г. С. Читая и его последователи показали, что на Северном Кавказе и на равнинах, и в горах по некоторым существенным чертам история традиционных пахотных орудий, всей развивавшейся системы докапиталистического земледелия и пищевой обработки его продукции были однородны и сходны с их за-

---

[8] Р. Л. Харадзе, Грузинская семейная община, I—II, Тбилиси, 1960—1961; Э. Т. Карапетян, Армянская семейная община, Ереван, 1958; Г. А. Раджабов, Пережитки сельско-общинного быта в Азербайджане, Баку, 1966 (кандидатск. реферат).

[9] А. Г. Периханян, Храмовые объединения Малой Азии и Армении, М., 1959; см. нашу работу Атропатена и Кавказская Албания в III—I вв. до н. э., Ленинград, 1952.

[10] The history of the caucasian albanians, London, 1961; А. Г. Периханян, Иеродулы и ἔφοι храмовых объединений Малой Азии и Армении, „Вестник Древней истории", 1957, № 2.

[11] Г. А. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тбилиси. 1959; С. Т. Еремян, О рабстве в древней Армении, «Вестник Древней истории», 1950, № 1.

[12] Народы Кавказа, I, М., 1960; Генезис, основные этапы, общие пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа, Махачкала, 1980, с. 4, 7, 10. 16, 22 (Ниже — «Генезис...»); ср. Л. И. Лавров, Назревшие вопросы изучения социальных отношений на докапиталистическом Кавказе, «Социальная история народов Азии», М., 1975.

[13] Там же.

[14] «Генезис...», с. 5, 8, 10, 29, 31, 37, 39, 43, 44; 86.

[15] G. Sarana, The methodology of anthropological comparisons, Tuckson, 1975.

кавказской истории[16]. Археологическое изучение Северного Кавказа вскрыло такие элементы материальной культуры, которые, кажется, могут свидетельствовать, как и в Закавказье, глубокие местные корни этого производства. Наименование одного из основных традиционных пахотных орудий на Северном Кавказе (катон, гутон) дважды (семантически и материально) сходны с отмеченными выше грузинским гутани, армянским гутан и азербайджанским котан.

Применяя сравнительную методику изучения истории Закавказья и Северного Кавказа, кажется, следует учитывать еще, что в этих двух регионах Кавказа сходны существенные черты и общинных отношений. Первобытные общины на Северном Кавказе вырисовываются по пережиткам там социальных отношений на овятилищах типа каша, по пережиткам супряг и коллективных дорелигиозных первобытно-магических действ связанных с земледелием. В самом имени этих святнлищ Северного Кавказа может быть будет вскрыто его двойное сходство с грузинским хати и армянским хач. Пережитки социальных преемников первобытных общин в виде сельских общин были повсеместны не только в Закавказье, но, — и на Северном Кавказе[17]. Там же, на Северном Кавказе широко были распространены пережитки, зарождавшегося в недрах первобытных общин, рабовладения[18].

К. Д. Кавелин, предвосхитив теорию пережитков Э. Тэйлора, отмечал, что исследуемые исторической этнографией пережитки (пережиточные формы) необходимо «разобрать по эпохам, к которым они относятся». Пережитки рабовладения на Северном Кавказе (и повсюду) также требуют изучения в связи с эпохой (объективными условиями), определившей зарождение этого социального института как стадии исторического развития. Насколько нам известно, такая работа не проведена, вероятно потому, что недостаточно учитывалось закономерное зарождение рабства в недрах первобытных общин, мало письменных источников о древнем рабовладении на Северном Кавказе и сравнительно незначительным был удельный вес пережитков рабства там в XVIII—XIX веках. Поэтому на достигнутом уровне развития научной истории СССР, до всесторонней разработки частных и общезначимой теорией внерабовладельческого пути развития, может быть, следует менее категорично утверждать, что на Северном Кавказе (как, вероятно, и в других регионах СССР и за его пределами) рабовладение не было сложившейся стадией развития. Независимо от конкретного содержания научных абстракций, относящихся к стадиальности в развитии общества, точность такого утверждения, кажется, несколько ослабляется сравнительным подходом к изложенным выше наблюдениям, выводам и обобщениям Г. С. Читая и других ученых

---

16 С. Ш. Гаджиева, Материальная культура кумыков XIX—XX вв., Махачкала, 1960; ее же, Материальная культура даргинцев, там же, 1967; Материальная культура аварцев, там же, 1967; С. Х. Аснятов, Историко-этнографический очерк хозяйства аварцев, там же, 1967; С. А. Агаширинова, Материальная культура лезгин XIX — нач. XX вв., М., 1978; Хозяйство народов Дагестана в XIX—XX вв., Махачкала, 1977 и 1979; Б. А. Калоев, Материальная культура и прикладное искусство осетин, М., 1973; Очерки истории Чечено-Ингушской АССР, I—II, Грозный, 1967—1972; М. З. Азаматова, Материалы к земледельческой культуре бжедугов, «Материалы по этнографии Грузии», в. XII—XIII (1961); Г. Х. Мамбетов, Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии, Нальчик, 1971; А. Д. Бесленеев, И. М. Шаманов, Очерки истории хозяйства и хозяйственного быта горцев Кубанской области, Ставрополь, 1972.

17 «Генезис...», с. 6, 9, 10, 11, 16, 19, 20, 37—39, 43, 45, 50, 52—60, 63, 76—79, 86, 88—91; Х. Хашаев, Общественный строй Дагестана, Махачкала, 1961.

18 «Генезис...», с. 5, 8, 10, 29, 31, 37, 39, 43, 44, 86.

по истории традиционного земледелия и общин Закавказья и Северного Кавказа. Их работа, вероятно, допускает гипотезу о рабовладении как сложившейся стадии истории Северного Кавказа, гипотезу не отрицающую локальные различия уровней рабовладения в древности.

Сравнительное историко-этнографическое изучение Северного Кавказа в связи со вскрытыми Г. С. Читая, его последователями и археологами материально-техничеокого сходства некоторых существенных черт традиционных пахотных орудий и всего традиционного земледелия Кавказа, элементы местной преемственности в развитии этого производства, сохранение здесь повсеместных пережитков первобытных общин (в недрах которых зарождалось рабство) и пережитков их социальной преемственности в виде сельских общин, повсеместное сохранение здесь до XVIII—XIX веков пережитков рабовладения, кажется дают некоторые основания предполагать, что в древности Северный Кавказ мог пройти не только (разной хронологической длительности) сложившиеся стадии первобытно-общинных и ранне-рабовладельческих социальных отношений, но и сложившихся рабовладельческих отношений как закономерной стадии и предпосылки дальнейшего развития.

იური კაბარავა

ქართველი და აფხაზი ხალხების მეგობრობის ისტორიიდან

XIX საუკუნის 60-იანი წლების რეფორმების შემდეგ საქართველოში ჩქარი ნაბიჯით წავიდა წინ კაპიტალიზმის განვითარება. ამ პროცესს, რა საკვირველია, ვერ ასცდა აფხაზეთიც. აქ კაპიტალისტური ტიპის არაერთი წარმოება თუ კულტურული მეურნეობა წარმოიქმნა. კაპიტალიზმის განვითარებასთან დაკავშირებით უფრო და უფრო გაღრმავდა მოსახლეობის სოციალური დიფერენციაცია, ხალხთა შორის ადრე არსებულ მეგობრობაშიც მოხდა შესამჩნევი ცვლილებები, დაინგრა ადამიანთა შორის „ყველა ფეოდალური, პატრიარქალური, იდილიური ურთიერთობანი“ და „ეგოისტური ანგარიშის ყინულოვან წყალში ჩაიხრჩო სალმრთო ჟრუანტელი რელიგიური აღტყინებისა, რაინდული აღფრთოვანებისა“ და შიშველი კლასობრივი ინტერესების დომინანტობა უფრო და უფრო თვალსაჩინო გახდა, კლასობრივი პრინციპით წარიმართა ხალხთა ურთიერთობაში მეგობრულ ძალთა გადაადგილება. გაბატონებული კლასები ეროვნულ პრინციპს აზვიადებდნენ მშრომელთა კლასობრივი სოლიდარობის ჩასაშლელად, ილესებოდა ნაციონალიზმის მახვილი ინტერნაციონალიზმის, ხალხთა მეგობრობის წინააღმდეგ. ამით სარგებლობდა ცარიზმი და გაბატონებული კლასების ყველაზე რეაქციულ ძალებთან კავშირში ასიმილაციის შავრაზმულ პოლიტიკას ანხორციელებდა.

ეს შეუმჩნეველი არ დარჩენილა საზოგადოების პროგრესული ძალებისათვის არა მარტო აფხაზეთში, არამედ მთლიანად საქართველოში და თვით რუსეთშიც. ამიტომ ერთობლივად გაილაშქრეს აღნიშნული პოლიტიკის წინააღმდეგ ქართველი, აფხაზი და რუსი ხალხების გამოჩენილმა პროგრესულმა ადამიანებმა და უკუაგდეს ასიმილაციის შავრაზმული პოლიტიკა — ხალხთა მეგობრობის მესაფლავე. ამის გამო იყო გასული საუკუნის მეორე ნახევარში, ქართული და აფხაზური საზოგადოებრივი აზრი თავს რომ დასტრიალებდა აფხაზეთის საკითხს, აფხაზი ხალხის ბედს, ქართველი და აფხაზი ხალხების მეგობრობას.

ქართველი ხალხის გამოჩენილი მოღვაწენი: გრ. ორბელიანი, ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, ი. გოგებაშვილი, ნ. ნიკოლაძე, გ. წერეთელი, ვახტანგ და ალექსანდრე ორბელიანები, დ. ყიფიანი, ი. მეუნარგია, რ. ერისთავი, ვ. აბაშიძე, შ. დადიანი, ლ. მესხიშვილი და აფხაზეთში მომუშავე მოწინავე ქართველები: თ. საბოკია, პ. ჭარაია, ნ. ჯანაშია, ა. ჯუღელი, მ. დადიანი-ანჩაბაძისა, ბ. ჩიქოვანი, ს. ნოდია, ი. ნაჭყებია, ა. თოფურიძე, ს. კვაჭანტირაძე, ბ. გობეჩია და მრავალი სხვა დიდი სიყვარულითა და თავდადებით იცავდნენ ყველა ჯურის გადამთიელ მოძალადეთაგან აფხაზი ხალხის, აფხაზეთში მოსახლე ყველა ხალხის სოციალურსა და ეროვნულ ინტერესებს, განსაკუთრებით კი ქართველი და აფხაზი ხალხის მეგობრობას.

ქართველი და აფხაზი ხალხების მოწინავე და პროგრესული ძალები საერთო ფრონტით გამოდიოდნენ ყოველთვის, როდესაც კი დამდგარა კრიტიკული მომენტი აფხაზი და აფხაზეთში მოსახლე ყველა ხალხის ეროვნულ-კულტურულსა და პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ცხოვრებაში. ასეთი კრიტიკული თუ ტრაგიკული მომენტები არა ერთი ჰქონია აფხაზ ხალხს და, საერთოდ, აფხაზეთში მოსახლე ყველა ერს.

აფხაზი ხალხისათვის ერთ-ერთი ტრაგიკული მომენტი შეიქმნა 1866 წლის აჯანყებასთან დაკავშირებით. ამ აჯანყებაში მონაწილეობდა აფხაზეთში მოსახლე თითქმის ყველა ერისა და ეროვნების ადამიანი. აჯანყების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იყო ცარიზმის უხეში პოლიტიკა. ეს გარემოება მხედველობიდან არ გამორჩენია გრიგოლ ორბელიანს, იგი გულწრფელად გამოექომაგა გაჭირვებაში ჩავარდნილი აფხაზეთის ყველა ხალხს: „აქამდის მიიყვანეს იქაურმა (აფხაზეთში მოღვაწე, ავტ.) ნაჩალნიკებმა ხალხის შეწუხება, — წერდა 1866 წლის 6 სექტემბერს გრიგოლ ორბელიანი ლევან მელიქიშვილს, — უგნური ქცევითა, ლანძღვა-თრევითა, ყოველგვარი შეურაცხყოფითა, უსამართლობითა, რომ ხალხმა ვეღარ გაუძლო და მოჰკლეს კონარი, ჩერეპოვი, იზმაილოვი და მათთან ყაზახებიცა, დასწვეს ტრაპეცია და ნახევარი სოხუმი, სადაც ოთხი თვე იყო ომი“[1].

აფხაზ ხალხს მორიგი ტრაგიკული მომენტი დაუდგა რუსეთ-თურქეთის ომის შემდეგ, როდესაც იგი დაარბიეს და მისი მნიშვნელოვანი ნაწილი დედა-სამშობლოდან შორს რომ გადაჰკარგეს. ცნობილია, რომ მუჰაჯირობის შედეგად აფხაზეთში დაცარიელდა და გაჩანაგდა ადრე მჭიდროდ დასახლებული და აყვავებული სოფლები, დარჩა ბევრი თავისუფალი ადგილი, მაგრამ ცარიზმის ვერაგულმა პოლიტიკამ, რომელიც ყოველთვის მიმართული იყო საქართველოში მოსახლე ერთა გათიშვისაკენ, აქაც იჩინა თავი. მეფის მთავრობა აფხაზეთში დაცარიელებულ ადგილებზე ყველას ასახლებდა, გარდა ქართველებისა და აფხაზებისა. ქართველი ხალხის გამოჩენილმა მოღვაწეებმა — გრ. ორბელიანმა, ი. ჭავჭავაძემ, ს. მესხმა, ი. გოგებაშვილმა, თ. სახოკიამ და სხვებმა ამ შემთხვევაშიც აიმაღლეს ხმა აფხაზი ხალხის დასაცავად. აფხაზეთს „ეჭირვება დროზე მიშველება, გულწრფელი მამობრივი პატრონობა“ მხურვალედ ღაღადებდა თ. სახოკია[2].

ცნობილია, რომ აფხაზურ ენაზე დამწერლობის შექმნამდე აფხაზეთში საეკლესიო, სახელმწიფო საქმის წარმოებისა და სამწერლობო ენას ქართული ენა წარმოადგენდა. ასეთი კულტურული და ლიტერატურული ურთიერთობა აახლოებდა ქართველ და აფხაზ ხალხებს ერთმანეთთან და ქმნიდა მათი ბეგობრობის მტკიცე საფუძველს. სწორედ ამ ციხე-სიმაგრის წინააღმდეგ მიიტანა ცარიზმმა იერიში. ცარიზმის მოხელეებმა კარგად იცოდნენ, ერის მიწა-წყალის მიტაცებით ერის ასიმილაცია რომ არ მთავრდებოდა, ამიტომ გადაწყვიტეს ერის სულიერ სამყაროში უხეში ჩარევა. უწინარეს ყოელისა, საჭიროდ დაინახეს ქართველ და აფხაზი ხალხის დაშორიშორება კულტურის სფეროში, რადგან ქართული კულტურული სამყაროდან გამოთიშული აფხაზებისა და მეგრელების ასიმილაცია შედარებით იოლი იყო. დაიწყო ქართული ენისა და კულტურის დევნა-შევიწროება, მისი გამოდევნა აფხაზეთიდან, სამეგრელოდან. ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორის მოადგილე თავის 1897 წლის მოხსენებით მოითხოვდა არ დაენიშნათ მასწავლებლად და მღვდლებად ქართველები და ქართულის მცოდნე აფხაზები, რაც მისი აზრით,

[1] ი. მეუნარგია, ქართველი მწერლები, ტ. I, თბ., 1954, გვ. 154.
[2] ჟურნ. „მოამბე“, № 11, 1895, გვ. 114.

საჭირო იყო „იმპერიის მოსახლეობასთან აბხაზების სრული შერწყმისათვის“ და იქვე დასძენდა, რომ „სოხუმის ოკრუგში ქართული მოძრაობა მხარის გარუსებას ამუხრუჭებსო“[3].

ცარიზმის ამ ანტიხალხურ ღონისძიებას წინ აღუდგა აფხაზეთში მოღვაწე ქართველი და აფხაზი პროგრესული ინტელიგენცია, მისი საუკეთესო წარმომადგენლები — თედო სახოკია, ნიკო ჯანაშია, მარიამ დადიანი-ანჩაბაძე, ალექსანდრე, გრიგოლ, კონსტანტინე, გიორგი მიხეილის ძე და გიორგი დიმიტრის ძე შარვაშიძეები, დავით ანჩაბაძე, სოლომონ ზვანბა, დავით ჩქოტუა, თომა ეშბა, დიმიტრი მარღანია, დიმიტრი გულია და სხვები. ესენი მარტო არ იყვნენ ამ ბრძოლაში. მათ მტკიცე იდეური კავშირი და მეგობრობა ჰქონდათ გრიგოლ ორბელიანთან, ილია ჭავჭავაძესთან, აკაკი წერეთელთან, იაკობ გოგებაშვილთან, ნიკო ნიკოლაძესთან, ვახტანგ და ალექსანდრე ორბელიანებთან და სხვებთან. ამანაც განაპირობა ის გარემოება, რომ ქართველი და აფხაზი ინტელიგენციის მოწინავე და პროგრესული ნაწილი, სხვა ხალხების წარმომადგენლებთან ერთად რომ აღმოჩნდა XIX საუკუნის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის სათავეში. მათ მხარს უჭერდა მაშინ ჩვენ მხარეში მოღვაწე რუსი ინტელიგენციის პროგრესულად განწყობილი ნაწილიც — აგრონომი დ. სტაროსელსკი, ჟურნალისტი ე. ა. ბონდარენკო, ექიმები — ოსტროუმოვი და დიმიტრიევი, იურისტი ფ. უსტინოვიჩი, მხატვარი ვ. ვერეშჩაგინი, მწერალი ნ. დურნოვი, სახელმწიფო მოსამსახურენი — ი. კაცინსკი, პ. ზაიცევი და სხვები.

აფხაზი ინტელიგენციის პროგრესული ნაწილი შემთხვევით კი არ აღმოჩნდა ქართველ პროგრესულ ინტელიგენციასთან ერთად ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის სათავეში. ეს სრულიად კანონზომიერი მოვლენა იყო, რადგან აფხაზეთის ინტელიგენციას, მთელ აფხაზ ხალხს საკუთარ სამშობლოდ მიაჩნდა მთელი საქართველო, თავიანთ მშობლიურ ენად — არა მარტო აფხაზური, არამედ ქართული და მეგრული ენებიც. ქართულ ენაზე ქმნიდნენ თავიანთ მხატვრულ-ლიტერატურულ და ლიტერატურულ-პუბლიცისტურ თხზულებებს აფხაზი მწერლები, პოეტები და საზოგადო მოღვაწენი. მათ შორის განსაკუთრებით აღნიშვნის ღირსია გიორგი შარვაშიძის მოღვაწეობა. იგი ქართულ ძირძველ კულტურასთან იყო ნაზიარები, ისე როგორც მრავალი სხვა, მაგრამ მას, ისე როგორც სხვებს, ბუნებრივია, რომ არც „მამაპაპურ“ კულტურაზე აუღია ხელი. პოეტის კულტურულ კრედოს გამოხატავს მისი ქართული ლექსი „ვარადა“, სადაც ვკითხულობთ:

„განგებავ! ამას ნუ მიწყენ,
ვერ გადავგვარდე გვარადა,
ხანდისხან დავიღუღუნო
მამაპაპური ვარადა“.

გიორგი შარვაშიძე აფხაზი ინტელიგენციის პროგრესული ნაწილის აზრს გამოხატავდა 1904 წელს, როდესაც თავის ერთ-ერთ პუბლიცისტურ ნაშრომში წერდა: „ჩვენ არც ერთ ერს არ ვემტერებით, საქართველო იმ თავიდანვე იწყნარებდა და ითვისებდა ყველა ტომს, მოდგმას, ყველას აძლევდა ბინას, საფანელს, საზრდოს და ეკლესიებსაც კი...“[4]. ეს აზრი უფრო გარკვევით გამოხატა 1917 წელს, როდესაც წერდა: „მართალია, ჩვენს სამ-

---

[3] ციტ. ო. ჰურღულია, ნარკვევები ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, წიგნი I, სოხუმი, 1974, გვ. 110.

[4] გაზ. „ივერია“, № 67, 1904 (ხაზგასმა ჩვენია, — ავტ.).

შობლო იერიას ყოველგვარი დიდი კულტურული განცდა გამოუვლია, მაგრამ ჩვენი წარსული ისეთ ჟამს გაშუშდა, რომ დაგვებნა ბუნებრივი ევოლუციის შარა და კანონი. დიაღ, ჩვენ შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ ღმერთს უკუღმართობას რომ ხელი არ შეეშალა, ევროპის წინაც ვიქნებოდით ჩვენ დღეს, ვინაიდან, როდესაც ანდრია მოციქული ქრისტეს მცნებას გვიქადაგებდა, მაშინ ევროპაში თვით დუკებსაც კამეჩის ტყავი ეცვათ ტანზე და ფეხშიშველა. შუბით ხელში ნადირობდნენ ტყეში"[5].

აფხაზი ხალხის ცხოვრებაში ერთ-ერთი მძიმე მომენტი დადგა მაშინაც, როდესაც მოინდომა მან საკუთარი დამწერლობის შექმნა. მათი ეს კანონიერი მისწრაფება, მტრებს რომ თავი დავანებოთ, მათდამი ბევრმა კეთილად განწყობილმაც ვერ გაიგო. ამან სამართლიანი გაოცება გამოიწვია ქართველ პროგრესულ ინტელიგენციაში. კარგად გამოხატავდა მათ აზრს იაკობ გოგებაშვილი 1907 წელს, როდესაც წერდა: „გაზეთების ზოგი კორესპონდენტი მტრულად ეპყრობა აფხაზურ ენაზე საღვთისამსახურო წიგნების თარგმნას და ამ ენაზე ღვთისმსახურების შესრულებას. ეს მეტისმეტად მაოცებს. მართალია, აფხაზეთი მრავალი საუკუნის მანძილზე შეადგენდა საქართველოს პოლიტიკური სხეულის ნაწილს, აქ ღვთისმსახურება სრულდებოდა ქართულ ენაზე და დამწერლობაც ქართული იყო თვით აფხაზთა სურვილისამებრ, მაგრამ ხომ უეჭველი ფაქტია, რომ აფხაზური ენა ქართული ენის კილო კი არ არის, არამედ დამოუკიდებელი ენაა... როგორც დამოუკიდებელ ენას, მას უდავოდ აქვს უფლება თავის ღვთისმსახურებაზე, თავის დამწერლობაზე, თავის ხალხურ ლიტერატურაზე.

უსამღვდელოესი კირიონ დიდად თანაუგრძნობდა აფხაზური დამწერლობისა და ლიტერატურის შექმნას. მან მოითხოვა კიდეც მონაწილეობა მიეღო აფხაზური ნაციონალური სახელმძღვანელოს შედგენაში. ამ მიმართულებით უნდა იმოქმედონ სოხუმელმა ქართველებმა და ყოველნაირად დაეხმარონ აფხაზებს ამ კულტურულ წამოწყებაში"[6].

ქართველი ხალხის მოწინავე და პროგრესულად განწყობილი ინტელიგენციის აზრს კარგად გამოხატავდა იგივე იაკობ გოგებაშვილი შვიდი წლის შემდეგაც. „ყოველი პატიოსანი მოღვაწე ქართველი — წერდა იგი, — ვალდებულია ამ მოძმე სიმპატიურ ხალხს (აფხაზებს, ი. კ.), რომელსაც მთელი თავისი წარსული გადაუსკვნ-გადაუხლართავს ქართველების ისტორიასთან, ყოველთვის ძმური ხელი გაუწოდოს და უთხრას: „ჩემო ძმაო აფხაზო, მე შენთან ვარ ლხინსა თუ გასაჭირში, უშველე თავს, ფეხზე წამოდექი და ამოშიდექ გვერდში, ვიაროთ ცხოვრების ასპარეზზე ერთად, როგორც ერთად უვლია ჩვენს წინაპრებს რამოდენიმე ათასი წლის განმავლობაში. ამას მოითხოვს ორივე ერის ინტერესი, ამას მოითხოვს მთელი ჩვენი წარსული ორივე ერისა"[7]. ეს ყოველთვის გასაგები იყო ორივე ერისათვის და არასდროს გადაუხვევიათ მათ ამ გზიდან, მაგრამ ორივე ამ ერის ზოგიერთმა მოინტელიგენტო ადამიანმა, სამწუხაროდ, როგორც მაშინ, ისე ვერც შემდეგ გაიგო ეს, და ქართველი და აფხაზი ხალხების მეგობრობის ჰორიზონტზე შავი ღრუბლები წამოშალა.

ქართველი და აფხაზი ხალხები ერთად იბრძოდნენ სოციალური და ეროვნული ჩაგვრის წინააღმდეგ — ჯერ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის დროშით, შემდეგ — რევოლუციურ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის

---

[5] გაზ. „საქართველო", 1917, № 137 (ხაზგასმა ჩვენია, ავტ.).

[6] ი. გოგებაშვილი, თხზ., ტ. 4, 1955, გვ. 200—201.

[7] ჟურნ. „განათლება", 1914, № 4, გვ. 294.

დროშით, ლენინური პარტიის ხელმძღვანელობით ცარიზმისა და ბურჟუაზიული დიქტატურის წინააღმდეგ, სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვებისათვის, შემდეგ კი სოციალიზმისა და კომუნიზმის აშენებისათვის[8].

გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან ქართველ მუშათა კლასთან ხელიხელჩაკიდებული გამოდიან აფხაზი მუშები და გლეხები. ამაში უდაოდ დიდია მიხა ცხაკაიას, ალექსანდრე წულუკიძის, ნესტორ ლაკობას, ეფრემ ეშბას და სხვათა დამსახურება. ისინი დიდ პარტიულ-პოლიტიკურ მოღვაწეობას ეწეოდნენ აფხაზეთში. 1903 წელს რსდმპ ბათუმის კომიტეტის „სოხუმის ჯგუფის“ შექმნაში აქტიურად მონაწილეობდა ა. წულუკიძე, ხოლო „სოჭის ჯგუფის“ შექმნაში გ. ხუციშვილი და ა. გვათუა[9].

რუსეთის პირველ სახალხო რევოლუციაში ქართველები, აფხაზები, რუსები, სომხები, ბერძნები და სხვები მჭიდროდ დარაზმულნი იბრძოდნენ საერთო მტრის წინააღმდეგ. საქართველოსა და კავკასიის მშრომელთა ერთსულოვანმა ინტერნაციონალურმა დარაზმულობამ, როგორც ცნობილია, ვ. ი. ლენინის მოწონება დაიმსახურა.

მეფის თვითმპყრობელობის დამხობის შემდეგ კიდევ უფრო გაძლიერდა აფხაზეთში მუშათა კლასისა და გლეხობის ბრძოლა ბურჟუაზიის დიქტატურის წინააღმდეგ. ამ ბრძოლას ხელმძღვანელობდა 1917 წლის მაისში ჩამოყალიბებული „რსდმპ სოხუმის საოლქო კომიტეტი“ ეფრემ ეშბას მეთაურობით. კომიტეტის შემადგენლობაში შედიოდნენ ს. კუბალეიშვილი, კ. მაკაროვი, ნ. სვანიძე და სხვები. რევოლუციურ მოძრაობას ადგილებზე უშუალოდ ხელმძღვანელობდნენ ნ. ლაკობა, გ. ათარბეგოვი, ე. დამენია, კ. მელაძე, პ. ბიგვავა, ი. ქაბურნანია და სხვები.

ქართველი და აფხაზი ხალხების, ისე როგორც ჩვენს ქვეყანაში მოსახლე ყველა ხალხის, ისტორიაში იწყება ახალი ერა დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვებით. მაგრამ ოქტომბრის რევოლუციის განმანთავისუფლებელმა სხივებმა, მენშევიკებისა და სხვა წვრილბურჟუაზიული პარტიების წყალობით, ამიერკავკასიაში ორი-სამი წლით დაიგვიანა. ბურჟუაზიულმა და წვრილბურჟუაზიულმა პარტიებმა, ხელთ იგდეს რა ძალაუფლება, ყველაფერი გააკეთეს ბურჟუაზიული საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი წყობილების შესაქმნელად და განსამტკიცებლად. მაგრამ ანტიხალხური მენშევიკური მთავრობის წინააღმდეგ ერთიანი ფრონტი აღდგნენ ქართველი და აფხაზი, ოსი და სხვა, ჩვენს ქვეყანაში მოსახლე ხალხები. დამფრთხალმა კონტრრევოლუციურმა ძალებმა — ქართველმა მენშევიკებმა, აფხაზ მემამულე-თავადაზნაურებმა და სხვებმა ერთიანი რევოლუციური ფრონტის დასაშლელად ეროვნული უნდობლობა და შუღლი ჩასთესეს აფხაზეთში მცხოვრებ ხალხთა შორის. ეს იყო ძველი ცარისტული მეთოდი, რასაც ესოდენ ერთგულად ახორციელებდნენ ქართველ და აფხაზ ხალხთა მტრები. მაგრამ აფხაზეთში ყველა ერისა და ეროვნების მუშები, გლეხები და ინტელიგენცია მტკიცედ ირაზმებოდნენ ბოლშევიკური, ინტერნაციონალისტური ორგანიზაციების გარშემო, რასაც მალე სასურველი შედეგიც მოჰყვა. 1918 წლის 8 აპრილიდან სოხუმში საბჭოთა ხელისუფლება გამოცხადდა. მან 40 ღღე იარსება. მას სათავეში ედგა „სამხედრო-რევოლუციური კომიტეტი“, რომლის შემადგენლობაში შედიოდნენ: ე. ეშბა (თავმჯდომარე), ნ. ლაკობა, გ. ათარ-

---

[8]. З. Анчабадзе. Г. Дзидзария. Дружба извечная, нерушимая, Сухуми, 1972.

[9]. Газ. „Черноморская здравница“, 15 июля, 1973 г.

ბეგოვი, კ. მაკაროვი, ს. კუხალეიშვილი, ვ. აგრბა, პ. ძიგუა, ა. ზეითუნიანი, კ. აბბა და სხვები.

აფხაზეთის თავადაზნაურობამ და ბურჟუაზიამ თავიანთი მტრული დამოკიდებულება ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციისადმი 1917 წლის ნოემბერშივე გამოხატეს აფხაზეთის ე. წ. გლეხთა პირველ ყრილობაზე. ყრილობაზე დამსწრე ბოლშევიკთა მცირე ჯგუფმა მოითხოვა აფხაზეთში საბჭოთა ხელისუფლების გამოცხადება, მაგრამ მენშევიკებმა ა. ჩხენკელის, ვ. ჯუღელისა და სხვ. მეთაურობით გაილაშქრეს ბოლშევიკების წინააღმდეგ. კონტრრევოლუციურმა ბურჟუაზიულმა და თავადაზნაურულმა ინტელიგენციამ აფხაზეთის დამოუკიდებლობა მოითხოვა საბჭოთა რუსეთისაგან გამიჯვნის მიზნით და შეეცადა დენიკინის დახმარებით მონარქიული რუსეთის შემადგენლობაში მოექცია აფხაზეთი. ამიტომ, როგორც კი კავკასიას მოუახლოვდა „მოხალისეთა არმია“, აფხაზეთის კონტრრევოლუციურმა თავადაზნაურობამ და ბურჟუაზიამ აფხაზი ხალხის სახელით თხოვნით მიმართეს გენერალ დენიკინს გამოეყო აფსაზეთი საქართველოსაგან, რომელმაც „ვერ დაიცვა ბოლშევიკებისაგან ისინი“, და შეერთებინა რუსეთის იმპერიასთან, შემოეყვანა აფხაზეთში „მოხალისეთა არმია“. კონტრრევოლუციონერთა ამ დოკუმენტს ხელს აწერდნენ: თავადი რაფაელ ნიკოლოზის ძე ჩქოტუა, თავადი ვლადიმერ კონსტანტინეს ძე შარვაშიძე, მღვდელი გიორგი დავითის ძე თუმანოვი და სიმონ მიხეილის ძე აშხოცა. მალე „მოხალისეთა არმიამ“ დაამარცხა ქართული ჯარის ნაწილები და დაიპყრო ტუაფსის, სოჭისა და გაგრის ოლქები, ვიდრე მდინარე ბზიფამდე[10]. მაგრამ დენიკინის თარეშს ჩქარა მოეღო ბოლო. 1919 წლის ოქტომბერს დაიწყო მის წინააღმდეგ წითელი არმიის შეტევა, დენიკინის „მოხალისეთა არმიას“ წითელი არმიის გამანადგურებელი დარტყმებით მალე ყოველგვარი ხალისი გაუნელდა, 1920 წლის 27 მარტს წითელმა არმიამ გაანთავისუფლა დენიკინელთა უკანასკნელი დასაყრდენი — ნოვოროსიისკი. დენიკინელებმა იმედი ვერ გაუმართლეს კონტრრევოლუციონერებს და ნაციონალისტებს აფხაზეთში.

ხალხთა შორის რევოლუციური სოლიდარობისა და მეგობრობის განმტკიცებაში დიდი როლი მიუძღვით აფხაზეთში მაშინ მოღვაწე ქართველ და აფხაზ ბოლშევიკებს: ნ. აქირთავას, პ. ალნიაშვილს, ე. ეშბას, ნ. ლაკობას, ნ. ბახტაძეს, ს. მეძმარიაშვილს, ს. კუხალეიშვილს, ვ. აბაშიძეს, ვ. ბახტაძეს, ნ. სვანიძეს, ი. ქაბურზანიას, პ. ძიგუას, თ. თორიას, ვ. ლაკობას, ა. უბირიას, ი. ყვანიას, პ. ბიგვავას, ე. ვარდანიას, ნ. მატარაძეს, ვ. აგრბას, მ. გობეჩიას, შ. ხოკერბას, ა. ურუშაძეს და სხვებს, აგრეთვე აღსანიშნავია მაშინ სამხრეთ რუსეთის საგანგებო კომისრად მომუშავე ს. ორჯონიკიძის როლი.

ქართველი, აფხაზი, ოსი და სხვა მოძმე ხალხთა გმირული ბრძოლით, დიდი რუსი ხალხის უანგარო დახმარებით დაემხო საქართველოში მენშევიკურ-ბურჟუაზიული დიქტატურა და დამყარდა საბჭოთა ხელისუფლება. საბჭოთა ხელისუფლებამ შექმნა ყველა პირობა წინათ ჩაგრული ერებისა და ეროვნებათა სახელმწიფოებრივი მოწყობისა, ეკონომიკური და კულტურული აღორძინებისათვის. მაგრამ ეს როდი აწყობდათ რეაქციის შავბნელ ძალებს, რომლებიც საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველ დღეებიდანვე მეცადინეობდნენ აფხაზეთში შექმნილ ხალხთა მეგობრობის წინააღმდეგ, განსაკუთრებით ქართველი ხალხის წინააღმდეგ. აი, რას იწერებოდნენ ამის შესახებ 1921 წელს სოხუმიდან: „აფხაზეთი საბჭოთა ინტერნაციონალური რესპუბლიკაა,

[10] პარტიული არქივი, ფ. 8, აღწ. 3, საქ. 274.

ძაგრამ შავრაზმელები — ყოფილი ძონარქისტები, დენიკინელები და სხვები ჩუმჩუმად მუშაობენ ქართველი ერის წინააღმდეგ"[11].

1921 წლის 28 მარტს ბათუმში შედგა პარტიულ მუშაკთა თათბირი სერგო ორჯონიკიძის ხელმძღვანელობით. თათბირის მონაწილეებმა, გაითვალისწინეს რა ქართველ და აფხაზ კონტრრევოლუციონერთა მეცადინეობა აფხაზეთში ხალხთა შორის უნდობლობისა და შუღლის ჩასათესად, მიზანშეწონილად სცნეს აფხაზეთის დამოუკიდებელ საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკად გამოცხადება, რაც საკანონმდებლო წესით დაადასტურა საქართველოს რევოლუციურმა კომიტეტმა 1921 წლის 21 მაისის დეკრეტით. ამის შემდეგ აფხაზეთის მშრომელთა პირველმა ყრილობამ, მოისმინა რა ნ. ლაკობას მოხსენება ეროვნულ საკითხზე, მიიღო რეზოლუცია, სადაც ნათქვამია, რომ აფხაზეთის მშრომელთა ყრილობა გამოხატავს მტკიცე მისწრაფებას ყველა საბჭოთა რესპუბლიკის მშრომელებთან, პირველ რიგში კი კულტურით, ეკონომიკით, ყოფითა და გეოგრაფიული მდგომარეობით უფრო ახლობელი საბჭოთა საქართველოს მშრომელებთან, მტკიცე კავშირისა და ძმობისაკენ[12]. ასეთ ახლობელ ხალხთან სახელმწიფოებრივი კავშირის გარეშე აფხაზეთის დამოუკიდებლად არსებობა აღიარებულ იქნა მიზანშეუწონლად.

1921 წლის 16 დეკემბერს, აფხაზი და ქართველი ხალხების ნებასურვილით, გაფორმდა სამოკავშირო ხელშეკრულება ამ მოძმე ხალხთა შორის[13]. ეს ხელშეკრულება მოიწონეს საქართველოსა და აფხაზეთის საბჭოების ყრილობებმა[14].

საბჭოთა ხელისუფლების მტრები, როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე მის გარეთ, ყველაფერს აკეთებდნენ ქართველი და აფხაზი ხალხების დასაშორებლად. ამასთან დაკავშირებით ნ. ლაკობამ კატეგორიულად გამოაცხადა სრულიად საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის გამსვლელ სესიაზე სოხუმში 1926 წლის ივნისში: „ვიღაც-ვიღაცეები ჩვენი მოწინააღმდეგეთაგან აფხაზეთის რესპუბლიკის ძალაუფლების შერყევის თავიანთ ტაქტიკას აი რაზე აგებენ სულ მუდამ: აფხაზეთი მოისურვებს — ჩამოშორდება საქართველოს, მოისურვებს — დარჩება საქართველოსთან...

აქვს თუ არა ამას საფუძველი? იმისათვის, რომ ამ საკითხში ადგილი არ ჰქონდეს რაიმე გაუგებრობას, გადაჭრით უნდა განვაცხადოთ, რომ აფხაზეთს საქართველოსაგან ჩამოშორება არ შეუძლია, არც სურს და არც ცდილობს. საბჭოთა საქართველოსაგან საბჭოთა აფხაზეთი არსად არ აპირებს წასვლას... აფხაზეთის მშრომელი ხალხისათვის საკითხი ერთხელ და სამუდამოდ ასე დგას — აფხაზეთის ბედი ერთიანია საქართველოსთან"[15].

და მართლაც, ქართველმა და აფხაზმა ხალხებმა, საქართველოში მოსახლე ყველა ერმა და ეროვნებამ ურთიერთკავშირითა და მეგობრობით, რუსი ხალხის ეკონომიკური დახმარებით, წარმატებით გაართვეს თავი დანგრეული სახალხო მეურნეობის აღდგენას, ეროვნული კულტურის გაშლა-განვითარებას და ხალხთა შორის ინტერნაციონალურ სოლიდარობისა და მეგობრობის განმტკიცებას, რაც აფხაზეთში გამოიხატა: პოლიტიკური თანასწორუფლებიანო-

---

11 საქართველოს სსრ ოქტომბრის რევოლუციისა და სოციალისტური მშენებლობის ისტორიის არქივი, ფ. 281, საქ. 169, ფურც. 49.

12. См. З. Анчабадзе, Г. Дзидзария, Дружба извечная, нерушимая, 1972, с. 124.

13. Газ. „Голос трудовой Абхазии", 28 декабря, 1921 г.

14 იქვე, 1922 წლის 22 თებერვალი.

15. Газ. „Трудовая Абхазия", 19 июня, 1926 г.

ბის უზრუნველყოფით, საბჭოთა ეროვნული სახელმწიფოებრიობის შექმნით, მემკვიდრეობით მიღებული ეკონომიკური და კულტურული უთანასწორობის ლიკვიდაციით, ყველა საბჭოთა ერის, უწინარეს ყოვლისა, ქართველი და რუსი ერის მხრივ უანგარო დახმარებით; სოციალიზმის მშენებლობის პერიოდში აფხაზი ხალხის როგორც სოციალისტური ერის ჩამოყალიბებით და ა. შ.

ამრიგად, აფხაზებმა, ქართველებმა, რუსებმა, სომხებმა, ბერძნებმა და აფხაზეთის ასსრ მოსახლე სხვა ეროვნებათა წარმომადგენლებმა ერთობლივი შემოქმედებითი შრომით განავითარეს რესპუბლიკის ეკონომიკა და კულტურა, შექმნეს თავიანთი ნათელი და ბედნიერი ცხოვრება[16].

აფხაზეთში სოციალისტური მშენებლობის ლენინური გეგმის განხორციელების პირველ ეტაპზე დიდი როლი შეასრულა აფხაზეთის საბჭოთა სახელმწიფოებრიობამ, რომელიც 30-იან წლების დასაწყისამდე არსებობდა სახელშეკრულებო რესპუბლიკის ფორმით. ამ ფორმამ ზემოთ აღნიშნული ამოცანების გადაჭრით საბოლოოდ ამოსწურა თავისი დანიშნულება[17]. სოციალისტური მშენებლობის შემდგომ ეტაპზე საჭირო იყო საბჭოთა ხალხების კიდევ უფრო მტკიცე კავშირი და მეგობრობა. გაითვალისწინა რა ეს გარემოება, აფხაზეთის ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის III სესიამ 1930 წლის 17 აპრილს მიიღო დადგენილება „აფხაზეთის უმაღლესი მმართველობის რეორგანიზაციის შესახებ", რომელიც ფართო მასების ერთსულოვან ნებას გამოხატავდა. აქედან გამომდინარე, აფხაზეთის საბჭოების VI ყრილობამ 1931 წლის 11 თებერვალს აფხაზეთი გამოაცხადა ავტონომიურ საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკად. ეს დადგენილება განიხილა და მოიწონა საქართველოს საბჭოების VI ყრილობამ 1931 წლის 19 თებერვალს[18].

ამრიგად, ბოლო მოეღო სამასი წლის წინ ფეოდალიზაციის შედეგად მომხდარ გათიშულობას[19], რაც ფრიად გააღრმავა და გაამწვავა შემდეგში ფეოდალურ-მემამულურმა და ბურჟუაზიულ-კონტრრევოლუციურმა ნაციონალიზმმა. დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის შედეგად კი აღდგა საქართველოში სამი საუკუნის წინ დაშლილი სახელმწიფოებრივი ერთიანობა ახალ, სოციალისტურ საფუძველზე, ხალხთა თანამშრომლობისა და მეგობრობის საფუძველზე.

სოციალიზმის მშენებლობის წლებში ქართველი და რუსი ხალხის, ყველა საბჭოთა ხალხის უანგარო დახმარებით ისტორიული მნიშვნელობის წარმატებები მოიპოვა აფხაზმა ხალხმა სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული მშენებლობის ყველა ფრონტზე. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების ჯერ კიდევ პირველ წლებში ასზე მეტი აფხაზი ახალგაზრდა სპეციალისტი ღებულობდა უმაღლეს კვალიფიკაციას მოსკოვის, თბილისის, ბაქოსა და სსრ კავშირის სხვა სამეცნიერო და ინდუსტრიულ ცენტრებში. ამავე დროს თბილისში გაიხსნა სპეციალურად აფხაზი ბავშვებისათვის ინტერნატი ნ. ფ. შარაშიძის ინიციატივით. დიდი ყურადღება ექცეოდა აფხაზი კადრების დაწინაურებას საქართველოს სსრ მასშტაბით. მაგალითად, საქართველოს კომუ-

---

[16]. Очерки истории Абхазской АССР, ч. II, 1964, с. 111—113.

[17] იქვე.

[18] აფხაზეთის ისტორიული არქივი, ფ. 1, საქ. 430, აღწ. 2, ფურც. 286—289; „დადგენილებანი სრულიად საქართველოს მუშათა, გლეხთა, წითელარმიელთა დეპუტატების საბჭოების VI ყრილობისა", თბ., 1931.

[19] „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები", ტ. IV, გვ. 297; გ. შარაშიძე, ეპოსი, ლირიკა, დრამა, 1946, გვ. 3; З. В. Анчабадзе, Из истории средневековой Абхазии (VI—XVII вв.), Сухуми, 1959, с. 289.

ნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის ბიუროს წევრად და საკ. კპ. (ბ) ამიერკავკასიის სამხარეო კომიტეტის ბიუროს წევრობის კანდიდატად არჩეული იყო ნ. ა. ლაკობა; საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის მდივნად, ხოლო შემდეგში საქართველოს სსრ იუსტიციის სახალხო კომისრად მუშაობდა ე. ა. ეშბა; ამიერკავკასიის ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის მდივნად დ. ი. ალანია; საქართველოს სსრ იუსტიციის სახალხო კომისრად, შემდეგში რესპუბლიკის პროკურორად — ს. ა. კარტოზია; რკპ(ბ) ცენტრალური კომიტეტის კავბიუროს განყოფილების გამგედ, შემდეგში საქართველოს სსრ ფინანსთა სახალხო კომისრის მოადგილედ მუშაობდა ა. ლ. უბირია და ა. შ.[20].

ქართველი და აფხაზი ხალხების მეგობრობა განმტკიცდა და განვითარდა ახალ, სოციალისტურ საფუძველზე, მას თითოეული ხალხის პატრიოტიზმისა და საერთო ინტერნაციონალური ინტერესების მარქსისტულ-ლენინური შეხამება ედო საფუძვლად. აფხაზეთი იქცა ნამდვილი ეროვნული მშვიდობიანობის, ძმობისა და მეგობრობის სანიმუშო მხარედ მთელს ჩვენს ქვეყანაში. ყოველივე ამან ნათელი დადასტურება ჰპოვა არა მარტო ეკონომიკური და კულტურული მშენებლობის ფრონტზე, არამედ მთელი საბჭოთა ხალხისათვის მძიმე განსაცდელის ჟამს — დიდი სამამულო ომის მრისხანე დღეებში. კავკასიისათვის საბედისწერო საფრთხის პირობებში განსაკუთრებით გამოიჩინა თავი არმიამ, რომელიც დაკომპლექტებული იყო ძირითადად ამიერკავკასიის ხალხთა შვილებით, მათ შორის ბევრი იყო აფხაზი ხალხის მამაცი შვილი. არაერთმა აფხაზმა ისახელა თავი კავკასიის გმირულ დაცვაში, მათ შორის აღსანიშნავია: ვიქტორ არღუნი, მიხეილ აჯბა, მერი ავიძბა, ლეონტი გოლანძია, ლევ ინაფხა, მუშნი ადლეიბა, ნიკოლოზ კაპბა და სხვ. აფხაზეთში 9 ათასამდე ადამიანი დაჯილდოვდა მედლით „კავკასიის დაცვისათვის“, ამ პატარა მხარემ ქვეყანას მისცა 21 საბჭოთა კავშირის გმირი, მათ შორის ვლადიმერ ხარაზია, მელიტონ ქანთარია, ვიტალი პოპკოვი, ერვანდ გარანიანი და სხვ. აფხაზეთის მუშათა კლასმა, გლეხობამ და ინტელიგენციამ არა მარტო ომის, არამედ შრომის ფრონტზედაც გამოიჩინა თავი. აფხაზეთში 32 ათასზე მეტი მშრომელი დაჯილდოვდა მედლით „მამაცური შრომისათვის დიდ სამამულო ომში 1941—1945 წწ.“[21].

საბჭოთა კავშირის დიდ სამამულო ომის ფრონტებზე ერთად დაღვრილმა სისხლმა კიდევ უფრო განამტკიცა და შეადუღაბა ყველა ჩვენი ხალხის, მათ შორის ქართველი და აფხაზი ხალხების მეგობრობა. დიდი სამამულო ომის დამთავრების შემდეგ მშვიდობიანი მშენებლობის ფრონტზე ახალი ძალით გაიშალა ქართველი და აფხაზი ხალხების მეგობრობა. ამაში დიდი როლი შეასრულა ლენინური ეროვნული პოლიტიკის განუხრელმა გატარებამ. ეს წარმატებანი კიდევ უფრო დიდი იქნებოდა, ხელმძღვანელ ორგანოებში შემთხვევით მოხვედრილ ზოგიერთ პოლიტიკურ ავანტიურისტს მავნებლური მოქმედება რომ არა, რასაც შედეგად მოჰყვა აფხაზური სკოლების დახურვა, აფხაზური კულტურის დაკნინების ცდა და მისი შემდგომი განვითარებისათვის რიგი დაბრკოლების შექმნა. ეს იყო ლენინური ეროვნული პოლიტიკის უხეში დარღვევა, იგი საფრთხეს უქმნიდა, ჩრდილს აყენებდა ქართველი და აფხაზი ხალხების მეგობრობას.

საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა, იმის შემდეგ, რაც ხელმძღვანელი ორგანოებიდან განიდევნა პოლიტიკური ავან-

---

20 ზ. ანჩაბაძისა და გ. ძიძარიას დასახ. ნაშრ., გვ. 130.

21 იქვე, გვ. 139.

ტურისტები, ენერგიულად მოკიდა ხელი აფხაზეთში ლენინური ეროვნული პოლიტიკის დამახინჯებათა ლიკვიდაციას. პირველ რიგში, აღდგენილ იქნა აფხაზური სკოლები, მათთვის პედპერსონალის მოსამზადებლად ა. მ. გორკის სახელობის სოხუმის პედაგოგიურ ინსტიტუტში გაიხსნა აფხაზური სექტორი, შეიქმნა აფხაზური ენისა და ლიტერატურის ფაკულტეტი. აფხაზურ ენაზე დაიწყო გამოსვლა სამხატვრო-ლიტერატურულმა და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურმა ჟურნალმა „ალაშარამ“, გახშირდა აფხაზურ ენაზე წიგნების გამოცემა და ა. შ. მნიშვნელოვნად გაიზარდა აფხაზეთში შემოქმედებითი კავშირების შემადგენლობა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქართული და აფხაზური ლიტერატურისა და ხელოვნების მოღვაწეთა დიდი პატრიოტული და ინტერნაციონალური მოღვაწეობა, რაც კეთილმყოფელ გავლენას ახდენს მეგობრობის შემდგომ განვითარებაზე, მის შემდგომ განმტკიცებაზე.

ამ მიმართულებით მნიშვნელოვან მუშაობას ეწევიან ქართველი მეცნიერებიც. ისინი დიდი მზრუნველობითა და სიყვარულით ზრდიან მეცნიერების ახალგაზრდა კადრებს აფხაზეთისათვის. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიასთან ნ. მუსხელიშვილისა და ს. ჯანაშიას ინიციატივით თავის დროზე შეიქმნა აფხაზ ასპირანტთა ჯგუფი. ისინი მეცადინეობდნენ ჩვენი ქვეყნის გამოჩენილ მეცნიერებთან — ს. ჯანაშიასთან, ნ. ბერძენიშვილთან, გ. ჩუბინაშვილთან, გ. ჩიტაიასთან, გ. მელიქიშვილთან, ა. აფაქიძესთან, ქ. ლომთათიძესთან, ალ. კალანდაძესთან და სხვებთან. მათ მიერ აღზრდილი სპეციალისტები დღეს სათავეში უდგანან სამეცნიერო ცენტრებსა და კულტურისა და ხელოვნების კერებს აფხაზეთში.

დღეს, როდესაც მთელ მსოფლიოში უკიდურესობამდეა გამწვავებული იდეოლოგიური ბრძოლა, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს საბჭოთა ხალხებს შორის მეგობრობისა და ძმური თანამშრომლობის განმტკიცებას, რადგან სწორედ ამ უბანზე მოაქვს მტრულ იდეოლოგიას განსაკუთრებით მძაფრი იერიშები ათასგვარი უცხოური „ხმებით“. ამიტომ ეროვნულ პოლიტიკაში დაშვებული პატარა, უმნიშვნელო შეცდომაც კი ე. წ. „სოვეტოლოგების“ უაღრესად ცხოველ გამოხმაურებას იწვევდა და იწვევს დღესაც უცხოეთში. „თუ ჩვენ უკრაინაში დავუშვებთ მცირე შეცდომას, ეს ისე საგრძნობი არ იქნება აღმოსავლეთისათვის. ხოლო საკმარისია ერთი მცირე შეცდომა ჩაეიდინოთ პატარა ქვეყანაში, აპარისტანში... (დავამატებდით „აფხაზეთში“, ი. კ.) და ეს გამოხმაურებას ჰპოვებს თურქეთში, გამოხმაურებას ჰპოვებს მთელ აღმოსავლეთში“[22]. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ ჩვენში ხალხთა მეგობრობის ჰორიზონტზე მცირეოდენი ღრუბლის გამოჩენასაც კი დიდი სიხარულით ეგებებიან ბურჟუაზიის იდეოლოგები და მისგან უშველებელ ჭექა-ქუხილს მოელიან. ამერიკელ ისტორიკოსს რიჩარდ პაიპსს, ისე როგორც ბევრ სხვას, არ გამოპარვია ის გართულება, რაც პოლიტიკურ ავანტიურისტთა მოღვაწეობამ გამოიწვია ქართველ-აფხაზთა ურთიერთობაში. იგი, ლაპარაკობს რა „ახალ კონფლიქტზე“ ქართველებსა და აფხაზებს შორის და რუსებისა და სომხების ვითომ რაღაც „ბლოკზე ქართველების წინააღმდეგ“, აკეთებს ძალიან შორსმიმავალ, მაგრამ უსაფუძვლო, დასკვნას იმის შესახებ, რომ ეროვნული ანტაგონიზმი თითქოს ჯერაც არ გამქრალა ამიერკავკასიიდან, იგი კიდევ უფრო გამწვავებულა და სხვა[23]. ასე ცდილობდა ჩვენდამი მტრული იდე-

---

[22] ი. ბ. ს ტ ა ლ ი ნ ი, თხზულებანი, ტ. 5, გვ. 307.

[23] Demog:aphic and Ethnographic changes in Transcaucasia 1897—1956; R. Ripes, Winter, 1959, p. 60.

ოლოგიის მებაირახტრე ეროვნული შუღლის გაღვივებას საქართველოსა და ამიერკავკასიაში. მაგრამ ამაოდ დაშვრა მეცნიერი, ქართველმა და აფხაზმა ხალხებმა მალე აღმოფხვრეს ავანტურისტული პოლიტიკის მავნე შედეგები, ისე, რომ ხალხთა მეგობრობის მოწმენდილ ცაზე გამოჩენილ ღრუბლის მცირე ნაფლეთს მტრებისათვის სასურველი ჰექა-ქუხილი არ მოჰყოლია.

ამრიგად, ქართველსა და აფხაზ ხალხებს შორის ძმობასა და მეგობრობას ჰაღარა წარსულში აქვს ფესვები გადგმული. ქართველი და აფხაზი ხალხები მთელი თავიანთი ისტორიის მანძილზე ერთობლივად იცავდნენ საკუთარი სამშობლოს სახელსა და ღირსებას, მის დამოუკიდებლობას უცხოელ დამპყრობთაგან, ერთად იბრძოდნენ მეფის თვითმპყრობელობისა და ბურჟუაზიის წინააღმდეგ. და დღესაც, ასევე ხელიხელჩაკიდებულნი აშენებენ კომუნისტურ საზოგადოებას[24].

---

[24]. Газ. „Заря Востока", 5 марта 1971 г.

З. И. КЕРАШЕВА

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОСВЯЗИ ЛИНГВИСТИКИ И ЭТНОГРАФИИ

Язык представляет собой сложное общественное явление. Языкознание, рассматривающее язык как важнейшее средство человеческого общения, как средство прогресса общества, тесно связано с целым рядом общественно-исторических наук. Взаимозависимостью и взаимосвязанностью исторических, психологических, географических и лингвистических дисциплин объясняется и возникновение таких относительно новых научных дисциплин как психолингвистика, ареальная лингвистика, этнолингвистика.

Классики марксизма-ленинизма в своих историко-социологических исследованиях неоднократно обращаются к сравнительно-историческому анализу слов. Так, например, решая вопрос о времени отделения семитов от арийцев и других индоевропейских народов, Ф. Энгельс опирается на сравнительно-исторический анализ наименований домашних животных и культурных растений[1].

История народа, его социально-историческое, культурное, политическое развитие так или иначе связано с развитием языка: «В изменениях языка находят отражение изменение жизни народа, его культуры: язык — правдивый свидетель истории. Еще А. Шлейхер подчеркивал: письменные документы можно подделать, показания же языка подделать невозможно. Отнюдь не случайно П. Услар, автор замечательных монографий по ряду горских иберийско-кавказских языков (абхазскому, чеченскому, лакскому, даргинскому, лезгинскому, табасаранскому), взялся за изучение кавказских языков, когда ему официально было поручено составить историю кавказских народов»[2].

Проблемы этногенеза, исторических контактов народов, исследования нравов и обычаев, материальной и духовной культуры народа на различных этапах его исторического развития не могут быть решены без привлечения фактов языка.

Значимость и ценность фактов языка особенно усиливается при исследовании жизни и истории новописьменных народов. Язык из глубин веков доносит до нас правдивый и неподдельный рассказ о давно исчезнувших, но имевших место в жизни этих народов событиях, обычаях, давно утраченных реалиях. История языка — неотъемлемая часть истории народа. Она хранит в себе сведения неоценимой важности.

Так, акад. И. А. Джавахишвили, для решения вопроса об этногенезе народов Северного Причерноморья, опирается на материалы иберийско-кавказских языков. На материале исследования греческих эпиграфических памятников Причерноморья акад. И. А. Джавахишви-

[1] Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., Политиздат, 1949, с. 57.

[2] Ари. Чикобава, Историзм и лингвистика, ВЯ, 1980, с. 6.

ли указал на преждевременность выводов относительно иранского характера сарматского языка: из 425 негреческих имен-надписей Причерноморья лишь 167 были признаны иранскими. Лингвистический анализ осталыных 258 собственных имен позволил выявить акад. И. А. Джавахишвили наличие в их составе 'q°á «сын» и других элементов, характерных для фамилий адыгских (черкесских) народов[3]. Смешанный характер эпиграфических надписей указывает на неоднородность племенного состава сарматов. По всей вероятности, сарматы представляли не один народ, а союз этнически неоднородных племен.

Эта мысль покрепляется и анализом этнонима «сармат». В нем выделяется корень mat, сохранившийся в нахской языковой группе и имеющий значение «язык»[4].

При рассмотрении проблемы взаимосвязи языка и истории обычно выделяют два аспекта:

1) значение языка для освещения фактов истории, этнографии народа;

2) значение истории, этнографии для объяснения современного состояния языка, его структурных и типологических особенностей.

Решение задач первой группы, особенно этнографических проблем, во многом зависит от степени изученности конкретных языков, от степени наличия необходимого лингвистического материала и от теоретических установок, дающих ключ к установлению истины.

Лингвистический материал может оказать определенную помощь исследователю только в том случае, когда в его распоряжении находится проверенный, надежный языковой материал.

Так, например, ошибочная народная этимология адыгейского названия города Новороссийск çămăz, откуда происходит Цемесская бухта (çă «насекомое» и măz «лес»), представленная К. Ф. Ганом[5], переходит из одной работы в другую, давая лингвистически неоправданный повод для связи топонима с так называемым этнонимом Φθειροφάγοι.

Исследование топонима на основе сравнительно-исторического метода и метода внутренней реконструкции позволило выяснить древнюю структуру топонима и установить его подлинное лексическое значение: çă←pçă «темный»[6], măz «лес»—çămăz←pçămăz «темный лес»[7].

Лингвистическая структура топонима, его место в топонимике прибрежной полосы Черного моря подтверждают автохтонность адыгского населения на восточном побережье Черного моря.

Отсутствие точного, адекватного лингвистической реальности материала может привести исследователя к ошибочным выводам.

Для примера возьмем одно положение из статьи О. Н. Трубачева «О синдах и их языке»[8]. В данной статье О. Н. Трубачев стремится обосновать индийское происхождение синдов.

---

3 И. А. Джавахишвили, Основные историко-этнологические проблемы Грузии, Кавказа, Ближнего Востока древнейшей эпохи, «Вестник древней истории», 4, Москва, 1932.

4 არნ. ჩიქობავა, იბერიულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის ისტორია, თბ., 1965, გვ. 384.

5 К. Ф. Ган, Опыт объяснения кавказских географических названий, СМОМПК, вып. 40, Тифлис, 1909.

6 О. Н. Трубачев, О синдах и их языке, ВЯ, 4, М., 1976, с. 49.

7 Х. Б. Дауров, К вопросу о составе топонима çămăz, «Ежегодник иберийско-кавказского языкознания», т. V, Тбилиси, 1978.

8 О. Н. Трубачев, О синдах и их языке, ВЯ, 4, 1976.

Для отрицания тезиса о том, что синды относятся к древним предкам адыгских (черкесских) народов, О. Н. Трубачев обращается к фактам адыгских языков. Ясно, что при решении проблемы этногенеза народа исследователь не может обойти лингвистический материал, и О. Н. Трубачев закономерно обращается к фактам адыгских (черкесских) языков.

О. Н. Трубачев ставит перед собой задачу произвести «специальную проверку в этом плане всего лингвистического материала (а таковым следует, в первую очередь, считать всю древнюю ономастику, все доступные эпиграфические остатки с территории исторической Синдики и примыкающих земель прочих меотских племен...)»[9].

Опираясь на известный ему языковой материал, автор ограничивает время появления западнокавказских народов средними веками: «Мы не ставим под сомнение автохтонность западнокавказских народов. Но автохтонные народы тоже не были чужды известных передвижений и изменений своих этнических границ. В средние века и новое время адыги определенно обитали также на морском побережье, в том числе — на Таманском полуострове. Но еще Клапрот здраво заметил, что в языке черкесов нет даже слова, обозначающего остров, а это было бы противоестественно для древнего местного населения Таманского полуострова, который вместе с дельтой Кубани в древности представлял не один, а несколько островов — целую «полинезию»[10].

Считаем необходимым подробно рассмотреть данный тезис для того, чтобы показать, как ложные или неполные исходные положения могут привести к далеко идущим выводам, требующим более осторожного и более точного обоснования.

Во-первых, лингвистический материал, а тем более выводы, представленные в работах Клапрота, малонадежны.

Во-вторых, сохранение и исчезновение одного слова или термина не может быть решающим для столь значительного вывода.

В лингвистике известны случаи, когда утерянные лексические единицы заменяются заимствованными: «Как известно, иногда названия самых древних, казалось бы, самых элементарных понятий в языках бывают представлены словами иноязычного происхождения»[11]. Так, например, в осетинском «девушка», «дочь» выражается иноязычным, тюркским словом čəzg/kizgă (из тюркс. kəz «девушка», «дочь»)[12].

Следовательно, если бы даже в современных адыгских языках не сохранилось бы исконное слово для понятия остров, то отдельно взятое слово не могло бы быть решающим для выяснения древнейшей территории адыгов.

---

9 О. Н. Трубачев, Указ. соч., с. 47.

10 Там же.

«К сожалению, работа Клапрота не дает возможности присоединиться к высокой оценке, которую он — автор — без особой скромности дает ей: исторические сведения о кавказских народах, почерпнутые Клапротом из различных исторических источников, представляются интересными, но все, что касается языка, заслуживает иной оценки, чем та, которая высказана автором; во всяком случае, сравнение с тем, что дается о языках у Гюльденштедта, говорит не в пользу Клапрота, а скорее наоборот». Арн. Чикобава. К вопросу о первых текстовых записях по иберийско-кавказским языкам, ВЯ, 4, М., 1962, с. 102.

11 А. К. Шагиров, Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков, т. I, с. 17.

12 В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка. т. I, с. 164.

Но название острова и полуострова зафиксировано в адыгских языках. Понятие остров, полуостров мы встречаем у автора первой грамматики адыгских языков Ш. Б. Ногма (ṭ̡aṣ̡,ă, х'ə ṭ̡aṣ̡,ə)[13], и у Л. Люлье (остров — ṭ̡aṣ̡,ă, островитянин — psəṭ̡ăčadăs[14]). Ш. Б. Ногма зафиксировал фонетическую форму кабардинского языка, Л. Люлье — адыгейскую, но корень один, в котором оппозиция адыг. č и каб. ṣ, оправдана фонетическими соответствиями адыгских языков.

Во время сбора материала по шапсугскому диалекту адыгейского языка в 1952 г. нами зафиксирована в живой речи форма psəg^{ə} „остров“[15] (ср. psəg^{ə}ə'an „лотос“). Фиктоним „морской остров“ представлен в работе Дж. Н. Кокова со ссылкой на нартский эпос — х'ə ṭ̡aṣ̡,ă.[16].

Надо полагать, что как приморские жители, адыги имели не одно название, а возможно несколько синонимов для обозначения понятия остров. Но из-за отсутствия письменности и сложной исторической судьбы язык не сумел их сохранить.

Примечательно и то, что исследователи адыгских языков в своих этимологических изысканиях связывают понятия „родина“, „край“, „страна“ с понятием „море“: в словах х'ăк^{ə} „край“, „родина“, „отчизна“ и х'ăꝯăg^{ə} „страна“, „отчизна“ — первый компонент сложного слова х'ă увязывается с х'ə „море“[17]. Таким образом, понятие х'ăк^{ə} „край“, „родина“, „отчизна“ образовано из двух слов: х'ə „море“ и к^{ə}ə „середина“[18]. Этимологическая структура х'ă+к^{ə} („море“+„середина“) „родина“ совпадает со структурой зафиксированного нами слова psə+g^{ə} („вода“+„середина“)—„остров“. Таким образом, родной край адыги связывают с островом и остров этот находится в море.

В адыгейском языке имеются различные слова для обозначения слова берег: берег реки — năp'qə, берег моря (шапс.)—х'əzas,hă (в композите первый компонент представлен словом х'ə „море“) Понятие смерч выражается в шапсугском диалекте словом х'əс^{ə}əč — (х'ə „море“ + с^{ə}əč „рвет“).

Лексемы, служащие для обозначения различных природных явлений, в качестве одного компонента слова используют понятие х'ə „море“ х'əžəх^{ə}əz, „южный ветер“, х'əžəвγ „морской ветер“, х'əs,haž „тихий морской ветер“.

Большой интерес с точки зрения маринологии представляет слово х'ašă „предводитель“, сохранившийся как термин детских игр и посредник. В современном литературном языке предводитель paša (букв. „вперед ведущий“), х'ašă, надо думать, восходит к х'ə „море“ + šă „вести“, т. е. „морской предводитель“, „Переселенец“, „чужестранец“ — х'ăх'ăs (букв.: „живущий в море“), т. е. прибывший морем, из-за моря.

---

13 Ш. Б. Ногма, Филологические труды, т. I, Нальчик, 1956.

14 Л. Люлье, Словарь русско-черкесский или адыгский, с краткой грамматикой, Одесса, 1846.

15 З. И. Керашева, Особенности шапсугского диалекта адыгейского языка, М., 1957.

16 Дж. Н. Коков, Адыгская (черкесская) топонимия, Нальчик, 1974.

17 Срв.: Сложное слово šəâsəyă „сел на коня“, где первый компонент представлен с полной огласовкой šəâ при šəə „лошадь“.

18 А. К. Шагиров, Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков, т. I, 1977, с. 98.

В первой половине XIX века Ш. Б. Ногма засвидетельствовал ряд слов, относящихся к маринологии: „морское сражение"—х'э zaor, „матросы" х'эҙӑ (букв.: „морское войско"), „морская свинья"—х'э'q°ӑ, „морской теленок"—х'эš°ḳӑ[19].

Морская терминология представлена и в народном эпосе: „заморье" („дальние земли за морем")—х'эгэҷ, верховье моря—х'ӓps,ар°ӓ[20].

Дифференцированно представлены и мифические боги в зависимости от места их обитания: psэх°ӓg°ашӑ „речная богиня", х'эрӓgеšӑ „богиня морского побережья" и т. д.

В данной статье не ставится цель перечисления всей морской терминологии, но считаем необходимым показать, что морская лексика входит в основной фонд словарного состава адыгейского языка.

Несмотря на отсутствие письменности, несмотря на переселение почти всех племен на территории, отдаленные от моря и, следовательно, изменение географической среды обитания адыгов и прекращения непосредственных контактов с морем, в своем языке народ сумел сохранить значительную морскую терминологию, содержащую в своем составе корень х'э «море»[21].

Морская лексика охватывает различные стороны жизни народа: х'эвl˘эg°ӏ „бухта", х'э'° „пристань", х'эtэк° „морская коса", х'эwaj „шторм", х'эt,аl˘ӑ „залив"[22], хэвзэw „чайка"...

Примечательно и то, что для обозначения „множества" обычно проводится сравнение с морем: х'эm ſӑd „великое множество" (то есть букв.: „подобен морю"). Связь с морем подтверждается и антропонимией: сохранилась шапсугская фамилия х'эҙӑl, что буквально означает „морской воин".

Таким образом, эпиграфика, топонимика и адыгская морская лексика — свидетельствует о автохтонности адыгских народов на восточном побережье Черного моря. Дальнейшее изучение топонимики, эпиграфики и других материалов поможет установить истину в отношении дискуссионных вопросов о синдах и меотах[23].

Но ясно одно: история, этнография как историческая наука не могут игнорировать факты языка при исследовании древнейшей истории и этнографии народа.

Как было сказано выше, особенно ценны показания языка при решении этнографических проблем, проблем языкового родства.

Г. В. Рогава в своих трудах, особенно в работе «К вопросу о структуре именных основ и категориях грамматических классов в адыгских (черкесских) языках»[24] неопровержимо доказал, что основ-

---

[19] Перевод у Ш. Б. Ногма буквальный, надо думать, что имеется в виду «дельфин».

[20] Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов, т. I. Составители В. Х. Барагунов, З. П. Кардангушев, М., 1980, с. 110.

[21] В данной статье приводятся только примеры по терминологии, в состав которых входит х'э „море". Такая же лексика, как ҙэq°эh „парус", 'q°эhаӏэsэр „рейд"—не рассматриваются.

[22] Л. М. Сиюхова. Из истории водного транспорта у адыгов в прошлом. УЗ АНИИ, т. XVII. История и этнография, Майкоп, 1974. с. 493.

[23] Приходится сожалеть, что при решении проблем Кавказа — лингвистических, этнографических — индоевропеисты очень часто упускают материал по иберийско-кавказским языкам, издаваемый на Кавказе.

[24] Г. В. Рогава. К вопросу о структуре именных основ и категориях грамматических классов в адыгских (черкесских) языках, Тбилиси. 1956.

ные понятия материальной и духовной культуры в адыгских языках выражены терминами, имеющими общую основу не только с абхазскими, но и картвельскими и дагестанскими языками.

С другой стороны, исторические дисциплины помогают решить многие темные, неясные вопросы лингвистики. К ним относятся отдельные заимствования из адыгских языков в индоевропейские языки, в том числе и русский язык. Общеизвестны такие слова как „шашка" (ср. адыг. šäšəx'oă „шашка"), нарзан (nart „богатырь"+sană „вино") и др. При составлении этимологического словаря осетинского языка Б. И. Абаев раскрыл значение русского и украинского лудан, которое часто встречается в различных русских, украинских актах, списках в XVII и XVIII вв. Данное слово этимологизируется как äudanä „лоовский шелк", т. е. шелк из Лоо, один из известных в прошлом торговых пунктов[25].

Данная этимология подкрепляется В. И. Абаевым фактами истории. Археологические и другие исторические данные подтверждают, что Лоо был одним из торговых пунктов на Черноморском побережье, через который адыги поддерживали торговые связи с другими странами. В Лоо в большом количестве импортировали шелковые ткани, которые затем через адыгское посредство доходило до украинцев и русских: «С присоединением Кабарды к России (XVI в.) оживились сношения русских с адыгскими племенами. Через адыгское посредство к русским доходили и некоторые товары из черноморских портов. В этот период и могло произойти заимствование из адыгского в русский слово лудан»[26].

Для того, чтобы продемонстрировать связь этнографии и языка, приведем еще один пример из устного народного творчества: в песне, посвященной богу животноводства amәš, встречается такая строфа: wi čə pə'ăr ătas,ham s,wă|ăş,[27].

Этот текст в литературе переводится следующим образом: „Свою шапку из хворостины ты чистишь на стоге[23]. С точки зрения современного кабардинского языка перевод как будто не вызывает возражений. Но в контексте s,wă|ˇăş, „чистишь" вызывает определенное сомнение: как можно чистить шапку из хворостины? Надо думать, что здесь представлена исходная форма кабардинского žə(r)←čəəг „стальной". (см. диал. čə(r) „стальной"). Но из-за отсутствия материала в печати (откуда была родом сказательница и т. д.) трудно решить вопрос о том, какую шапку носил бог amәš: стальную или из хворостины. Последнее представляется маловероятным. Возможно, что здесь речь идет о прототипе, pčə pa'oă обрядовой шапке, используемой в Адыгее во время свадебных торжеств[29].

В адыгейском языке встречается фразеологизм pənă 'qəptjăs|'han Данная фраза обычно произносилась в обращении к мужчинам, когда их

---

25 В. И. Абаев. Русское и украинское «лудан». Этимология, М., 1963, с. 119.

26 Адыгейский фольклор, т. I, Нальчик, 1963, с. 40.

27 М. И. Мажаев. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973, с. 80.

28. pčə pa'oă плетется из фундучного или реже из грецких орехов и присуждается одной из девушек как приз красоты.

29 З. И. Керашева. Особенности шапсугского диалекта адыгейского языка, Майкоп, 1957.

еажлли упрекнуть в трусости. В шапсугском диалекте было обнаружено слово рэпӑ со значением маленькой кссынки, повязываемой старухами под большой платок[30]. Обычай, существовавший повязывать голову лиц, проявивших какую-либо трусость, помог уяснить значение фразеологизма рэпӑ qэptjӑs|'han „надену на тебя кссынку".

Но у Ш. Б. Ногма рэпӑ переводится как «женская шапочка»[30]. Сохранившийся абадзехский материал говорит о том, что дочерям и матери воина, проявившего трусость, надевали небольшую войлочную шапку. Они не имели право без санкции жителей аула снять ее. В общественных местах, где собиралось население аула и где их присутствие было обязательным, например, на похоронах, поминках, они не могли присесть и стояли в углу у входа, так как не имели права на более почетное место. Самым страшным для женщин в рэпӑ было всеобщее презрение соплеменников[31].

Обычай выражения презрения к малодушным оказывается был более сложным. Порицание сопраждан, оказывается, адресуется не только лицу, совершившему тот или иной трусливый проступок, но и членам его семьи. Новый этнографический материал заставляет лингвистов расширить значение фразеологизма рэпӑ 'qэptjӑsl'han: 1) «надену на тебя (мужчину) женскую косынку»; 2) «надену на тебя (женщину) войлочную шапку».

Лингвистический и этнографический материал, дополняя друг друга, расширяют наши представления о влиянии общества на воспитание детей, на воспитание у всего народа чувства патриотизма и мужества. Топонимика, ономастика, эпиграфика, иноязычные слова в том или другом языке дают историку, этнографу незаменимый по своей ценности материал для решения историко-этнографических проблем.

---

31 Ш. Б. Ногма. Филологические труды, т. I. Нальчик, 1956, с. 197.

32 Н. Гишев. Газета «Социалистическэ Адыгей» от 14 октября 1980 г.

იოსებ მეგრელიძე

ხალხური დღეობები ძველ გურიაში

1. ბოსლობა

გამოქვეყნებულ მოგონებებში აღნიშნული მაქვს, რომ 1929 წლის შემოდგომაზე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტმა გადაეცა პროფესორ ივანე ჯავახიშვილს ჩემი ხელნაწერი ნაშრომი „გურიის ყოფაცხოვრებიდან. ეთნოგრაფიული მასალები“ (ჟურნ. „ცისკარი“, 1976 წ., № 10, გვ. 138).

პროფესორმა იგი თან წაიღო და უნივერსიტეტშივე შემდეგი შეხვედრისას მითხრა, ამა და ამ დროს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში მობრძანდითო. მივედი. მასთან იყვნენ ჩემი ახლო ნაცნობები: გიორგი ჩიტაია, იროდიონ სონღულაშვილი და ერთი ჩემთვის უცნობი პიროვნება.

ბატონმა ივანემ სტუმრის წინაშე წარმადგინა, მე კი მითხრა: ბატონი დიმიტრი გულია გახლავთო და დასძინა: „თქვენ ძვირფასი მასალა მოგიპოვებიათ. მისი დაბეჭდვა შეიძლება, მაგრამ სჯობს შეავსოთ: თქვენი ხელნაწერი ბატონ გიორგის (ჩიტაია) გადაეცი, დაგეხმარებათ!“... [1, გვ. 3--4].

მე მაშინვე გამობრუნება დავაპირე, მაგრამ პროფესორმა შემაჩერა, საუბარი ხარის შესახებ განაგრძეს...

ბატონი ივანე მე შემეკითხა: „თქვენ აღწერილი გაქვთ ბოსლობა, ხომ არ იტყვიან ბოსელობა?!“

არა-მეთქი, — ვუპასუხე. დ. გულიამ თქვა: „ბოსლობა“ სამეგრელოშიც იციან, ბორსობა ჰქვია, აფხაზები ბოსელს აბორა-ს უწოდებენ“...

სიტყვა საბოსლობო ქონიან მჭადზეც (იხ. ქვემოთ) ჩამოვარდა. დ. გულიამ ოჩამჩირის მეგრელებზე თქვა: „იმათაც იციან საკულტო ღორისქონიანი ნამცხვარი“... [1, გვ. 3].

ეს მოკლე საუბარი ერთ-ერთი მაგალითია ივ. ჯავახიშვილის მხრივ ახალგაზრდობისადმი ყურადღებისა, მასთან გ. ჩიტაიას უახლოესი თანამშრომლობისა და სხვა მხრივაც საინტერესოა. აღნიშნული შეხვედრების შედეგია, რომ „ივ. ჯავახიშვილის პირად არქივის აღწერილობაში“ (თბ., 1975, გვ. 305, № 2049) დაბეჭდილია: „მეგრელიძე იოსებ. გურულ ეთნოგრაფიულ მასალებიდან — «ყვავილ-ბატონები», ჩანაწერი... (9 ფ.)“.

რაკი ჩემი ნაშრომი არ გამოქვეყნებულა და ახლა მისგან სტატია გ. ჩიტაიასადმი მიძღვნილ კრებულში იბეჭდება, აქვე აღვნიშნავ: გ. ჩიტაიამ დრო დამითმო. შემდეგი შეხვედრისას 3 საათი მესაუბრა და ბევრი საყურადღებო რამ მირჩია, თანაც ნაშრომის გვერდებზე ფანქრით მიწერილ შენიშვნებზე მიმითითა: ესენიც გაითვალისწინეთო. მაგალითად, აქ პარაგრაფს „ადამიანი დაბადებიდან გარდაცვალებამდე“ შენიშვნა აქვს „საყურადღებოა“ (გვ. 10),

ავი სულების წინააღმდეგ „საქორწილო შელოცვაზე“ მიწერილია: „სახელი, იარაღი“ (გვ. 14 ა): „ქალის საოჯახო საქმიანობას“ აწერია: „ზოგადია, ნიუანსები, რაიონი, ტექნოლოგია, ფუნქცია“ (გვ. 15 ა); „გვარის ლოცვაზე“ (2, გვ. 129) მასვე მიუწერია „დამაკმაყოფილებელია“ (გვ. 28) და ა. შ. ბოლომდე.

აღსანიშნავია ისიც, რომ გ. ჩიტაიას ჩემს გამო თავისი მეუღლე — სახელოვანი ეთნოგრაფი ვერა ბარდაველიძე შეუწუხებია, რაც ჩემთვის ნათელი გახდა საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების უახლოესი სხდომის შემდეგ. ამ დღეს ქალბატონმა ვერამ გაგვაჩერა ჩემებრ სტუდენტები: თამარ ყიფიანი, თინათინ გონიაშვილი და მე, — იგი საქმიანად მესაუბრა ჩემი ნაშრომის რიგ საკითხებზე და რჩევა-დარიგებაც მომცა. მისივე მეცნიერული უმწიკვლოების ფაქტია, რომ მან შემდეგ თავის ერთ-ერთ მოხსენებაში რამდენიმეჯერ დაიმოწმა ჩემი ხელნაწერი, ხოლო უფრო გვიან მის წიგნში („ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან“, თბ., 1941) იგივე ნაშრომი რამდენჯერმე აღმოჩნდა დასახელებული (გვ. 40, 46, 78, 91).

ივ. ჯავახიშვილის, გ. ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძის მხრივ სტუდენტისადმი ყურადღება სხვებისთვისაც იყო წამახალისებელი, რის შესახებაც დაბეჭდილი მაქვს [3, გვ. 10].

* * *

კონკრეტულად ბოსლობის რიტუალზე აღვნიშნავ, მართლაც სახელი ბოსლობა რომ სიტყვა ბოსელ-იდან წარმოდგება, ეს ჯერ კიდევ 1893 წელს დაიბეჭდა [4,43], შემდეგაც ითქვა [5,78] და მეორდება. ცხადია, ბოსელ, ბოსლე, ბოსლო ხართა წარმართული ღვთაება იყო. საკითხავია კი, ღვთაების სახელი რატომ ცხოველთა სადგომს, გომს, გომურს, ბაკს ეწოდა?!

ამ რიტუალსა ადა კუთხობრივ მისი შესრულების ვარიანტებზე ან მის რაობაზე წერდნენ: ვ. პერეკალენკო (1850 წ.), ე. ვეიდენბაუმი, ე. ვენდეროვსკი (1855), ტ. მამალაძე (1893), ილ. ჭყონია (1910), ვ. ბერიძე (1912), ი. ყიფშიძე (1914), ნ. ჯანაშია და ნ. მარი (1915), გ. შარაშიძე, ს. მაკალათია, ს. ჟღენტი [7], ე. ბარდაველიძე, ფ. გარდაფხაძე, ა. სოხაძე [8], ნ. ბრეგაძე [9], ნ. თოფურია, ჯ. რუხაძე და სხვები, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს ამოწურული თემა იყოს. შემაჯამებელია ა. სოხაძის ნაშრომი [8] და „ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაშიც“ მისივე სტატიაა ბოსლობაზე დაბეჭდილი (ტ. 2, 1977).

აქ გავიმეორებთ მხოლოდ ძირითად დებულებებს. ავტორის აზრითაც, ეს რიტუალი „საქონლის ბატონის“, „საქონლის ანგელოზის“ (ადრე — საქონლის უფლის) ღვთაება უნდა ყოფილიყო (ხსენებული ენციკლოპედია). ვფიქრობთ, გადაჭარბებულადაა გაფართოებული ამ ღვთაების ფუნქციები. იქვე ვკითხულობთ: ბოსლე „ნაყოფიერებას ანიჭებდა და ამრავლებდა საქონელს, შინაურ ფრინველებსა და ადამიანებს. მისგანვე იყო დამოკიდებული მიწის ნაყოფიერება, მოსავლის სიუხვე, ოჯახის ბარაქა, კაცთა მშვიდობა, შინაური ფრინველების სისაღე, მათი ყოველგვარი საფრთხისაგან დაცვა“ (8, გვ. 106—107; ვ. ბარდაველიძეზე დაყრდნობით. შდრ. იქვე, გვ. 14—15 და ციტ. ენციკლოპედია).

საერთოდ სწორია მსჯელობა, რომ ამავე ღვთაების ფუნქციები გაფართოვდა მიწათმოქმედების განვითარების კვალდაკვალ. ეს წარმართული ღვთაე-

ბა საქართველოს გაქრისტიანების შემდეგ წმ. ბასილის (ბასილა) თანაზიარი გახდა, ე. ი. წარმართული ღვთაების როლი ქრისტიანულ ბასილს დაეკისრა (8, გვ. 104). ვ. ბარდაველიძისა და ა. სოხაძის მტკიცებით, ბოსლობა ქართველი ტომების საერთო რიტუალად იქცა.

აქ ჩემს მიზანს ავტორებთან კამათი არ შეადგენს. მინდა მხოლოდ ძირითადად ბოსლობის შესრულების ის გურული ვარიანტი წარმოვადგინო, რომელიც 1929 წელს ჰქონდათ ხელთ ზემოხსენებულ მეცნიერებს და დავუმატო ის, რაც აუცილებელია ამავე ვარიანტის შედარებით სრულად წარმოდგენისათვის. ამას მნიშვნელობა აქვს იმიტომაც, რომ ამავე რიტუალის შესრულების თარიღი (ზოგი მას აღდგომის შემდეგ ასახელებს!) და დღეც კი (შაბათი, ხუთშაბათი) გამოქვეყნებულ ვარიანტებში არაა საბოლოოდ დადგენილი, ჯერ კიდევ არ ჩანს რიგი ის დეტალები, რომელთაც მნიშვნელობა აქვს საკითხის კიდევ უფრო ღრმად შესწავლისათვის.

ისე კი მაინც უნდა შევნიშნო, რომ ბოსლობის დღესასწაული საქართველოს ყოველ კუთხეში ერთნაირად არ აღინიშნებოდა. განსაკუთრებით ანგარიშგასაწევია ის ფაქტი, რომ დასავლეთ საქართველოში ბოსლობა მსხვილფეხა, რქოსანი საქონლის, განსაკუთრებით — ხარის დღესასწაულია (შდრ. ზროხის — ილორობა ცხენის — თედორობა...). ფშავ-ხევსურულ ბოსლობას კი ამასთან გენეტური კავშირი და შესრულების წესებში მსგავსება არა აქვს, გარდა სახელწოდებისა. ილია ჭყონია წერს: „ბოსლობა ფშაველში, ხევსურეთში და თუშეთში (ისაა, რომ) ქალები თვიური წესის დროს სახლში არ შეელენ, ვიდრე არ დაირეცხებიან, და ბოსელში ცხოვრობენ. ამიტომ დარქმევია ბოსლობა“ (ავტორის „სიტყვის-კონა“, ს. — პეტერბურგი, 1910, გვ. 8; ასევე ს. მაკალათია, ფშავი, თბ., 1934, გვ. 144—145; მისივე, ხევსურეთი, 1935, გვ. 186).

აღმოსავლეთ საქართველოში ცხოველთა ღვთაებებს სხვა სახელები ეწოდებათ. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ხარის დღესასწაული ბოსლობა დასავლურ-ქართული — კოლხურ-იბერიულია წარმოშობით, იბერია-მთიულეთში კი შემდეგ შეიძლებოდა შესულიყო ამისი ელემენტები...

აქვე შევნიშნავ, არსებობს საერთო ქართული ღვთაებებიც. მაგალითად, ლაზარობა მხოლოდ აღმოსავლურ მოვლენად მიაჩნდათ; გამოირკვა, რომ იგი საერთო ქართულია (იხ. ჟურნ. „ჰოროხი“, 1974 წ., № 4, გვ. 92).

ბოსლობის ამავე მასშტაბით აღიარებას ჯერ კიდევ დამატებითი მასალა და კვლევა-ძიება სჭირდება. ნ. მარს ჰქონდა საფუძველი, როცა წერდა: „ფაქტების შეგროვება ისე უნდა ჩატარდეს, რომ სამკვლევრო ძიების ხასიათი მიიღოს. თვით მასალის შეგროვება კვლევას წარმოადგენს“.

ამის კვალობაზე აქ გურიაში შეკრებილი მასალა და ზოგი მეგრული პარალელი ქვეყნდება.

* * *

ბოსლობის დღე დამოკიდებულია აღდგომის რიცხვზე, ე. ი. მოძრავი დღესასწაულია, როგორსაც გურიაში მღობა უქმესაც უწოდებენ. იგი აღინიშნებოდა დიდ მარხვამდე 17 დღით, აღდგომამდე 57 დღით ადრე, ყველიერის წინა შაბათს. და რადგანაც აღდგომა მხოლოდ კვირაზე მოდიოდა, მაშასადამე, არაა ზუსტი ბეჭდური ცნობები, — ბოსლობა „დღესასწაულია 55 დღით ადრე აღდგომისაო“ [7, გვ. 213] ან კიდევ იგი „უწევდა ხორციელის ხუთშაბათსა“-ო (გ. შარაშიძე, ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, თბ., 1938, გვ. 9).

საოცარია, რომ არაა სწორი არც ცნობილი ეთნოგრაფის ს. მაკალათიას ცნობა, „ბოსლობა სამეგრელოში ნააღდგომევის პირველ კვირის ხუთშაბათს იცოდნენო“ (იხ. მისი „სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია“, თბ., 1941, გვ. 316. შდრ. 6 — ბორსობა, აქ სწორადაა თარიღი აღნიშნული).

ბოსლობა ხუთშაბათს იმერეთ-რაჭაშიც არის დასახელებული (ვ. ბერიძე, სიტყვის კონა... ს.-პეტერბურგი, 1912, „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“[1]).

თანაც აქ არ ჩანს ღორის ქონის ამ დღისათვის პირდაპირი დანიშნულება — ხაჭაპურს აცხობდნენ და ღორის ქონის ნაჭერს საქონელს უსვამდნენ ზურგზეო! მთავარი აქაც ქონიანი მჭადი! გახლდათ და დღეც შაბათი იყო. მაშასადამე, პირველსავე წერილობით ცნობაში ბოსლობის რაჭული ვარიანტის შესახებ სწორად არის აღნიშნული, რომ იგი შაბათს სრულდებოდა (გაზ. „კავკაზი“, 1850 წ. № 25). აგრეევა დაბეჭდილი დ. ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსულ ლექსიკონშიც“ (ს. — პეტერბურგი, 1897) და გურიის შესახებაც პირველ ნაბეჭდ ცნობაშიც შაბათია დასახელებული [4, გვ. 43].

ერთგან ბოსლობა — მეგრული ბორსობა — შედარებულია მირსობა-სთან და დაკავშირებულია ნისთან [6, გვ. 206]. მირსობა იგივეა, რაც გურული მოსარობა; მეგრულ მირსობა-ნირსობა-ომირსეს ბორსობა-ბოსლობასთან არაფერი საერთო არა აქვს. (ო-მირსე — გურ. მოისარო-ბაზეც შეღოცვები არსებობს; თვით ეს დღესასწაული აღინიშნებოდა ბოსლობამდე, დიდი მარხვის 24 დღით წინ).

ბოსლობის გურული ვარიანტებიც ავლენს კუთხობრივ თავისებურებას, მაგრამ ძირითადში ეს ერთი რიტუალია და მისი შესრულება საცხოვრებელ პირობებზეც იყო დამოკიდებული.

დასავლეთი გურიის შედარებით მოკლე ზამთარში, ღარიბ გლეხს, რომელსაც ზოგიერთი მდიდარი მუტაკიას, ფეხბურდღიანს (გამოუსვლელს) ან ყურბალნიანს (ე. ი. გაუნათლებელს) უწოდებდა, ცხოველები კონახში — (საცხოვრებელ სახლშივე) ჰყავდა ერთ კუთხეში გამართულ ბოგაზე[2] (ხარისა და ძროხის სადგომი ხიდი). ამ ბოგას ბაგე (საშმლის ჩასაყრელი) ჰქონდა. უფრო შეძლებული გლეხის სახლის უკანა ნაწილს ახორი ახლდა მიდგმული სახლიდანვე უკანაკარის შესასვლელით და განისკარით გასასვლელით. ცხოველები, განსაკუთრებით თხები, აქ ედგა გლეხს. კიდევ უფრო შეძლებულ ოჯახს გომური (ბოსელი) ცალკე ედგა. სამხრეთ-აღმოსავლეთ გურიაში, დასავლეთსა და ჩრდილო-დასავლეთთან შედარებით, გრძელი და ცივი ზამთარი იცის. აქ ხე-ტყეც მეტია და ცხოველთათვის ცალკე სადგომი (ბოსელი) უფრო მეტს ჰქონდა. მასში ჰყავდათ ძროხა, ხარი, ცხენიც (ვაყა, ულაყი; ჭაკი რჩებოდა საყანეების ჭალებში ან სოფლის საძოვრებზე). ქათმები უმთავრესად სუროიან ხეზე ან სპეციალურად აგებულ საკარიაში (იგივე — კარია — საქათმე) თავსდებოდა. იხვი, ბატი და ინდაური (ვისაც ჰყავდა) დოშკანში (სახლის გვერდზე მიდგმული გადახურული ღია გვერდებით) ან ხულის (ბეღელი) ქვეშ ბუდობდნენ (აქ აგრე იტყვიან).

საღორე უეჭველად ცალკე, საცხოვრებელ სახლიდან მოშორებით იდგა, — მყრალი სუნი, ღრუტუნი და ტილიც იცის ღორმა და შეგვაწუხებსო.

---

[1] საკულტო ნამცხვარს ჩვენი ეთნოგრაფები განატეხს უწოდებენ: იგი „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ არ არის შეტანილი და ისედაც არაა ნათელი ტერმინი. ამიტომ მას არ ეხმაროთ.

[2] კუთხურ ტერმინებზე სპეციალურად იხ. ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, I, თბ., 1974, II, 1975.

ბოსლობის დღეს ცხოველებსა და ფრინველებს შეადარებით უკეთ კვებავდნენ, ვიდრე სხვა დღეს. ზოგი რჩოსნებს ჩალის გარდა, ძმერხლს (გურ. ზმერხლი) მოუტანდნენ, თუ ასეთი მახლობლად იყო ტყეში. ისედაც ცხოველთა საკვების ნაკლებობის დროს გლეხს ძმერხლი მოჰქონდა ტყიდან, იგი ზამთრის ბოლოს დასუსტებული ცხოველისა და განსაკუთრებით მომავალ მხვნელ ხართა მომაღონიერებელ საკვებად ითვლებოდა. სადაც ძმერხლი შორს იყო. იქ ბოსლობის დღეს ზოგი პატრონი თავის ცხოველს მაინც აჭმევდა მწვანეს — სუროს (ფათალო) ან ფითრს (გურ. ფითრა), მცენარეთა ეს პარაზიტები (სურო, ფითრი) ბოსლობის დროს ყინვადაკრულია და მათ უკეთ ჰამენ ცხოველები, ვიდრე სხვა დროს.

ზოგი დიასახლისი ჩვეულებრივ და საგანგებოდ ბოსლობის დღეს მეწველ ძროხას ჰეჰკილის (ქატოს) ნახარშს აჭმევდა, რასაც ზოგჯერ გოჭებიან ღორსაც უწილადებდა.

აქვე სრულიად გარკვევით უნდა ვთქვათ, რომ **ბოსლობას უმრავლესობა მხოლოდ ხაბოსლობო მჭადით აღნიშნავდა.** მაგრამ იყვნენ ამავე რიტუალის ფართოდ აღმნიშვნელნიც. ასეთები ზემოაღწერილი საბოსლობო მზადების დროს ან, უფრო ხშირად, დღის მეორე ნახევარში ცხოველებს, როგორც აქ უწოდებენ — ხვადაგს, შებეჭდავდნენ. ე. ი. სანთლის პატარა-პატარა ჯვრებს მიაკრავდნენ რქოსანს რქაზე, ურქოს (მაგ., ცხენს) შუბლზე და ბოსელს — კარზე. ცხოველთა და ფრინველთა სამყოფელში აიაზმას (ნაკურთხ წყალს) მოაპკურებდნენ...

საღამოს გააწყობდნენ სუფრას (გრძელი დაბალფეხიანი მაგიდა), რომელზეც იდგა დოქით ღვინო (ზოგან — არაყიც), მჭადი, ღომისღომი ან ღერღილის ღომი, შეიძლებოდა ყოფილიყო ხაჭაპური, ტაბლა (ღომისღომის ან ფეტვის ფქვილის ნამცხვარი), იაფფეხი (მუხუდოს ფქვილის ნამცხვარი), ყოველგვარი ხსნილეული (ხორცი, აქა-იქ შემწვარი გოჭიც კი, კუპატები, შაშხი, ყველი, კვერცხი), მწნილები, მოხარშული და შემწვარი კვახი, ხაპი და ხაპერა (მაგარკანიანი გოგრა), ხილეული, ხანჭკოლა და სხვა.

საბოსლობო ქონიანი მჭადი ცალკე იდო გობზე ან ხელგობაზე.

ამ მჭადისათვის საკალანდოდ (საახალწლოდ) დაკლული ღორის მუცლის ე. წ. ჰიპის ქონს ინახავდნენ. ოჯინჯალზე (კერიას ზემოთ ჯაჭვსაკიდი) იბოლებოდა ან მზეზე შრებოდა.

საკალანდო ღორის დაკვლასაც თავისი წესები ჰქონდა. ღორს დანას უეშველად ყელში უყრიდნენ და არა ბეჭიდან გულში, როგორც ეს ზოგან გვხვდება კიდეც; უფრო ძველი წესით ეს დაკლული ღორი რომ ხროტინებდა, პირში ღადარს, ღელფს ჩაუყრიდნენ, — ღორში ავი სული ბუდობს[3] და უკანასკნელ ამოსუნთქვას ამოყვება იგი; პირში რომ ღორს ღადარი ექნება, ეს ავი სული დაიწვებაო. ამას გარდა, ისიც სჯეროდათ, რომ პირდაღადრული (გამოთუთქული) ღორის ხორცი უფრო გემრიელიაო.

ყელის გამოღადრვა და პირის გამოღადრვა (ცხელი საშმლით დაწვა) სხვადასხვაა, საერთოდ კი ღადარი გურიაშიც ნაცარნარევი ნაკვერცხალი, ღელფია.

---

3 არსებობს თქმულება, რომელიც დაბეჭდილიც არის, — ღორს ეშმაკი ჰყავდა მუცელში. წმინდა ბასილე გამოეკიდა და ღორი წყალში აპირებდა შესვლას, მაგრამ ბასილე დაეწია, კუდზე დაადგა ფეხი, ამიტომ ღორის კუდის ბოლო ბრტყელიაო. ბასილემ კუდით შეჭერებულ ღორზე პირჯვარის გადაწერა მოასწრო, ეშმაკი გამოხტა ღორის პირიდან და წყალში ჩავარდაო. ამიტომ ერიდებოდნენ ღამით წყალში ჩასვლას — ავი სული არ ამოგვყვესო.

საახალწლო ღორის გაქნასაც (გაწმენდა) თავის წესი ჰქონდა. დაკლულ ღორს დებდნენ ორეზე (დიდი ვარცლი) დაასხამდნენ მდუღარე წყალს და ზემოდან ტომარას ან სხვა რაიმეს დააფენდნენ, შემდეგ ერთბაშად გაპუტავდნენ (გაქნიდნენ), ბოძზე ან ხის ტოტზე ჩამოჰკიდებდნენ ან რაიმეზე (მაგიდა, დაწოლილი კიბე ან სხვა რამ) დადებდნენ; გაშრებოდა, მუცელზე გასჭრიდნენ. ღორის კანსა და მუცელზე ხორცს შორის რომ ქონის ფენაა, საბოსლობოდ იმას ინახავდნენ.

ბოსლობის დღეს ამ ქონს (უკვე მოყვითალო ფერი ჰქონდა) დაჭრიდნენ ერთ სანტიმეტრამდე სისქისა და ასანთის ყუთის ოდენა კვადრატებად, მჭადის კუთხეებში სხვა ფორმის ნაჭრებსაც კი დააწყობდნენ ოჯახის უფართოესი ქვის გახურებულ კეცზე დაფენილ სიმინდის, უფრო ძველად — ფეტვის ან ჭვავის (ახალ დროში ზოგი ხორბლის) ფქვილის ცომზე. ზემოდანაც იმავე ცომს დაფენდნენ და შემდეგ ზედაპირს „დააჭვარპვარიტებდნენ" (დასერავდნენ) ჩხირებით ან ხმელი ქონდრის ღერებით; ჭიქის ან სხვა სასმელი ჭურჭლის პირს რამოდენიმე ადგილას დაადებდნენ და იტყოდნენ: „ღმერთო, რამდენი ფეხი ამ მჭადზეა, იმდენი ფრინველი და საყოლი (ძროხა, ხარი, ცხენი, თხა, ღორი) გვაყოლე, ადამიანებს ჯანი მთელი და ქონება ბევრი მოგვეციო" (ან ამისავე ვარიაციებს გაიმეორებდნენ), მჭადის შქერის, საგანგებოდ შენახული წაბლის ან სხვა ფოთლებით დაფარავდნენ. ზემოდან ღადარს, ღველფს დააყრიდნენ და იგი გამოცხვებოდა ისე, რომ ქონი არ უნდა დამდნარიყო. ეს იყო თავისებური „ხაჭაპური", რომელშიც ყველის მაგივრად ღორის მუცლის ქონის ნაჭრები ეწყო.

ვისაც ეს „მუცლის ქონი" არ ან აღარ ჰქონდა, ისევ ღორის ხორცზე აჭრილი ქონით აცხობდა საბოსლობო მჭადს.

ამ ერთ დიდ, მთელი ოჯახისათვის დედო (მთავარი) მჭადს გარდა, ზოგ ოჯახში პირველი მჭადიდან მონატოვები ცომით (უმთავრესად ბებიები ბავშვებისათვის) ცალ-ცალკე გომიჯებს (ხმიადი) აცხობდნენ, რომლებშიც ქონის თითო-ოროლა ნაჭერი იდო. ასეთ გომიჯს ან ქონიანი მჭადის ერთ ნაჭერს ზოგიერთები ამავე წელს გარდაცვლილი ოჯახის წევრის სახელზეც დებდნენ.

საინტერესოა სახელთა მეგრული ფორმებიც. აქ მჭადისმჭადს ჯ-უ ი დ ი [შ]-ჭ კ ი დ ი (ფეტვის მჭადი), ხოლო ქონიან მჭადს ქ ო ნ ა მ ი ჭ კ ი დ ი — ცხიმიანი (ქონიანი) მჭადი ეწოდებოდათ. ლიტერატურაში ან რომელიმე ლექსიკონში არ მახსოვს შემხვედროდეს, რომ ქონამიჭკიდი ზუგდიდურ მეგრულში ც ი ნ ა რ ა ჭ ვ ი დ ა დ იწოდება (ლაზ.-მეგრ. ც ი მ უ, ცგმუ — ქონი) და მას აქაც საბოსლობოდ აცხობდნენ.

ნ. კილანავა და აპ. ცანავა გვიკარნახებენ, სამეგრელოშიც, თუ ოჯახს ღორის მუცლის ქონი არ ჰქონდა, ღორისავე ხორცის სხვა ნაჭრის ქონით შეეძლოთ იგი შეეცვალათო.

აქვე შევნიშნავთ, ასეთ მჭადს ზოგჯერ გურია-სამეგრელოში ე. წ. ს ა ხ ი ლ ო დ, საახალწლოდ და ზამთრის ხსნილის ზოგ სხვა დღესაც აცხობდნენ.

ს. ჟღენტს აღნიშნული აქვს: ბოსლობის „მთელი დღე ოჯახის პატრონი ქალი საჭმელს ვერ ჭამდა"-ო. (7, გვ. 213). ეს არაა საერთო წესი.

* * *

ჩემი ბერები (მამისა და დედის მხრივ) დიდი ენთუზიასტები იყვნენ ბოსლობის. რაც მე ყრმობის წლებიდან მახსოვს და თანაც, რაც მრავალი ჩანაწერის შ ე რ წ ყ მ ი ს შ ე დ ე გ ა დ გამოდის, ყველა რომ შ ე ვ ა ჯ ა მ ო თ,

მ ი ვ ი ღ ე ბ თ გ უ რ უ ლ ი ბ ო ს ლ ო ბ ი ს შ ე დ ა რ ე ბ ი თ ს რ უ ლ ვ ა რ ი ა ნ ტ ს.

საღამოს საბოსლობო მჭადი იდო გობზე. შეიძლებოდა სანთლებიც ყოფილიყო ანთებული. იქვე ხის კოთხოთი ან ხაპერას კანის კოთხოთი იდგა კაკალი. ოჯახის დედა ცალ ხელში ანთებულ სანთელს დაიჭერდა, მეორეში გობით ქონიანი მჭადი ეჭირა. ბიჭს კი ასევე ანთებული სანთელი და კოთხოთი კაკალი ჰქონდა ხელებში. თუ ცხოველი საცხოვრებელ სახლშივე ჰყავდათ, მიუბრუნდებოდა ბიჭი პირუტყვს, პირით ბაგისაკენ დადგებოდა ხარსა და ძროხას შორის ან ერთ-ერთთან და ქალი ეკითხებოდა:

— ბოსლე, ბატონო, ხარი რეთი (რამდენი) გყავს?

— ჯოგი, ბატონო!.. და ასე განაგრძობდნენ დიალოგს: — რამდენი გყავს: ძროხა, ცხენი, თხა, ღორი და ა. შ. პასუხიც შესაფერისი იყო — „ჯოგი ბატონო!“ ან დედაქალი ეკითხებოდა: — „ბოსლე, ბატონო, რა თქვა ძროხამ, ხარმა და ა. შ. პასუხი იყო: თითოეული მათგანი გვპირდება ყველაფერ სიკეთეს, სიუხვეს, ადამიანთა ჯანმრთელობასაო და სხვა (შდრ. მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, 1975, გვ. 517).

ბიჭი კაკალს ბაგას მიაყრიდა, მობრუნდებოდნენ, დაილოცებოდნენ და ივახშმებდნენ.

გალოცვის ასეთი ფორმაც არსებობდა. საცხოვრებელ სახლში პწკალა (საფეხურებჩაჭრილი ხე) სხვენზე (არე ჭერსა და სახურავს შორის ჩელტით გამოყოფილი) იყო მიდგმული. ერთ-ერთი ბიჭი ავიდოდა კიბით ზემოთ, ქვემოდან ქონიანი მჭადით გობზე ხელში დედაქალი ეკითხებოდა: — ბოსლო, ბატონო, შინ ხარ!..

— კი, ბატონო! — და გრძელდებოდა დიალოგი ზემოაღნიშნული ტექსტით ან ასე: — ხარის ჯოგს მომიდენი (მომიყვან)?

კი, ბატონო!..

— ძროხის ჯოგს მომიდენი?..

— კი, ბატონო და ა. შ. ჩამოთვლიდნენ, რის სიმრავლეც სურდათ ოჯახში.

ბოლოს ქვემოდან ზევით მყოფ ბიჭს შეაქცევდნენ ჭიქით, ჯამით ან სხვა ჭურჭლით წყალს, საქონლის ბოგას ქვეშ დამალავდნენ 6 ცალ ან მეტ კაკალს, ერთს ან ორ-სამს კვერცხს და დილით რომელი ბავშვიც მას იპოვიდა, გამარჯვებულად და ბედნიერად ითვლებოდა.

ზოგი საღამოსვე ცხოველს რქაზე წყვილ ანთებულ სანთელს მიაკრავდა და დალოცავდა:

„ღმერთო, ჩემს საქონელს ტყავი ხორცით გოუფსე,
ძუძუ რძეით გოუფსე, უმის მჭამელი არ გააკარო,
ბუზმაც არ შეაწუხოს, გამიმრავლე და კარგად მიმყოფე!..“

ასეთი დალოცვაც იცოდნენ: „მამაზეციერო! ცაში ვარსკვლავი, ზღვაში ქვიშა, ეწერში გვიმრა, სუროზე კურკანტელი, ჩვენსას ასე ბევრი საყოლი (რქოსანი და ურქო ცხოველი) და ფრინველი ქენი!..

მებოსლობე პირი საბოსლობო მჭადს რქაზე დაატეხდა ხარს ან ძროხას, ან სუფრაზე დატეხა (დაკრა არ შეიძლებოდა) და ივახშმებდნენ, „ღვინის აწევითაც“ დაილოცებოდნენ.

თუ ოჯახს ცხოველი ახორში ჰყავდა, ბიჭი სახლის უკანა კარიდან შევიდოდა, კარს მიეხურავდა და ისევ ზემოხსენებული დიალოგი იმართებოდა ბიჭსა და დედაქალს (ან მამაკაცს) შორის. შემდეგ ბიჭს კარს გაუღებდნენ.

ისევ ცხოველებს მიუბრუნდებოდნენ და დალოცავდნენ, ბოლოს ლვახშმებდნენ.

უფრო ვრცელი ცერემონიალით აღნიშნავდა ბოსლობას ის, ვისაც ბოსელი ედგა. ბიჭი შედიოდა ბოსელში, აქ უფრო ხშირად მამა იდგა გარეთ და იმართებოდა ზემოხსენებული ან მათი მსგავსი დიალოგი.

ზოგი ცხოველს ზურგზე კვერცხს გადაუტარებდა: აგრე სავსე მეყოლეო; ზოგიც მასვე რქას უპოხავდა უმარილო ქონით.

თუ ამ დღეს და სხვა დროსაც რომელიმე ცხოველი შინ არ ჰყავდათ, მაკრატელს ან საჩეჩელს პირს შეუკრავდნენ და იტყოდნენ: „მეკობრეს ხელი და უმის მჭამელს ასე პირი შეუკარიო“.

ბოსლობის უძველეს პუბლიკაციაში „ბოსლე, ბატონოს“ მაგიერ „ბოსლე, პატიოსანო“ წერია [4, გვ. 44]. ამავე ვარიანტში ბიჭს დოქით სავსე წყალი შეაქვს ბოსელში და უკლებლივ უკან გამოაქვს,!— მთელი წელი ასე საფსე (სავსე) გვამყოფეო (იქვე). არც ერთ ბეჭდურ ვარიანტში სხვაგან „ბოსლე, ბატონოს“ მაგიერ, „ბოსლე, პატიოსანო“ არ გვხვდება.

იცოდნენ ცხოველთა შელოცვაც, თუ რომელიმე მათგანი მოიწყენდა, და ზოგი ბოსლობასაც ამბობდა:

„ქალაქისა ბოლოსა იყდა შავი მჭედელი;
მეჯოგემ შემოუძახა: თფუი, (ძროხის, ხარის, ცხენის) ავათმყოფელი!
მერცხალი მუა (მოდის, მოფრინავს) პირცეცხლი.
გავშლი, გავხეე, შით გევიარ...
უხულ გეცა გერცემულსა!..
ღმერთო, ჩემ ძროხას ძუძუ რძეით გოუფსე,
ტყავი ხორცით მოუფსე,
ოჯახი ოქრო-ვერცხლით გამიფსე!..“
ვიტყოდით და პირჯვარს გადავიწერდითო.

ასეთი შელოცვის მრავალი ფორმა არსებობს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ ოჯახის წევრები სუფრას მიუსხდებოდნენ, ოჯახის უფროსი მამაკაცი, „ასწევდა ჭიქას“ (ასეც იტყოდნენ „ღვინო აიყვანაო“), დაილოცებოდა: „ღმერთო, ადამიანები, საყოლი და ფრთოსანი კარგად გვამყოფე, გაგვამრავლე“ და ა. შ., ივახშმებდნენ და დაწვებოდნენ.

ბოსლობის გარდა, ძროხის პატრონი ილორობას (10) აღნიშნავდა, ცხენისა კი — თედორობას (9). სადღესასწაულო სხვა ნამცხვარი (და არა ქონიანი მჭადი) მაშინაც ცხვებოდა.

ილორობა და თედორობა სპეციალური საუბრის საგანია.

დაბოლოს რიტუალის აღწერიდან გადავუხვევთ და შევნიშნავთ: ბოსელობა — ბოსლობა სახელი ტოპონიმებშიც გვხვდება, — ნაბოსლევი, ბოსლევი, ბოსლები და სხვა.

სიტყვათა ფორმები ბოსელ და ნასესხები ბასილ (ო//ა) მნიშვნელობის გარდა (ორივე ცხოველთა მფარველ ღვთაებად მიაჩნდათ) ფუძეთა მსგავსებითაც იქცევენ ყურადღებას, მაგრამ აქვე წინააღმდეგობებსაც ვაწყდებით, რაზეც აქ მსჯელობის საშუალება არ არის.

ზემოხსენებული მეგრული ცინარა-ჭკიდიდან კი ცინარ ძვ. ქართ. ცმელ-ის (ქონი, ჭყანი) შესატყვისი უნდა იყოს, როგორც ამას ი. ყიფშიძე აღნიშნავს (6, გვ. 373) და გ. კლიმოვი იზიარებს („ქართველური ენების ეტიმოლოგიური ლექსიკონი“, მოსკოვი, 1964, გვ. 225). მათვე სხვა სახელებიც უკავშირდება, რაც ცალკე კვლევა-ძიების საგანია.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ი. მეგრელიძე, დიმიტრი გულია (ზოგიერთი მოგონება). — გაზ. „საბჭოთა აფხაზეთი", სოხუმი, 1974, 18 აპრილი, № 75 (დაიბეჭდა აფხაზურ ენაზეც. — ჟურნ. „Алашара", Сохуми, 1974, № 4).
2. И. В. Мегрелидзе, Лазский и мегрельский слои в гурийском, М.—Л., 1938.
3. ჯემალ ნოღაიდელი, ნარკვევები და ჩანაწერები, I, ბათუმი, 1971.
4. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Тифлис, 1893, т. XVII, отд. II.
5. Христианский Восток, IV, вып. I, Петроград, 1915,
6. И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматиею и словарем, С.-Петербург, 1914.
7. ს. ჟღენტი, გურული კილო, გამოკვლევა, ტექსტები, ლექსიკონი, თბ., 1936.
8. ა. სოხაძე. ქართველთა უძველესი სარწმუნოებისა და მის გადმონაშთებთან ბრძოლის ისტორიიდან, თბ., 1964.
9. Н. А. Брегадзе, К вопросу о характере одного из грузинских народных календарных праздников („Тедороба"). — კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები" ტ. XV, თბ., 1970.
10. ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნები, წ. II, თბ., 1914.

М. А. МЕРЕТУКОВ

ГОСТЕПРИИМСТВО У ГОРЦЕВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Из всех общественных институтов гостеприимство имело у горцев Северного Кавказа самое широкое распространение. В феодальную эпоху оно трансформировалось, приобрело новые формы. Вместе с тем этот обычай сохранял архаичные черты родовых отношений и общинных порядков[1]. Гостеприимство представляло сложный общественный институт, под патриархальной оболочкой которого вызревали феодальные отношения. Оно удовлетворяло потребности всех социальных слоев. Поэтому обычай этот долгое время играл весьма важную роль в общественной жизни горцев. Он имел не только бытовое, но и политическое, международное значение. В условиях феодальной междоусобицы, экономической и территориальной разобщенности горцев весьма был необходим этот обычай. В крае не было ни гостиниц, ни постоялых дворов, да и притом путнику в чужих владениях грозила всякая опасность: убийство, ограбление, пленение и продажа в рабство. Гостеприимство делало возможным сношение между аулами, племенами, народами. Оно обеспечивало путнику все необходимые условия (безопасность, ночлег, еду)[2]. Таким образом этот общественный институт играл в некоторой степени дипломатические миссии.

Горцы выработали сложный этикет гостеприимства. У различных народов Северного Кавказа он имеет общие и специфические черты, но из них заметно преобладают первые. С развитием феодальных отношений гостеприимство горцев все ярче приобретает классовый характер. Феодальное обычное право наложила на него сильный отпечаток. Гостеприимство у горцев красивый и нестареющий обычай. Слава о нем распространялась далеко за пределами их края. Воспевали его русские поэты, с восхищением о нем писали русские и зарубежные авторы. В основе гостеприимства лежит общечеловеческая нравственность, что делает его весьма популярным. Обычай этот вошел в общечеловеческую культуру[3]. В горском гостеприимстве выражено высокое интернациональное чувство. Любой человек мог остановиться в качестве гостя в любой горской сакле и он был бы принят с большим радушием. Не обращалось внимание ни на национальную принадлежность, ни на вероисповедание, ни на расу. Даже убийца пользовался в полной мере законами гостеприимства в доме его врага. Особенно с большим уважением горцы относились к гостю из других стран. Джиованни Лукка писал об адыгах: «Нет в мире народа

---

[1] В. К. Гарданов, Общественный строй адыгских народов, М., 1967, с. 289—290.

[2] В. К. Гарданов. Указ. соч., с. 294; А. Х. Магометов, Культура и быт осетинского народа, Орджоникидзе, 1968, с. 448.

[3] А. Х. Магометов, Указ. соч., с. 448.

добрее этого или радушнее принимающего иностранцев»[4]. Ю. Клапрот отмечал: «Когда чужестранец попадает в осетинское селение... обращаются с ним как с родственником»[5]. Горцы, даже самые бедные из них, были всегда рады приезду гостя. Они считали, что вместе с ним бог посылает благо.

Адыги строили для гостя специальное помещение — кунацкую[6]. В большинстве случаев она располагалась за оградой усадьбы. У осетин, чеченцев, карачаевцев и дагестанских горцев кунацкая существовала в виде отдельного строения или части жилища[7]. Гостиный дом у зажиточных людей был самой лучшей постройкой в усадьбе. Снаружи он был отделан резьбой, окрашен в какой-либо цвет[8]. Кунацкая была обставлена богаче, чем другие комнаты жилища хозяина. Все самое лучшее и дорогое из обстановки дома переносилось туда. Стены кунацкой были увешаны саблями, кинжалами, луками, стрелами, пистолетами, ружьями, шлемами, кольчугами[9], коврами, тканью, циновками с различными фигурами. Необходимой принадлежностью адыгского гостиного дома являлись двухструнная скрипка и двенадцатиструнная арфа[10]. Обоставляя кунацкую как можно лучше, хозяин преследовал цель не только украсить ее и создать удобства, но и подчеркивал, что все лучшее, что есть в доме принадлежит гостю[11].

Путник, нуждавшийся в ночлеге, в любое время года мог остановиться в кунацкой. Хозяин обеспечивал его всем необходимым безвозмездно. В случае необходимости гостю оказывали материальную, моральную помощь, защиту[12]. Он мог оставаться в кунацкой сколько ему заблагорассудится. При желании гость сохранял полное инкогнито[13]. Хозяин не спрашивал его откуда, куда и зачем он едет, если тот не считал нужным сообщать все это ему. Гость был окружен всяческой заботой в семье, где он остановился. Хозяин и все мужчины ухаживали за ним. Женщины были заняты приготовлением пищи. Гостя кормили разнообразными и лучшими блюдами. Чем знатнее он был, тем больше внимания уделяли ему. И угощали его лучше, чем незнатного[14]. По словам Л. Я. Люлье, при угощении турецкого пашу хатукайским старшиной было подано 120 блюд[15].

Гостю оказывали всяческие знаки уважения. Он ел обычно один за столом. Бывало, по его настоянию отведывал пищу кто-нибудь из

---

4 Джованни Лукка, Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, и грузин. «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII — XIX вв.», Нальчик, 1974, с. 717.

5 Ю. Клапрот, Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807—1808 гг. «Осетины глазами русских и иностранных путешественников» (XIII—XIX вв.), Орджоникидзе, 1967, с. 127.

6 Хан-Гирей, Записки о Черкесии, Нальчик, 1978, с. 234.

7 М. О. Косвен, Этнография и история Кавказа, М., 1961, с. 127; Б. А. Калоев, Осетины, М., 1971, с. 196; И. М. Саидов, Материалы по куначеству и гостеприимству у чеченцев и ингушей, «Сборник статей», Грозный, 1964, с. 139.

8 Хан-Гирей, Записки о Черкесии, с. 234.

9 Жак-Виктор-Эдуард Тебу де Марнья, Указ. соч., с. 307; Хан-Гирей. Записки о Черкесии, с. 235.

10 В. К. Гарданов. Указ. соч., с. 222.

11 Там же, с. 293.

12 Г. Х. Мамбетов, Общественный и семейный быт кабардинцев и балкарцев в XVI — первой половине XIX века. «История Кабардино-Балкарской АССР», М., 1967, с. 283.

13 В. К. Гарданов, Указ. соч., с. 294.

14 Там же, с. 297; Б. А. Калоев. Указ. соч., с. 196.

15 Л. Я. Люлье, о гостеприимстве у Черкес, газ. «Кавказ», 1859, № 16, с. 35.

присутствовавших, обычно самый старший или хозяин дома. Прислуживал за гостем кто-нибудь из молодых мужчин семьи хозяина или соседский парень. Хозяин следил за тем, чтобы он был накормлен и обслужен хорошо. В присутствии гостя без его приглашения никто не садился. Рядом с ним могли сидеть только старшие из присутствовавших. Хозяин тоже садился лишь по неоднократному настойчивому приглашению. Младшие не садились при госте и старших, они стояли чуть поодаль от старших вдоль стен. Они не вмешивались в разговоры.

Гость считался гостем не только одного хозяина, у которого он находился, но и гостем всех его родственников, всего аула. Поэтому за его безопасность был ответственен весь аул. Родственники, соседи хозяина приходили к гостю приветствовать его. Они для приличия не уходили сразу, а задерживались некоторое время. Гостя не оставляли одного. С ним находился хозяин, родственник или сосед. Чтобы развлечь его, хозяин иногда устраивал для него танцы, приглашал сказителей, скрипачей. Строго соблюдался горский этикет. Никто громко не разговаривал, не произносил грубых слов. Друг друга не перебивали, по очереди, соблюдая старшинство, вступали в разговор.

Тщательный уход осуществлялся и за лошадью гостя. Ее содержали в специальной конюшне, пристроенной к кунацкой.

Правила гостеприимства соблюдались горцами неукоснительно. Общество строго осуждало, даже наказывало того, кто их как следует не соблюдал. Горцы заранее готовились к приему гостей: запасались продуктами, фуражем для лошадей. У адыгов был обычай засевать для гостей особое поле просом и выделять для их угощения часть скота[16]. У чеченцев даже бедные семьи держали на случай приезда гостя свежее постельное белье, чистый таз с умывальником, продукты для приготовления хороших блюд[17].

Хозяин обязан был защитить гостя от всякой опасности и оскорблений, помогать во всех его делах, охранять имущество, которое он захватил с собой[18]. Он нес ответственность перед обществом за его безопасность. Гость был неприкосновенным лицом. Того, кто не сумел уберечь его от обид, судили и наказывали[19]. За оскорбленного гостя мстил не только хозяин, но вся его фамилия[20], даже весь аул. Хозяин готов был жертвовать собой ради его защиты. По обычаю выдача гостя врагу считалась недопустимой.

У адыгов лицо, ограбившее или убившее гостя, подвергалось суровому наказанию: либо родственники его убивали, либо изгоняли из общества[21]. У осетин такого преступника сбрасывали со скалы со связанными руками и ногами[22].

В XVIII веке кровомщение за убийство гостя постепенно заменилось выкупом за кровь. У адыгов за оскорбление гостя виновный да-

---

[16] Л. Я. Люлье, О гостеприимстве у черкес, с. 35.

[17] И. М. Саидов. Указ. соч., с. 140.

[18] Хан-Гирей, Записки о Черкессии, с. 350; С. Ш. Гаджиева, Кумыки, М., 1961, с. 291.

[19] Ш. Б. Ногмов, История адыгейского народа, Нальчик, 1958, с. 79.

[20] Хан-Гирей, Записки о Черкесии, с. 351; В. К. Гарданов, Указ. соч., с. 298; «Осетины глазами русских и иностранных путешественников» (XIII—XIX вв.), Орджоникидзе, 1967, с. 33; И. М. Саидов, Указ. соч., с. 153.

[21] Хан-Гирей, Записки о Черкесии, с. 352.

[22] Ю. Клапрот, Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807 — 1808 гг. — изв. СОНИИ, вып. XII, 1948, с. 127.

вал хозяину в виде штрафа одного раба, а за убийство его — девять рабов. Кроме того, он вносил выкуп за кровь родственникам убитого[23].

Хозяин отвечал за безопасность гостя, пока тот находился под его покровом. А за пределами дома последний выходил из-под его опеки и был предоставлен самому себе. Случалось нередко, что хозяин заботился о безопасности гостя на пути. Он передавал его на руки своему хорошему знакомому[24]. Если гость не был отдан под покровительство другого хозяина, он мог быть схвачен в плен разбойниками и продан в рабство.

---

23 С. М. Броневский, Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. II, М., 1823, с. 118—119.

24 Ш. Б. Ногмов, Указ. соч., с. 79.

მაყვალა ნათმელაძე

საქართველოს ქალაქის მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის დახასიათებისათვის 1917—1922 წლებში

(ერთი მნიშვნელოვანი სტატისტიკური წყაროს ანალიზი)

ქალაქის განვითარება გადაჯაჭვულია ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ცხოვრებასთან და წარმოადგენს მის განუყოფელ ნაწილს, ამასთან, მისი განვითარების ძირითადი ტენდენციების მატარებელსა და გამომხატველს.

საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე, როდესაც ურბანიზაციას გლობალური ხასიათი აქვს, არ არსებობს ქალაქის ცნების ერთმნიშვნელოვანი გაგება. მისი შესწავლისადმი მეცნიერების სხვადასხვა დარგის მიდგომა სხვადასხვაგვარია. მაგალითად, ქალაქის ზოგად ცნებაში გულისხმობენ „იურიდიულ ქალაქს“, „რეალურ ქალაქს“, „ფიზიკურ ქალაქს“, „გეოგრაფიულ ქალაქს“ ან „ურბანიზებულ ტერიტორიას“.

ფრანგ მკვლევარ-გეოგრაფოსებს მიაჩნიათ, რომ ცნება „ქალაქი“ მოძველდა. თანამედროვე ეტაპზე ისინი უფრო მიზანშეწონილად თვლიან ამ ცნების უფრო ფართო გაგებით ხმარებას. კერძოდ, ცნებას, რომელიც მოიცავს საკუთრივ ქალაქის გარდა მეზობელ პუნქტებსაც, რომელნიც ცხოვრობენ მოცემული ქალაქის ცხოვრებით. ასეთ კომპლექსს უწოდებენ აგლომერაციას. მაგალითად, პარიზის აგლომერაციაში შეჰყავთ 3—4 დეპარტამენტი. გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის ბოლო დროის გამოცემებში ფიგურირებს ცნება „ურბანიზებული ტერიტორია“, რომელიც ასევე სცილდება ქალაქის ფარგლებს და მოიცავს მის მომიჯნავე დასახლებულ ტერიტორიას. გარდა ამისა, არსებობს ქალაქების გრადაციაში ცნება მეტროპოლიტენური ზონა ან არეალი. ეს სტატისტიკურ-ტერიტორიული ერთეული უფრო ფართო მოცულობისაა.

ჩვენის აზრით, ქალაქების ისტორია უნდა შეიცავდეს როგორც საკუთრივ ქალაქის, ასევე ქალაქების ტიპის დასახლებების ისტორიას.

ქალაქების მრავალრიცხოვნობის გამო, კანონზომიერად გაჩნდა მათი კლასიფიკაციის საჭიროება. მაგრამ იგი შეიძლება პირობითი იყოს, რადგან კლასიფიკაციის ფაქტიურად შესაძლებელი საშუალებანი ამოუწურავია (მოცულობის, ასაკის, ფუნქციის სახეობის მიხედვით და სხვ.). ქალაქის მრავალ ფუნქციაში ყოველთვის შეიძლება სჭარბობდეს ერთი რომელიმე ფუნქცია. ამაზე დაყრდნობით გამოყოფენ ქალაქებს მრეწველობის უპირატესი განვითარებით, დამუშავებითი და სამთო მოპოვებითი მრეწველობის ცენტრებს, საუნივერსიტეტო და საკურორტო ქალაქებს. ამერიკელი მეცნიერის ჰარისის

კლასიფიკაცია[1] ემყარება ყოველი ქალაქის წამყვან ფუნქციას. მისი წარმოჩენისათვის მან გამოიყენა ორი განსხვავებული მონაცემის — მოსახლეობის დასაქმებისა და მისი პროფესიული შემადგენლობის ანალიზი. ამის საშუალებით ჰარისმა გამოჰყო ქალაქის ორი ფუნქციონალური ტიპი: სატრანსპორტო-საკომუნიკაციო და სამთო მრეწველობის ცენტრები. მანვე ქალაქების კლასიფიკაციის დროს მიუთითა ქალაქებს შორის დამუშავებითი მრეწველობის ცენტრების ყველაზე გავრცელებულ ტიპზე.

ქალაქების კლასიფიკაციისას კრიტერიუმად მიიჩნევენ მოსახლეობის რაოდენობას, თუმცა იგი არ არის ერთიანი ყველა ქვეყნისათვის. მაგალითად, საფრანგეთში ქალაქად გამოყოფის (1887 წლიდან) მინიმალური ზღვარი შეადგენს 2 ათას მცხოვრებს. იგივე რაოდენობა მოსახლეობისა მიიჩნია ქალაქის კრიტერიუმად არგენტინამ და პორტუგალიამ. აშშ და ტაილანდში ზღვარად აღიარებულია 2,5 ათასი მცხოვრები, ესპანეთსა და საბერძნეთში 10 ათასამდე, კანადაში, შვეიცარიასა და მალაზიაში ერთი ათასით კმაყოფილდებიან. ისლანდიაში 300 კაცით, ხოლო დანიაში — 250 კაცითაც კი. ზოგიერთ ქვეყანაში მოსახლეობის ამ რაოდენობრივ ზღვარს ემატება კიდევ რაიმე ნიშანი, ხოლო ზოგიერთ ქვეყანაში სრულიად უგულველყოფილია მოსახლეობის რაოდენობრივი კრიტერიუმი და პრიორიტეტი ენიჭება მომსახურების სფეროს, მუნიციპალურ და სახელმწიფო დაწესებულებებს ან ცენტრებს (სადაც მოსახლეობა ეწევა არა სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობას), ანდა ყოველ ადმინისტრაციულ ცენტრს.

სსრ კავშირში მიაჩნიათ, რომ ქალაქის სტატუსი უნდა შეიცავდეს მოსახლეობის განსაზღვრულ რაოდენობას. ფრანგი მკვლევრების აზრით ეს კრიტერიუმი არ არის ერთიანი ყველა საბჭოთა ეროვნული რესპუბლიკისათვის. თუ მთლიანად საბჭოთა კავშირისათვის ქალაქის მოსახლეობის რაოდენობრივი ზღვარი შეადგენს 12 ათასს, უკრაინისა და მოლდავეთის ქალაქებისათვის იგი ნაანგარიშევია 10 ათასით, ხოლო საქართველოსა და თურქმენეთისათვის 5 ათასით[2]. ამასთან იმ პირობით, რომ სასოფლო-სამეურნეო შრომაში დასაქმებული მოსახლეობა ქალაქის საზღვრებში არ აღემატებოდეს, მაგალითად, რსფს რესპუბლიკაში — 15%, საქართველოში — 25%ს, თურქმენეთში — 33%-ს, ხოლო უკრაინასა და მოლდავეთში სასოფლო მოსახლეობა არ უნდა სჭარბობდეს საქალაქო მოსახლეობას მოცემული ქალაქის ფარგლებში[3]. მაგრამ ფრანგი ავტორების მიერ დამოწმებული მონაცემები არ არის ზუსტი.

ევროპის ქვეყნების სტატისტიკურმა კონფერენციამ 50-იანი წლების დასაწყისში მიიღო რეკომენდაცია ქალაქის მოსახლეობის რაოდენობრივი კრიტერიუმის შესახებ, რომლის მიხედვით ქალაქად შეიძლება ჩაითვალოს დასახლებული პუნქტი (იგულისხმება მჭიდრო დასახლების ბირთვი) 2 ათასი მცხოვრებით. სოფლის მოსახლეობა ხსენებული დასახლებული პუნქტის ფარგლებში არ უნდა აღემატებოდეს 25%-ს, ხოლო 10 ათასზე მეტი მცხოვ-

---

[1] D. Harris, A Functional clasification of cites in the Jnited states. География городов, М., 1965.

[2] Жаклин Боже, Гарнье и Жорж Шабо, Очерки по географии городов, М., 1970, с. 40.

[3] იქვე, აღნიშნული პროცენტული მაჩვენებლები არ ასახავს სწორად ქალაქის მოსახლეობის დასაქმების ხასიათს.

რებით დასახლებული ტერიტორია ავტომატურად კლასიფიცირებული უნდა იყოს როგორც ქალაქი.

ქალაქის კლასიფიკაციის ერთიანი კრიტერიუმის არარსებობა გაპირობებულია სხვადასხვა ქვეყნის კონკრეტულ-ისტორიული სოციალური და ბუნებრივი პირობებით. ქალაქების სწრაფი ზრდა, რაც დამახასიათებელია თანამედროვე ეპოქისათვის, საქალაქო დასახლებათა სისტემის ფორმირება და განსახლების აქამდე არნახული რთული ფორმების განვითარება ზოგჯერ საზღვარგარეთულ ლიტერატურაში განიხილება, როგორც თავისებური „ურბანისტული რევოლუცია". ანტიკურ, ფეოდალურ და კაპიტალისტურ ქალაქებს წარმოქმნის თავიანთი საფუძვლები გააჩნდათ. ზოგიერთი ქალაქის ბირთვი დასახლებული პუნქტისაგან წარმოიშვა და შემდგომ იგი შენარჩუნებულ იქნა.

განსხვავებული საფუძველი გააჩნია სოციალისტური ქალაქის წარმოქმნას და განვითარებას. მაგრამ ჩვენ ამჯერად გვაინტერესებს მხოლოდ საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობა, რომელიც საზოგადოებრივი განვითარების იმ მხარეთაგანია, რომლის მთავარი ტენდენციების შექმნა–ჩამოყალიბებაზე დიდ გავლენას ახდენენ საგარეო და საშინაო ფაქტორები. განსახილველი საკითხი უთუოდ საინტერესოა და ფრიად რთულიც, რადგან ქალაქების მოსახლეობის ეროვნული სტრუქტურა უკავშირდება მოსახლეობის კონცენტრაციის კლების თუ ზრდის პროცესებს, მოსახლეობის შევსების წყაროებს, შინა და გარე მიგრაციებს, რაც განპირობებულია სოციალურ-ეკონომიკური და ბუნებრივ-ისტორიული ფაქტორების რთული კომპლექსით. განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე წინა პლანზე გამოდის ამ ფაქტორების ნაირგვარი შეთანასწორობა, რომელიც განსაზღვრავს ურბანიზაციის, მათ შორის საქალაქო ქსელის სტრუქტურისა და მოცულობის რაოდენობრივ, ასევე თვისებრივ განვითარებას.

ქალაქების მოსახლეობის სტრუქტურის, მათ შორის ეროვნული შემადგენლობის შესწავლას აქვს მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ასპექტებიც.

საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის ცვლილება უკავშირდება სოციალისტური რევოლუციის შედეგად შექმნილ ახალ პოლიტიკურ და სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებში ქალაქების ფუნქციონალური სტრუქტურის, საზოგადოებრივ-ეკონომიკური პროფილის ჩამოყალიბების, ქალაქების აქტივიზაციის პროცესს, მოსახლეობის შევსებისა და დასაქმების ახალ წყაროებს და ა. შ.

ამთავითვე უნდა შევნიშნოთ, რომ საქართველოს მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის გასარკვევად პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს 1922 წლის საქალაქო აღწერის მასალებს[4], რამდენადაც ამაზე უწინარესი, ანუ 1921 წლის მონაცემები არ მოიპოვება. ხსენებული სტატისტიკური წყარო, რომლის ანალიზის ცდაა წინამდებარე ნაშრომი, მდიდარ და სანდო მასალას შეიცავს საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის სტრუქტურის შესახებ, 1922 წლის საქალაქო აღწერის შედეგები ხსენებულ სტატისტიკურ წყაროში კარგადაა

---

[4] სრულიად საქართველოს საქალაქო მოსახლეობის 1922 წლის 30 ნოემბრის აღწერის ჯამები, ნაწ. 1, ნაკვ. 1 ამ წყაროს მივაკვლიეთ საქართველოს სსრ ოქტომბრის რევოლუციისა და სოციალისტური მშენებლობის ცენტრალური სახელმწიფო არქივის სტატისტიკის ფონდში.

დამუშავებული იმ მხრივაც, რომ მასში მოსახლეობის ეროვნული ჯგუფები კლასიფიცირებულია მოსახლეობის საერთო შემადგენლობაში მათი ხვედრითი წონის მიხედვით, რის გამოც დამოწმებული სტატისტიკით სარგებლობა გარკვეულად გაადვილებულია.

ზოგადად თუ დავახასიათებთ საქართველოს მთელი მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის საერთო ცვლილების ტენდენციას 1917—1922 წლებში, ასეთი სურათი შეიძლება მივიღოთ: საქართველოს მთელს მოსახლეობაში ქართველების ხვედრითი წონა 1917—1922 წლებში გაიზარდა 3,8%-ით და შეადგინა 67,3%[5]. სომეხი ეროვნების ხვედრითი წონა შემცირდა 0.6%-ით, თურქულ-სპარსული ეროვნების მოსახლეობისა — 3,6-დან 3,1%-მდე[6]. რუსი ეროვნებისა — 4,9-დან — 3,4%-მდე[7], ებრაული მოსახლეობისა თითქმის — 1%-ით, ბერძნებისა — 0,5%-ით და ა. შ. აფხაზეთში ქართველების ხვედრითი წონა გაიზარდა 1,8%-ით, სომეხი ეროვნებისა — 2,9%-ით, რუსი ეროვნებისა — 0,4%-ით, ასევე გაიზარდა სომეხი და რუსი ეროვნების ხვედრითი წონა აჭარის მოსახლეობაში. ეს საერთო ტენდენცია (ქართველების წილის ზრდა) მკაფიოდ გამოიხატებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქების: დუშეთის, თიანეთის, ხაშურის, გორის, ბორჯომისა და თელავის მაგალითზე. ამ ქალაქების მოსახლეობის უმრავლესობას ქართველები შეადგენდნენ.

ცალკე შეიძლება შევეხოთ თბილისის მოსახლეობის ეროვნულ შემადგენლობას, რომელიც დიდი სიზუსტით ხასიათდებოდა, 1922 წლის საქალაქო აღწერა ასახელებს მეტ-ნაკლებად კომპაქტური მოსახლეობის თერთმეტ ეროვნებას, რომელთა შორის წამყვანი ადგილი უკავიათ ქართველებს და, აგრეთვე, სომხებს[8]. გარდა ამისა თბილისში აღრიცხული იყო 14356 კაცი გაურკვეველი ეთნიკური კუთვნილებისა. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ თბილისის მოსახლეობაში წარმოდგენილი იყო თითქმის ყველა ეროვნების მოსახლეობა, რომლებიც საქართველოს სხვა ქალაქებსა და ქალაქის ტიპის დასახლებებში ცხოვრობდნენ.

ამრიგად, ქართველების მაღალი ხვედრითი წონით ხასიათდებოდნენ დასავლეთ საქართველოს ქალაქები და საქალაქო დასახლებები. ქალაქების მოსახლეობაში ქართველები შეადგენდნენ მთელი მოსახლეობის 88,9%-ს. ქართველების შემდეგ დასავლეთ საქართველოს ქალაქებში მაღალი იყო ებრაული მოსახლეობის ხვედრითი წონა. იგი 5,7%-ს შეადგენდა. რუსი ეროვნების მოსახლეობის წილი უდრიდა 2,9%-ს, სომეხი ეროვნებისა კი 1,6%-ს. უმნიშვნელო პროცენტს შეადგენდნენ გერმანელები, პოლონელები, ბერძნები და სხვა ეროვნებანი. ოფიციალური სტატისტიკის მონაცემებით დასავლეთ საქართველოს ქალაქები ქართველების ხვედრითი წონის მიხედვით შემდეგი რიგით შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ხონი, ლანჩხუთი, ზუგდიდი, ოზურგეთი (აწინდელი ქ. მახარაძე), ზესტაფონი, სამტრედია, ცაგერი, სენაკი (აწინდელი ქ. ცხაკაია), ტყიბული, ჭიათურა, ფოთი და ქუთაისი (იხ. ცხრ. გვ. 164).

---

5 სრულიად საქართველოს საქალაქო მოსახლეობის 1922 წლის 30 ნოემბრის აღწერის ჯამები, ნაწ. 1, ნაკვ. 1, გვ. 8—9.

6 საქართველოს სახალხო მეურნეობა 1924—1925 წწ., გვ. 22—25.

7 იქვე, გვ. 11.

8 იხ. სტატისტიკური კრებული 1922—1926 წწ., თბ., 1927, გვ. 34—35.

ქვემოთ მოგვაქვს ცხრილი, რომელიც უჩვენებს ყოველი ეროვნების ხვედრით წონას საქართველოს ქალაქების მოსახლეობაში 1922 წლის ნოემბრისათვის

ქალაქი	მოსახლეობის საერთო რაოდენობა	მათ შორის %%-ში									
		ქართველი	რუსი	სომეხი	ებრაელი	აფხაზი	ოსი	თურქი და აზერბაიჯანელი	სპარსელი	ბერძენი	გერმანელი დასავლეთ ევროპელების
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ახალქალაქი	2737	7,9	3,8	86,8	—	—	—	—	—	0,8	0,7
ახალციხე	10153	21,4	1,8	68,0	6,4	—	—	0,4	—	1,3	0,9
ბორჯომი	3013	56,9	12,3	22,1	—	—	—	—	—	5,2	3,5
გორი	9236	65,8	2,2	27,1	1,8	—	2,1	—	—	—	1,0
ველისციხე	5050	36,1	0,2	61,6	1,8	—	1,7	—	—	—	0,3
დუშეთი	1510	71,1	2,2	23,8	—	—	1,7	—	—	—	1,2
თელავი	9170	55,2	1,1	41,1	0,9	—	—	—	—	—	1,7
თიანეთი	1381	90,5	1,3	5,6	—	—	—	—	—	—	2,6[9]
ლაგოდეხი	1523	35,6	21,8	40,8	—	—	—	—	—	—	1,8
ლექსემბურგი	4891	3,3	3,9	12,6	1,7	გერმანელი 64,9	9	3,4	8,2	—	0,2
სიღნაღი	4192	38,5	1,5	59,3	—	—	—	—	—	—	0,7
სურამი	4134	44,1	2,0	28,7	24,2	—	—	—	—	—	1,0
თბილისი	233958	34,6	16,5	36,5	3,7	—	0,6	1,4	1,7	0,5	2,5[10]
შელავერი	5112	0,4	0,3	98,9	—	—	—	0,5	—	—	0,8
ბაშური	7019	83,8	3,4	7,3	—	—	0,5	—	—	—	5,6
ზესტაფონი	4902	96,9	0,9	0,4	—	—	—	—	—	—	1,8
ზუგდიდი	4425	97,4	1,2	0,5	—	—	—	—	—	—	0,9
ლანჩხუთი	7577	98,1	0,7	0,9	—	—	—	—	—	—	0,3
ოზურგეთი	5626	97,3	1,5	0,4	—	—	—	—	—	—	0,8
ონი	2699	48,4	1,0	10,0	40,3	—	—	—	—	—	0,3
სამტრედია	6423	96,3	2,1	0,9	—	—	—	—	—	—	0,7
სენაკი	4524	95,5	1,8	0,9	—	—	—	—	—	1,3	0,5
ტყიბული	1862	91,4	2,7	1,2	—	—	—	—	—	3,7	1,0
ფოთი	11358	85,8	6,3	2,7	2,6	—	—	—	—	1,9	0,7
ქუთაისი	45290	83,5	2,5	2,0	10,6	—	—	0,1	0,1	0,7	0,4
ჯულევი	729	98,5	0,4	0,2	—	—	—	—	—	—	0,9
ცაგერი	1575	96,2	0,2	0,6	—	—	—	—	—	—	3,0
ჭიათურა[11]	3243	87,1	2,3	1,8	0,2	—	0,4	—	—	7,0	1,3
ხონი	9347	98,9	0,6	0,3	—	—	—	—	—	—	0,2
აფხაზეთის ასსრ	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
გუდაუთა	2348	21,5	25,4	10,7	—	6,5	—	—	—	25,0	10,9
სოხუმი	17426	21,3	25,6	10,8	5,8	2,4	—	—	1,2	28,7	4,2
აჭარის ასსრ	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
ბათუმი	60810	30,0	17,6	24,6	6,1	0,4	0,1	2,6	2,9	12,5	3,2
სამხრეთ ოსეთის ავტ. ოლქი	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
ცხინვალი	4543	31,7	1,4	16,8	36,3	—	13,5	—	—	—	0,3

[9] ცხრილი შედგენილია ჩვენს მიერ „სრულიად საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის 1922 წლის ნოემბრის 30 აღწერის ჯამები, ნაწ. I, ნაკვ. I, თბ., 1923, გვ. 8—25 მიხედვით.

[10] ამას გარდა თბილისში აღრიცხული იყო 2437 გერმანელი, ანუ 1,0% მოსახლეობის, ბოლონელი 2272, ანუ 1,0% და 71 აფხაზი.

[11] სრულიად საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის 1922 წლის ნოემბრის 30 აღწერის ჯამები არ შეიცავს სტატისტიკურ მონაცემებს ჭიათურისა და ხონის მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის შესახებ. მაგრამ შემდეგ გამოქვეყნებულ ოფიციალურ სტატისტიკურ კრებულში (რომელიც 1922 წლის საქალაქო აღწერის შედეგს ეყრდნობა) ჭიათურა და ხონი შეტანილია ქალაქების ნუსხაში სათანადო სტატისტიკური ინფორმაციებითურთ. სამაგიეროდ, ამ კრებულის მიხედვით ნაცვლად ქალაქებისა საქალაქო ტიპის დასახლებებად არიან ჩათვლილნი თიანეთი, სურამი, ველისციხე, ლაგოდეხი, ლანჩხუთი, ჯულევი და ცაგერი.

ქალაქების მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის ანალიზი იმ გარემოებაზეც მიგვანიშნებს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთი ქალაქის მოსახლეობაში ქართველთა ხვედრით წონას აღემატებოდა სომხური ეროვნების მოსახლეობის ხვედრითი წონა, რაც ადრინდელი ეპოქების მემკვიდრეობას წარმოადგენდა. 1917—1922 წლებში ადგილი ჰქონდა საქართველოს ქალაქების მოსახლეობაში არაქართული ეროვნების მოსახლეობის ხვედრითი წონის აბსოლუტურ და შეფარდებით შემცირებას. ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემებიდან ჩანს, რომ 1922 წლის ნოემბრისათვის საქართველოს ქალაქების მოსახლეობაში (496766 კაცი) ქართველების რაოდენობა შეადგენდა 232075 კაცს, ხვედრითი წონა — 46,5%-ს[12]. ხოლო ქალაქის ტიპის დასახლებების მოსახლეობაში ქართველთა ხვედრითი წონა 1922—1923 წლებში უდრიდა 49,2%-ს. სომეხი ეროვნების მოსახლეობის ხვედრითი წონა შეადგენდა 1922 წ. ქალაქების მოსახლეობაში — 27,2%-ს, საქალაქო დასახლებათა ჩათვლით კი 27%-ს. ქალაქებისა და საქალაქო ტიპის დასახლებების მცხოვრებთა შორის სომეხთა ხვედრითი წონა 1917—1922 წლებში ძლიერ უმნიშვნელოდ გაიზარდა, ხოლო საქართველოს მთელს მოსახლეობაში ამდენადვე შემცირდა. თურქი ეროვნების მოსახლეობის ხვედრითი წონა 1922 წელს საქართველოს ქალაქების და საქალაქო დასახლებების მოსახლეობაში შეადგენდა 0,7%-ს[13],. ნაცვლად 1.8%-ისა 1917 წელს[14]. რუსი ეროვნების ხვედრითი წონა ქალაქების მოსახლეობაში უდრიდა 1922 წ. 11,9%-ს, ხოლო საქალაქო ტიპის დასახლებათა ჩათვლით 11,8%-ს[15]. თითქმის უცვლელი დარჩა ოსი მოსახლეობის ხვედრითი წონა ქალაქებში და საქალაქო დასახლებებსა და მთლიანად საქართველოს მოსახლეობაში[16]. აფხაზების ხვედრითი წონა ქალაქების მოსახლეობაში შეადგენდა 1922 წ. 0,2%-ს, ნაცვლად 0,1%-ისა 1917 წ., ხოლო ქალაქების ტიპის დასახლებებში — 0,3%-ს. მოტანილი მონაცემების მიხედვით ჩანს საქართველოს ქალაქებისა და საქალაქო დასახლებათა მოსახლეობაში 1917—1922 წელს თითქმის ყველა ეროვნების რაოდენობის შეფარდებითი შემცირება ქართველი მოსახლეობის ხვედრითი წონის ზრდის შედეგად.

საინტერესოა ერთ ფრიად მნიშვნელოვან მოვლენას მივაქციოთ ყურადღება. ეს არის საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის განხილვა დედაენის მიხედვით[17]. ამ საკითხის შესახებ მხოლოდ 1922 წლის საქალაქო აღწერის ცნობები მოგვეპოვება. ამიტომ 1922 წელს არსებული მდგომარეობის ჩვენება თუნდაც მთავარი ადმინისტრაციული ცენტრების მაგალითზე ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს.

ქალაქების მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობა დედაენის მიხედვით იმასთან ერთად, რომ დედაენა ეროვნული მიკუთვნებულობის პირდაპირი მაჩვენებელია, ქვეყნის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარე-

12 სრულიად საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის 1922 წლის ნოემბრის 30 აღწერის ჯამები, ნაწ. 1, ნაკვ. 1, გვ. 25. შდრ. სტატისტიკური კრებული 1922—1926 წწ., გვ. 22—25, ცხრ. 4, შდრ. საქართველოს სახალხო მეურნეობა 1924—1925 წწ., გვ. 11. რომლის მიხედვით 1922 წ. ქალაქების მოსახლეობაში ქართველთა რაოდენობა შეადგენდა 214859 კაცს, ამავე წყაროს მიხედვით ქართველების ხვედრითი წონა 1917 წ. უდრიდა 41,7%-ს.

13 სტატისტიკური კრებული 1922—1926 წწ., გვ. 22—25, ცხრ. 4.

14 საქართველოს სახალხო მეურნეობა 1924—1925 წწ., გვ. 11.

15 სტატისტიკური კრებული 1922—1926 წწ., გვ. 22—25. შდრ. საქართველოს სახალხო მეურნეობა 1924—1925 წწ., სადაც ნაჩვენებია 11,9%, ნაცვლად 19,5%-ისა 1917 წ.

16 სტატისტიკური კრებული 1922, 1926 წწ., გვ. 22—25, საქ. სახ. მეურნეობა 1924—1925 წწ., გვ. 11.

17 საქართველოს სახალხო მეურნეობა 1924—1925 წწ., გვ. 11.

ბის სხვა ასპექტებზეც, მათ შორის ტრადიციაზე, ეროვნული კონსოლიდაციის ხარისხზე შეიძლება მიგვანიშნებდეს.

სტატისტიკური მონაცემების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ 1922 წელს საქართველოს ქალაქებში მცხოვრებ ქართველთა 214853 კაციდან (ზოგიერთი ქალაქის გამოკლებით) აბსოლუტური უმრავლესობა — 211948 კაცი დედაენად მიიჩნევდა ქართულს, ხოლო სულ ქალაქებისა და ქალაქის ტიპის დასახლებების ქართველი მოსახლეობიდან (234452 კაცი) დედაენად თვლიდა ქართულს 231459, რუსულს — 1924, სომხურს — 189, თურქულს — 150, დანარჩენი კი სხვა ენებს.

ქართულს თვლიდა დედაენად სხვა ეროვნების მოსახლეობის ნაწილიც. კერძოდ, სომეხი ეროვნების 30,6%, ოსების — 31,7%, ებრაელთა — 68,4%, ბერძნების — 14,1%, რუსების — 5%. მცირე რაოდენობით, მაგრამ მაინც ქართულს თვლიდნენ სალაპარაკო ენად თურქები და სხვა ეროვნებანი, სომხურ ენას — სომეხი ეროვნების გარდა ქართველთა და ბერძენთა ძლიერ უმნიშვნელო ნაწილი, ხოლო რუსულ ენას — თითქმის ყველა ეროვნების მოსახლეობის მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი ნაწილი.

თბილისის მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის განხილვა დედაენის მიხედვით უჩვენებს, რომ იგი მატარებელი იყო საერთოდ, საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის დინამიკისათვის დამახასიათებელი ტენდენციისა. თბილისში 80884-დან 79918 კაცი დედაენად თვლიდა ქართულს, თურქულს — 9, სომხურს — 86, რუსულს — 711, დანარჩენი 160 კაცი დედაენად თვლიდა სხვა ენებს. 85309 სომეხი მოსახლეობიდან დედაენად თვლიდა სომხურს 53967, ქართულს — 25443, რუსულს — 5824, ხოლო დანარჩენი — 295 კაცი — სხვა ენებს. 38612 რუსი მცხოვრებისაგან დედაენად თვლიდა რუსულს 36769, ქართულს — 663, ხოლო დანარჩენი 180 კაცი — სხვა ენებს და ა. შ.[18]. შედარებით მაღალი იყო თბილისში თურქი და ებრაული მოსახლეობის ხვედრითი წონა, რომელიც დედაენად თურქულსა და ებრაულს თვლიდა, ვიდრე შესატყვისი მაჩვენებელი მთლიანად საქართველოს ყველა ქალაქის მიხედვით. სხვა მნიშვნელოვანი სხვაობა დედაენის მიხედვით თბილისსა და საერთოდ, საქართველოს ქალაქებში სხვა ეროვნებათა შემადგენლობის შეპირისპირებაში არ შეიმჩნევა.

განსახილველი სტატისტიკური წყაროს, ასევე ოფიციალური სტატისტიკის სხვა მონაცემების (რომელიც 1922 წლის საქალაქო აღწერის მასალებს ეყრდნობა) ანალიზი ცხადყოფს, რომ სოხუმის მოსახლეობაში რაოდენობის მხრივ პირველი ადგილი ეკავათ რუსებს, რომელთა თითქმის აბსოლუტური უმრავლესობა დედაენად თვლიდა რუსულ ენას. ქართული მოსახლეობის ძლიერ მცირე ნაწილი დედაენად რუსულს თვლიდა, ხოლო სოხუმის აფხაზური მოსახლეობის თითქმის 40% დედაენად თვლიდა რუსულ, ქართულ და სხვა ენებს[19].

განსხვავებულ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ბათუმში, სადაც როგორც ზემოთ მოყვანილი ცხრილიდან ჩანს, ქართველები შეადგენდნენ მოსახლეობის უმრავლესობას, ხოლო ქართული მოსახლეობის თითქმის 95% დედაენად თვლიდა ქართულს. დედაენისადმი დამოკიდებულების მხრივ ქართველებთან

---

[18] სრულიად საქართველოს საქალაქო მოსახლეობის 1922 წლის 30 ნოემბრის აღწერის ჯამი, ნაწ. 1, ნაკვ. 1, გვ. 25.

[19] სტატისტიკური კრებული 1922—1926 წწ., თბ., 1927, გვ. 32—35. პროცენტული მაჩვენებლები გაანგარიშებულია ჩვენს მიერ.

ერთად პირველ ადგილზე იდგა რუსი ეროვნების მოსახლეობაც, რომელთა ხვედრითი წონა დედაენის მიხედვით გაცილებით მაღალია, ვიდრე მთლიანად საქართველოს ქალაქების მიხედვით გამოთვლილი ანალოგიური მაჩვენებელი.

ცხინვალის მოსახლეობაში დედაენის მიხედვით პირველი აღგილი ქართულ ენას ეკავა, რადგან ქართველთა და ებრაელთა აბსოლუტური უმრავლესობა და სომხური მოსახლეობის ნაწილი ქართულ ენას თელიდა დედაენად. ხსენებული ეროვნებების მოსახლეობა შეადგენდა ცხინვალის მთელი მოსახლეობის $^{4}/_{5}$-ზე მეტს.

. ჩვენს ხელთარსებული ანალოგიური სტატისტიკური მონაცემების ანალიზი საქართველოს საქალაქო ტიპის დასახლებათა მიხედვით ცხადყოფს, რომ ქართველთა ხვედრითი წილი დედაენის მიხედვით ქალაქების მაგალითზე (სოხუმის, ბათუმისა და ცხინვალის გარდა) მცირეოდენ მაღალია, ვიდრე საერთო მაჩვენებელი გამოთვლილი ქალაქებისა და საქალაქო დასახლებათა მიხედვით.

ფრიად საინტერესოა 1922 წლის შემდგომ პერიოდში საქართველოს ქალაქების მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის ამსახველი მონაცემების შეპირისპირება 1922 წლის მდგომარეობასთან მიმართებაში, რამდენადაც იგი შესაძლებლობას მოგვცემს თვალი გავადევნოთ სოციალისტური მშენებლობის პროცესში ქართველი სოციალისტური ერის კონსოლიდაციის პროცესს. საქართველოს საბჭოური მუშათა კლასის, როგორც სოციალისტური საზოგადოების წამყვანი კლასის კონსოლიდაციის პრობლემა გამოკვლეულია ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში, მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს არის საკმარისი ქართველი სოციალისტური ერის ფორმირების პროცესის ყოველმხრივი და სრულყოფილი შესწავლისათვის.

თინათინ ოჩიაური

ჭართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე

(ნადირთ წინამძღოლი, ნადირთ პატრონი, ნადირთ მწყემსი)

კავკასიასა და, კერძოდ, საქართველოში ნადირობა მეურნეობის ერთ-ერთი უძველესი დარგია. მდიდარი და მრავალფეროვანი ფაუნა, რასაც განაპირობებდა სათანადო კლიმატურ-გეოგრაფიული პირობები, ნადირობისათვის მეტად ხელსაყრელ გარემოს ქმნიდა. მონადირეობას მისდევენ როგორც საქართველოს დაბლობი და გარდამავალი ზოლის, ისე მაღალმთიანი რაიონის მცხოვრებლები. დღემდე შემონახული ნადირობის წესები და ტრადიციული სამონადირეო ხერხები, ნადირთა ზნისა და ბუნების ზედმიწევნით ცოდნა, მონადირეთა ურთიერთობისა და ნადავლის განაწილების წესები, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, მითოლოგიური შეხედულებები და სხვა თავისთავად მეტყველებს ნადირობის შორეულ და მდიდარ საწყისებზე, საუკუნეთა მანძილზე გამომუშავებულ ტრადიციაზე. ამ მხრივ არსებულ ეთნოგრაფიულსა და ფოლკლორულ მასალას მტკიცე საყრდენს აძლევს არქეოლოგიური მონაცემები, რომელთა მიხედვით ვლინდება ნადირობის როლი საქართველოს ტერიტორიაზე მობინადრე ამა თუ იმ პერიოდის მოსახლეობის სამეურნეო ცხოვრებაში. ამასთან ერთად, ცხოველთა ქანდაკებები, ბრინჯაოს სარტყლებსა და სხვა საგნებზე გამოსახული სხვადასხვა სახის ნადირი თუ ნადირობის სცენები მიუთითებს, როგორც ცხოველთა საკულტო მნიშვნელობაზე, ისე წარმოდგენებზე ნადირთ მფარველთა თუ ღვთაებათა შესახებ. ამ შეხედულებებმა და მისგან მომდინარე წეს-ჩვეულებებმა შესაბამისი სახეცვლილებით ცალკეული გადმონაშთების სახით ჩვენამდე მოაღწია.

ნადირობასთან დაკავშირებული სარწმუნოებრივი წარმოდგენები და საკულტო ქმედებანი შედარებით უკეთ შემონახულია საქართველოს მთის რაიონებში, სადაც ნადირობის ობიექტს ჩლიქოსანი ე. წ. წმინდა ნადირი — ჯიხვი, არჩვი, ირემი, შველი წარმოადგენდა.

ჩლიქოსან ნადირთა შესახებ შემონახული შეხედულებები, მათი საკულტო ცხოველებად აღიარება და განსაკუთრებული ხაზგასმით გამოყოფა მტაცებელ ცხოველთა სამყაროდან, ალბათ, თავიდანვე განპირობებული იყო, ერთი მხრივ, იმით, რომ ეს ცხოველები თავისი პროდუქტიულობით (ხორცი, ტყავი, რქები) ბევრად აღემატებოდნენ სხვა გარეულ მტაცებელ ცხოველებს. ამასთან ერთად, ჯიხვი და არჩვი ძნელად მისადგომ, ხშირად მიუწვდომელ, საიდუმლოებით და ხიფათით სავსე ადგილებში ბინადრობდნენ. მონადირის წარმატებას აქ მოულოდნელ გარემოებათა მთელი კომპლექსი განაპირობებდა, რაც ხელსაყრელ ნიადაგს ქმნიდა ნადირთა მფარველ ზებუნებრივ ძალებსა და არსებებზე სათანადო წარმოდგენების შექმნისათვის, რომელთა კეთილგანწყობაზე იყო თითქოს დამოკიდებული მონადირის ბედ-იღბალი.

რაკი შორეულ წარსულში შემუშავდა წარმოდგენები ნადირთა ზებუნებრივი მფარველის — მწყემსისა და პატრონის შესახებ, რომლებიც შემდეგში ნადირთღვთაებებად იქცნენ, რაკი ითვლებოდა, რომ ნადირობის ბედ-იღბალი მათზე იყო დამოკიდებული, მონადირენი ცდილობდნენ მოემადლიერებინათ ისინი, სათანადო სარიტუალო წესების შესრულებით, აღკვეთებით, ვედრებითა და შესაწირავებით მოელბოთ მათი გული და იღბლიანი ნადირობა გაენაღდებინათ. მაგრამ მარტო ეს არ იყო გადამწყვეტი ნადირობაში წარმატებისათვის; ხევსურთა რწმენის თანახმად, „კარგ მონადირეს დაბადების დღიდანვე აქვს „შემოთვლილი“ (თანდაყოლილი), რომ ეს მონადირე გამოვიდესო. კაცს თუ დაბადებით არ „უწერია“ ნადირობა, რაც არ უნდა ეცადოს, მონადირე მაინც ვერ იქნებაო. რომელსაც დაბადებით აქვს „შემოთვლილი“, მას ნადირმენადირეთ გამჩენი ხელს უწყობს, რომ კლდეში სიარულისა არ შეეშინდეს და ნადირებიც ადვილად ხოცოს... ძალიან სალ კლდეს — „ნადირთ და მონადირეთ გამჩენი“ კიბირჭიან კლდედ მოაჩვენებს, თვალს არ შეუშინებს და ადვილად გადავა სიმაგრეებშიცო“[1]. ეს შეხედულება იმითაა საინტერესო, რომ ნადირობა წმინდა საქმედ მიიჩნევა. ხოლო მონადირე ღვთაების რჩეულად, რომელსაც პატრონობს „ნადირთ და მენადირეთ გამჩენი“. ამ მინიშნებული რწმენის უფრო გამოკვეთილი ფორმაა, როდესაც მონადირეს პირდაპირ ნადირთ ღვთაება ირჩევს და მასთან გარკვეულ ურთიერთობას ამყარებს, მისი მფარველობის წყალობით იგი იღბლიანი ხდება.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის იმ ნაწილში, სადაც საჯიხვე მთებია (კავკასიონის მთავარხიხლის ჩრდილოეთი კალთები), მონადირეები გარკვეულ წესებს ასრულებდნენ როგორც სანადიროდ წასვლის წინ, ისე მგზავრობასა და სანადირო ადგილებში მისვლისას. ეს წესები პირველ რიგში გამოიხატებოდა სათანადო აღკვეთების დაცვასა და სამხვეწრო რიტუალების შესრულებაში. ხევსურეთში, მაგალითად, მონადირეს ეკრძალებოდა მეუღლესთან ურთიერთობა, დედათწესიანი ქალების ნავალზე სიარული. თუ ოჯახის წევრს დედათწესი ჰქონდა ან მშობიარე იყო, არც მაშინ წავიდოდნენ. გამგზავრების წინ აუცილებელი იყო ტანის დაბანა, ერიდებოდნენ სხვისთვის ირაღის ჩვენებას, ვინმესთან გზაში შეყრას. იცოდნენ თოფის განათვლა და ნალოცი ურძნის მძივების შებმა, რომ მას მიზანი არ გამრუდებოდა. მონადირე საგზალსაც თვითონ დაიმზადებდა, პურს, ყველს, მარილს მოიპარავდა და ჩუმად გაიპარებოდა[2].

სვანური მასალების მიხედვით, სანადიროდ წასვლის წინა სამზადისი ანალოგიური ჩანს ხევსურული შესატყვისი წესებისა. დარისპან მარგიანის ცნობით, სვანი მონადირე სანადიროდ არ წავიდოდა, „თუ ოჯახის ან ახლო მეზობლის ქალს ექნებოდა „ვიშდა“ (დედათწესი); მშობიარობის შემდეგ თუ არ იყო გასული 40 დღე მაინც; როცა მშობიარობდა ოჯახის ან ახლო მეზობლის ქალი; თუ მონადირეს ჰქონდა სქესობრივი ურთიერთობა ცოლთან, მითუმეტეს სხვა ვინმე ქალთან, ორ-სამ დღეს ვერ წავიდოდა სანადიროდ, მაშინაც ტანი უნდა დაებანა; თუ სოფელში დაუსაფლავებელი მიცვალებული იყო“[3]. დარისპან მარგიანის ცნობითვე, მონადირე უთენია ან შეღამებისას უნდა წასულიყო, რათა არავის შეემჩნია და ავი თვალი არ ჯახყოლოდა.

---

1 ნ. მაკალათია, მ. ბალიაური, ნადირობის წესები ხევსურეთში, 1940. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.

2 ნ. მაკალათია, ს. ბალიაური, დასახ. მასალები.

3 დარისპან მარგიანი, რელიგია სვანეთში (მასალები), საქ. ეთნოგრ. განყოფილების არქივი.

საყურადღებოა, რომ სხვა აღკვეთების გვერდით დადასტურებულია სიტყვის ტაბუც, რომელიც ელინდება ნადირობასთან დაკავშირებული მოქმედების, ნადირთა სახელწოდებების, იარაღის და მისთანათა სახელების შეცვლაში საიდუმლო ტერმინოლოგიით[4].

სანადიროდ გამგზავრების დროს დაცული აღკვეთები თავისი ხასიათითა და მიზანდასახულობით ემთხვევა ჯვარ-ხატების კულტში შესასრულებელ სათანადო წესებს. ცნობილია, რომ დღესასწაულის დროს და მის წინა პერიოდში (ერთი თვე, ორი კვირა და ა. შ.) ხატის მსახურები მეუღლესთან ურთიერთობას წყვეტდნენ. მათვე ეკრძალებოდათ დედათწესიანი ქალების ნაცალზე ფეხის დადგმა, „მირეულ“ სოფლის შარაზე სიარული, ტანდაუბანელი ჯვარში მისვლა.

სწ̈ვინდის დაცვის ეს ნორმები და მონადირის სათანადო აღკვეთები ერთმანეთს ემთხვევა და ალბათ იქიდან გამომდინარეობს, რომ მონადირემ ფეხი უნდა დაადგას მთა-წვერთ პატრონი ღვთაების სამფლობელოში, წმინდა ადგილზე, ისევე როგორც ხატში — ღვთაების საბზანისსა და მის მიდამოში ხატის მსახურმა.

ამ მხრივ საყურადღებოა მონადირე ჩორლას შესახებ არსებულ სვანურ ბალადაში დაცული ერთი მომენტი, როდესაც დალები ჩორლას დაატყვევებენ, რათა დასჯონ მრავალრიცხოვანი ნადირის გაწყვეტისათვის, მას წმ: გიორგი მიეშველება. ერთ-ერთი დალისაგან, რომელსაც სხვა დალები ჩორლას სიყვარულს აბრალებენ, იგი შეიტყობს თუ ყველაზე მეტად რა აშინებს დალებს: „მეძავი ქალის ფეხის ნადგამზე მამაკაცის აქ მოყვანაო“. — პასუხობს დალი წმ. გიორგის. ამის შემდეგ წმ. გიორგი დალებს ემუქრება: ან ჩორლა გამოუშვით, თუ არა „მეძავი ქალის ფეხის ნადგამზე ფეხის დამდგმელს აქ მოვიყვანო“. დალებს ისე აკრთობთ გაუწმინდურებული მამაკაცის მათ სამრძანებელში მისვლა, რომ იძულებულნი არიან ჩორლა გაანთავისუფლონ[5] (გავიხსენოთ თუ როგორ იცავდნენ ტაბუს ქალთან ურთიერთობის მხრივ სანადიროდ მომავალნი და ისიც თუ როგორ ეკრძალებოდა მეუღლესთან ურთიერთობა მონადირეს, რომელსაც სასიყვარულო კავშირი ჰქონდა ნადირთ ღვთაებასთან).

როდესაც მონადირე მოემზადებოდა, განზრახულ დროს ჩუმად გავიდოდა სახლიდან. ხევსურული მასალის თანახმად იგი გასვლისას იტყოდა: „ნადირთ-მენადირეთ გამჩენო! შენ მამიმართი ჯელი. ნუ დამაბრუნებ ჯელცალეს. კოქლაიდ ბრმა მაინც მამაკვლევიეთ, ის მაინც გაიმეტეთ ჩემთვისო (არხოტი)“. ამავე ხევსურეთში, შატილ-მიღმახევის მხარეს მონადირეები დანიშნულ ადგილს როდესაც მიაღწევდნენ, სანთელს აანთებდნენ და **მთა-წვერთ მამცაურს ხელის მომართვას** ევედრებოდნენ. ფშავში სანადიროდ მიმავალს საგზლის გარდა, თან მიჰქონდა სანთელი და ქადა. სანადიროში მისული სანთელს აანთებდა, კლდეზე მიაკრავდა, ქადას დაჭრიდა და იმ ადგილის მფარველს შემწეობასა და ხელის მომართვას შესთხოვდა დაახლოებით ამ სიტყვებით: „ამ მთა-წვერთ მყოლო ანგელოზებო, მამიმართეთ ხელი. კაი გზაზე მავლიეთ. ნადირ-მენადირეთ გამჩენო, ნადირთ ბატონ-პატრონო! მამაკვლევინე ნადირი, ერთი ან ბრმა, ან კოჭლი მამეციო“ (ს. სიონი, მთხრ. ლ. ბობღიაშვილი, 1976 წ.). მთიულეთში, როგორც ელ. ვირსალაძეს აქვს დამოწმებული, მონადირეებს თან მიჰქონდათ პაწაწინა ქალამნები და მას კლდეზე სტოვებდნენ

---

4 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში სვანეთის ეთნოგრაფიულ გამოფენაზე (1931 წ.) ექსპონირებული იყო მონადირის სადღუმლო ენის ამსახველი ტაბულა.

5 სვანური პოეზია 1, გვ. 293.

ნადირთ მწყემსისათვის, რომელიც პატარა გოგონად ეჩვენებოდათ[6]. მონადირისაგან ნადირთ პატრონისა თუ მთა-წვერთ ანგელოზისადმი შესაწირავების მირთმევა და სათანადო ლოცვის წარმოთქმა საერთო ჩანს საქართველოსა და, საერთოდ, კავკასიის მთიანეთის სამონადირეო კულტებისათვის. ყველაზე უფრო ეს ჩვეულება სვანეთმა შემოინახა. აქაური მონადირეები სანადიროდ გამგზავრებისას გარკვეული წესით დამზადებულ შესაწირავს ადგილზე სწირავდნენ ამა თუ იმ ნადირთ ღვთაებას. „ყეთა ანგელოზ, — წერს ა. ონიანი. წარმოდგენილი იყო კეთილ ღვთაებად, რომელსაც უმთავრესად მონადირეები მიმართავდნენ სანადიროდ წასვლის დროს, რომ ნადირობაში მიეცა მათთვის გამარჯვება. ყეთა ანგელოზის სახელზე ტაბლებიც ხშირად მიჰქონდათ შესალოცად. მონადირეებს როდესაც ნადირის მოკვლა შეუჩერდებოდათ რამოდენიმე ხნით, რომელსაც სვანურად ეწოდება „ლიყრჯე“ — გაჯინიანება, ფიქრობდნენ ყეთა ანგელოზი აღარ სწყალობს და ამიტომაც დაემართა მას „ლიყრჯე“ და ამგვარ შემთხვევაში მიმართავდნენ თვით სანადირო ადგილებში ტაბლების და შესაწირის მიტანას ყეთა ანგელოზის სახელზე. თან ტაბლებთან ექნებოდათ წაღებული ქვამარილის პატარა ნატეხები, რომლებიც მარილჩართული მიაჩნიათ ყეთა ანგელოზის და აფსასთის გულის მომგებ საშუალებად. ყეთა ანგელოზის სახელზე შესაწირის ტაბლები უნდა დამზადებულიყო განსაკუთრებული წესითა და დიდის სიწმინდე-სიფრთხილით. მაგალითად, ყეთა ანგელოზის... ტაბლებისათვის ხორბლის მარცვალი თვით მისივე, ე. ი. მონადირეს ოჯახში ჩუმად მოპარვით უნდა აეღო, რომ ოჯახში არავის გაეგო და არ შეემჩნია... მოპარული ხორბალი მონადირეს ისე უნდა დაეფქვა წისქვილზე, რომ არავის გაეგო და არ შეემჩნია, თუ რისთვის დაფქვა ეს ხორბალი. ერთი სიტყვით, სულიერ ადამიანს არ უნდა შეეხედა აღნიშნული პროცესის შესრულების დროს... ნამალეკად დაფქვილ ფქვილს წაიღებდა მონადირე და თვით სანადირო ადგილზევე გამოაცხობდა ტაბლებს და შეევედრებოდა ყეთა ანგელოზს, რომ მოეღო მასზე მოწყალება და ეწყალობებია მისთვის „ნათხვიარე“ ანუ ნანადირევი“[7]. მეორე ღვთაება ბერ-შიშვლიშს, რომელიც მამაკაცის სახით იყო წარმოდგენილი და ჯიხვ-არჩვების მფარველად მიაჩნდათ, უიღბლო ნადირობის შემთხვევაში თან წაღებული პურის ფქვილისაგან იქვე ფიქალზე გამომცხვარ ტაბლებს (სამი მცირე ზომის პური) შესწირავდნენ. ტაბლებს თავზე ქვა-მარილს დაადებდნენ, რაც ბერშიშვლიშისთვის ძვირფას ძღვნად ითვლებოდა და შეევედრებოდნენ: „ბერშიშვლიში, გაგვახარე შენი მოწყალებითო“. ტაბლებს იქვე დატოვებდნენ, დარწმუნებულნი იმაში, რომ ბერშიშვლიში მათ თხოვნას შეიწყნარებდა და მეორედ მოსვლაზე ხელცარიელებს არ გაუშვებდა[8].

წარმოდგენები ნადირთ პატრონებსა და ნადირთ ღვთაებებზე თავისი საწყისებით შორეულ წარსულში მიდის. მასალა, რომელიც ამ მხრივ არის დადასტურებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, გამოაელენს როგორც უფრო ძველი, ისე შედარებით ახალი პერიოდის გადმონაშთებს სამონადირეო ღვთაებათა შესახებ არსებული რწმენებიდან[9].

უძველესი ცნობები ნადირთ პატრონებსა და ღვთაებების შესახებ სამარხისეულ მასალებსა და კედლის მხატვრობაში უნდა იყოს შემონახული. ბრინ-

---

6 ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 31.

7 არს. ონიანი, მითოლოგია სვანეთში, (ლაშხეთი), 1938 წ. მასალა დაცულია ეთნოგრაფიის სექტორის არქივში.

8 არს. ონიანი, მასალა ჩაწერილია სასასში 1939 წ.

9 ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 29.

ჯაოს სარტყლებზე გამოსახულ ცხოველებსა და ნადირობის სცენების შესახებ აკად. ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „ხატოვანი სურათები უმთავრესად ცხოველთა სამეფოს და ნადირობას გვიხატავს: უშველებელი შეილდისრით ხელში მონადირე ირმებსა, არჩვებსა და სხვა ცხოველებზე ნადირობს. აღსანიშნავია, რომ მონადირეს ადამიანის თავი არა აქვს. ეს გარემოება ალბათ იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ აქ ჩვეულებრივი მონადირის მაგიერ მონადირეობის ღვთაება უნდა იყოს გამოხატული[10].

საყურადღებოა, რომ ჩვენამდე მოღწეული რწმენითაც ნადირთ ღვთაებები თუ პატრონები ერთსა და იმავე დროს ზოომორფულნიც არიან და ანთროპომორფულნიც. თუ ნადირთ წინამძღოლი ცხოველური სახით გვეელინება, ნადირთ პატრონი უკვე ანთროპომორფული არსებაა, რომელსაც გარდასახვის უნარი შესწევს.

აღმოსაელეთ საქართველოს მთიელთა წარმოდგენით ნადირთ წინამძღოლი განსხვავდება ნადირთ პატრონის ან ნადირთ მწყემსისაგან. იგი ნადირის ჯოგს უძღვის, მას წინამძღოლობს და ხიფათისაგან იცავს. ნადირთ წინამძღოლი ნადირთ პატრონის სამსახურშია, სხვა ცხოველებიდან იგი რაიმე განსაკუთრებული ნიშნით გამოირჩევა. მისი მოკვლისათვის ნადირთ პატრონი მონადირეს სჯის. ანალოგიური რწმენა დასტურდება სვანეთში. მაგალითად, როდესაც მეფის მონადირემ დალის შვილი მგლისაგან გატაცებას გადაარჩინა, დალმა ჯილდოდ შესთავაზა ან ყოველდღე შუნი, ან სექტემბერში ცხრა ჯიხვი ან თავისი სარეცელი. მონადირემ 9 ჯიხვი აირჩია, რომელიც დალმა მართლაც მოუელინა, მათ შორის ერთი ოქროს რქიანი. როდესაც მონადირემ ოქროს რქიანს დაუმიზნა და ესროლა, მას ტყვია არ მიეკარა, უკან ასხლტა, მონადირეს მოხვდა და მოკვდა. სვანეთში, სადაც ნადირთ ღვთაებათა მთელი იერარქიაა წარმოდგენილი, სადაც თითოეულ მათგანს მკვეთრად განსაზღვრული იერი და ფუნქციები აქვს, როგორც ვხედავთ, ნადირთ წინამძღოლის უძველესი ცხოველური სახეც არის შემორჩენილი, რომლის გაიგივება არ შეიძლება ნადირთ პატრონსა და ნადირთ მწყემსთან.

თვით ნადირთ პატრონი და ნადირთ მწყემსი კი ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნული არ არის. იგი ჯიხვადაც ეჩვენებათ და ქალადაც. ან პატარა გოგოს სახით, ან ქალ-ვაჟად წარმოუდგენიათ, რომლებიც მორიგეობით ერთმანეთს ცვლიან და რიგრიგობით თითო წლით მწყემსავენ ნადირს. ქალის მწყემსობის დროს ნადირის მოკვლა ძნელია, ვინაიდან ქალები ფხიზლად არიან, ამჩნევენ მოახლოებულ ხიფათს და მონადირეს ნადირს უფრთხობენ. ვაჟ მწყემსებს კი გული სხვადასხვა თამაშობებზე რჩებათ: ხან ნადარის კოჭებით კოჭაობენ, ხან მშვილდოსნობენ და ნადირი უყურადღებოდ რჩებათ. ამიტომ ვაჟის მორიგეობის წელს მონადირეები ხელცარიელნი არ ბრუნდებიან ნადირობიდან.

ნადირთ მწყემსები კლდეებში, გამოქვაბულებში ცხოვრობენ, ხშირ შემთხვევაში ისინი გაიგივებულნი არიან მთა წყვრთ მფარველ ანგელოზებთან, რომლებიც თავისი ადგილის მფარველნიც არიან და მონადირისათვის ხელის მომმართავნი ან შემშლელნიც. ამ შეხედულების ამსახველი გადმოცემები ჩა-

---

[10] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1951, გვ. 293. ჩვენი სტატიის გადაცემის ერთი წლის შემდეგ გამოქვეყნდა მ. ხიდაშელის მონოგრაფია — „ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში", თბ., 1982 წ., სადაც სათანგებოდ არის განხილული ბრინჯაოს სარტყლებზე წარმოდგენილი ცხოველები, ნადირობის სცენები, ანთროპომორფული გამოსახულებანი და გამოთქმულია ვარაუდი, მათ კავშირზე ცხოველთა მფარველ ღვთაებებთან (გვ. 57—66).

წერილია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. იგივე რწმენა დასტურდება სვანეთშიც. არსენ ონიანის მასალებში ვკითხულობთ: „თვითეულ ხეობას ან სანადიროს თავისი მფარველი ღვთაების ძალა ჰყავს — ყერ, რომელიც მფარველობს ამა თუ იმ ხეობას და ის ხეობა იმყოფება მის გამგებლობა-პატრონობის ქვეშ. ამიტომაც, სანადიროზე გასული მონადირეები შესთხოვენ იმ ხეობის ღვთაების ძალას, რომელი ხეობაც მის მფარველობის ქვეშ იმყოფება“.

რწმენა ადგილის მფარველის შესახებ ადგილის დედასთან მიდის და იგი მის ფუნქციებთან წილდებული ჩანს. ამავე დროს, ის როგორც იმ მთა-წვერთ პატრონი ნადირ-მონადირეთ საქმის გამგებლადაც გვევლინება.

წარმოდგენები ნადირთ პატრონებსა და ნადირთ მწყემსებზე აღმოსავლეთ საქართველოში ფრაგმენტალურია. ქალი მწყემსის ნიშნები თუ მეტ-ნაკლებად ცნობილია (პატარა გოგონა, ოქროსთმიანი ქალი და ა. შ.), ვაჟი მწყემსის შესახებ არავითარი კონკრეტული მასალა არ მოგვეპოვება, გარდა იმისა, რომ ისინი ფხიზლად ვერ დარაჯობენ ნადირს. საქართველოს მთიანეთში დაცული წარმოდგენები ანალოგიურია საქართველოს სხვა კუთხეებში შემონახული შეხედულებებისა. მეგრელთა მითოლოგიის თანახმად, მაგალითად, მესეფენი ნადირთ მწყემსთა ნიშნებს ატარებენ. ისინი ქალებიც არიან და ვაჟებიც. მორიგეობით გამოდიან ხმელეთზე ზღვიდან, სადაც ისინი ცხოვრობენ. ქალების გამოსვლას, კარგი ამინდი მოსდევს, ვაჟებს ცუდი ტაროსი მოაქვთ. ისინი თავს უყრიან ნადირს, რის დროსაც მონადირეს ეკრძალება ნადირობა. თვითონ კლავენ რომელიც უნდათ და ჰამენ, შემდეგ კი სულს უდგამენ და ისევ აცოცხლებენ. აქ, როგორც ვხედავთ, ნადირთ პატრონები, ნაცვლად მწყერვალებისა, ზღვაში არიან. შესაბამისად იმ ბუნებრივი გარემოსი, სადაც შექმნილია რწმენა მათ შესახებ. დალებისა და ნადირთ მწყემსების მსგავსად ისინიც ბევრი არიან, ქალები და ვაჟები ერთმანეთს ეცვლებიან. ნადირის შეჭმის შემდეგ მისი გაცოცხლების უნარი შესწევთ. სვანეთის ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ ქართველი ტომებიდან ყველაზე უკეთ შემოინახა სამონადირეო კულტები და რწმენა-წარმოდგენები ნადირთ ღვთაებებზე. განსხვავებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისაგან, აქ მთელი იერარქიაა წარმოდგენილი: მამაღმერთი, წმ. გიორგი, დალი, აბსასდი, სგიმ ბერ-მოძღვარი ელი, ბერ-შიშვლიში, ყეთ-ანგელოზი. ყველა მათგანს თავისი გარკვეული ფუნქცია აკისრია და გარკვეული ძალა-უფლება მიეწერება.

სვანეთში ასეთი მრავალფეროვანი და ნაირი ფუნქციის მქონე ღვთაებათა ჩამოყალიბების მიზეზი დიდი სამონადირეო დიაპაზონია. საჯიხვე მთებისა და მონადირეთა რიცხვი დიდი იყო, ნადირობას აქ დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა (ხორცის გარდა, ნანადირევის ტყავისაგან იკერებოდა ქურქები, ფეხსაცმელი, რქებისაგან მზადდებოდა ხანჯლის ტარები, ყანწები და ა. შ.). სვანური სამონადირეო წეს-ჩვეულებები, ნადირთ ღვთაებები, ზოგადქართული და ზოგად-კავკასიური ბუნებისანიც არიან და სპეციფიკური ნიშნების შემცველნიც (ზოგად-კავკასიური ღვთაებაა მაგალითად აბსასდი, რომელიც განსხვავებით ოსური წარმოდგენებისაგან, აქ ფრინველთა მფარველად გვევლინება).

სვანური ნადირთ მფარველებიდან ყველაზე დიდ ინტერესს იწვევს დალი. დადგენილია, რომ მისი კულტი გავრცელებული იყო კავკასიის სხვა ხალხებშიც (ვ. ბარდაველიძე, თ. გონიაშვილი). დალი შესატყვისობას პოულობს შუმერულ — ძველ აღმოსავლურ „დიბად“, „დილბატთან“ (ივ. ჯავახიშვილი, გ. ჩიტაია). გამოთქმულია მოსაზრება, რომ რელიგიის განვითარე-

ბის ასტრალურ საფეხურზე, დალი მთიებს, კერძოდ ცისკრის ვარსკვლავს დაუკავშირდა (ვ. ბარდაველიძე), იგი მიაჩნიათ პატრიარქატის ეპოქის კეთილ ღვთაებად, რომელმაც ბოლოს ბოროტი ალის თვისებები შეიძინა[11].

სვანური სამონადირეო მითები ძირითადად დალისა და მონადირეთა ურთიერთობაზეა შექმნილი. იგი მამა-ღმერთისა და წმ. გიორგის შემდეგ, ყველაზე ავ და ძლიერ ღვთაებრივ არსებად ისახება, ნახევრად ბოროტი და ნახევრად კეთილი ღვთაებაა, რომელიც მიუვალ კლდეებში ცხოვრობს. უმიჯნურდება მონადირეებს და ღალატის შემთხვევაში ღუპავს მათ. პროფ. ელ. ვირსალაძემ, რომელმაც შეისწავლა სამონადირეო კულტები საქართველოში, დიდი კვლევა-ძიება ჩაატარა დალის სახის, მისი ბუნების დასადგენად. მან დალის საკითხი დაღუპულ მონადირეთა ციკლში შეისწავლა, სადაც საგანგებოდ შეეხო მითს — მონადირე ბეთქილისა და დალის შესახებ. იგი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „დალი და ბეთქილი არის ღვთიური წყვილი, დაკავშირებული ბუნების განახლების გაზაფხულის დღესასწაულთან, მსგავსად შუმერულ-ბაბილონური იშტარისა და თამუზისა, ფრიგიის კიბელასა და ატისისა, ბერძნული აფროდიტე და დიონისისა, არტემიდასა და აქტეონისა და ა. შ.“ და რომ „ამ მითების საფუძველია კულტში შემონახული წარმოდგენები ბუნების ყოველწლიური სიკვდილისა და განახლებისა“[12]. ე. ი. საქმე გვაქვს მომაკვდავ და აღდგენად ღვთაებებთან.

ამ საყურადღებო მოსაზრების გვერდით, ზოგიერთ გარემოებაზე საკითხის დასმის თვალსაზრისით გვინდა ყურადღება შევაჩეროთ.

განსხვავებით ჩვენში დაცული თქმულებებისაგან, სადაც ნადირთ ღვთაება რომელიმე მოღალატე ან შემცოდე მონადირეს ღუპავს, მათ შორის ბეთქილსაც, ივანე ქვაციხისელსაც და ა. შ. ღვთაებრივი წყვილი ყველგან გამოკვეთილია, როგორც მომაკვდავი და აღდგენადი, რომელთაგან ერთი პერიოდულად კვდება და ცოცხლდება.

წარმოდგენები ღვთაებათა კვდომასა და აღორძინებაზე, რამაც თავისი ძირითადი გამოხატულება ჰპოვა წინა აზიისა და ანტიკური სამყაროს მითებში და რელიგიურ შეხედულებებში, ასოცირებულია მცენარეული სამყაროს პერიოდულ კვდომასა და აღორძინებასთან, მომაკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები ნაყოფიერების ღვთაებებია. დაკარგული, შავეთს წასული სატრფო უნდა შეხვდეს თავის სატრფო წყვილს, რომ მათი სიყვარულის შედეგად აღორძინდეს და უხვი მოსავალი შვას დედამიწამ. ეს მოქმედება ციკლურია, ისევე როგორც ციკლურია წელიწადის დროთა მონაცვლეობა. რეალურად მიმდინარე ბუნებრივი მოვლენის ასახვაა ადამიანთა წარმოდგენაში.

ქართული სამონადირეო მითების მიხედვით ნადირთ ღვთაებას ერთი სახელი არა აქვს. იგი არ არის ამ ღვთაების ერთადერთი მიჯნური. დალისა და სხვა მსგავს ღვთაებათა სატრფო-რჩეულები სრულიად სხვადასხვა პერსონაჟებია — ბეთქილი, ჩორლა, თეთრი მანგურ. ივანე ქვაციხისელი, ტყაში მაფას სატრფო მონადირეები, აფხაზური ადაგვასა და აჟეფშას ქალიშვილების, ჩერქეზულ-ადიღეური მიზითხას სატრფოები და ა. შ. ყველა ისინი სასიყვარულო ურთიერთობაში არიან ნადირთ ღვთაებებსა და ნადირთ მწყემსებთან. ამ მხრივ ბეთქილი გამონაკლისს არ წარმოადგენს. მთავარი კი ის არის, რომ დაღუპული

---

[11] დალის შესახებ იხ. ავრეთვე: Б. Далгат, Первобытная религия чеченцев, 1893, с. 84. Ингушское „бог“ и осетинское „злой дух“, Известия Ингушск. научно-исследовательского института краеведения, II—III, 73—77; Я. Тепцов, Из быта и поверий мингрельцев, СМ, XIII, отд., III, с. 12.

[12] ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 91.

მონადირე პერიოდულად აღარ ცოცხლდება. სიუჟეტით ეს დაღუპვა არ არის დროებითი. ბეთქილი კვდება ისევე, როგორც სხვა რომელიმე მონადირე, რომელიც ნადირთ მწყემსს სიყვარულში ღალატობს. აქ არ ჩანს სიკვდილი და აღორძინება. ამასთან ერთად, ბეთქილის საფერხულო სიმღერა არ არის კუთვნილება მხოლოდ საგაზაფხულო დღესასწაულთა ციკლისა. ეს სიმღერა სრულდებოდა სეანეთის სხვადასხვა მხარეებსა და სოფლებში, როგორც საგაზაფხულო, ისე არა საგაზაფხულო დღეობების დროს, რაც თავისთავად არ გამორიცხავს არც სხვა საფერხულო სიმღერების შესრულებას ბეთქილის ბალადის გვერდზე.

ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ ბეთქილისა და დალის შესახებ არსებული საფერხულო სიმღერის მიჩნევა ბუნების აღორძინების დღეობათა ციკლის კუთვნილებად, გაძნელდება.

რაკი მომაკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების იდეა მომდინარეობს ბუნების ყოველწლიური სიკვდილისა და განახლებიდან, მიიჩნევენ, რომ მონადირეობის ხანაში მისი რეალური საფუძველი უნდა ყოფილიყო ნადირის კლება ზამთარში და მისი გამრავლება-გამოჩენა გაზაფხულზე. მაგრამ ანგარიში უნდა გაეწიოს იმ გარემოებას, რომ ნადირობისთვის მნიშვნელობა სწორედ შემოდგომასა და ზამთარს ჰქონდა. სამონადირეო სეზონი წელიწადის ამ პერიოდში იწყებოდა და ნადირობაც მაშინ იყო ხელსაყრელი. ამავე პერიოდს ემთხვევა (შემოდგომა) ნადირის განაყოფიერებაც, რასაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მისი დოლობისათვის.

ბეთქილის, მონადირე ჩორლას და სხვათა შესახებ არსებულ ბალადებში, სადაც დალთან მათი სასიყვარულო ურთიერთობაა ხაზგასმული, სხვადასხვა ხასიათისა და შინაარსის სიუჟეტებზეა მოქმედება გაშლილი. ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებული რწმენის საფუძველზეა თითოეული მათგანი შექმნილი ერთმანეთისაგან განსხვავებული შინაარსით. ეს მოტივი (მონადირესთან სასიყვარულო კავშირი) არ არის სპეციფიკური მხოლოდ დალის ციკლის მითებისათვის. იგი, რომ არაფერი ვთქვათ კავკასიის მთიელთა სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენებსა და მითებზე, საერთოდ, დამახასიათებელია მონადირეობის მიმდევარი ხალხებისათვის, როგორც ამაზე ხაზგასმით მიუთითებს ელ. ვირსალაძე[13].

ამასთან ერთად, მონადირეებთან ტრფიალი მიეწერებათ არა მხოლოდ ნადირობის ქალ-ღვთაებებს, არამედ ქაჯ ქალებს, ტყის ალებს და ა. შ.

ნადირთ ღვთაებას ჰირდება სატრფო, რომელიც მას გაანაყოფიერებს. მისმა ნაყოფიერებამ უნდა გამოიწვიოს ნადირის სიუხვე-სიმრავლეც. თუ შობა და გამრავლება აუცილებელია დალისათვის, სატრფოს ღალატი უდრის მისი ქალური ბუნების, ნაყოფიერების, დედრობითობის ღალატს. ამ უნარის დაქვეითება და აქედან ნადირთ ნაყოფიერების შესუსტება რომ არ მოხდეს, მას წყვილი ჰირდება სიყვარულში, რომელსაც ღალატისათვის ღუპავს. ამავე დროს, ეს წარმოდგენები ადამიანთა მიერაა შექმნილი, რომელთაც თავიანთი ცხოვრებისეული ამბები გადააქვთ ღვთაებათა სამყაროშიც. ხოლო ცხოვრებაში, სიყვარულში ერთგულება და ღალატი გარკვეულ დამოკიდებულებას მოითხოვს, რითაც იგი ღვთაებებსაც აჯილდოვებს.

დალი ნადირთ მწყემსია, ნადირთა სიუხვე ნაყოფიერების გამგებელი. დედრობითი საწყისია, რომელმაც უნდა შვას და ამრავლოს. ამიტომ ეს ფუნქცია მას მატრიარქატულ საზოგადოებაშიც უნდა ჰქონოდა, პატრიარქალურ-

[13] ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 35.

შიც და საზოგადოებრივი განვითარების შემდგომ საფეხურებზეც. მისი მიჩნევა მატრიარქატის ხანის ღვთაებად იმ ნიშნით, რომ იგი ქალური ბუნებისაა, რომელიც თითქოს ძალას კარგავს პატრიარქატის ეპოქაში და ადგილს მამრობითი სქესის ღვთაებებს უთმობს, რეალურ ვითარებას არ უნდა შეესაბამებოდეს. დედრობითი ბუნების ნადირთ მწყემსებსა თუ ღვთაებებზე რწმენა-წარმოდგენები ჩვენ დრომდე შემორჩა, რომელთაც ბოლომდე თავიანთი როლი არ დაუკარგავთ.

ქრისტიანობის ეპოქაში, ისევე, როგორც ყოველმა წარმართულმა ღვთაებამ, მათაც მეორე ადგილზე გადაინაცვლეს ქრისტიანული წმინდანების და ღვთაებების გვერდით (ღმერთი, წმ. გიორგი)[14].

სვანური წარმოდგენების მიხედვით, დალი, როგორც ნადირთ მფარველი, არ არის ერთპიროვნული, ერთი გარკვეული ღვთაებრივი პერსონაჟი. დალები მრავალნი არიან, ისევე როგორც მესეფები, ალები და ა. შ. ცალკეულ კონკრეტულ შემთხვევაში რომელიმე ამ დალთაგანია თქმულებისა თუ გარკვეული რწმენის პერსონაჟი. მაგალითად, თქმულებაში მონადირე ჩორლას შესახებ საუბარია მრავალ დალზე, რომლებმაც ჩორლა შეიპყრეს და დასასჯელად კლდეზე ჩამოჰკიდეს. სხვა ვარიანტის მიხედვით მონადირე ქალა და წმ. გიორგი ჭიუხზე ოქროს კარავს წააწყდებიან, საიდანაც სამი დალი გამოიხედავს, რომელთაც წმ. გიორგი მიმართავს:

— საბრალო დალებო, რა ჩაგიდენიათ?
ჩემი ქალა რად გადმოაგდეთ?
საყოფ-სადგომს დაგილევთ,
თქვენს ჭიუხს „ტრამალად ვაქცევ" და ა. შ.

დალთან დაკავშირებულ თქმულებებში მოტივი იმისა, რომ მონადირეს ნადირთ-პატრონი სწყალობს, რაკი იგი მის სარეცელს იყოფს თავისი იდეით არ არის ამ მითის საკუთრება, ან უკეთ, დალის სპეციფიკური ნიშანი. რაკი დალი ავ სულთან წილდებულია, სათანადო გამოკვლევებით იგი ალთან არის დაკავშირებული[15]. ამავე დროს იგი ტყაში მაფასა და სხვა შესატყვის ნადირთ მწყემსებთან იდენტურია და ეს ნიშანი აქაც ყველგან შეინიშნება. ისევე როგორც ქაჯის ალები, ნადირთ პატრონნიც ამყარებენ სატრფიალო ურთიერთობას ხორცეულ მამაკაცებთან, რასაც ერთგულების შემთხვევაში ამ პირის ცხოვრებაში სიუხვე და კეთილდღეობა მოაქვს, ღალატის გამო კი იღუპებიან.

ნადირის ნაყოფიერება და სიმრავლე აუცილებელია შედეგიანი ნადირობისათვის, რასაც ასე ესწრაფვიან ნადირის ძებნით გადაღლილი მონადირენი. მონადირეთა სატრფიალო კავშირის გზით ახსნილია, თუ რატომ წყალობს ერთ მონადირეს ბედი, მეორეს კი ხელი ეცარება. მიუხედავად იმისა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემონახული წარმოდგენები ნადირთ მწყემსებზე არ ავლენს მოტივს მონადირესთან მათ სასიყვარულო ურთიერთობაზე, ისინი მრავალი ნიშნის მიხედვით დალისა და სხვა ნადირთ მწყემსთა იდენტურნი არიან. მსგავსება თავს იჩენს, როგორც ფუნქციონალურად, ისე გარეგნული ნიშნებით, ნადირსა და მონადირეებთან თავიანთი დამოკიდებულებით. ეს საერთო ნიშნებია:

---

[14] ე ლ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 114—131.
[15] ე ლ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 114—117.

1. მათ შეუძლიათ მონადირისათვის ხელის მომართვა და გარკვეული რაოდენობის ნადირის მიცემა მისთვის.

2. ქალი ნადირთ მწყემსები ოქროს თმიანი და მომხიბვლელი გარეგნობისანი არიან.

3. შესწევთ უნარი მოკლული ნადირის გაცოცხლებისა, რისი პირობა ნანადირევის ძვლების დაცვა და მთლიანობაში წარმოდგენაა.

4. სჯიან მონადირეს ზედმეტი ნადირის დახოცვის გამო.

5. საჭიროების შემთხვევაში შესწევთ უნარი სახეცვლილებისა; ხან ნადირის, ხან ადამიანური სახით ევლინებიან მონადირეებს.

6. მოითხოვენ მკაცრი ტაბუაციის დაცვას მონადირისაგან და სათანადო შესაწირავებს.

ყველა ეს ნიშანი დალებსაც ახასიათებს და მათ საერთო ქართულ-კავკასიური წარმოდგენების სფეროში აქცევს, მიუხედავად იმისა, რომ სვანეთში ნადირობის ფართო ხასიათმა გამოიწვია სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენებისა და მითების სიმრავლე, დალების სახის გამოკვეთა და მათი ქცევა სათანადო თქმულებების ობიექტად.

Л. П. ПОТАПОВ

САКРАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА «БОГАТЫЙ» В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ

Академик А. Н. Самойлович в своей известной работе, посвященной исследованию слов бедный и богатый в их социальном значении в тюркских языках[1], обратил внимание на то, что слово богатый выступает в языках этой системы не только в социальном значении, но и в области верования[2]. Он указал, что Г. Вамбери еще в 1878 г. в своем этимологическом словаре сближал слова богатый, князь, бог в тюркских языках, а академик Н. Я. Марр, независимо от Г. Вамбери, «включил в один пучок значений: руку и те же слова богатый, князь, бог в языках яфетической системы»[3]. Увидев в этом новый аспект значения слова богатый, А. Н. Самойлович привлек конкретный материал из тюркских языков, начав это с рассмотрения слова bayn—bayat. Он пишет: «Слово bayat, которое можно рассматривать как древнюю форму множественного числа от вышеупомянутого слова bayn, обозначало по словам Махмуда Кашгарского (III, 128) бога на языке племени аргу и вместе с тем, как это нам известно из других источников, служило названием, по-видимому, тотемного происхождения, одного из гузских племен (I, 56; III, 128)»[4].

Затем, в связи со словами bay и bayan, А. Н. Самойлович приводит название другого племени, также упомянутого Махмудом Кашгарским и известного по другим источникам, включая названия селений в Анатолии, именно племени bayandur, а также этническое название в орхонских надписях Bayirqu[5]. Я несколько задержусь на этом пассаже, чтобы привести некоторые параллели к данному материалу и его интерпретации, поскольку приведенные выше слова сохранились и употреблялись, например, у северных телеутов и северных хакасов-кизильцев. Прежде всего о племени аргу, в среде которого (в XI в.) бытовало слово bayat в значении бог. Мне уже приходилось указывать, что среди тюркского населения долины р. Чулыма русские письменные источники, начиная с XVII в. систематически фиксируют родоплеменную группу аргун, именуя ее Аргунской волостью. В свое время я показал, что аргуны попали сюда, как и некоторые другие родоплеменные группы, с Запада из района Тобольска, после падения Сибирского ханства в конце XVI в., что еще раньше они, как повествуют предания, составляли с казахской ордой — один народ. Последнее утверждение вполне подтверждается тем, что среди казахов Средней

---

1 А. Н. Самойлович, Богатый и бедный в тюркских языках. Известия Академ. Наук СССР. Отделение Общественных наук, № 4, 1936, М.—Л.

2 Там же, с. 31—32.

3 Там же, с. 31.

4 Там же, с. 32 (Цифры в скобках в цитате из А. Н. Самойловича, ссылки на том и с. Тюркско-арабского словаря XI в.).

5 А. Н. Самойлович, там же, с. 32.

орды аргуны составляли значительную группу[6]. Таким образом, кочевники XI в. аргу, название которых Махмуд Кашгарский поместил в свой словарь, в какой-то части оказались продвинувшимися к Тобольску, а к началу XVII в. в бассейн Чулыма, где смешивались с кизильцами и северными телеутами. Возможно, это частично объясняет и то, что среди телеутов широко было распространено слово байана со значением божества, характерное для названия бога у аргу. Однако, я думаю, что более правильное объяснение этого факта следует видеть в распространении слова bayan для названия божества у ряда тюркских племен и народов, которое отражает кроме социального и религиозное, сакральное значение. Но прежде чем остановиться на данном предположении, скажу, что наблюдение А. Н. Самойловича о словах bayan и bayat в названиях некоторых тюркских племен или родов также подтверждается, хотя, как увидим дальше без каких-либо признаков и намеков на тотемное происхождение таких названий.

Возвращаясь к слову bayan—bayat замечу, что со значением этого слова у алтае-саянских тюрков наблюдается та же ситуация, которая отражена в словаре М. Кашгарского, побудившая А. Н. Самойловича выдвинуть положение о бытовании слова bayan, bayat в области верований. Речь пойдет о северных телеутах б. Кузнецкого уезда, точнее об их большой группе, обитавшей в бассейне верхнего течения р. Ини (правый приток Оби) по рекам Большой и Малый Бочаты (ныне Кемеровская обл.). Они именовали себя пайат (bayat) вплоть до нашего времени. Название в форме пайан (bayan) фиксируется русскими документами уже с начала XVII в., как название Баянской ясочной волости, и сохранялось для таковой вплоть до начала XX в. Под названием пайат телеуты были известны кумандинцам, челканцам, телесам и алтайцам Горного Алтая. Одновременно слово пайан широко употреблялось у телеутов в качестве названия божества. Это же самое можно сказать и про слово бай, отраженное в нескольких названий родов в форме: байлагас, байгода, байгара у алтайцев, койбалов, тувинцев.

У кумандинцев п а й а н а называли также большую категорию божеств и духов, обитающих на небе (Ульгень) и на земле (Каным-божество охотников и др.) благосклонных к человеку. Слово это придавалось как приставка к названию такого широко известного божества как Умай, упоминаемого еще в древнетюркских орхонских надписях[7]. «П а й а н а Умай — пишет Ф. Сатлаев, — всегда находится с человеком, охраняя его от нападения злых духов»[8]. К категории п а й а н а кумандинцы относили духов покровителей рода (тӧс), духов домашнего очага, двери (эжик пайаназы). Следовательно, слово п а й а н а в верованиях алтае-саянских народов выражало классификационное понятие, как слово б о г а т ы й в социальной жизни, а не было собственным именем божества.

Слова bayan и bayat со значением бог, божество, вовсе не были ограничены в их распространении в тюркских языках, как это полагал Д. Клосон в своей словарной статье bayaił[9]. Материал, приведенный им свидетельствует скорее об обратном, ибо автор указывает на выживании этого слова в юго-восточных тюркских языках XX в., на

---

[6] Л. П. П о т а п о в, Происхождение и формирование хакасской народности, Абакан, 1957, с. 154—155.

[7] Л. П. П о т а п о в, Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных, Тюркологический сборник, 1972, М., 1973.

[8] Кумандинцы, Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск, 1974, с. 150.

[9] G. C l a u s o n, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Türkish, Oxford, 1972, с. 385.

бытовании его в религиозном значении, начиная с М. Кашгарского (XI в.), в различных источниках XIII—XIV вв, вплоть до XVI в, когда это слово упоминается в одном тексте как «имя бога по тюркски».

В самой среде северных телеутов религиозное значение слова п а й а н, п а й а н а было довольно разнообразным. У шаманистов оно обозначало целую категорию доброжелательных духов, преимущественно небожителей, в том числе дочерей Ульгеня, обитавших на 14-е слое небес. В состав данной категории входили те или иные божества и духи, носившие и собственное имя, например, Тотой — п а й а н а — владыка грома, дождя и града. Его изображали символически среди рисунков на шаманском бубне в виде облака. В других случаях, например, на бубне бывшей шаманки Марфы Тодышевой, бубен которой я подробно и визуально изучал в свое время, рисунок посвященный Тотою, изображал коня, на котором ездило это божество и назывался он «Мундус пайа назынын, кара буразы», т. е. «вороной конь божества рода Мундус»[10]. Однако должен заметить, что мне приходилось слышать название и Тотой тенгерези. Это не единственный пример того, что рисунки на поверхности шаманского бубна, изображающие божества или их коней, на которых они ездят, именуются божествами, словом тенгере или словом пайана. Так на бубне М. Тодышевой символическое изображение коней «бура» называлось для божества телеутского рода — Мундус—пайана, а для родов: Ойрот, Меркит, Тумат-тенгере. В этом примере бросается в глаза, что слово тенгере в значении божества относится к родам монгольского происхождения, а слово пайана к коренному и древнейшему телеутскому роду. На этом же бубне было изображение также в виде «бура», которое символизировало ездового чубарого коня йаан пайназы бай Ульгень, т. е. великого божества Бай-Ульгеня. Здесь Ульгень, как и его дочери, выступает с эпитетом пайана, в то время как у южных алтайцев он именуется просто Бай Ульген, где слово бай имеет значение «божественный», о чем будет говориться дальше, а дочери Ульгеня с эпитетом «тенгере» (тенгере кыстар небесные девы).

У челканцев слово байана означало, как и слово тенгере, целую категорию духов и божеств. В записи, сделанной мной в 1936 г. при изучении шаманского бубна, сказано, что рисунки верхней части (разрисованной стороны бубна) отделенной полосой от нижней, называются обобщенно тенгере, а нижней обобщенно байана. Конечно, можно думать, что слово тенгере в данном конкретном примере выступает в значении небесный, а байана — земной, т. е. в качестве наименования небесной и земной сферы вселенной.

В представлении названных народов пайана означало название для категории доброжелательных духов и божеств как небесных, так и земных, но никогда злых, недоброжелательных (к человеку) по своей природе. У телеутов к пайана относилось божество Ене йайачы (мать творец), сотворившее тело человека, покровительствующее рождению детей. По словам телеутов, бездетные супруги обращаясь с молением к Ене йайачы, приносили через шамана жертву, после чего у них появлялся ребенок. Про него говорили: бөгө пайанадац йӱйӱлган бала, т. е. «сотворенный верхним божеством ребенок». У телеутов же А. В. Анохиным следующее записано представление. После смерти человека «душа» (сюр) его отправляется к пайана, пославшему ему кут (зародыш) на земную жизнь[11].

---

[10] Л. П. П о т а п о в, Бубен телеутской шаманки и его рисунки. Сборник Музея антропологии и этнографии, т. X, Л., 1949, с. 194—195.

[11] Душа и ее свойства по представлению телеутов. Сборник Музея Антропологии и этнографии, т. VIII, Л., 1929, с. 261.

В подтверждении широкого распространения слова bayan я могу сослаться на верования якутов и бурятов (шаманистов). По выражению А. Н. Самойловича «если не bayan то bay находится в составе якутского названия духов-покровителей охотников и рыболовов bayanay или bayianay» (со ссылкой на словарь Пекарского). По этнографической литературе об этом персонаже известно, что он почитался как божество тайги и «хозяин» зверей под полным его именем Бай Байана. Его представляли в образе старика и приносили ему жертвы домашним скотом. Название байан, в значении божества, тункинские буряты применяли к почитаемому ими хребту Хангай. Охотники перед зимним промыслом обращались к Байан-Хангаю с молением об удаче. Данный бурятский пример уместен здесь в силу того, что тункинские буряты в большинстве являются обурячеными по языку восточными тувинцами (сойотами). Тувинцы же до сего времени именуют один из почитаемых хребтов Южной Тувы Байан-Танды, т. е. именем, где слово байан означает божество.

Я далеко не уверен в том, что мне удалось исчерпать этнографический материал по верованиям алтае-саянских народов, раскрывающий значение слова пайана (байан) как божество. Но для целей поставленных перед настоящим сообщением, этого, видимо, достаточно.

Мне остается еще остановиться на слове „бай", которое, как полагал А. Н. Самойлович, также выступает в области верований, например, у алтайцев в названии bay ülgen и в сочетании с названиями деревьев и цветов, „как bay terek (казахи, алтайцы)—пишет он pay qazön (шорцы), bay šešek (казахи) тюльпаны и еще тувинские bay tayγa и Payan Tandi бай—тайга и Баян- Тангу"[12].

Сразу же замечу, что слово бай бытовало в религиозной области, преимущественно в шаманском ритуале алтае-саянских народов и было также широко распространено. В одних случаях оно служило как бы эпитетом к именам таких высоких божеств как Ульгень, которого величали Бай Ульгень, или сыновей Ульгеня, например, Бай Каршит, Бай Кыргыс, Бай Сойот и т. д. Это слово прибавляли к именам выдающихся шаманских духов, в роде Бай Курмуш, Бай Улюп и др. В других случаях бай служило приставкой к названию мифического дерева, корни которого растут в подземном мире, ствол на земной поверхности, а вершина достигает небесной сферы. Таков образ (в эпосе алтайцев) тополя — Бай терек. Но особенно ярко эта особенность выступает в названии Бай Кайынг — березы, под которой приносили в жертву коня или посвящали его какому-либо божеству или духу («хозяину» той или иной священной горы и др.). Бай Кайынг — именовали березу, растущую в небесной сфере, на листьях которой находились «кут» (зародыши) на детей, на скот, которые шаман (при некоторых камланиях) сдувал и кут падали на землю в жилища просителей этих благ. Бай Кайынг — изображалась на шаманском бубне в виде примитивного рисунка, помещаемого в верхней части разрисованной стороны бубна. Там же помещался и рисунок Бай буркут (беркут) или просто Байкуш («священная» птица). Слово бай прибавилось и к названию изображения лягушки в нижней части бубна — бай пага, которая символизировала духа помощника шамана, которому он поручал иногда нести сосуд с жертвеной брагой божеству. Далее, можно назвать Байтал. Так именовали молодую (еще не жеребившуюся кобылу), предназначенную в жертву божеству, а слово байталчы означало духа помощника шамана, который вел «душу» жертвенной лошади божеству. Наконец, назову еще слово байтере,

[12] А. Н. Самойлович, ук. соч., с. 32.

означающее шкуру жертвенной лошади, вывешиваемую после жертвоприношения на березовой жерди у жертвенной березы (бай кайынг), в то время как название шкуры обычной лошади было просто — тере.

Приведенный материал об употреблении слова бай в сакральном значении у алтае-саянских народов не исчерпывается изложенным, но едва ли есть смысл расширять его. Стоит, пожалуй, отметить только то, что рассматриваемое слово встречается и в сфере таких верований, которые не связаны с именами тех или иных божеств и духов или с определенными ритуальными действиями, в частности с шаманскими. Я имею в виду хотя бы запретные дни у алтайцев, приходящиеся на последние дни убывающей луны, именуемые байлу кун, бай кун. В такие дни считалось недопустимым что-либо продавать или просто давать из своей юрты посторонним выносить какие-либо продукты, вещи, даже огонь в трубке, прикуренной в данной юрте. Делалось это во избежание всяких несчастий и неприятностей, причиняемых злыми духами, ибо последние в названные дни, особенно свободно повсюду бродят в темноте. Отсюда следует, что словом байлу названы запретные дни, своего рода религиозное табу. Однако, термином байлу называют и беременную женщину, что в некоторой степени можно объяснить тем, что она получила, носит в себе «богатство — будущего ребенка, зародыш которого дарован божеством.

Слово бай, относящееся к верованиям, ученые, в частности, этнографы, обычно переводят как богатый. Таковы: Бай Ульгень, Бай Кайынг Бай пака и др. Но такой перевод мало удовлетворителен, поскольку за словом бай в области верований закрепилось не только социальное, но и сакральное значение. С учетом этого названные слова лучше переводить как божество Ульгень, священная (культовая) береза, священная лягушка и т. д.

В заключение о слове bar в значении богатый, которое А. Н. Самойлович считал этимологически родственным слову bay. И это слово, кроме социального значения, можно предположить могло получить значение сакральное, как и слово бай. И действительно, уже при первой попытке изучения выясняется обоснованность такого предположения. Слово бар присутствует в названии деревянной рукоятки шаманского бубна, представляющего собой изображение духа — «хозяина» бубна. У алтайцев, качинцев, сагайцев, бельтиров и др. эта рукоятка называется бар, барс, барыс (мар, марс). Любопытно, что у якутов она, хотя совершенно иная (тунгусская) по форме называется баарык, как и у алтае-саянских шаманистов.

Слово бар присутствует в названии жертвы духам приносимой какими-либо вещами (но не домашним животным) и произносится как барылга (ср. жертва конем—тайылга).

Ограничившись приведенными примерами, я хотел бы закончить свое сообщение на основе изложенных выше фактов, следующим выводом. Различные формы тюркских слов со значением богатый не препятствовали тому, чтобы каждая из них, кроме социального, имела сакральное значение и вошла в религиозную терминологию тех или иных тюркских племен и народов. В основе этого явления, привлекшего в свое время внимание А. Н. Самойловича, лежат пока еще недостаточно изученные и распознанные причины, исследование которых может объяснить пути и стимулы проникновения в лексику религиозную некоторых слов и понятий из области социальной жизни, в силу закона отражения реальной действительности в религиозных верованиях и представлениях людей (хотя и в фантастической форме). Едва ли нужно доказывать, что научные результаты такого исследования могут иметь значение, выходящее за рамки тюркологии, поскольку такого рода явления наблюдались и в языках других языковых систем, в частности, яфетической.

АНАСТАС ПРИМОВСКИ

МЕДНИЦКОЕ РЕМЕСЛО В БОЛГАРИИ

Прошлое, развитие и распространение ремесла. Виды медных изделий — форма и украшение. Настоящее состояние

Обработка меди в болгарских землях является древним ремеслом, которым занимались в далеком прошлом древние фракийцы и римские колонисты, о чем свидетельствует целый ряд археологических памятников. Со времени Первого болгарского государства, однако, сведения довольно скудны. В тексте «Анонимного ватиканского рассказа» о походе византийского императора Никифора в 811 г. отмечено, что при ограблении болгарской столицы император приказал раздать своим воинам и медную утварь из сокровища хана Крума.

Медницкое ремесло в болгарском государстве имеет многовековые традиции. Древнеболгарскими медниками вырабатывались различные изделия, особенно было развито производство щитов. О многообразии медной утвари свидетельствуют термины в древнеболгарском языке: мѣдна врата, дѳѱица мѣдна; игла мѣдна мѣдоу родоучковатн; котльць, котлѱь-медный тазик, котьлъ—медный котел с ручкой, котелѣ—котел, мѣдарь—мастер-медник, крѳѱарѣ—медный сосуд, вроде бидона[1]. А согласно свидетельству арабского путешественника Идриси, в X в. во фракийском городе Алфи, близ Пловдива, существовали медницкие мастерские и лавки[2]. О высоком развитии медницкого ремесла в Первом болгарском государстве говорит также и „Шестиднев" древнеболгарского писателя Иоанна Экзарха современника царя Симеона.

В «Прологе» к антологии Н. Врапчева говорится: «Сотворил Бог мир не как человеки, которые строят или делают корабли, или как медники и ювелиры, или как ткачи или кожевники, или какие-нибудь кузнецы, которые соединяют отдельные части и делают целые предметы, каковые, им нужны, а посудины и инструменты, которыми вырабатывают это, берут друг у друга»...[3]. А в «Слове о шестом дне» Н. Врапчев упоминает также о меди: «Когда какой-нибудь усталый и бедный странник... войдет во дворец, увидит высокие здания и церкви, в изобилии украшенные камнем, деревом и узорами, а внутри мрамором и медью, серебром и золотом, удивляется» и пр.[4].

---

[1] Miklosich Fr. Paleo-greco- latinum, Vindchonne, 1861.

[2] Ив. Сакъзов, Стопанството на Средновековна България, Българска историческа библиотека, год. II, т. III, София, 1929, с. 209.

[3] Н. Врапчев, Малка старобългарска антология, Иоан Екзарх, София, 1935, с. 26.

[4] Там же.

Следует отметить, что несмотря на влияние Византии[5], ремесла в Первом болгарском государстве развивались большей частью самостоятельно, в соответствии с особенностями болгарского быта[6].

Во Втором болгарском государстве ремесленничество, которое все еще находилось под византийским влиянием, было хорошо развито. Предполагается, что в период владычества Византии болгары обучались ремеслам в императорских мастерских. Ремесленники в XII—XIV вв. назывались «технитари» (от греческого слова τεχνη — искусство), о чем свидетельствует сохранившийся указ болгарского царя[7] Ивана — Александра. Указ был выдан Ореховскому монастырю «Св. Никола» в 1348 году. Нет никакого сомнения, что во Втором болгарском государстве медницкое ремесло было широко распространено. Об этом можно судить по высокому уровню развития рудничного дела в то время в болгарских землях. Таким рудничным центром был Чипровец, существовавший еще в античности, что подтверждается найденными там монетами времен императора Комода (180—192 гг.). Название города следует связывать с латинским словом cuprum — медь[8]. Согласно Ив. Сакызову, источники XII—XIII вв. говорят о гвоздяном колесе или же о колесе, означающем иногда целую кузницу. Кузнецы, вероятно, вырабатывали и различные медные изделия. В Хилендарском монастыре хранились подвижные очаги, скованные медью, а в монастырских селах работали мастера, изготавливавшие медные украшения для конской сбруи и носившие болгарские имена[9].

В период Средневековья медь использовалась для нужд болгарской монетной системы. Торговцы из Дубровника в числе прочих товаров торговали также и медью.

Медницкое ремесло существовало и во время османского владычества и еще глубже внедрилось в быт болгар. В начале XVI века, в 1535 году, колонны Инджили джамиси в г. Кюстендиле были украшены медными обручами. Красивый и чистый профиль этих обручей свидетельствует о том, что обработка меди в ту эпоху была на высоком уровне[10]. В книге «Хошен Мишнат» — 1550 г., Шамуэля ди Медини дель Кампо упоминается об одной еврейке, торговавшей кожами и медью в г. Плевен[11].

Известно, что саксонские рудокопы во время османского владычества разрабатывали серебряные, медные и свинцовые рудники близ Чипровца и в соседних с ним селах — Железна, Копиловцы и Кратово. В начале XVII в. саксонцев в Чипровце уже не было, а жители его считались болгарами — православными и католиками[12].

О том, что медницкое ремесло в XVII в. было хорошо развито и изделия его представляло большую художественную ценность, свидетельствуют и медный котелок в Малашевском монастыре, датирован-

---

5 В. Н. Златарски, История на Първото българско царство, част 2, т. I, София, 1937, с. 30.

6 Ив. Сакъзов, Историк наших ремесел в период Средневековья пишет: «Мы находим в IX в. большие памятники чисто болгарской культуры и техники, созданные местными мастерами».

7 П. Тишков, История на нашего занаятчийство до Освобождението, София, 1922, с. 7.

8 Ив. Дуйчев, Чипровец и въстанието през 1688, София, 1938, с. 5.

9 Ив. Сакъзов, Стопанството на Средневековна България. Българская историческа библиотека, год. II, т. III, София, 1929, с. 209. Гръцки извори за българската история, т. IV, с. 40.

10 Г. Бакърджиев, Кована мед, София, 1957, с. 15.

11 Л. Милетич. Заселване на католишките българи в Семиградско и Банат, СбНУ, кн. XIV, София, 1897, с. 287 и 288.

12 Ив. Дуйчев, Чипровец и въстанието през 1688, София, 1938, с. 6.

ный 1645 г., и документы 1672 г. в г. Дупница (теперь г. Станке Димитрово).

В XIX в. медницкое ремесло имеет свой уже оформившийся художественный облик и большое хозяйственное значение. Как на образцы того времени можно указать на широкий медный противень 1765 года, найденный в Устово, но выработанный в Свиштове, и медное широкополое блюдо для еды 1780 года из г. Копривштица[13].

В XIX в. медницкое ремесло развивается особенно интенсивно и находится в тесной связи с развитием ряда ремесел и некоторых отраслей хозяйства: овцеводства, изготовления грубой шерстяной ткани, красильного дела и др.; наблюдается рост спроса на медные изделия.

О древности медницкого ремесла у болгар говорят и некоторые технические термины и названия, сохранившиеся в лексиконе медников, несмотря на пятивековое турецкое господство и совпадение топографии ремесла с теми центрами, которые были населены турками.

При сравнении названий изделий устанавливается, что местные славянские названия имеют только 3—4 изделия: м е д н и к — медный котел с ручкой, к о т е л — котел, м а т е р а — фляга; также 3—4 греческих: т и г а н — сковорода, л е г е н — лохань, х а р к о м а — большой медный котел. Остальные, около пятнадцати, исключительно турецко-арабского происхождения: с и н и я — широкий медный противень, т а с — таз, г ю м — бидон, м а н г а л — жаровня, т е п с и я — противень, и б р и к — кувшин для воды, т е н д ж е р а — кастрюля, к а з а н — большой котел, казан, к и п ч е — черпак, т а в а — вид противня, к а п а к л и я — сосуд с крышкой, д ж е з в е — кофейник с длинной ручкой, х а р а н и я — большой котел. Это показывает, что балканские славяне до прихода турок пользовались ограниченным количеством медной посуды. С приходом турок в болгарских землях появились различные виды неизвестной до тех пор медной посуды, которые с течением времени проникли в быт болгарского населения.

Все же указанные старые болгарские названия говорят о древней традиции медницкого ремесла болгар. В Устово, а также в Тырново, Панагюрище, Пазарджике, Старой Загоре, Карлово, Прилепе, Скопле и других центрах медники переплавляли старую медь для изготовления новой посуды. Место, где происходила плавка меди, в указанных медницких центрах в прошлом, имело общепринятое название «л о ч к а» — ямка, а также и славянское наименование «галь». Первичное значение слова, вероятно, — лью, делаю что-то, чтобы текло; если сравнить русский глагол — лить, галь — лить (М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, т. I, с. 387) с болгарским глаголом «разгалвамсе» (во времени) — проясняется, просветляется, можно предположить в его семантике ассоциативность — место для плавки светлой жидкой меди. Возможно, в таком значении он существует и в других славянских языках.

Инструментов с болгарскими названиями, применяемых ремесленниками-медниками, по количеству больше, чем с иноязычными, например: ч у к — молоток, н о ж и ц и — ножницы, к л е щ и — клещи, н а к о в а л ь н я — наковальня, с е ч и л к а — секач, к о р и т о — корыто, п о я л н и к — паяльник и пр. Правда, они используются не только в медницком ремесле. Другая часть инструментов имеет турецкие названия: к ю т ю к — пень черешневый или ореховый, т е з г я х — рабочий железный стол, и б р и к о в а д ъ — железная изогнутая палка; а третья часть — греческая: п и р о с т и я — треножник в очаге,

[13] Ан. П р и м о в с к и, Медникарството в Родопската област, София, 1955, с. 145—146.

мухлия — вид горизонтальной наковальни, цицция — вид вертикальной наковальни, кураки — вид молотка[14].

Сооружения для обработки меди и инструменты почти одинаковы во всех медницких центрах болгарской народной общности. Разница состоит только в величине некоторых молотков для расковки слитка в листы. Более состоятельные ремесленники имели небольшие, различные по величине, молотки — нарии и пердах чук (виды молотков), а те, что победнее, работали лишь одним или двумя молотками, не имея самых малых и самых больших однородных основных молотков. Незначительные различия имеются и в наименованиях некоторых инструментов.

Рис. 1. Мастер-медник, г. София

До конца XIX в. медники использовали в качестве сырья как импортную медь в листах, так и старые медные изделия, медные отходы, а иногда и медную руду.

Не будем останавливаться на медницких центрах в болгарских землях. До Освобождения (1878 г.) медницкое ремесло в Болгарии было высоко развито в Видине, Шумене, Варне, Велико Тырново, Свиштове, Габрово, Трояне, Ловече, Тетевене, Софии, Самокове, Панагюриште, Сливене, Карлово, Казанлыке, Калофере, Пазарджике, Пловдиве, Старой Загоре, Устово, Одрине, Гюмюрджине, Ксанти,

[14] Anastas Primovski, Quelques traits communs de la chaudronnerio dans les paus Balkaniques. Actes du premier congres international. Des etudes Balkanigues et Sud—est europeenes, VII. Sofia, 1971, p. 519-557.

Драме, Салониках, Прилепе, Скопле, Битоле, Гостиваре, Кукуше и пр.

Свою жизненность это ремесло сохранило и в первые десятилетия после Освобождения.

Наибольшего расцвета, однако, медницкое ремесло достигло в период Возрождения. Всюду, в близкие и далекие турецкие провинции, по рынкам и ярмаркам, караваны разносили изделия умелых болгарских мастеров. В то время болгарские котельные и медницкие торговые улицы, медницкие центры гремели от ударов молотков и наковален мастеров, подмастерьев и подростков, обучавшихся ремеслу.

После Освобождения медницкое ремесло приходит в упадок, главным образом, вследствие появления фабричных изделий, но несмотря на это, во многих селениях открываются новые мастерские. Ремесло остается жизненно необходимым как в конце XIX в., так и в первые десятилетия нашего века.

Интересна статистика развития медницкого ремесла после 1900 г. Так, в медницких центрах Болгарии в 1900 г. самостоятельных ремесленников медников-лудильщиков было 2984 чел., помощников — 1443 чел. или всего 4427 человек. Число самостоятельных мастеров-медников сохраняется даже после Первой мировой войны, а в 1920 г. самостоятельных мастеров было 2824 чел., помощников 2269 чел. или всего 5039 человек[15].

И впоследствии ремесло медников продолжает играть немалую роль в хозяйственной жизни Болгарии до начала Второй мировой войны.

* * *

Ремесленники-медники изготавливали около 30 видов хозяйственной утвари и посуды, а именно: м е н ц и — котлы для носки воды на коромысле, т е н д ж е р и — кастрюли, м а н г а л и — жаровни, т а с о в е — тазы, с а ф е р т а с о в е — судки тройные, с а х а н и — блюда различные, тави — противни, с и н и и — широкие противни для низких столиков, т и г а н и — сковороды, к у п и — миски различные, к а п а к л и и — сосуды с крышками, к и н ч е т а — черпаки, ч а ш к и — чашки, к а н и — кувшины, г ю м о в е — бидоны, п б р и ц ы — кувшины для воды, л ь ж и ц ы — ложки и пр., предназначенные для домашнего потребления; сосуды и изделия для религиозных обрядов: к о т л е н ц а — котелки для освященной воды, к у п и — чаши для — «пятихлебия» (просфоры) и причастия, глубокие медные чаши для меда и пр., купели для крещения детей, подсвечники и пр. Котельщики-медники изготавливали большие котлы — для покраски грубой ткани и материй, для сыроварен, а позже и для дистилляции розового масла, для приготовления ракии (водки) и пр. Этот немалый перечень хозяйственной утвари в сущности еще больше, если принять во внимание разнообразие форм каждого вида изделий, которые отличаются оригинальностью и неповторимостью (Рис. 2,3).

Из всей медной посуды чаще всего использовались большие медные блюда (с а х а н и). Они заменяли теперешние тарелки, супники. В прошлом члены болгарской семьи ели за одним круглым низким столом и из одного блюда. Блюда разнообразны по форме и размерам. Одни из них низкие, с плоским дном и узкой периферией использовались в прошлом чаще всего.

Ремесленники-медники изготавливали много другой посуды: кофейники, чайники и пр. Вся медная посуда так глубоко внедрилась в

---

[15] Хр. С т. Х н и к о в, Занаятчийството в България, София, 1926, с. 117.

быт болгарского населения, что она является неотъемлемой частью его материальной культуры (Рис. 4,5).

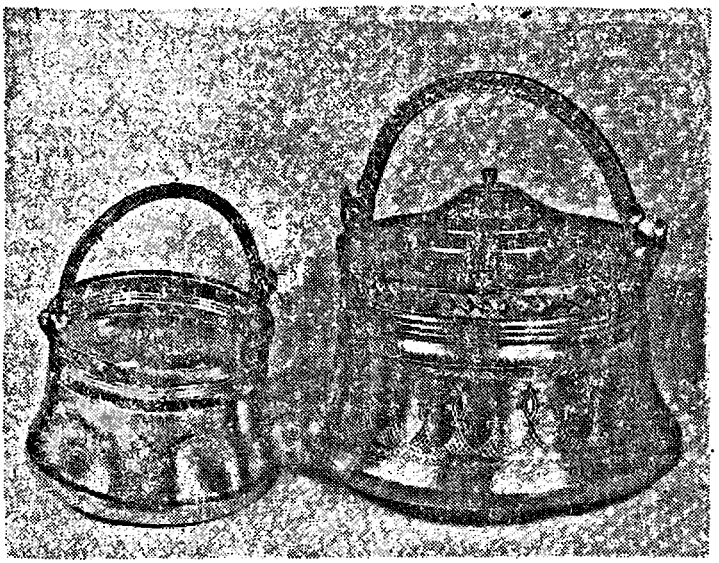


Рис. 2. Котлы для воды. г. Устово

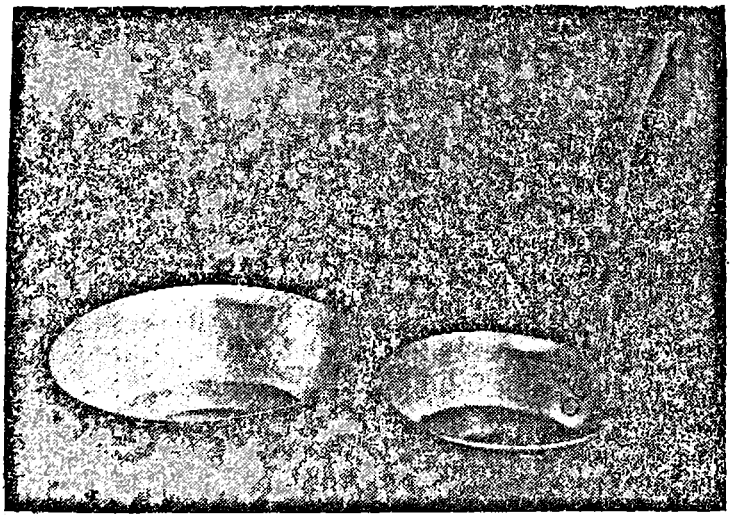


Рис. 3. Миска и сковорода

Наряду с утилитарным значением медная посуда совершенством своей формы способствовала повышению духовной культуры народа:

при постоянном ее использовании она воздействовала на эстетическое чувство. В этом отношении изделия из меди, как и произведения других отраслей народного творчества и ремесел, имеют определенное воспитательное значение.

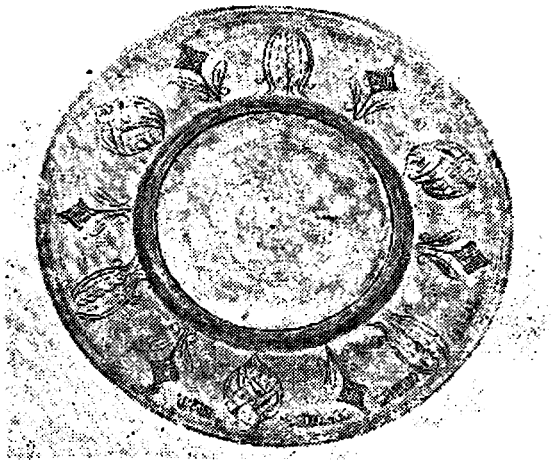


Рис. 4. Блюдо с широкими полями. г. Карлово

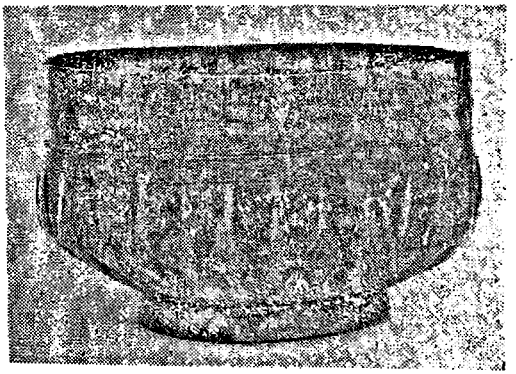


Рис. 5. Миска большая. г. Карлово

Наиболее характерными компонентами хозяйственной утвари болгарина являются медные котлы для воды (менци), сковороды. Использование широкого ассортимента медной посуды — явление более позднее, в прошлом же она, в основном, была достоянием зажиточного городского населения.

В течение веков мастер-медник весьма искусно использовал ковкость меди для придания разнообразных художественных форм изготавливаемым предметам быта. И медницкое ремесло вполне обосновано относят к художественным ремеслам. Верное эстетическое чутье

помогало болгарскому меднику создавать соразмерную общую форму изделия. Крышки, колпачки, ручки, стойки, донья и пр., не обременяя формы, способствовали обеспечению естественной декоративности его. Неправильно думать, что художественность при изготовлении медной посуды начинается только с украшения ее. Оригинальная изящная форма изделий не противоречит функции медного предмета. Медники стремились добиться совершенной гармонии между формой и назначением изделия.

Почти одна и та же форма медной посуды наблюдается в различных медницких центрах. Однако географические и хозяйственные условия, эстетические вкусы мастеров и заказчиков в некоторых районах способствовали изменениям в технике изготовления отдельных видов посуды, отклонениям от их традиционной формы и характерных особенностей. Но здесь мы не будем останавливаться на этом вопросе, так как он может быть предметом специального исследования.

Однако следует отметить, что с учетом основного назначения, котлы, используемые пастухами, почти одинаковы во всей стране — с отвесными боковыми стенками. В селениях вдоль Дуная они называются «чобанки» — пастушки, а в Родопской области — «овчарски харкоми» — пастушьи большие котлы.

По разнообразию и орнаментальной системе болгарская хозяйственная медная утварь и посуда производят впечатление яркого и оригинального пластическо-прикладного искусства. В прошлом искусно изготовленная и отлично лученная медная хозяйственная утварь и посуда предназначались не только для ежедневного использования, но и были желанным украшением каждого болгарского дома. Еще не так давно небольшие медные изделия хозяйственной утвари выставлялись на полки и этажерки, а более крупные, украшенные медные противни стояли на полках у стен, в гостиных, по одрам и пр.

* *
*

Болгарский медник является не просто обыкновенным ремесленником или техническим исполнителем. Свое ремесло он поднял до уровня прикладного искусства созданием изящных специфических форм утвари и их украшением. Можно сказать, что в этом отношении ни одно изделие не составляет исключения: м е н ц и — котлы для воды, к а п а к л и и — сосуды различного объема с крышками, к у п и — всевозможные чаши, и б р и ц и — кувшины для воды, с а х а н и — различные блюда и пр. Но самое высокое искусство медник проявлял в украшении и разрисовке широких противней, наиболее удобных как изобразительная плоскость. Отдельные узоры обычно расположены симметрично, с чувством пропорций между величиной украшаемого изделия и элементами, составляющими общую композицию. В традиционном украшении мастер-медник избегает нагромождения мотивов. С приходом турок был воспринят восточный стиль, украшение стало более сложным, но чувство меры и гармонии сохранилось. Орнаментированная медная хозяйственная утварь была весьма популярна среди болгарского населения, особенно до Освободительной русско-турецкой войны (1877—1878 гг.), а для болгарского населения Родопской области и до Балканской войны (1912 г.). Орнаментировалась та хозяйственная утварь, которой болгарин представлял овой дом в торжественных случаях — сосуды с крышками, чаши, противни, блюда и прочая утварь, используемая чаще всего для приема гостей, на свадьбах, религиозных и обрядовых праздниках. Эстетический момент проявляется не изолированно, а естественно, спонтанно. Декорирование было тесно связано с целесообразностью данного

предмета. В медной утвари, как и во всех изделиях прикладного характера, отражены эстетические и бытовые требования соответствующей эпохи, соответствующих потребителей. Об эстетическом вкусе данной общественной группы или народности можно судить по форме и украшению медной утвари одного и того же назначения.

Овладение ремеслом, его техникой, доведение ее до совершенства, усвоение опыта мастеров, унаследованного по традиции от старшего поколения, позволили мастерам-медникам придавать своим изделиям более совершенные, изящные формы, украшать их оригинально и с большим вкусом.

Более дорогие и особого назначения изделия были предметом особого орнаментирования. Из числа украшаемых изделий медной утвари больше всего орнаментировались «синии» — широкие противни. Их ставили на низкие железные или деревянные складные подставки, на них подавалась пища в медных блюдах.

В зависимости от технологических средств различаются и виды украшений медной утвари в Болгарии.

При гравировке резцом мастер-медник сначала очерчивает карандашом орнамент и надписи, после чего выдалбливает их указанным резцом. Такой способ гравировки является трудным и редко используемым медниками, так как в этом случае необходимо иметь умелую руку и верный глаз.

Украшение гравировкой с помощью кислоты является способом, применяемым чаще всего. На новом нелуженом предмете намечаются карандашом мотивы, фигуры и надписи. После этого предмет ставят на огонь для нагревания и слегка смазывают воском. Когда предмет осынет, рисунки карандашом видны через воск. Мастер обводит их резцом. Если рука у него умелая, то он может рисовать прямо по воску. Многие мотивы на противнях выполнялись главным образом предварительно изготовленными шаблонами, которые располагались симметрично по плоскости блюда. Шаблоны применялись только для наведения общего контура более крупных мотивов (кипариса, цветов в глиняном кувшинчике, кувшинов для воды и пр.), а не подробных деталей, которые мастер рисовал без шаблона. Потому каждая, даже и шаблонная фигура, имеет свои индивидуальные особенности. Бесспорно, кое-где детали шаблонных фигур довольно сходны одна с другой, но это объясняется наблюдательным и точным глазом мастера, а также его умением. Таким образом разрисовывались мотивы противней, церковных подносов и другой плоской утвари. Когда шаблоны нанесены, рисунки и надписи начерчены и обведены острием резца по воску, изделие заливается серной кислотой, которая разъедает открытые места. Воск не позволяет кислоте разъедать медь. Серная кислота стоит в нужном предмете около часа, пока «перекипит». Таким образом украшаются неглубокие медные плоские блюда, а более всего противни. С помощью гравировки обычно очерчиваются растительные мотивы — кипарисы, тюльпаны, веточки, пальмы, изображения рыб, птиц, предметов (кувшины и пр.). Это характерно прежде всего для противней и гораздо меньше для другой медной утвари. Подобная техника дает возможность изображать сложные фигуры и надписи.

Украшение посредством рельефного выковывания, как способ орнаментирования, встречается реже, преимущественно на блюдах, кастрюлях и сосудах с крышками. Выковываются рельефные фигуры, главным образом ромбы, ромбоиды и пр., которые мастер очерчивает карандашом по поверхности и острым молоточком выковывает нужные фигуры на горизонтальной наковальне (м у х л и я). После этого изделие ставят на деревянный пень и фигуры оформляются плоским молоточком. Миски, чаши с рельефно выкованными геометрическими

фигурами применялись в прошлом как церковная утварь для проофор и вина, а в домашнем быту — как сосуды для меда. Такие украшения встречались не так давно и на церковных куполях. Таким образом украшено много сосудов с крышками.

Мастера-медники создают и другой вид узоров — из зигзагообразных кованных черточек в форме рыбьей кости, выбиваемых острым молоточком. Такие зигзагообразные черточки являются любимыми и наиболее часто встречающимися узорами по закрытым тазам, противням, котлам для воды и пр. Подобные украшения широко применялись мастерами во всех медницких центрах Болгарии, особенно с тридцатых годов XX века.

Это же украшение делается не только острым, но и плоским молоточком, так что вместо черточек получаются большие и малые точки. С помощью таких точек медники изображают самые разнообразные растительные и геометрические фигуры. Такое украшение медной домашней утвари является старинным и широко применяемым мастерами в болгарских медницких центрах.

Украшение в виде ажура встречается чаще всего на высоких «столовати» мисках и кувшинах. Ажурные донья используются преимущественно для высоких изделий и состоят из разнообразных резных фигур — чаще в виде ромбов, а иногда и в виде плетенок. Так украшаются и подносы, хотя очень редко.

Бытовая медная утварь обычно украшалась надписями. Различные миски и особенно посуда без крышек, предназначенная для ежедневного употребления, украшаются несложным, но типичным узором. На них, как правило, не бывает сложных орнаментальных композиций. Чаще всего украшение состоит из волнообразных линий с точками и штрихами в виде рыбьей кости, расположенными по стенкам сосуда.

В прошлом особенно богато украшались широкие круглые противни. Бесспорно, есть противни с простым украшением: окружность с зигзагообразными штрихами, проходящая в 2—3 см от края изделия. Противни украшаются также с помощью плоского молоточка, которым мастера выбивают геометрические, растительные и другие точечные узоры. Обычно в середине (в центре) декоративных противней находится шестиугольник (розетка). Медники называют такой орнамент пересеченным, так как он получается от пересечения двух треугольников, а внутри орнамента — розетка. Вокруг шестиугольника проходит окружность — полоса, заполненная геометрическими фигурами, стилизованными цветами и пр. Следует вторая полоса с растительным украшением. Широкое место в противне между центральной розеткой и последней окружностью, некоторые медники называют полем. И, наконец, следует пояс — снова с растительным или геометрическим украшением и преломленной плетенкой. Почти каждый противень надписывается (Рис. 6,7).

Кувшины для воды украшались просто и строго. Задача украшения их — создать впечатление композиционной целостности предмета, связи его отдельных частей (дна, горлышка, ручки, носика и др.). Рис. 8. Там, где начинается шейка, обычно наносятся две геометрические, концентрические окружности. Ручка и носик украшены двумя-тремя штрихами, выбитыми заостренным молоточком. Колпачок выпуклый, слегка сплюснутый в середине. Высокое донышко кувшина иногда с ажурным украшением или с украшением в стиле восточных образцов: арабески, рисунки и пр.

Небольшие противни (подносики) изящного изготовления орнаментируются редко. На них встречаются надписи, которыми гостей приглашают к столу или желают им доброго здоровья и успехов в жизни. Подносики бывают круглые и элипсовидные. Служат они для

подачи кофе, конфет и пр. В настоящее время почти не находят применения, так как их вытеснили обыкновенные городские сервизы.

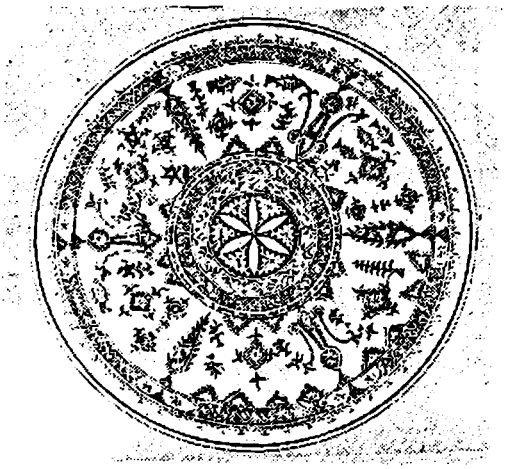


Рис. 6. Противень г. Устово

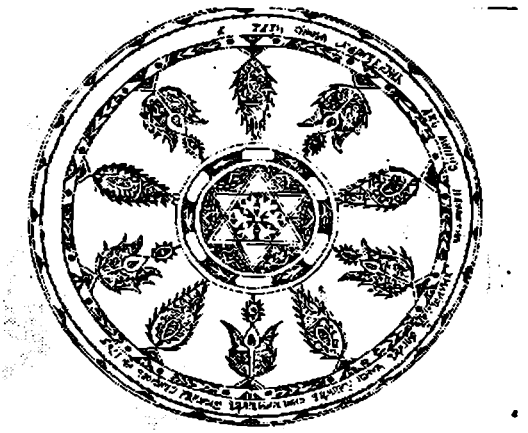


Рис. 7. Противень г. Свиштов

Дискосы связаны с церковными обрядами и служат для сбора пожертвований во время религиозных церемоний. Дискосы отличаются особыми украшениями. На них изображаются целые композиции с сюжетами из христианского учения: смерть и воскресение Христа, образы святых, патронов церкви или монастыря и пр.

Из меди изготавливались и иконы.

Котлы для воды (м е н ц и) орнаментируются преимущественно плоским молоточком в растительных и геометрических мотивах. Ук-

решение их сосредоточено около отверстий, обрамленных несколькими рубцами, которые раньше делались от руки молотком, а впоследствии (примерно до 1950 г.) на так называемой «кордонмашине». В редких случаях на котлах встречаются стилизованные кипарисы и листья с двух сторон, а в середине — имя заказчика, его местожительство и дата. Венчики котлов иногда украшаются маленькими кольцами, чтобы они звенели. На посудинах емкостью в одну ока («оканица» — 1282 г.), полока и др., служащих для измерения жидкостей, вырисовывают также монограммные венцы с именем собственника и датой в середине.

Элементы украшений медных изделий, особенно при технике гравировки, довольно разнообразны и варьируют от наиболее простых линий до сложных композиций из геометрических, растительных, животных и даже антропоморфных образцов.

Геометрические украшения встречаются почти на всех видах медной хозяйственной утвари.

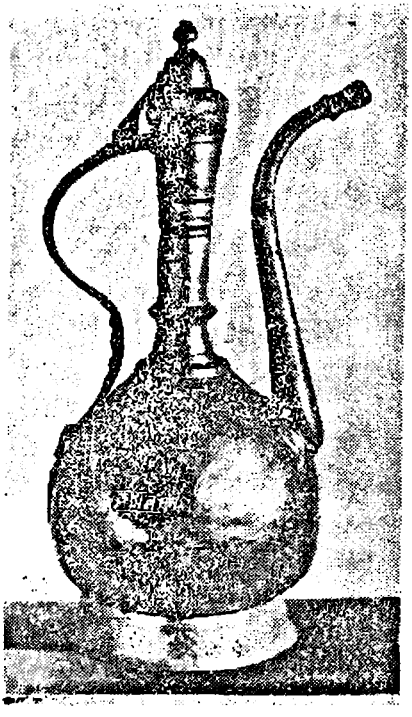


Рис. 8. Кувшин для воды, г. Устово

Окружности обычно находятся в соответствии с формами изделий. Окружностями декорируют донья больших медных блюд, мисок, противней. Украшают донья и периферии концентрические окружности. В виде окружности, зигзагообразно или в форме рыбьей кости, выбивают штрихи — одинарные, двойные и тройные — специальным заостренным молоточком. Зигзагообразными и волнообразными линиями орнаментируются противни для низких столиков, вообще противни,

миски и т. д. Много видов посуды украшается пунктирной линией («кольца»), в наклонном порядке в виде полосы или же стреловидно, как рыбья кость. Полоса между двумя окружностями обычно заполняется геометрическими и растительными мотивами. Много противней единственным украшением имеют одну или две окружности близ периферии.

Очень часто гравировка линиями выполняется в виде сетки: поперечно пересеченными густо начертанными линиями, перпендикулярными одна к другой или под острым углом, чтобы получились ромбовидные четырехугольнички. Такое украшение медники применяют при орнаментировании высокой нижней части кувшинов для воды, мисок, купелей, а также широких противней.

Плетенки для украшений медники применяют более редко. Используются преимущественно геометрическая плетенка, главным образом по широким противням.

Треугольники встречаются редко как украшение противней.

Ромб встречается как украшение преимущественно по широким противням. Обычно он заполнен узорами стилизованных цветков, а по четырем углам — стилизованными листьями. Оформленные таким образом ромбические фигуры располагаются по окружной полосе ближе или дальше от центра. Они могут перемежаться ритмично другими фигурами.

Четырехугольники наблюдаются редко в орнаментации различных видов посуды и, в основном, как второстепенные элементы. Здесь следует отметить, что восьмиугольная звезда в середине дна широких противней образована пересечением двух квадратов, которые, как и треугольники при образовании шестиугольника, никогда не являются самостоятельными.

После 9 сентября 1944 года в украшениях медной хозяйственной утвари появился и пятиугольник, которым медники украшают мелкую посуду (миски и пр.).

Шестиугольные звезды, полученные от пересечения двух равносторонних треугольников, наложенных один на другой центрами, но в противоположные стороны, являются любимым орнаментом (ими обычно начинают украшать широкие противни). Большая часть родопских широких противней, изготовленных в прошлом, содержала этот характерный мотив.

Шестиугольная звезда наблюдается как украшение широких противней, которые изготавливались всеми медницкими центрами в Болгарии. Этот орнамент на медной утвари и металлических украшениях в стране является отражением широко распространенного в турецкой империи образца. Вопрос о том, каким образом перешел этот орнамент в болгарское медницкое ремесло, является открытым и представляет интерес как для болгарской этнографии, так и для истории болгарских ремесел.

Восьмиугольные звезды получены от пересечения двух равносторонних четырехугольников. Такие звезды встречаются редко в украшении широких противней.

Растительные элементы в украшениях встречаются часто.

Кипарисы являются наиболее частым и почти неизбежным мотивом в украшении каждого противня. Обычно кипарис высотой 15 см, шириной не более 5 см постепенно сужается и образует острый верх, разделенный на 3—4 части, которые заполняются стилизованными цветами. Снаружи кипарис очерчен двумя линиями и украшен стилизованными цветами, дугообразными пересекающимися штрихами. Кипарис повернут верхом к центру, а в своем основании имеет плетенку-стойку в форме усеченного треугольника, высокой 2—2,5 см, шириной в основании 4—4,5 см. Общие очертания этого мотива — шаб-

лонные. Зато украшение поля, очерченного контурами кипариса, не сходно с украшением другого поля на одном и том же противне. Кипарис не применяется медниками как самостоятельный и единственный мотив, а чередуется с другими фигурами — стилизованными цветами, кувшинами, храмами и пр.

Стилизованные цветы применяются часто в украшении различных изделий и чаще всего широких противней. Элементы растительного орнамента часто заполняют внутреннюю часть центрального геометрического мотива — шестиугольника и восьмиугольника. В этих случаях стилизованный мотив имеет форму розетки. Изображениями цветов украшены также и белые поля больших противней. Они стилизованы и свободно расположены по белому полю. Цветы, нанесенные с помощью плоского молоточка, встречаются на котлах для воды, различных противнях, кастрюлях и пр.

Комнатные цветы, как симметрично расположенные орнаментальные мотивы, встречаются на белых полях больших противней. Обычно они как бы вырастают из глиняных или медных кувшинчиков. Цветы в подобных случаях не стилизованы и разбросаны свободно по белому полю с большим чувством композиции.

Образы животных также служат украшением медных изделий. Наиболее типичными зооморфными элементами являются изображения птиц и рыб.

Птиц рисуют обычно по свободному белому полю противней стилизованно или упрощенно. Однако имеются противни, на которых изображения не шаблонны. Чаще всего такие фигуры гравированы, но встречаются и выкованные плоским молоточком. При такой технике линии образуются из ряда широких точек.

Рыбами декорируются как дополнительными украшениями различные противни. В виде главного украшения их выковывают иногда на котлах для воды и противнях плоским молоточком. На некоторых противнях рыбы изображены довольно реалистично. Рыба, как элемент украшения, встречается на древнейших образцах искусства. Болгарскими медниками она применяется реже, чаще всего встречается на широких противнях, изготовлявшихся родопскими (устовскими) мастерами-медниками.

Антропоморфные узоры на болгарских медных изделиях встречаются редко. Две руки в рукопожатии, символизирующие дружелюбие и солидарность, часто изображаются на различных изделиях, более всего на широких противнях, особенно распространенных среди болгарского населения. На церковно-ритуальных изделиях и сосудах человеческие фигуры встречаются в библейских или евангельских сценках.

Предметы быта и архитектуры также включаются в узоры для украшения медной хозяйственной и домашней утвари.

Изображения медных графинов с узким горлом и кувшином для воды являются частыми элементами в украшениях широких противней. Они располагаются с кипарисами и другими растениями симметрично по белым полям противней. Общая форма медных графинов и кувшинов шаблонна. Контуры подобных узоров заполняются стилизованными цветами, листьями, иногда различными розетками, но всегда в различных комбинациях.

Изображения домов, церквей, мечетей и других культовых зданий встречаются редко.

Говоря об узорах на медных изделиях, следует упомянуть и о надписях на них, составляющих значительную часть украшений. Надписываются почти все медные изделия: широкие и плоские противни, кастрюли и сосуды с крышками или без таковых, миски, тазы и пр., Надписи состоят из дат, нравоучений, посвящений, пожеланий и т. д.

Большое количество различных противней и разнообразие украшений на медных изделиях говорит о расцвете медницкого ремесла в болгарских землях до Освобождения.

Почти во всех медницких центрах работали и творили умелые и даровитые мастера, с большим художественным чутьем к украшениям и формам медных изделий, оставившие редкие образцы своего ремесла. Известными мастерами-декораторами изделий были Калеш Савацов и его сын Георги Калешев Савацов из Устово, оставившие множество великолепно изготовленных и надписанных различных изделий.

Следует отметить, что одним из крупных центров медницкого ремесла в Болгарии в далеком прошлом было Устово и что устовские мастера создали множество прекрасных по форме и разрисовке образцов хозяйственной утвари. В течение десятилетий они были учителями многих ремесленников. Однако медники в Устово, вследствие хозяйственных и торговых связей с Одрином и Константинополем, а также в соответствии с требованиями и вкусами большей части покупателей турок-магометан, ввели в украшение медных изделий орнамент восточных образцов — арабески, кипарисы, тюльпаны и мечети, что заставило устовских ремесленников оставить в значительной степени традиционное украшение, преимущественно состоящее из штрихов и точек, выбиваемых молоточком в виде окружностей, рыбьей кости, элементарных геометрических фигур, стилизованных птиц и рыб. С другой стороны, элементы восточной медницкой культуры, господствовавшие в течение всего османского владычества, не могли устоять перед интенсивным влиянием местной художественной традиции родопских мастеров. Они нарушали восточную стилизованность и вводили в композицию элементы старинного традиционного украшения. Однообразие кипарисов, стилизованных цветов или фигурок, разнообразится новыми композиционными элементами — свободно данными рыбами, птицами, цветами, руками в рукопожатии и пр.[16]. Таким образом оформляется стиль украшения медной посуды в Родопской области, являющийся промежуточным между восточной орнаментацией и украшениями, встречающимися в других медницких центрах Болгарии.

Через устовских медников элементы восточной орнаментики проникают во многие места нашей страны. После Освобождения и до него, влияние устовской школы проникает в Пловдив, Асеновград, Первомай, Пазарджик, Софию, Брацигово, Ямбол, Харманли, Свиленград, Врацу, Варну, Бургас, в Добруджу и многие другие города, в которых поселяются и работают устовские мастера—медники.

Родопская (устовская) школа медницкого ремесла в эпоху Возрождения (1762—1878 гг.), особенно в XIX в. становится переходной между характерной восточной орнаментацией и местной болгарской традицией. В значительной степени Устово является границей между двумя стилями украшений. В восточном направлении от Устова преобладает восточный орнамент, а в северо-западном — местный, болгарский[17].

В среднегорские и старопланинские медницкие центры восточная орнаментика проникает слабо, может быть вследствие того, что и ремесло там было слабо развито. В Трояне, Габрово, Дряново украшение медной посуды местное, болгарское, а в некоторых селах на Ду-

---

[16] Ан. Примовски, Медникарстовото в Родопската област, София, 1955, с. 150 и след.; Родопско народно изкуство, София, 1971, с. 31—39.

[17] Там же.

нае и близ него в украшениях нет не только каких-нибудь восточных элементов, но имеются украшения в чисто барочном стиле.

Украшение в виде «разрисовки» медной посуды встречается не только в Болгарии, но и во всех балканских странах — Греции, Турции, Албании, Сербии, Босне. Значительное сходство в медницком ремесле всех этих стран, с одной стороны, говорит об одинаковых социальных и экономических условиях в прежней турецкой империи, способствовавших унифицированию ремесла, восприятию и распространению одних и тех же элементов в украшении, а с другой и об единой традиции в производстве и украшении большой части изделий медницкого ремесла. Прошедшая с востока медницкая традиция, господствовавшая почти в течение всего периода турецкого владычества, однако, не могла устоять против эстетических традиций болгарских медников. Сначала, хотя и робко, они нарушают восточную стилизованность внесения своих более определенных элементов, разрушают однообразие кипарисов, шестиугольников, архитектурных фигур и схематизированных цветов, разнообразят композиции рыбами, птицами, цветами и цветочными горшками, руками в рукопожатии и т. д.

Указанное единство в медницком ремесле у всех балканских народов в течение всего периода Средневековья, культурное воздействие на них со стороны Византии, а также и то обстоятельство, что Византия является преемником и трансформатором многих восточных культурных традиций, ставят перед медницким ремеслом весьма важный вопрос: не застал ли завоеватель в болгарских землях медницкое ремесло, сходное с тем, которое мы принимаем в настоящее время как искусство, воспринятое от турок, и, не является ли оно, в известной степени, продолжением и развитием бытовавшего ранее в Болгарии медницкой культуры.

Вопрос об истоках и развитии орнаментики медных изделий в болгарских землях, используемой болгарскими ремесленниками-медниками в этнических границах болгарского народа, является сложным, интересным и весьма запутанным, если рассматривать его в сравнении с традициями украшения медной посуды в соседних государствах, особенно в Турции и Греции. Этот вопрос заслуживает особого исследования, которое в настоящем изложении осуществить невозможно.

* *
*

Бесспорно, что сейчас медницкое ремесло находится в упадке и постепенно отмирает. Давно исчезли торговые улицы, где продавались изделия медников в медницких центрах. Молотки заброшены, наковальни покинуты. Только кое-где встречаются медники, поддерживающие отцовское и дедовское ремесло, и напоминают нам о времени, когда ремесло медника и его изделия служили болгарскому народу в течение веков, а блестящие чистотой противни и тазы, блюда и миски, выставленные на полках и этажерках, украшали и одухотворяли болгарский дом.

Из сотен и тысяч когда-то жизнеспособных ремесленников-медников в настоящее время в Болгарии работают едва около 60—70 человек, из которых около 40 человек — «частники». Главная их работа состоит в ремонте старых медных изделий, в обмене старой меди на новую и в выделке, в течение месяца или года какого-либо нового вида посуды. Остальные, около 30 человек медников, являются членами Задруги мастеров народных художественных ремесел и живут в Софии — 6, в Пловдиве — 4, в Устово и Трояне — по 3; в Хасково — 2, в Габрово, Трявне, Дряново, Попово, Калофере, Русе, Видине, Провадии и пр. — по одному человеку.

Когда мы говорим о современном состоянии медницкого ремесла как художественной отрасли искусства, нужно отметить, что оно приняло характер сувенирного производства, а количество изготавливаемой медной посуды очень ограничено. Сокращение производства отражается и на форме изделий, оно приводит к перенасыщению орнаментируемых предметов узорами, что часто бывает несоразмерным с их величиной. Не следует забывать, что медное изделие может быть очень красивым, изящным лишь при совершенстве его формы, не нуждаясь в каком-либо украшении (Рис. 9).

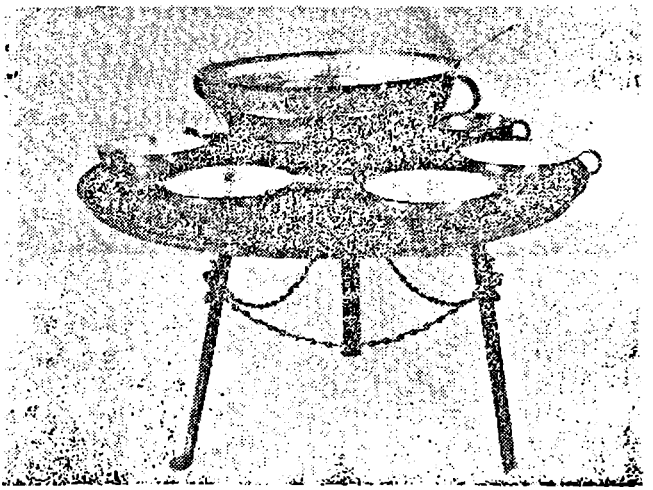


Рис. 9. Современный столовый сервиз. г. София

Мы уже сказали, что медницкое ремесло находится в упадке. То, что когда-то представляло собой широко развитое, необходимое ремесло, сейчас не может возобновиться в той же мере, так как металлическая и пластмассовая посуда фабричного производства более удобна и гораздо дешевле. Понимают и подтверждают это и сами медники, но добавляют, что несмотря на наличие новых видов посуды, немало людей предпочитают старинную медную, хотя и более дорогую посуду, так как в ней лучше готовить и пища получается вкуснее, а некоторые ее виды сохраняются дольше. Отдельные существующие виды медной посуды сохранятся и в будущем.

«Золотой век» котельного ремесла не вернется. Не вернется и его большое значение в хозяйственной жизни болгарского народа. Прекрасные образцы хозяйственной домашней утвари по форме и объему, отлично выкованные и со вкусом разрисованные, более не создаются. Но существует и нечто иное: ни одно ремесло не родилось сразу и сразу не исчезло, так как в лучшие его образцы вложено так много народного труда, мастерства и таланта, что они бережно хранятся и тогда, когда перестают быть жизненно необходимыми. Происходит процесс переоценки ценностей: образцы народного творчества как бы переходят в категорию художественных ценностей народа — творца, обогащая его духовную сокровищницу.

А. М. РЕШЕТОВ

ОБ ОТНОШЕНИИ К ЖЕНЩИНЕ В ДО- И ПОСЛЕРОДОВОЙ ПЕРИОД

Вклад Г. С. Читая в этнографическую науку общепризнан и неоспорим. Его блестящие работы — убедительное подтверждение того положения, что «широкое применение сравнительного материала и последовательный историзм позволяют исследователю раскрыть истоки и процессы развития изучаемых явлений в их взаимосвязи»[1].

Творческий опыт старейшего советского этнографа представляет очевидную ценность для всех, кто работает в этой науке. Этнографы очень часто имеют дело с весьма сложными, многослойными и взаимосвязанными явлениями, разобраться в которых подчас далеко не легко. Определенное влияние оказывает и сложившаяся традиция рассмотрения тех или иных вопросов.

Одной из типично этнографических проблем является изучение отношения к женщине в до- и послеродовой период — тема, к которой мне хотелось в данном случае только привлечь внимание и по которой высказать лишь некоторые соображения. Она представляется мне комплексной, и для ее решения следует рассмотреть большой сравнительный материал, привлекая самые различные этнографические данные, характеризующие прежде всего развитие мировоззрения человека, а также данные биологии, физиологии и т. д.

Самые разные народы в отношении к женщине исходят из своего понимания ее физиологических особенностей. Например, у аканов сохраняется обряд о посвящения в девушки (переход из одной возрастной группы в другую), который проводится по достижении ими физиологической зрелости. Устраивается специальная церемония — обрахя[2], после которой девушка считается ритуально чистой (совершается омовение в реке), ее называют акиечеба (буквально — дающая детей), и она может вступать в брак[3].

Однако с этого времени начиналась и сложная, порой тяжелая судьба женщины, регламентированная самыми разнообразными запретами. Женщина у кетов, например, считалась нечистой, носящей в себе «тяжесть» с момента появления месячных до их окончания. «Не-

---

[1] Брегадзе Н. А., Гегешидзе М. К., Чачашвили Г. А., Георгий Спиридонович Читая (к 70-летию со дня рождения). — Советская этнография, 1961, № 6, с. 129.

[2] Название церемонии происходит от слова обра — менструация; обрафоменструирующая женщина. Подробнее об этом см.: Попов В. А., Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаканского общества (к постановке проблемы). Благодарю автора за возможность познакомиться со статьей в рукописи.

[3] Fortes M., Kinship and marriage among the Ashanti. In: „African system of kinship and marriage"., London, 1950; Lustad R. A., The Ashanti: a proud people. New Brunswick, 1958; Christensen J. B., Doble descent among the Fanti, New Haven, 1954. p. 85.

чистой» считалась менструирующая женщина и у народа кафиго[4]. По китайским представлениям женщина обижает духов своей кровью, а потому ей уготован « кровавый ад»[5]. В период менструации женщина не должна мыться в проточной воде, ибо она оскорбляет чистую воду, обижает всесильного добродушного духа «голубого дракона», который, как верят китайцы, живет в проточной и чистой воде. В Китае существовал довольно развитый культ дракона «правителя вод», поэтому китаянка не отважится мыться в ручье. Даже если к ней придет беременность (а к рождению очередного ребенка у китайцев самое благожелательное отношение), то наказанием ей будет то, что она произведет бесформенный кусок мяса[6].

У хевсуров поблизости от дома строили из шиферных плит на сухой кладке низкие маленькие изолированные каморки — самревло, куда женщина уходила в период родов и месячных очищений. В каждом дворе имелось свое самревло, иногда коллективно деревня строила общее большое самревло, где собирались женщины в период менструации или родов, у каждой был свой угол и своя постель. Здесь женщины приводили себя в порядок, мылись. В этот период даже члены семьи не заходили к ним, пищу передавали в дверь на длинной палке в узле, воду лили в миску через желоб в крыше[7].

В некоторых традиционных обществах запреты на общение с менструирующей женщиной, приобрели весьма жесткий характер. Дж. Фрэзер приводит случай убийства австралийцем своей жены, после того, как он обнаружил, что она лежала во время менструаций в его покрывале. Сам он пережил такое моральное потрясение, что сам через несколько дней после этого трагического происшествия скончался от страха[8]. «Австралийским женщинам во время менструации запрещено также под страхом смерти притрагиваться к какому бы то ни было предмету, которым пользуются мужчины, или даже ходить по дороге, на которой она может встретить мужчин. Всякая посуда, которою пользуется женщина во время менструальной изоляции, сжигается»[9].

У хантов женщина должна спать отдельно от мужчины в период менструаций. После ее прекращения женщина обмывалась раствором из обожженной и растертой в воде чаги; очищала помещение, обрызгивая все вещи в нем тем же раствором, а одежду вытряхивала над огнем[10].

Период женской «нечистоты» у разных народов был различным. У ненцев «часто на следующий день после родов женщина должна была уже ехать верхом на нарте по кочкам и кустам, править сама оленями или разбирать и ставить чум, поднимая тяжелые покрышки»[11]. Если же позволяли обстоятельства, особенно в богатых семьях, у тех же ненцев роженица оставалась в родильном чуме под наблюдением и

---

4. Huntingford G. W. B., The Kingdom of Kafa and Jenjero, In: „Ethnographic Survey of Africa", Ed. by Darryll Ford, North-Eastern Africa. Part II. London, 1955, p. 144.

5. Подробнее см.: Frick Johann, Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai, „Anthropos", Wien, vol. 51, fasc. 5—6, 1955, ss. 1055—1063.

6. Frick J. Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai, „Anthropos", Bd 50, Hft; 4—6, s. 662.

7 Подробнее см.: Макалатия С. И., Хевсуретн, Историко-этнографический обзор дореволюционного быта хевсуров, Тб., 1940, с. 151—156.

8 Фрэзер Дж., Золотая ветвь, Вып. II. Табу-запреты, М., 1928, с. 51.

9 Там же.

10 Кулсвзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты, Томск, 1977, с. 208.

11 Хомич Л. В., Ненцы, М.—Л., 1966, с. 177.

опекой бабки, несколько дней и только после обряда очищения огнем и переодевания она возвращалась в семью к обычному ритму семейной жизни[12]. У эвенков срок пребывания матери в родильном шалаше составлял от 3 до 7 дней — все зависело от состава семьи и сезона[13]. И если в семье не было взрослой женщины, способной вести хозяйство, то роженица, пройдя очищение окуриванием дымом можжевельника и переодевшись в чистую одежду, сразу приступала к домашним делам. А запретов даже эвенкийской женщины в менструальный период и после родов было немало. Так, ей запрещалось брать в руки дрова, разводить огонь, трогать бывшую в употреблении закопченную посуду, в том числе большой котел, она не должна была свежевать зверя и т. д. Г. М. Василевич совершенно справедливо характеризует эти запреты как направленные в своей основе «на предупреждение от разных неприятностей на охоте, охрану здоровья беременной, ее плода и младенца и на предупреждение магического воздействия на новорожденного и мать со стороны разных действий»[14].

У пшавов, хевсуров, мтиульцев также сохранялись до революции многие запреты для женщины в связи с ее «нечистотой». Так, она не могла разговаривать с женщинами и мужчинами в течении двух недель, а со священно-служителями — не меньше месяца. Начав заниматься домашними делами, она не имела права выпечать хлеб. Спустя два месяца она омывала руки кровью жертвенного барана, на лбу, груди и плечах ставила этой кровью крестики и таким образом «освящалась». Только через девять недель роженица могла появляться повсюду[15]. У маронитов Ливана запрещалось заходить в дом роженицы, т. к. считали, что это может повредить матери и ребенку[16]. После родов приглашали священника, который благославлял двери того дома, в котором состоялись роды, и кропил святой водой всех, кто присутствовал при родах, дабы снять с них «нечистоту» и дать им возможность посещать церковь. Мать оставалась «нечистой» 40 дней, а после рождения девочки этот срок иногда возрастал вдвое[17].

У башкиров после пяти дней лежания в постели роженица шла в баню, после мытья переодевалась в чистые одежды и могла хлопотать по хозяйству. До этого, равно как и в период менструации башкирка не должна готовить пищу и молиться. «К исполнению супружеских обязанностей она приступала только через сорок дней после родов, так как все это время, равно как и во время менструаций, она считалась «нечистой»[18].

Послеродовой период, равно как и менструальный период, у осетинки характеризовался рядом запретов. Осетины считали женщину «нечистой» после родов в течении пяти-шести недель, поэтому она не должна была доить коров, носить воду, зерно, даже заходить в помещение, где хранились продукты, и соответственно не подходила к очагу и не готовила пищу[19].

Мтиулы еще в первой четверти XX в. рассматривали женщину как «нечистое» существо и принимали меры к ее изоляции в период

---

12 Хомич Л. В., Ненцы, с. 178.

13 Василевич Г. М., Эвенки, Л., 1969, с. 170.

14 Василевич Г. М., Эвенки, с. 167.

15 Макалатия С. И., Хевсурети, с. 154—156.

16. Feghali M. Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie, Paris, 1935, p. 7.

17. Chemali B., Naissance et premier âge au Liban, „Anthropos", 1910, Bd. 5, Hft. 4—6, pp. 734—747, 1072—1086.

18 Руденко С. И., Башкиры, М.—Л., 1955, с. 270.

19 Бесаева Т. З., Обряды и обычаи осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка (конец XIX — нач. XX вв.), М., 1976, с. 11.

менструаций, в до- и послеродовой период — до 40 дней держали ее в помещении для скота[20]. У айсоров наиболее «нечистой» женщина считалась первые семь дней, когда к ней не мог прикасаться муж, но половое общение супругов разрешалось только спустя сорок дней после родов[21].

У среднеазиатских народов, например, у узбеков строго выдерживается период в сорок дней (чилля), в течении которого мать и ребенок не должны выходить из дома[22]. Аналогичный обычай «кырк» существовал у турок[23]. «Период в течении которого женщина считалась «нечистой» довольно различен. Он зависит прежде всего от конкретных условий данного общества и представлении разных народов». В условиях малых семей, особенно у народов, ведущих кочевой образ жизни, он минимален. Трудно окружить женщину-мать вниманием и заботой, если хозяйственные и домашние обязанности больше некому выполнять. И другое дело в условиях Средней Азии, например, где сохранились традиции большой семьи и сельской общины, где соседско-родовая взаимопомощь — норма обычной ежедневной жизни.

Нужно признать, что чем длиннее период «нечистоты» женщины — до сорока дней, тем это полезнее для нее, для ее здоровья. Сорок дней — это тот необходимый с точки зрения жизнидеятельности ее организма период, когда он полностью восстанавливает все свои основные функции. И в многочисленных запретах, табу, которые налагаются на женщину и строго ею соблюдается под надзором старших женщин, много рационального, в этом проявление заботы общества о здоровье матери и ребенка, выработавшейся на протяжении тысячелетий, в процессе становления и развития человеческого общества.

Такая работа о женщине проявляется и во внимании к ее питанию в период беременности. Перед родами женщина питается не только сообразно своим вкусам, но и рационально. Члены семьи также помогают женщине питаться лучше. «Даже самые невежественные люди сознают необходимость дополнительного питания для растущих детей и беременных и кормящих женщин»[24]. Лаотянки во время беременности пьют богатое питательными веществами молоко кокосовых орехов[25]. У турок в первые месяцы беременности, когда избирательность в еде наиболее проявляется, стараются накормить будущую мать по ее вкусу, но вместе с тем питательно[26]. Режим питания у разных народов различен. У хантов для облегчения родов рекомендовалось уменьшить прием пищи[27]. Эвенкийки принимают для ускорения родов весьма питательный настой медвежьей печени[28]. Китаянке в послеродовой период дают курицу и желтого ви-

---

20 Панек Л. Б., Следы родового строя у мтнулов, СЭ, II, 1939, с. 84.

21 Муратхан В. П., Обычаи, связанные с рождением и воспитанием ребенка у сирийцев СССР, — СЭ, 1937, № 4, с. 72.

22 Троицкая А. Л., Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда, — В кн.: «В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели», Ташкент, 1927, с. 349—360. В этом же сборнике см. также Зарубин И. И., Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги, с. 361 — 373.

23 Серебрякова М. Н., Семья и семейная обрядность в турецкой деревне, М., 1979, с. 133—134.

24 Дева П. К., Традиции и жизнь, «Здоровье мира», июнь 1980, с. 6.

25 Зейц Р., Коллективный труд в Лаосе, «Здоровье мира», июнь 1980, с. 21.

26 Серебрякова М. Н., Цит. раб., с. 130.

27 Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Цит. раб., с. 209.

28 Туголуков В. А., Следопыты верхом на оленях, М., 1969, с. 139.

на[29]. Как любезно сообщил мне в беседе Г. С. Читая, у грузин женщинам после родов дают специальные сыры и горячее красное вино: в чашу кладут горячие древесные угли, что приводит к испарению спирта и способствует усилению положительных качеств вина. У маронитов родственники и соседи в течении недели поздравляют роженицу, дарят подарки новорожденному, а матери — вкусные и питательные продукты[30]. К башкирке тоже, приходя с поздравлениями, родственницы и соседки приносили для нее масло, сахар, хлеб, чай и т. д.[31]. Женщины амхара, тиграи, галла могут даже нарушать пост, если роды приходятся на этот довольно голодный период. Родственники, соседи, друзья обязательно навещают роженицу и при первом посещении дарят от вареного цыпленка и хлеба до коровы, теленка или овцы[32]. Попутно замечу, что мать и дитя в это время отгорожены занавеской от посетителей, чтобы предохранить от оглаза. Айсоры первые семь дней после родов роженицы мясо не дают, но питают ее жирными блюдами и коровьим молоком[33].

Положительный морально-психологический эффект на женщину в послеродовой период несомненно оказывают устраиваемые в честь нее и младенца праздники, ибо это поддерживает, поднимает дух роженицы. Такое же положительное воздействие оказывает на нее посещение женщины с подарками и угощениями.

Многочисленны примеры табу и запреты женщинам в период менструаций и в до- и послеродового периода заниматься тяжелой работой, поднимать тяжести, перешагивать через бревна, подниматься на чердак и т. д. И это не случайно, ибо у многих народов для прекращения беременности женщины раньше прибегали к надавливанию живота, прыганию с высоты, подниманию тяжестей и т. д. У эвенков женщине—шаманке запрещалось камлать во время менструации и беременности, а женщинам в период беременности присутствовать при камлании, ибо этот процесс требовал большого эмоционально-психологического напряжения. У многих народов следует отметить фактическое высокое положение женщин: она неизменно включалась в активную производственную жизнь коллектива в соответствии с традициями половозрастного разделения труда. Запреты вводились прежде всего по существу для ограничения общения женщины, для ее изоляции, т. е. для обеспечения ей большего спокойствия в этот период. Например, у азиатских эскимосов женщины принимали обязательное участие в обрядах, имеющих непосредственное отношение к обеспечению удачи на охоте. Но вместе с тем, признавалось пагубное влияние женщины во время менструации: даже только дыхание ее считалось в этот период нечистым, если даже ее дыхание коснулось бы мужа или какого б либо другого мужчины, то оно бы осквернило его и разрушило его удачу на морской охоте[34]. Г. Тедорадзе, врач, работавший в 20-х годах среди пшавов и хевсуров, имевший возможность оценивать профессионально рассматриваемые явления, писал, что хотя пшавской женщине удается пробыть вне дома одну неделю в период менструации, этот обычай давал ей возможность некоторым образом

---

[29]. Osgood C., The Chinese, A Study of a Hong kong Community, vol. I, Tucson, Arizona, 1975, p. 105.

[30] Feghaili M., Цит. раб., p. 7.

[31] Руденко С. И., Башкиры, М.—Л., 1955, с. 270.

[32] Райт М. В., Народы Эфиопии, М., 1965. с. 185.

[33] Муратхан В. П., Цит. раб., с. 72.

[34] Об этом подробнее см. Василевич Г. М., Цит. раб., с. 167; Михайлова Е. А. Современная бытовая культура эскимосов Сибири, Л., 1980, с. 129, 130, Архив ЛЧ ИЭ АН СССР; Богораз В. Г., Чукчи, ч. II, Религия, Л., 1939, с. 162.

защитить себя от той грязи и тяжелых условий, в которых она постоянно жила и трудилась. Перед возвращением домой она приводила себя в порядок, тщательно мылась, стирала свои вещи[35].

В этом также сказывается прежде всего рациональная забота о женщине-матери.

Следует обратить внимание на то, где, в каком месте конкретно происходят роды. Этнографы обычно тщательно фиксируют его. В Южной Осетии роды происходили в доме родителей женщины[36]. У амхара, тиграи, галла первые роды происходили также в доме ее родителей или в доме мужа, но тогда ее мать обязательно приходила к ней во время родов[37]. Как известно из этнографии, у подавляющего большинства народов роды происходили в доме отца, т. е. там, где жила со своим мужем роженица. Причем, и в этом доме роды происходили в разных частях дома или даже хозяйственно-жилого комплекса, у башкир например, в кухне[38], у удмуртов — в бане[39], у турвинцев — на полу в юрте[40], у калмыков — в кибитке или избе у себя дома[41], у хантов — внутри жилища или снаружи у костра[42], у айсоров — в доме или хлеве[43], у хевсуров вне деревни строили специальную хижину — сачехи, где женщины рожали[44]. Эвенкийская женщина рожала в специально построенном по этому поводу неподалеку от стойбища чуме, палатке или пологе[45], но в бедной семье роды происходили дома, в обычном жилом чуме (для роженицы только отгораживали дома, а детей отправляли на это время к соседям)[46]. У северных народов, например, у ненцев во время перекочевой женщина рожала прямо на нарте, среди тундры[47]. У ачикулакских ногайцев

35 Тедорадзе Г. Пять лет в Пшавии и Хевсуретии, Тб., 1941, с. 51.

36 Бесаева Т. З., Цит. раб. с. 10.

37 Райт М. В., Цит. раб., с. 183.

38 Руденко С. И., Цит. раб., с. 269.

39 Пименов В. В., Удмурды. Опыт компонентного анализа этноса, Л., 1977, с. 117.

40 Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, М., 1969, с. 267.

41 Эрдниев У. Э. Калмыки, Элиста, 1970, с. 202.

42 Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Цит. раб., с. 209.

43 Муратхан В. Н., Цит. раб., с. 70.

44 Макалатия С. И., Цит. раб., с. 153.

45 Василевич Г. М., Цит. раб., с. 169.

46 Туголуков В. А., Цит. раб., с. 139.

47 «Часто приходится инородческой женщине разрешаться от бремени при ужаснейшей обстановке, либо одиноко в тайге, либо на трескучем морозе, либо прямо на ходу. При таких условиях, понятно, иногда гибнут и несчастные матери и безмолвные дети.

Женщины васюганских инородцев часто разрешаются от беременности на морозе у костра. Несчастная мать должна согревать новорожденного на своей холодной груди и кормить его на открытом воздухе, имеющем градусов 45 мороза. У гилков..., как и у некоторых других инородцев, существует обычай выводить женщину, готовящуюся, из избы в отдельно стоящий шалаш, где она живет дней 10. Так как время года при этом отнюдь не принимается в расчет, то мать и новорожденный принуждены проходить эти мытарства даже в трескучий мороз и в пургу. Единственным средством согревания служит горящий в берестяном шалаше небольшой костер, да одежда матери... Хотя самоеды возят с собой и чумы и разбирают их на каждом привале и ночлеге, но женщины никогда в них не рожают. Обыкновенно они выходят в это время из чума и зимою рожают на снегу, который в первые минуты существования новорожденного служит ему постелью и банею». Белиловский К. А., Женщина инородцев Сибири. Отд. Оттиск из «Сборника работ по акушерским и женским болезням, посвященного проф. К. Ф. Славянскому в 25-летие его врачебно-учебной деятельности». СПБ., 1894, с. 82, 83; Хомич Л. В., Цит. раб., с. 177.

женщина прежде рожала вне дома, на куче сена, застланной куском войлока; у едисанцов -едишкульцев в родительском доме женщина рожала только первенца. У караногайцев роды обычно состоялись в доме родителей роженицы, при этом в этот день все мужчины этой семьи обязательно должны были уйти из дома; у кубанских ногайцев женщина рожала в доме своего мужа, но сам он обязан был покинуть его на одну-две недели в околородовой период[48].

Таким образом можно резюмировать, что роды по конкретной традиции происходили в разных местах: в доме родителей роженицы, в доме отца будущего ребенка, в хозяйственно-бытовых постройках его дома, в специально построенных помещениях во дворе или вне поселения, а также в различных экспериментальных условиях — при перекочевках, на сельскохозяйственных работах и т. д.

Но, фиксируя место родов, этнографы иногда высказывают свои суждения о значении места рождения ребенка для понимания и объяснения таких социальных явлений как матриархат, переход от матриархата к патриархату и т. д. Так, рождение ребенка в доме родителей женщины некоторые авторы рассматривают как «пережиток матриархата и свойственного ему матриархального брака»[49], а рождение ребенка в доме отца — как значительное отступление от матриархальной традиции[50]. Но если это так, то что тогда означает выбор в качестве места для рождения ребенка кухни, бани, отдельно, даже вне поселения возведенных построек? Выбор места для родов в хлеву айсоры объясняют тем, что там ... тепло![51] А как объяснить тогда выбор шалаша, в котором женщина рожала даже в стужу? Очевидно, выбор места для родов прежде всего связан со стремлением найти наиболее безопасное по их представлениям место для матери и младенца. Поэтому когда рожала, например, тувинка у себя дома, над постелью роженицы развешивали изображения семейных духов, на помощь которых надеялись: их угощали едой, обкуривали артышем[52]. Но духи-покровители не всегда могли оказать действенную помощь — приготовившейся к нападению злые духи могли повредить матери и ребенку. Поэтому роженица уходила из дома в другие места, в т. ч. в дом своих родителей, чтобы на новом месте разрешиться от бремени и потом вернуться домой.

По существу можно выделить оппозицию: женщина должна рожать дома, где она жила вместе с мужем, или вне этого дома, в том числе у своей матери, в специально построенном чуме, доме и т. д. Важно подчеркнуть, что, если она оставалась дома, то мужчины непременно должны удалиться от нее, вплоть до их ухода из этого места на несколько дней. И никакие патриархальные традиции здесь не просматриваются. Ухаживать за роженицей должны были только женщины, лучше — опытные, пожилые. Это, очевидно, создавало лучшую морально-психологическую обстановку для роженицы.

Период рождения и первые сорок дней после родов, согласно поверьям, наиболее опасны для матери и ребенка, так как именно на это время приходится, как считают, например, турки, наибольшая ак-

---

[48] Гаджиева С. Ш., Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX — начало XX в. М., 1979, с. 109, 110.

Сводку материалов по другим периодам см. также: Фрэзер Дж., Золотая ветвь. Вып. II. Табу-запреты, М., 1928, с. 50—53.

[49] Бесаева Т. З., Цит. раб., с. 10.

[50] Магометов А. Х., Общественный строй и быт осетин (XVII—XIX вв.). Орджоникидзе, 1974, с. 121.

[51] Муратхан В. П., Цит. раб., с. 70.

[25] Потапов Л. П., Цит. раб., с. 243.

тивность бесчисленных вредоносных духов[53]. Борьба с вредными духами и дальше занимала родителей. У эвеков нельзя было выносить из чума ребенка поздним вечером — злой дух может его «съесть»; не следовало мыть даже очень грязное лицо на ночь — иначе дух его узнает и повредит ему[54]. Согласно традиционным представлениям маронитов, только что рожденный и еще некрещеный младенец мог стать жертвой нечистой силы и даже принести несчастье дому, поэтому родители и родственники стремились совершить обряд ребенка как можно скорее после его рождения[55].

Роженице во время родов всегда оказывают помощь старые, опытные женщины, часто это делает ее мать, лучше всех знающая свою дочь, но ей при случае может оказать помощь и муж, если рядом нет бабки-повитухи[56]. Здесь идея женской «нечистоты» отступает, главное — это сохранить жизнь матери и ребенка.

Привилегии и уважение, которыми всегда пользовались беременные женщины, узаконивались религиозными запретами и установлениями обычного права, освящались традициями и обычаями.

Говоря об отношении к женщине в период менструации, в до- и послеродовой период у разных народов, нельзя не обратить внимания, что в основе его лежит отношение к женской крови именно этого периода. И это отношение является универсальным. У хантов выделения во время менструации и родов назвали «не вар — кровь, а — плохая вещь».

Выше уже приводились многочисленные примеры отношения к женщине в период менструации и родов. Женщина в свою очередь стремилась изолироваться, имея в виду, что на нее именно в это время распространялись многочисленные, порой очень строгие запреты и табу.

Эвенские женщины в период менструации прежде подвязывали специальный поясок с повязкой, на которую накладывали тальниковые стружки, которые затем сжигали вне стойбища (считалось, что кровь не должна попасть на землю и на растительность) или позднее — закапывали в землю, чтобы никто не мог увидеть или собаки не раскопали[57]. Никто не должен видеть следов крови. Поэтому, например, у хантов женщины особенно тщательно следили за тем, чтобы не была видна повязка—пояс, их стирали и сушили отдельно, в местах, куда не мог проникнуть посторонний взгляд[58]. Башкирка на период менструации надевала специально сохраняемый комплект одежды, который она держала в чистоте, и никому не позволялось видеть его грязным[59].

Выше уже отмечалось, что менструирующая женщина не должна была мыться в проточной воде — это считалось предосудительным и даже опасным. Показательно, что менструирующей женщине запрет входить в холодную воду распространены исключительно широко у самых различных народов, что говорит прежде всего о его рациональной основе.

Особенно тщательно укрывался послед. У сельских турок послед зарывали в хлеве[60], у узбеков — в углу или у порога той же комна-

---

53 Подробнее см. Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (новейшее время). М., 1979, с. 129, 133.

54 Василевич Г. М., Цит. раб., с. 168.

55 Благодарю М. А. Родионова за предоставленную справку по этому вопросу.

56 Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Цит. раб., с. 209.

57 Василевич Г. М., Цит. раб., с. 167.

58 Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Цит. раб., с. 208.

59 Руденко С. И., Цит. раб., с. 270.

60 Серебрякова М. Н., Цит. раб., с. 131.

ты, где родился ребенок[61], у хантов — в землю, прежде завернув в белую тряпицу или подвешивали в берестяной набирке в лесу на дереве с восточной стороны так, чтобы не доставали собаки[62]. У амхара, тиграев и галла послед мальчика закапывали внутри дома, направо от двери — он продолжатель дома и должен остаться дома, а послед девочки — слева от дома, т. к. она должна будет все равно покинуть родительский дом[63]. У башкиров «послед уносился бабкой куда-нибудь на задворки и закапывался, непременно пуповиной вверх, поглубже в землю, чтобы собаки не отыскали его и не тронули»[64].

В основе отношения к женщине в период менструации и родов лежало негативное отношение к женской крови, выделявшейся именно в эти периоды. Многочисленные запреты и табу, как верили люди, могут предостеречь от того, чтобы слабость женщины не перешла на «всякое существо или всякий предмет, к которому они прикоснулись бы»[65]. В этом можно видеть проявление анимистических представлений.

Многие вещи, к которым прикасалась женщина в период «нечистоты», уничтожались. Так, нарты, на которых рожала ненецкая женщина, сжигали, а их оленью упряжку закалывали, мясо отдавали собакам[66]. В Уганде же горшки, к которым прикасалась женщина в период «нечистоты», разбивают, а оружие — проходит очищение[67]. Рациональное торжествует даже среди многочисленных запретов и табу, которые регламентировали до мельчайших деталей жизнь общества.

В рассматриваемой проблеме есть и биолого-медицинские аспекты[68]. Современная наука выделяет определенные тенденции происхождения рассматриваемых явлений. В одной из новейших антропологических работ нарисована следующая возможная гипотеза эволюции. «Редкие периоды эструса у самок ранних гоминид, во время которых они вступали в половые отношения с разными самцами, не вызывая конфликтов между ними, сменялись длительными периодами, когда сексуальные связи отсутствовали в связи с беременностью и лактацией. Именно такая естественная форма отношения между полами, определявшаяся физиологическим назначением — осуществить зачатие и не вызывавшая конфликта в стадах, была наиболее адекватной и должна была сохраняться в стадах формирующихся людей до тех пор, пока не создались какие-то особые условия для перехода к «человеческим» сексуальным отношениям с возможностью постоянных половых сношений безотносительно к физиологическому состоянию женщин. Возможно, в начале стремление мужских особей с их постоянной потенцией к половым сношениям вне периода овуляции и эструса было нежелательным и трудновыполнимым для женщин... Вне период эструса самки древнейших гоминид также ни психически, ни физически не были способны к половым актам. Понадобилось длительное время, пока совершилось соответст-

---

61 Троицкая А. Л., Цит. раб., с. 352.

62 Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Цит. раб., с. 210, 211.

63 Райт М. В., Цит. раб., с. 184, 185.

64 Руденко С. И., Цит. раб., с. 270.

65 Фрэзер Дж., Цит. раб., с. 51.

66 Хомич Л. В., Цит. раб., с. 177.

67 Фрэзер Дж., Цит. раб., с. 51.

68 Подробнее см.: Немилов А. В., Биологическая традиция женщины. М., 1929, Фиялковский В., Биологический ритм плодовитости и регуляции рождаемости, Варшава. 1973; Алексеева Л. М., Полицикличность размножения у приматов и антропогенез, М., 1977.

вующая перестройка полового аппарата и психики женщин... Сначала возникали временные половые запреты, затем они принимали форму табу, и наконец, половые отношения были вынесены вообще за пределы стадных коллективов. Возник экзогамный род, а с ним и первое человеческое общество»[69].

В свое время К. Маркс и Ф. Энгельс напоминали о важности отношений людей не только в процессе производства, но и в процессе воспроизводства самих производителей. «Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны — производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода»[70].

Это положение только еще раз подчеркивает научную значимость поднятой проблемы.

---

69 Алексеева Л. В., Цит. раб., с. 175, 176.

70 Ф. Энгельс., Происхождение семьи, частной собственности и государства. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. второе, т. 21, М., 1961, с. 25, 26.

ჯულიეტა რუხაძე

მიწათმოქმედების სისტემის ერთი მოდელი

ახოს აღების, როგორც უძველესი სამიწათმოქმედო სისტემის, მნიშვნელოვანი მოდელის შესწავლას პროფესორი გ. ჩიტაიას შრომებში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია[1]. ამ საკითხისადმი მიძღვნილ ნაშრომში მკვლევარმა გამოავლინა ყველა ის მოვლენა, რომელიც ახოს აღებასთან ერთად ისახებოდა. გ. ჩიტაიამ კონკრეტულ მასალაზე დაყრდნობით აჩვენა, რომ ახოს აღების თანდათანობითი განვითარება მოხდა სახნავ-სათესი მიწის ნაკვეთების, სათიბების, საძოვრების, მეცხოველეობის, მეფუტკრეობის, მევენახეობისა და მელითონეობის საწარმოების დამუშავებისათვის[2]. ახოს, ამ მნიშვნელოვანი სამეურნეო მოდელის, შესწავლა ახლაც გრძელდება. ჩემი მოკრძალებული ამოცანაა მისი ახალი მასალით შევსება.

ახოს აღებაში მნიშვნელოვანია ტყის საკაფავების (ახო) საყანედ და სათიბად დამუშავება, რომლის ხალხური კულტურა დასავლეთ საქართველოში საგრძნობლად მაღალ დონეზე დგას.

ახოს აღება სახნავი მიწების განვითარების პირველი საფეხურია და უშუალოდაა დაკავშირებული მემინდვრეობის განვითარებასთან.

ცნობილია, რომ ახოს აღებას როგორც ბარის, ასევე მთის პირობებში დიდი ყურადღება ჰქონდა დათმობილი, მაგრამ გვიან იგი უფრო მეტად მთაში იყო გამოყენებული, სადაც სახნავ-სათესი და სათიბი მიწები ტყის გაკაფვის გზით იზრდებოდა.

ახოს აღების, ანუ ნაკვეთების ათვისების სხვადასხვა წესი არსებობდა, რომელიც ხანგრძლივი წარმოებრივი გამოცდილებისა და შრომითი ჩვევების საფუძველზე ჩამოყალიბდა. ტყის სამეურნეო გამოყენების საქმისათვის საჭირო იყო ნიადაგის, ნიადაგის დაცვის ხერხების და საშუალებების, ადგილობრივი ბუნებრივ-სამეურნეო პირობების (კლიმატი, ჰიდროგრაფიული რეჟიმი და სხვ.), ტყის შედგენილობის (ჯიშების) და მცენარეული საფარის თავისებურებათა პრაქტიკული ცოდნა და მათი გათვალისწინება. მაგალითად, ახოსათვის მეურნე არჩევდა სწორ და მზიან ადგილს, ზოგჯერ ტყეს ნაკლებად მზიან ადგილზეც კაფავდა, რადგან ყანის გამოღლის — „მოცვეთის“ შემდეგ ასეთი მიწა საუკეთესო სათიბი იყო[3]. იგი ყურადღებას აქცევდა ტყის მდებარეობას ტრანსპორტის მიდგომის თვალსაზრისით. თუმცა მასზე მდებარე სა-

---

[1] გ. ჩიტაია, თოხის კულტურა დასავლეთ საქართველოში (ცოლხეთში), ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, IV, ნაკვ. 2, თბ., 1959.

[2] გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრ., გვ. 150; ნ. რეხვიაშვილი, მშვილობა რაჭაში, თბ., 1959, გვ. 34—35.

[3] ოქტომბრის საველე დღიური, რაჭა, 1979, რვ. 3, 4.

კაფავი ყოველთვის სრულყოფილი როდი იყო. ზოგიერთი ადგილი ფერდობზე მდებარეობდა, სადაც ხის მოჭრის დროს ბანდულებს იცვამდნენ, რომ ფეხი არ დასცურებოდათ; ასეთ ადგილზე ხე-ტყის გამოსატანად ხარი ვერ ადიოდა, ამიტომ უვარგის ხეებს დაჭრიდნენ და დასაწვავად ერთიმეორეზე დააწყობდნენ — „დახორგავდნენ". კარგ ხეებს კი დააცურებდნენ.

ფერდობი ადგილის გასაკაფავად იგრძნობა ზედმიწევნით ფრთხილი და დაკვირვებული მოქმედება. ახო ფერდობზე გვიან იკაფებოდა, იმ დროს, როდესაც წვიმები ნაკლებად იყო მოსალოდნელი[4]. მეურნეთა აზრით, ფერდობის მსუბუქი — „მჩატე" ნიადაგი წყალს სწრაფად ატარებს, წვიმის დროს ადვილად ირეცხება, მიწა ნიაღვარს მიაქვს და ამისათვის ხშირად წყლის ასაქცევ თხრილებს აკეთებენ. ლეჩხუმსა და რაჭაში, განსაკუთრებით, იმ ფერდობზე მდებარე ახოს იცავდნენ, რომელიც ვენახისათვის უნდოდათ. ამის გამო მიწას „დალატნავდნენ", ტყე-ბუჩქნარისაგან „საბელავებს" გააკეთებდნენ, „შეყორავდნენ", სავენახე ადგილს ნიაღვრისა და ქარისაგან დასაცავად თავში ტყეს (ის იცავს ჩამონაყონ წყალს) დაუტოვებდნენ, რომ მიწა ადვილად არ გამოფიტულიყო[5]. ზოგჯერ ასეთ ახოზე საქონელი „ბინადრობდა" და მას დიდხანს ხმარობდნენ[6].

ახოს ასაღებად საუკეთესოდ იყო მიჩნეული მდინარის ახლოს მდებარე ჭალის ტყე, რომელსაც, გარდა სახნავ-სათესისა და საძოვრებისა, ბოსტნებისათვის, ხოლო ზოგჯერ ხის მასალის დასამუშავებლად იყენებდნენ[7]. ჭალის მიწაზე ბუჩქ-ჯაგნარის გატეხვა გაზაფხულზე იცოდნენ, ვიდრე ის შეიფოთლებოდა, რადგან ბუჩქს ბარში არ დაწვავდნენ.

მეურნე ცდილობდა, აგრეთვე, საკაფავი ადგილი მეჩხერი ყოფილიყო, რომ ძირების ამოძირკვა და ადგილის გასუფთავება გაადვილებოდა.

ყურადღება ექცეოდა ასევე ხის ჯიშებს: მურყნის—თხმელა—Alnus—barbata, მუხის—Quercus, იფნის—Fraxinus, წყავის—Laurocerasus officinalis Roem., არყის—Betula, ვერხვის—Populus tremula L., წაბლის—Castena, წიფლის—Fagus, რცხილის—Carpinus ნადგომი ადგილები მეტ-ნაკლებად საუკეთესოდ ითვლებოდა[8].

როგორც ქვეით დავინახავთ, ხალხურ საწარმოო პრაქტიკაში ტყის მოჭრა-გაკაფვა ისევე, როგორც მისი ზეზეურად გახმობა, სხვადასხვა წესით სრულდებოდა, იგი შეხამებული იყო სამეურნეო გარემოს კლიმატურ-რელიეფურ და ნიადაგების შედგენილობის თავისებურებასთან, ხის ჯიშებთან, ეს თავისებურება და ჯიშები განაპირობებდა აგრეთვე ხის სხვადასხვა დანიშნულებით გამოყენებას.

უნდა აღინიშნოს ის ცოდნა, რომელიც მეურნეს ხის ჯიშებთან დაკავშირებით აქვს.

დასავლეთ საქართველოს ბარისა და მთის ჭალა ადგილები, რომელიც „თხმელის" ხის კოროზებით იყო დაფარული, ცოტა ხანს „უანობდა", კარგ

---

[4] ავტორის საველე დღიური, ლეჩხუმი, 1980, რვ. 1.

[5] მეურნეთა დაკვირვებით, რაჭაში მეწყერი და ზვავი ტყის გაკაფვას შედეგია. ამის შესახებ რადეც აღნიშნავს: იხ. Радде Г., Пугешествие в мингрельских аль пах и в трех их верх. продольных долинах. Записки Кавказского отделения Имп. русского Геогр. общества, кн. VII, V, с. 185.

[6] ავტორის საველე დღიური, რაჭა, 1979, გვ. 1, 2. ჭ-ში, 1961, გვ. 15.

[7] ვ. გეგეშიძე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში.

[8] შდრ. ნ. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება დას. საქართველოში, თბ., 1969.

მოსავალს მხოლოდ ორი-სამი წლის მანძილზე იძლეოდა, რადგან თხმელის ხის ზედაპირულად განლაგებული ფესვები თუ ერთი მხრივ, ხელს უწყობდა მიწის გაფხვიერებას, მეორე მხრივ, ასეთი ადგილი წვიმის დროს ადვილად ირეცხებოდა, რაც უარყოფითად მოქმედებდა მიწის ნაყოფიერებაზე.

მიწისათვის კარგია თხმელის ფოთოლიც, მაგრამ იგი თუ არ დალპა ისე წყალს არ ატარებს და მოსავალს არ უხდება. საერთოდ გადამპალი ტყის ფოთლის მიწაში ჩათხნას, ან ჩახვნას და მასზე დათესვას დიდი მნიშვნელობა აქვს. მეურნეთა მონათხრობით მუხის ტყის ნამყოფი მიწა კარგი სახნავ-სათესია და დიდხანს, დაახლოებით შვიდი-რვა წელი, იხმარება. ცნობილია, რომ მუხას დიდი და ღრმად გადგმული ფესვები აქვს, რომელიც მიწას „დარეცხვის“ საშუალებას არ აძლევს, წყალს იკრებს და ზომიერ სინოტივეს უნარჩუნებს, მას სველი მიწის გაშრობაც შეუძლია. მაგრამ მუხის ნადგომი მიწა ძნელი დასამუშავებელია. მიწას გამოფიტვისაგან იცავს აგრეთვე გარეული თხილისა და რცხილის მსხვილი და ერთმანეთზე „გადაბმული“ ფესვები.

ცალკე უნდა გამოვყოთ, როგორც დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მომენტი, ნიადაგის შემადგენლობაზე მცენარეული საფარის თავისებური გავლენა, რომელიც ბუნებრივი სამეურნეო პირობების საგრძნობ სპეციფიკას უკავშირდება, მეურნეთა აზრით, სადაც მცენარე ასკილი—Rosa canina L., კოწახური—Berberis, მაყვალი—Rubus., იელი—Rhododendron flavum Don., მოცვი—Vaccinium myrtillus L., ბაძგი—Ilex colchica (ქვემო იმერეთი), ჯამფუზია—Phytolacca americana L. (სამეგრ.), შკერი—Rhododendron ponticum, შარშვალ, ამრანოლ (სვან.)[1], პირპილ—Trifolium (სვან.), წვი, წვალკაი, ფოშდელ (სვან.)[9]. ჭაფხვირ—Tragopogon reticulatus (სვან.), მაკნა, ლიხორნა (რაჭა), ძურწა—Setaria (ლეჩხ.), ინჭირი (სამეგრ.) || ანწლი—Sambucus ebulus L., დირჩე—Colchicum speciosum (სამეგრ.) იზრდება, კარგი მოსავალი მოდის და საუკეთესო სათიბ-საძოვარია. სახნავ-სათესისა და სათიბისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა აგრეთვე წყალს, მიწის სისქეს და სიღრმეს, რადგან ასეთი მიწა დიდხანს იხმარებოდა. კარგი მოსავლიანობით გამოირჩეოდა ის ადგილი, რომელზეც „მძლავრი ხეები ხარობდა“[10].

როგორც აღნიშნული გვქონდა, ახოს აღება რთული მეურნეობაა, იგი მოიცავს სხვადასხვა შრომის პროცესებს, როგორიცაა: ტყის მოჭრა, „დაკოდვა“ — „გაქერქვა“ ბუჩქებისა და ჯირკვების ამოღება, ტყის გასუფთავება, დაწვა, მიწის „მოქვავება“, ნიადაგის დამუშავება: ფარცხვა, თოხნა, თესვა, სათიბისათვის წყლის გაყვანა და სხვა, რომლებისთვისაც ნიადაგის დასამუშავებელი უმარტივესი იარაღებია გამოყენებული.

ტყის გაკაფვისათვის გათვალისწინებული პირველი სამუშაო ხის დანიშვნა-დასაკუთრება იყო. ტყის დაკავების და ამ მიზნით „დათარჯვა-დანიშვნის“ წესს ყოფაში ბოლო დრომდე იყენებდნენ. მეურნე ტყეს სხვადასხვაგვარად დანიშნავდა, ტყეს ერთ მხარეს თხრილს ან სამანს გაუკეთებდა, ან ხეებს სავარეულო კუთვნილების ნიშანს დანით დაუჭდევდა[11]. ნიშანი „დალ“ (სვან.) იყო ჯვარი და წერტილი[12], ერთი ან ორი ჯვარი, რკალი, ნახევარი წრე, კბილები და კვადრატი[13]. ზოგი მეურნე ხეს ერთ მხარეს მცირე ზომით ამოჭრიდა, რაც იმას ნიშნავდა რომ იმ მხრიდან ტყე დაკავებული იყო. „დალ“-ი ყველაზე

---

[9] ზოგი მცენარის ბოტანიკური რაობა უცნობია, საჭიროებს გამოკვლევას. ამის გამო მათი შესატყვისი ლათინური სახელი არ არის აღნიშნული.

[10] ავტორის საველე დღიური, ქვემო იმერეთი, 1972, რვ. 2, გვ. 64.

[11] გ. ჩიტაია, თოხის კულტურა დასავლეთ საქართველოში, გვ. 151.

[12] რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი, თბ., 1964, გვ. 57.

[13] ავტორის საველე დღიური, ლეჩხუმი, 1980, რვ. 1.

მეტად მაშინ სჭირდებოდათ, როდესაც ხე წყლის გზით უნდა დაეცურებინათ. ასე დანიშნულ ხეს პატრონი ადვილად პოულობდა. ადგილის შერჩევისა და დასაკუთრების შემდეგ ტყეს ხელს ვერავინ ახლებდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ახოს აღების ყველა სამუშაო „ნადის“||„მეშველის“ (რაჭა) დახმარებით სრულდებოდა. მეშველის რაოდენობა ახოს სიდიდის მიხედვით იყო განსაზღვრული. ზოგჯერ მრავალრიცხოვანი ოჯახი ახოში თვითონ მუშაობდა. ნადში, ახლო მეზობლები და ნათესავები იღებდნენ მონაწილეობას. მთაში დადასტურებულია თემის წევრების მიერ ახოს აღებისა და შიწის ერთად დამუშავების წესი. სათემო მფლობელობაში შედიოდა ტყის ნაწილი, საძოვარი და ურწყავი სათიბი[14]. იცოდნენ ახოს საზიარო დამუშავება (რაც საიჯარო ურთიერთობის კაპიტალისტური წესის მაჩვენებლად არის მიჩნეული)[15].

ახოს აღება უაღრესად რთული, შრომატევადი და თითქმის არსებითი მნიშვნელობის საქმე იყო. აქედან გამომდინარე, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ მისი გატეხვა საიჯაროდ ხდებოდა.

ჩვენს ხელთ არსებული მასალის მიხედვით, გლეხებს ახოები, რომლებიც სხვადასხვა შედგენილობისა იყო, ხშირად „სანაშენოდ“ ეძლეოდათ. ე. ი. გლეხი მიწის პატრონისაგან იღებდა გასაკაფავ ადგილს და ვალდებულებას, რომ თაეის ინვენტარით ტყე გაეკრა, ადგილი გაეწმინდა, სახნავად გაეკეთებინა და შიგ ვაზი და ბაღი გაეშენებინა. მეურნე უვლიდა ნაკვეთს და ყურძნის პირველი მოსავლის აღების შემდეგ (როდესაც სხვა მოსავალი თითქმის აღარ ითესებოდა) მიწის პატრონს, დადებული პირობის თანახმად, შემოსავლის ნახევარს აძლევდა. ასეთ მიწას მოიჯარადრის გარდა ხიზანი უვადოდ ამუშავებდა, ანაზღაურება აქაც ნატურით იყოფოდა. ვინ იყო ასეთი მიწის ამღები, რა საშუალება ჰქონდა მას ამ დიდი სამუშაოს შესასრულებლად? დასმულ კითხვაზე დასაბუთებული პასუხის გაცემა აქ ძნელია.

ზოგიერთ მიწაზე ახოს გატეხვის შემდეგ გადასახადი შემოსავლის მესამედს უდრიდა[16]. წალენჯიხისა და ჩხოროწყუს რაიონის მსხვილ მესაქონლეებს თითქმის სამჯერ იმაზე მეტი მიწა ჰქონდათ, ვიდრე ესაჭიროებოდათ. გლეხები მათ მიწებს იჯარით იღებდნენ, წმენდდნენ და სახნავ-სათესად იყენებდნენ. მსუბუქ, შედარებით ნაკლებ ნაყოფიერ მიწებში მის მფლობელს $^1/_3$-ს აძლევდნენ, ხოლო მიუდგომელ ადგილზე მდებარე მიწას და ნაკლებ ნაყოფიერს სამეათედოდ ამუშავებდნენ[17]. გადასახადის რაოდენობა მიწისმფლობელსა და იჯარადარს შორის წინასწარ იყო დადგენილი. ზოგჯერ ასეთი მიწისათვის გლეხი ტყის მფლობელს აძლევდა საფასურს შეშის გამოსატანად. ტყეს და სათიბს გლეხი იჯარით იღებდა ან ყიდულობდა. დღიური მიწის ფასი XIX ს-ის მეორე ნახევარში 30—40 თუმანს აღწევდა[18].

ზოგი მეურნე აღებულ ახოზე მხოლოდ ერთ ნაკვეთს დათესავდა, მეორეს საძოვრად გამოიყენებდა. გამოღილ ადგილს ხუთი წლის შემდეგ დაასვენებდა და მერე „საქონლის ნადგომს“ დაამუშავებდა. ცნობილია, ისიც, რომ მეურნე დიდ ტყეს ნელ-ნელა „დატეხავდა“ და ხმარობდა.

---

14 რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 78.

15 ი. თურაშვილი, მიწის რენტის ფორმები საქართველოს სოფელში, „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1975, 4.

16 ავტორის საველე დღიური, რაჭა, 1979, რვ. 2.

17 ავტორის საველე დღიური, წალენჯიხა, 1955, რვ. 1.

18 ლ. წინამძღვრიშვილი, საქართველოს დემოკრატიული პრესა XIX საუკუნის 80—90-იან წლებში, თბ., 1970, გვ. 93—107.

ახოს გაკაფვისათვის ორი მთავარი მომენტი შეინიშნება. ერთი, როდესაც ახოს გაკაფვა ტყის სიცოცხლისუნარიანობის დროებით შეწყვეტას გულისხმობს, ხოლო მეორე, როდესაც ახოს აღებით ტყე ისპობა.

ახოს აღება სხვადასხვაგვარად იცოდნენ. მსხვილ ხეებს „გაქერქავდნენ", „შემოკოდავდნენ" ან მოჭრიდნენ, ხოლო ბუჩქებს ოწინარით, ხარებგამობმული ჯაჭვით ან თოკით ამოიღებდნენ.

თუ ხის ფეხზე გახმობა უნდოდათ, მაშინ „ლოპრობაზე", როდესაც ხეს წყალი აქვს, მას მიწიდან დაახლოებით 30—40 სმ დაშორებით 6—8 სმ ან 10—12 სმ ფართობზე „გაქერქავდნენ" — ნაჯახით კანს შემოაცლიდნენ ან „დაკოდავდნენ" — ჩაჩეხავდნენ. ხის დასაკოდავად და კანის შემოსაცლელად იყენებდნენ: ნაჯახს, ცულს, წალდს და სპეციალურ იარაღს — „საკოდს", ანუ „საყვერს"[19]. კანშემოცლილი ხე „ფოთოლს არ ამოიღებდა", სიცოცხლეს კარგავდა, იფიტებოდა და ლპებოდა. მეურნეთა დაკვირვებით „ზეზეულათ გამხმარი ხე მასალათ არ ვარგა, მატლი ადვილად უჩნდება, უღონოა, მაგრამ ასეთ ხეს ნოყიერი მიწა აქვს, „მეტ ნეშოს ყრის" და მიწას ანოყიერებს. ხის ფეხზე გახმობა" არა მარტო კანის შემოცლით იცოდნენ, არამედ, როგორც აღვნიშნეთ, კანგაცლილი ხის მერქნის შეჩეხვა-ჩაჭრით.

ზოგიერთი მონათხრობით „შემოკოდვა ხის ჩაჩეხვაა"[20]. ტყავშემოცლილი ხე თუ ჩაიჭრა, უფრო მალე გახმება, ვიდრე მხოლოდ „გაქერქილი". სცოდნიათ ხის „გაუქერქავად" ჩაჭრა[21]. კანშემოცლილ ხეს ზოგჯერ მასზე შემთხვევით დარჩენილი პატარა მერქანი აცოცხლებდა. ასეთი ხე მალე ნაყარსაც იკეთებდა. ამ ხერხს მიმართავდნენ საამშენებლო საქმისათვის გათვალისწინებული ხის „შემოქერქვის" დროს. ხეს მასაზრდოებლად — „წვენის სამოძრაოდ" ჩრდილოეთით წვრილ ზოლად კანს დაუტოვებდნენ.

სვანეთში ხის კანის შემოცლას და მერქნის შეჩეხვა-ჩაჭრას ორი განსხვავებული ტერმინით აღნიშნავენ. შემოკოდვას ზემო სვანეთში „ქალიყვრევი" — „ლიყროვი" ჰქვია, კანის შემოცლას — „ქალიცილე". ამის შესატყვისი უნდა იყოს ლეჩხუმში დადასტურებული ტერმინი „გაკანვა" — „გაქერქვა" და „გვარა". პირველი მხოლოდ კანის შემოცლას ვარაუდობს, მეორე კი კანგაცლილი ხის ნაჯახით ან წალდით ჩაჭრას. როგორც ჩანს, „გვარა" ჩაჭრის შესატყვისი სამეურნეო ხერხის აღმნიშვნელი ტერმინია. ფეხზე გამხმარი ხე უამინდობის დროს თითონ წაიქცეოდა ან მას ნაჯახის მორტყმით წააქცევდნენ. ამ ხერხს ძირითადად მაშინ მიმართავდნენ, როდესაც ძნელი იყო დიდი ხის მოჭრა. ხშირი ტყის „გატეხვას" იარაღით მომარჯვებული ბევრი მუშახელი სჭირდებოდა. თუ „დაკოდილი" ტყეში ერთი წლის შემდეგ (ზოგიერთი ხე) არ გახმებოდა, რაც ხის ჯიშზე და მის ზომაზეც იყო დამოკიდებული, მას ხელმეორედ „დაკოდავდნენ".

ხეს ჭრიდნენ როგორც ძველ, ასევე ახალ მთვარეზე. როდესაც ხე საამშენებლო საქმისათვის სჭირდებოდათ, მას „ფოთლობის" დროს, 17 რიცხვის სავსე მთვარეზე, არა „კუმეტ" დღეს: სამშაბათს, ხუთშაბათს და შაბათს მოჭრიდნენ. ამ წესს იცავდნენ იმიტომ, რომ ხეს ჰქია — „მღილი" არ გასჩენოდა. მეურნეთა დაკვირვებით — „ხე ფოთლობის დროს უნდა მოიჭრას, ნეშოიანი

---

19 ავტორის საველე დღიური, 1979 წ., ზემო რაჭა, რვ. 3.

20 იქვე.

21 ავტორის საველე დღიური, ლეჩხუმი, 1980 წ., რვ. 1. მთხრობელი სოფელ ლარჩვალში მცხოვრები 95 წლის პროკოფი გიორგის ძე ლარცულიანი.

ზე კარგად იწვება და ნოყიერ ნაცარს ტოვებს". ფოთოლი თუ ჩაცვივდა კარგად დაიწვება. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ზაფხულში მოჭრილი ხის ძირი კარგავს განვითარების — ნაბარტყის აღმოცენების უნარს. ზოგიერთი მეურნე ხის მოსაჭრელად უპირატესობას აგვისტო-სექტემბრის თვეს აძლევს, რადგან მაშინ ხეს ზრდა დამთავრებული აქვს და მერქანი გამაგრებულია. ასეთი ხისაგან მათი აზრით ყველაზე საუკეთესო მასალა გამოდის.

შეშისათვის საჭირო ხეს გაზაფხულზე 4-ის, 5-ის, 6-ის ან 7-ის მთვარეზე მოჭრიდნენ, რადგან ამ დროს მას ჭია უჩნდება, ჭიანაჭამი ხე სწრაფად ხმება და ფესვები მიწიდან ადვილად ამოდის.

ხეს მოჭრის დროს ორ მხარეს ჩაჭრიან. საითაც მისი წაქცევა უნდათ, იქით უფრო „დიდ სანაფოტეს" ამოიღებენ, ღრმად ჩაჭრიან. ხეს დიდ „ზურგს" დაუტოვებენ, რომ წაქცევის დროს ხე მჭრელს არ მოხვდეს. ხის მოჭრას ერთი კუთხიდან დაიწყებენ და იმდენს მოჭრიან, რამდენიც ზამთარში ეყოფათ. წლების განმავლობაში, მას ნელ-ნელა გაკაფავენ, მოჭრილს შემოდგომაზე გასხეპავენ, შეაგროვებენ და რამდენიმე ადგილზე ერთი მარხილის ოდენა „ხორყვ"-ს (ზემო სვან.) გააკეთებენ, რომელსაც სამარხილე ადგილამდე თითონ ჩამოიტანენ. იქ მეურნე „ხორყვ"-ს მარხილზე დააწყობს და წამოიღებს. სამშენებლო საქმისათვის გათვალისწინებულ, გასხეპილ და „დამორილ", „გამოცხვირულ" ხეებს ან დააცურებენ, ან წნელით — „ღვლეჭით", რკინის ჯაჭვით ან თოკით ერთიმეორეზე მიამაგრებენ, ხარებს უღელზე მოუბამენ და წამოიღებენ. უგზოობის დროს წვრილ ტყეს და თივას საგორავზე ან „სათრიელზე" (დატოტვილი ხეა)[21] დააწყობენ და ხელით ჩამოაცურებენ, რომელსაც სწორ ადგილზე ხარი წამოიღებს.

იცოდნენ აგრეთვე წვრილი დაახლოებით ათი სმ სისქის ხისათვის წალკატით ძირის გამოთხრა და ლომით, წალდით ან ნაჯახით მისი ამოღება. ასეთ ხეებს და ბუჩქებს ფართობზე გაშლიდნენ. მოფანტული ტყე კარგად ხმებოდა, ამასთანავე მიწას სხვადასხვა ატმოსფერული გავლენისაგან იცავდა, რის გამოც იგი ადვილი დასამუშავებელი იყო. მოჭრილმა ტყემ იცოდა გახარება. ქვემო იმერეთში ახლად ამოყრილ თხმელას — „ნოღას" ეძახდნენ, ხოლო მის გაკაფვას — „ნოღის გაკაფვას"[22]. საერთოდ თუ ახოში კვლავ ტყე უნდა გაზრდილიყო, მას შემოდგომაზე გაკაფავდნენ.

მცენარეულის სწრაფი ზრდის გამო ზოგიერთი სახნავი ადგილი რამდენიმე წლის შესვენების შემდეგ თხელი ტყითა და ეკალ-ბარდით დაიფარებოდა. ამ ადგილს ისევ გაწმენდა უნდოდა, რის შემდეგაც მისი ყოველწლიური თესვა იყო შესაძლებელი. საუკეთესო ნაკვეთზე ორი მოსავლის აღებაც იცოდნენ.

მიწის გასუფთავება, ბუჩქისა და კუნძის ამოღება ორგვარი ხერხით ხდებოდა. ძნელად ამოსაღებ ბუჩქს „კირკით" ძირს გამოუთხრიდნენ და მერე თოკს ან ჯაჭვს შემოახვევდნენ. ჯაჭვს ერთ ბოლოში კავი ჰქონდა გაკეთებული, მარყუჟში კავს გაუყრიდნენ და უღელზე მიამაგრებდნენ. როდესაც ხარი თოკს გასწევდა, თოკი ჩემოეჭირებოდა ბუჩქს და ამოწევდა, მეურნე კი ბლაგვი ნაჯახით ამოწეულ ფესვებს ჩაჭრიდა, ხარს ბუჩქის ამოღებაში დაეხმარებოდა.

---

21 ავტორის საველე დღიური, ლეჩხუმი, 1980, რვ.1.

22 ავტორის საველე დღიური, ქვ. იმერეთი, 1972, რვ. 2, გვ. 63.

ზოგი ბუჩქს გაზაფხულზე ერთ ადგილზე ძირს გამოუთხრიდა და 5—6 სმ სიგრძისა და 10 სმ დიამეტრის მქონე ხის ოწინარის||ოწინწყალის (რაჭა-ლეჩხუმი)||საკარის (ზემო სვან.) საგანგებოდ გათლილ ბრტყელ ცხვირს ბუჩქის ძირთან მოათავსებდა. რაც უფრო ახლო იყო ოწინარი ძირთან, მით უფრო ადვილი იყო ბუჩქის ამოღება. მეურნე ოწინარს ქვემოთ — „წენთან“ ხეს „საუყელიო“-ს (ლეჩხუმი) ან ქვას დაუდებდა და მის მეორე ბოლოს, რომელიც მაღლა იყო აწეული, ქვემოთ დაწვდა. დაწოლის ძალით ოწინარი ბუჩქს ამოაგდებდა. მონათხრობით „ოწინარი გრძელი უნდა იყოს, ბოლოში — კუდში რომ სამი-ოთხი კაცი დააწვება, ბუჩქი ადვილად ამოდის“[23]. ოწინარი ძირითადად იხმარება გაზაფხულზე ნედლი ბუჩქის ამოსაღებად. როდესაც მიწას ჯირკვები მოშორდება, მას ნაპირზე გაიტანენ, ხოლო ორმოებს მიწით ამოავსებენ და თოხით გაასწორებენ. ამოგდებულ ბუჩქებს ხარებს მოუბამენ და თუ ხარი არ ჰყავთ, სათრევით იქ მიიტანენ, სადაც ღობე უნდა გააკეთონ.

ახოს აღების დროს დიდი ყურადღება ექცეოდა მიწის ქვებისაგან გაწმენდას. თუ მიწას ქვა ჰქონდა და ხელს უშლიდა ნიადაგის დამუშავებას[24], ის უნდა ამოეღოთ ან დაემტვრიათ, მიწის ქვა-ღორღისაგან გასუფთავებას „მოკარება“, „მოქვავება“ (ლეჩხუმი — რაჭა), „ლიკვცანარ“-(სვანეთი) ერქვა. ზოგი ქვა ლომით იმტვრეოდა, ზოგი ლაღუმით და რკინის უროთი. ქვას, რომელიც ფერდობზე იყო, რკინის კეტით ძირს გამოუთხრიდნენ, ამოაგდებდნენ და დააგორებდნენ. მეურნე ქვას ჯაჭვს მოაბამდა და „ხარით ამოიღებდა“. ლოდს ოწინარითაც იღებდნენ. იცოდნენ აგრეთვე ქვის ცეცხლით დახეთქვა. ქვაზე ცეცხლს დაანთებდნენ, გახურებული ქვა წყლის დასხმით გასკდებოდა, რომელსაც მერე კეტით ამოიღებდნენ[25]. თუ ქვა მიწიდან ადვილად არ ამოვიდოდა, მას მიწაში ჩასვამდნენ. ამოღებულ ქვა-ღორღს ერთ მხარეს დიდ გრძელ ხვავად შეაგროვებდნენ, სადაც გარკვეული დროის შემდეგ ბუჩქი წამოიზრდებოდა ხოლმე. ლეჩხუმში ასეთ ბუჩქს „აჭე“ ჰქვია. ორმოებს, რომლებიც ქვების ამოღების შემდეგ დარჩებოდა, მიწით და ფოთოლ-ფიჩხით ამოავსებდნენ. თუ ქვისაგან გაწმენდილი ადგილი ცუდმოსავლიანი იყო, მეურნე, ზამთარში, ნადის დახმარებით მიწას აიტანდა და გაზაფხულზე მოაყრიდა. განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა (სვანეთი) სათიბად განკუთვნილი ადგილის გასუფთავებას. რადგან მოთიბვა ძირშია საჭირო და ადვილი შესაძლებელია ქვამ სამუშაო იარაღი დააზიანოს.

ტყის ნარჩენებისაგან მიწის გასუფთავება, ტოტების გადატანა-გადაწევა, მათი კუნძებზე და კუნძის ძირებთან დაწყობა და მიწაზე თანაბრად მოფენა ხის ორთითით ხდებოდა. შემოდგომით ან გაზაფხულზე, როდესაც ეს ნაგავი გახმებოდა, მას ცეცხლს მოუკიდებდნენ და „მორუჯულ“ მიწას ფოჩხით[26] და ფიწლით[27] გაწმენდდნენ. დარჩენილ ძირებს ნაპირზე გაიტანდნენ, დამწვარს მოფცხავდნენ და ნიადაგს თოხწერაქვით[28], თოხქარჩით, ბართოხათი, წერა-

23 ავტორის საველე ღღიური, ლეჩხუმი, 1980, რვ. 4.

24 შდრ. გ. ჯ ა ლ ა ბ ა ძ ე, აღმოსავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 141; ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, მთის მიწათმოქმედება დას. საქართველოში, თბ., 105.

25 ავტორის საველე ღღიური, რაჭა, 1979, რვ. 3, 4.

26 კბილებიანი ხის იარაღი, რაჭა, 1979, რვ. 1, 2.

27 ორკაპა ჯოხი, რაჭა, 1979, რვ. 1, 2.

28 ცალპირი წალკატის მსგავსი, მასზე პირფართო იარაღი (ზოგჯერ მას ბართოხასაც უწოდებენ).

ქვით[29] ან წალკატით[30] დაამუშავებდნენ — „დააწერაქვებდნენ". ზოგი „ჩხუტებიანი" თოხით იმუშავებდა (ლეჩხუმი), ზოგი მიწას ჩენგით „მოჩორგნიდა" (სამეგრ.) დარჩენილ ბელტებს რაჭა-ლეჩხუმელი მეურნე „სარეკებით" — ორკაპიანი ჯოხებით დაშლიდა[31].

ახოზე პირველსა და მეორე წელს ოთხჯერ მეტი სამუშაო დრო იყო საჭირო, ვიდრე მომდევნო წლებში; შემდეგ წლებში მიწის დასამუშავებლად განიერპირიანი თოხი გამოიყენება. კომბინირებული თოხით იმ შემთხვევაში მუშაობენ, როცა მიწა სუფთა არაა და ნიადაგის აჩეჩვა თუ კუნჭებისა და ფესვების ამოძირკვა ხან თოხით და ხან წერაქვით უხდებათ. ახოს თოხები, როგორც ვხედავთ, საკმაო ნაირსახეობით არის წარმოდგენილი.

ცნობილია, რომ ახოს ასაღებად ტყეს ყიდულობდნენ, თუ ამ ტყეში ჯაგნარი და „თხელი", წვრილი ტყე იყო, მას მთლიანად გადაწვავდნენ. ცეცხლი მიწის გასათავისუფლებლად მძლავრი საშუალება იყო. ცეცხლის მოკიდება, ფერდობზე ქვემოდან იცოდნენ. როდესაც ტყე ხშირი იყო და ნაკაფი ჯგუფ-ჯგუფად ეყარა, მაშინ ცეცხლი თანაბრად ეკიდებოდა და მიწა კარგად დაიწვებოდა. ბარის ახოებში, ტყის ცეცხლისაგან დასაცავად, ცეცხლს შუაგულში — „ნამორში" აანთებდნენ. მეურნე ცეცხლს ორთითით უქცევდა, რომ ნაკაფში დატოვებულ ხეებს არ მოსდებოდა. ზოგი ხე მაღლარი ვახისათვის იყო გამოყენებული, ზოგი საზვინეს — „საგუე"-ს (ლეჩხუმი) და საჩრდილობელს წარმოადგენდა. ცეცხლით მიწა სუფთავდებოდა სხვადასხვა სარეველა მცენარეებისაგან და იგი ადვილი დასამუშავებელი იყო. ხანძრით გამოწვეული სიმხურვალით სკდებოდა მიწის ზედაპირი და შიშველდებოდა ხის ფესვები[32]. მათ ეკარგებოდათ აღმოცენების უნარი. მიწაზე დარჩენილი ფერფლი და ნაცარი მიწის გასანოყიერებლად იყო გამოყენებული. მეორე მხრივ ეს ხერხი ტყის ამოძირკვასაც ეხმარებოდა, რამდენადაც ფოთლოვან ხეთა ფესვები მიწაში ღრმადაა გადგმული და მათი ამოძირკვა ძნელია.

გადაწვისა და მიწის სხვადასხვა იარაღებით დამუშავების მიუხედავად, ეს ადგილები მაშინვე არ გაიწმინდებოდა. მის მთლიან გასუფთავებას ოთხიხუთი წელი სჭირდებოდა. მაგრამ როდესაც მიწა სავსებით გასუფთავდებოდა, „მეიქნებოდა", უყ მიწას დაბლობ ადგილებში კავით დახნავდნენ[33]. მთის ძირა და მთიანი ზოლის ახო მიწების დიდი ხნის გატეხილი ზოგიერთი ადგილი სახვნელი იარაღით იხვნებოდა. მიწას გაზაფხულზე ორჯერ მოხნავდნენ: ადრე გაზაფხულზე მხვნელს კვალდაკვალ მიყვებოდა მთოხნელი, რომელიც ბელტებს დაფშვნიდა და მიწას გააფხვიერებდა. მეორედ მიწა ფორჩხით გაიწმინდებოდა და „ფეხგასულზე" თესლთან ერთად გადაიხვნებოდა[34]. ხვნის დროს მიწის გასუფთავებას განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა. ახოს აღება სათიბ-საძოვრად, ძირითადად, მასზე განვითარებული სხვადასხვა სახის ბალახის მიხედვით ხდებოდა. იმ ადგილებს, სადაც ბალახი არ ამოდიოდა,

---

29 წერაქვის ერთი მხარე თოხისებურია, მეორე წვრილი, ქვისა და ფესვების ამოღება წვრილი პირით ხდება. ავტორის საველე დღიური, ლეჩხუმი, 1980, რვ. 1, შდრ. გ. ჯაბაძე, მემინდვრეობა იმერეთში, იმერეთი, კრებული, თბ., 1978, გვ. 25.

30 წერაქვისებური იარაღი, გვხვდება ერთპირიანი და ორპირიანი. ერთპირიანი წალკატი წვეროვანია, ორპირიან წალკატს ერთი მხარე ცულივით აქვს.

31 ალ. რობაქიძე, რაჭის ეთნოგრაფიული მიკვლევების ანგარიში, ენიმკის მოამბე, IV, 3, გვ. 315.

32 გ. ჩიტაია, თოხის კულტურა დასავლეთ საქართველოში, გვ. 150.

33 გ. ჩიტაია, ზემოთ დასახ. ნაშრ., გვ. 151; ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 315.

34 ავტორის საველე დღიური, ლეჩხუმი, 1980, რვ. 2.

მეურნე გაზაფხულზე თესლს მოაყრიდა, დათესავდა. საყურადღებოა თესლის მოპოვების წესი. მონათხრობით, როდესაც საქონელი თივას ჭამს, ძირს რჩება თესლი, მეურნე ამ თესლს შეაგროვებს და გაზაფხულზე შიშველ ადგილებს დათესავს[35]. აჭარაში ყიშლების მოახოების შემდეგ გაზაფხულზე, თოვლის გაშრობასთან ერთად, სათიბ-საძოვრისათვის განკუთვნილ ნიადაგზე თესლნენ გარკვეული ჯიშის ბალახს, რომელთა თესლი ბარში ჰქონდათ მომარაგებული. თოვლისა და მიშვებული წყლით სველ ნიადაგზე რამდენიმე დღით საქონელს შერეკავდნენ, რომელიც მიწას ფეხით თხრიდა და ზელდა. აჭარაში ყიშლების სათიბ-საძოვრების ბალახეულის გაუმჯობესება კორდის მოფენის გზითაც ხდებოდა. სათიბისა და საძოვრის დაზიანებულ ნაწილს ცელიდნენ ყამირზე აჭრილი ბელტებით ან კორდით, რომელიც მთიდან ცხენებით მოჰქონდათ. სათიბ-საძოვრებზე ბალახის თესვის პრაქტიკა სამეურნეო ყოფის გარკვეულ დონეზე მიუთითებს. სამეურნეო თვალსაზრისით ბალახის თესვას ამიერკავკასიელ ტომებში ხანგრძლივი ისტორია აქვს[36].

ტყესთან დაკავშირებით მოკლედ შევეხებით რამდენიმე საკითხს. მასალიდან ირკვევა, რომ ტყე მხოლოდ ბუნებრივი წარმოშობის არ იყო. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, იურიდიული ხასიათის დოკუმენტებში, მიწის ნაკვეთებთან ერთად, მოხსენებული ყოფილა ხელოვნურად გაშენებული საკაფავი და სასარე ტყეები[37].

საყურადღებოა აგრეთვე ახოს აღების დროს ტყიდან გარეული ხეხილის კარმიდამოში გადმორგვის წესი[38], რომელიც ჩვენს საკვლევ რეგიონში ყველგან დასტურდება. პანტის, ბალის, შინდის, ზღმარტლის, ტყემლისა და სხვათა გადმოტანის და მათზე შინაური ხილის დამყნობა რაჭა-ლეჩხუმში ახლაც იციან.

მნიშვნელოვანია, აგრეთვე, ახოს აღების — მიწის ათვისების პროცესში სეზონური ხასიათის სამეურნეო ბაზის წარმოქმნა, რომელიც, პირველყოველისა, მიწათმოქმედების ინტერესებს ემსახურებოდა, ხოლო შემდეგ ფართო მასშტაბის მესაქონლეობის, ზამთრის საკვები მარაგის დიდი რაოდენობით მომზადების საჭიროებით იყო გამოწვეული. ასეთი მეურნეობა მიზნად ისახავდა მათ საზამთრო სადგომებში დაგროვილი საქონლის საკვებისა და პატივის ადგილზევე გამოყენებას, რაც მთური მეურნეობის პირობებში უგზოობისა და საქონლის საკვების თუ პატივის გადატანა-გადაზიდვის სიძნელეებთან დაკავშირებით გარდუვალი იყო[39]. გარკვეულია, რომ ასეთი დასახლების საფუძველზე იქმნებოდა ახალი ოჯახები და ახალი სოფლები[40].

სეზონური სამეურნეო დასახლება სხვადასხვა სახელწოდებით საქართვე-

---

35 ე. შამილაძე, ალპური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 94; ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, I, თბ., 1946, გვ. 38.

37 ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II, თბ., 1934, გვ. 101; ნ. კეცხოველი, მცენარეთა საფარი და მისი როლი კულტურულ მცენარეთა დარაიონებისათვის, საქართველოს სასოფლო-სამეურნეო ინსტიტუტის შრომები, XVIII, 1942, გვ. 9; მ. გეგეშიძე, დას. ნაშრ., გვ. 151.

38 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., წიგნ. I, 1930; წიგნ. II, 1934; ნ. კეცხოველი, ველური ხილი, თბ., 1950, თბ., 5; მ. გეგეშიძე, დას. ნაშრ., გვ. 173—176.

39 გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VI, თბ., 1953, გვ. 212.

40 რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 36—41, 58—59.

ლოს ყველა კუთხეში გვხვდება. იგი ცნობილია გურია-იმერეთში, აჭარაში, სამეგრელოში, სვანეთში, ხევსურეთსა და თუშეთში[41].

სეზონური ხასიათის დასახლება ივარაუდება ანაკლიის ნაგებობის კომპლექსში, რომელიც მეორე ათასწლეულის დასაწყისით, შუაბრინჯაოს ხანით თარიღდება (თ. მიქელაძე, დ. მუსხელიშვილი). ჩვენი აზრით დასახლების მცხოვრებნი სიმბიოზურ მეურნეობას მისდევდნენ. მასალაში ჩანს ძლიერ განვითარებული მეცხვარეობის, მეთხეობის და მემინდვრეობის თანაარსებობა.

რა ითესებოდა და როგორი თესლბრუნვა იყო ყამირზე — ახოზე?

ახო ადგილისდა მიხედვით სხვადასხვა დროით იყო გამოყენებული და მასზე მარცვლეულის მრავალი სახეობა ითესებოდა. მაგ., თუ ბარში ახო დიდხანს იხვნებოდა, მთაში იგი რამდენიმე წლის (2—3 წ.) შემდეგ სათიბად უნდა დაეტოვებინათ. მორწყვისა და ბალახის წყალობით მიწა ისვენებდა და იგი ისევ დაითესებოდა. მეურნეთა აზრით „მთაში ახო სამ წელს არის კარგი, მერე ნაკლებია, სათიბად უნდა გაუშვა“. სვანეთში ახო სახნავიც იყო და სათიბიც. სვანეთში სათიბი ახო მესაქონლეობის განვითარების ძირითად ბაზას წარმოადგენდა. ხშირია სათიბების მემინდვრეობის სამუშაოებისათვის გამოყენების შემთხვევა.

რაჭის მასალის მიხედვით „ყანის შემდეგ სათიბი ახო პირველ წელს არ არის კარგი, მიწა მხოლოდ მეორე წელს გასწორდება და ბალახი კარგი მოდის[42]. აქ პირველ წელს ახოს სათიბად გამოყენება არ დასტურდება.

დასავლეთ საქართველოს ბარში, ნაწილობრივ რაჭაში, ლეჩხუმსა და ქვ. სვანეთში, ახოში პირველად, როგორც სათოხნი კულტურის, სიმინდის თესვაა დადასტურებული. ქვ. სვანეთის და ზემო რაჭის ზოგიერთ მიკრორეგიონში ახოში მიწის „მოსაქნელად“ „შავი ჭადი“ — „ქვრინოფა ჭადი“ — ფეტვი[43] ითესებოდა“. მეურნეთა განმარტებით, სიმინდის თესვა ყველა ახოზე არ შეიძლება, რადგან მიწა ყოველთვის „მთლად“ გახსნილი არ არის. „შავ ჭადს“ პატარა ფესო აქვს და ახოში კარგად ხარობს[44], ხოლო სიმინდი, რომელსაც სუფთა მიწა სჭირდება, ახალ ახოში კარგი არ იზრდება. შავი ჭადის შემდეგ ამ მიწაზე სამი წელი ზედიზედ სიმინდს დათესავდნენ და სათიბად დატოვებდნენ. სვანეთში პირველად ამგვარ ნაკვეთზე დათესავდნენ ფეტვს, შემდეგ ქერს, მას შემდეგ სიმინდს და მეორე წელს ხორბალს[45]. ნაყოფიერ მიწაზე სიმინდის შემდეგ ხორბალი უნდა დათესილიყო. სამეგრელოს ზოგიერთ რაიონსა და აჭარაში ახოში ღომის თესვა არის ცნობილი[46]. ღომი ძირითადად ნასიმინდარზე ითესებოდა, რადგან ხოხნის შემდეგ მიწა სარეველებისაგან სუფთა და ფხვიერი იყო. ნიადაგის გაფხვიერებაში სიმინდი თავის ფესვებით მო-

---

41 რ. ხარაძე, საოჯახო თემის გადმონაშთები თუშეთში, მსე, X, 1959, გვ. 201; რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 57—62; ნ. თოფურია, საქონლის საზამთრო და საზაფხულო სადგომები დასავლეთ საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XV; თ. ჩიქოვანი, მთური ჯარგვალი ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული მასალის შუქზე, — კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული, ტ. I, გვ. 11, 16, 20; ვ. შამილაძე, დას.. ნაშრ., გვ. 92—93; მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 49—50.

42ავტორის საველე დღიური, ქვემო სვანეთი, 1980, რვ. 2.

43 ავტორის საველე დღიური, ზემო რაჭა, 1979, რვ. 3.

44 ავტორის საველე დღიური, ზემო რაჭა, 1979, რვ. 4.

45 ავტორის საველე დღიური, ქვ. სვანეთი, 1968, რვ. 1.

46 ნ. კახაძე, მაჭახლის ხეობა, 1974, ბათუმი, გვ. 36; თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950, გვ. 45.

ნაწილეობდა[47]. ახოში სიმინდის გაბუდმებული თესვის მიზეზი ალბათ ისიც არის, რომ XIX ს-ის 80-იანი წლის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში ამ რეგიონებში სხვა დასათესი კულტურა იშვიათია[48]. სწორედ ამ დროს გაიზარდა სიმინდის საბაზრო მნიშვნელობა, რასაც ხელს უწყობდა საერთაშორისო ბაზარზე მასზე გაზრდილი მოთხოვნილება.

დასავლეთ საქართველოში მთაში განსხვავებული თესლბრუნვაა შემჩნეული. მაგ., ქვემო სვანეთში ახოში ორი-სამი წლის მანძილზე შავი ჭადის — ფეტვის თესვაა დადასტურებული[49]. ლეჩხუმში სიმინდის შემდეგ ხულუგო, ჟაფლი, პოშოლა ითესებოდა. უფრო გამოღლილ მიწაზე კი ქერი, ქუბი და შავი ჭადი — ფეტვი. ლეჩხუმის დაბლობ ახოებში თესლმონაცვლეობის ასეთი თანმიმდევრობაა დადგენილი: სიმინდი, დოლი, მახა, ზანდური[50]. ლეჩხუმისათვის არის ცნობილი სიმინდის დატაროვების დროს, მის ნათესებში, ფხიანი პურის დიკას შეთესვა. მეურნეთა მონათხრობით „ამ დროს დათესილ დიკას სიმინდი ძალას აძლევს", სიმინდის მოტეხვის დროს დიკა აჯეჯილებულია. გადამწვარ ახოში სიმინდთან ერთად ითესებოდა და საუკეთესო მოსავალს იძლეოდა აგრეთვე პარკოსნები და ზოგიერთი ბაღჩეული — გოგრა და კიტრი. საყურადღებოა, რომ ლეჩხუმში კანაფის დათესვა იმ ახოებშიც დადასტურდა, სადაც საქონლმა „იბარგა" — საქონელი იდგა. ახოში ნაკელით განოყიერებულ მიწაზე კანაფის თესვა რაჭაშიც არის ცნობილი[51]. გამოღლილ ახოს, თუ კარგი მისადგომი იყო, ნაკელით გაანოყიერებდნენ, სათიბ ახოს არ დაასვენებდნენ.

ვაჯამებთ რა ზემოთქმულს, შეიძლება ავღნიშნოთ, რომ ახოს მოწყობა ძალზე შრომატევად საქმეს წარმოადგენდა და ტყის გახმობის, მოჭრის, დაწვა-მოახოების და მასზე თოხით თესვის გზით ხდებოდა. ახო მთაში ძირითადად 2—3 წელი იხმარებოდა, ბარში 4—5 წელი, რადგან გამოფიტვის შემთხვევაში მისი განოყიერება არ იცოდნენ. ახოს კაეით მოხვნის თუ განოყიერების ცალკეული შემთხვევები ახოს განვითარების შემდეგი საფეხური უნდა იყოს. ახოს აღების წესი დიდ გაერთიანებულ შრომას მოითხოვდა — საოჯახო, სათემო გაერთიანებას, მეზობლურ და ნათესაურ პრინციპზე დამყარებულ ურთიერთდახმარებას, ნადს; მთაში სათემო ტყეები თემის წევრებს უნდა გაეკაფათ, დაეთესათ ან სათიბ-საძოვრად ეცალათ, აღებული მოსავალი თანაბრად გაეყოთ. ზოგჯერ მოსავალი იმის მიხედვით იყოფოდა თუ ვინ რამდენს და როგორ შრომობდა. ოჯახი, რომელსაც შეეძლო მეტი მუშახელი გამოეყვანა, მეტ მოთიბულსაც მოიტანდა[52]. თემს ტყესთან დაკავშირებული სხვადასხვა საქმიანობის აკრძალვისა და ნებართვის მიცემის უფლება ჰქონდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი[53], რომ ახოს ასაღებად, განვითარების ადრეულ საფეხურზე ურწყავი მიწათმოქმედების საწარმოებლად, არ იყო საჭირო მოზრდილი კოლექტივების შრომა და არც ამის პირობები ჰქონდათ, რადგან ნეოლით-ენეოლითის პერიოდში დიდი დასახლებანი არ დასტურდება. მთაში დიდი დასახლება არც ჩვენ შესასწავლ პერიოდში

---

47 ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 53.
48 ჯ. რუხაძე, დასახ. ნაშრ., იქვე.
49 რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 58.
50 ავტორის სავალე დღიური, ლეჩხუმი, 1980, რვ. 2.
51 ავტორის სავალე დღიური, რაჭა, 1979, გვ. 4.
52 რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, დას. ნაშრ., გვ. 79, 80.
53 ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 22.

ჩანს, მაგრამ ახოს აღება, ურწყაეი იყო ის თუ სარწყაეი, გაერთიანებულ შრომას ემყარება. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ახოს აღება შესაძლებელი იყო მხოლოდ დიდი ოჯახების არსებობის პირობებში[54]. ახოს აღებას განსაკუთრებული ადგილი უკავია სამიწათმოქმედო სისტემის მოდელებს შორის. მან მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა საქართველოს ისტორიის მრავალსაუკუნოვან ეკონომიკურ განვითარებაში.

ახოს აღების აბსოლუტური ქრონოლოგიური საწყისების განსაზღვრა ძნელია. მეცნიერებაში დამკვიდრებული შეხედულების თანახმად ახოს აღება დასაველეთ საქართველოს ტერიტორიაზე უკავშირდება მიწათმოქმედების საწყისებს. აქვე აქვს მას განვლილი განვითარების გრძელი გზა. ძვ. წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის დასაწყისში ახოს აღება განვითარებული ყოფილა[55]. საკმაოდ ინტენსიური საახოვე მიწათმოქმედება ნეოლით-ენეოლითის ხანაში არსებობს[56]. მაგრამ არც მაშინ და არც შემდეგ, ადრებრინჯაოს ეპოქაში არ გვხვდება მესაქონლური მეურნეობა[57].

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხაზი აქვს გასმული იმას, რომ ახოს აღება მისი ჩასახვის უმალ სამიწათმოქმედო ხასიათის იყო[58]. სათიბ-საძოვრად ახოს გამოყენება კი იმდროიდან არის სავარაუდებელი, როდესაც აღნიშნულმა მთის რეგიონებმა მესაქონლეობას მოკიდეს ხელი და სათიბების მორწყვა დაიწყო. სარწყავ მიწათმოქმედებას შუა ბრინჯაოს ხანაში სათიბების მორწყვით ჩაეყარა საფუძველი[59].

მაგრამ იყო თუ არა მთაში და მთისძირა ზოლში ყველგან ანალოგიური ვითარება? მართალია ხელოვნური მორწყვა საზოგადოების განვითარების ერთ-ერთი ადრინდელი საფეხურის მონაპოვრადაა მიჩნეული, მაგრამ მიწათმოქმედების, ისევე როგორც მესაქონლეობის განვითარება ყველგან და ყოველთვის არ ემყარებოდა ხელოვნურ მორწყვას, მაგ., რაჭა-ლეჩხუმში აღნიშნულ დარგების განვითარებას მხოლოდ ხელსაყრელი ბუნებრივი პირობები უწყობდა ხელს.

ასეთი ვითარება საქართველოს სხვა რეგიონებშიც დასტურდება.

---

54 რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, დას. ნაშრ., გვ. 62.

55 გ. გობეჯიშვილი, არქეოლოგიური გათხრები საბჭოთა საქართველოში, თბ., გვ. 98, 103.

56 ნ. ბერძენიშვილი (კილაძე), ახალი ქვის ხანის ძეგლები თეთრამიწიდან, „მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის", ნაკ. 29. თბ., 1951, გვ. 262; მისივე, პირველყოფილი მიწათმოქმედების ისტორიისათვის საქართველოში.

57 ი. კიკვიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 22.

58 ვ. გეგეშიძე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1961, გვ. 24—31.

59 ი. კიკვიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 39.

ივანე სურგულაძე

საქართველოს გაერთიანებული ხანის სახელმწიფოებრივი წყობილებისა და მმართველობის ფორმების საკითხისათვის

სახელმწიფოს ტიპის ცნება უპასუხებს კითხვაზე თუ რომელი კლასის ხელშია სახელმწიფო ხელისუფლება, რომელ კლასს ემსახურება ეს სახელმწიფო.

კლასობრივი საზოგადოების თითოეულ ეკონომიკურ წყობას შეესაბამება გარკვეული ტიპის სახელმწიფო და სამართალი.

ექსპლოატატორული საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციები (მონათმფლობელური, ფეოდალური, კაპიტალისტური) და მათ საფუძველზე წარმოშობილი სახელმწიფოს ტიპები, ყველა იმ განსხვავების მიუხედავად, რაც მათ აქვთ, იცავს და ამტკიცებს იმ ეკონომიკურ მიმართებას, რომლის საფუძველია კერძო საკუთრების სხვადასხვა ფორმა.

სახელმწიფოს თითოეული ტიპისათვის დამახასიათებელია სახელმწიფო მმართველობის და წყობილების ფორმები.

სახელმწიფო მმართველობის ფორმაში იგულისხმება მმართველობის უმაღლესი ორგანოების შემადგენლობა და მათი შექმნის წესები, სახელმწიფოს უმაღლესი ორგანოების ურთიერთდამოკიდებულება. მმართველობის ფორმის მიხედვით სახელმწიფოები იყოფა მონარქიად და რესპუბლიკად.

სახელმწიფო წყობილების ფორმაში იგულისხმება სახელმწიფოს ტერიტორიული ორგანიზაცია, ურთიერთობა, რომელიც არის სახელმწიფოსა და მის შემადგენელ ნაწილებს შორის. წყობილების ფორმის მიხედვით სახელმწიფო შეიძლება იყოს უნიტარული და ფედერაციული.

ფეოდალიზმის მიმართ უნდა აღვნიშნოთ, რომ მას ძირითადად შეესაბამება მონარქიული წყობილება. რესპუბლიკა ფეოდალიზმის დროს იშვიათი მოვლენაა. რაც შეეხება მონარქიას, იგი სხვადასხვა სახელმწიფოში სხვადასხვა სახით არის წარმოდგენილი.

წყობილების მხრივაც სხვადასხვა ქვეყანაში სახელმწიფოებრივი წყობილება მრავალი თვისების მატარებელია.

ჩვენი კვლევის საგანია საქართველოს გაერთიანების ხანის სახელმწიფოს წყობილებისა და მმართველობის ფორმების საკითხები.

საქართველოს გაერთიანება X საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში იწყება. ამ პერიოდიდან მიმდინარეობს სასტიკი ბრძოლა გაერთიანებული საქართველოს მეფეებსა და მსხვილ ფეოდალებს შორის.

ხელსაყრელი საშინაო და საგარეო ფაქტორების გამო დავით აღმაშენებელმა შესძლო მსხვილი ფეოდალების დაძლევა და ძლიერი სახელმწიფო ხელისუფლების შექმნა. ამის შედეგად მან დაამარცხა თურქ-სელჩუკები საქართველოში და მათ წინააღმდეგ ბრძოლა საქართველოს ფარგლებს გარეთაც გადაიტანა. დავით აღმაშენებელმა მრავალი მნიშვნელოვანი ღონისძიება

ჩაატარა მსხვილი ფეოდალების დასამორჩილებლად. მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს საკმარისი არ აღმოჩნდა. დავითის შემდეგ მომდევნო მეფეების დროს ადგილი აქვს მსხვილი ფეოდალების გამოსვლებს (დემეტრე I, გიორგი III, თამარის დროს და შემდეგაც).

დავით აღმაშენებლის მეფობის შემდეგ ქვეყნის ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარება ისეთი გზით წავიდა, რომელიც უზრუნველყოფდა მსხვილი ფეოდალების კიდევ უფრო გაძლიერებას. მსხვილმა ფეოდალებმა თანდათანობით მოიკრიფეს ძალა და თამარის დროს მიაღწიეს იმას, რომ სამეფოს განაგებდნენ მეფესთან ერთად.

განვიხილოთ ის ძირითადი მიზეზები, რამაც, ჩვენი აზრით, გამოიწვია მსხვილი ფეოდალების გამარჯვება:

1. საქართველოს სხვადასხვა რეგიონი გაერთიანებაში შევიდა განვითარების სხვადასხვა დონით. ყველაზე დაწინაურებული ეკონომიკური და კულტურული განვითარებით იყო ქართლი ტაო-კლარჯეთით. ქართლს ტაო-კლარჯეთით განვითარების მხრივ ჩამორჩებოდა კახეთი, შემდეგ ეგრის-აფხაზეთი, ამ კუთხეებს ძლიერ ჩამორჩებოდა მთიანეთი როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. დროთა განმავლობაში ამ სიჭრელის ნიველირება არ მოხერხდა.

საქართველოს ერთიან სახელმწიფოდ გაერთიანებას წინ აქვს ცალკეული სამეფო-სამთავროების არსებობის დაახლოებით 1500 წლიანი ისტორია. ეს სამეფოები ერთდროულადაც არ წარმოშობილან.

XI საუკუნის ისტორიკოსების ცნობით აღმოსავლეთ საქართველოს მეფე ფარნავაზს (III ს. ძვ. წ.), აგრეთვე ადრეფეოდალური აღმოსავლეთ საქართველოს მეფეებს — ვახტანგს (V ს.) და არჩილს (VIII ს.) ხელი მიუწვდებოდათ დასავლეთ საქართველოზეც, თუ მის ნაწილზე, მაგრამ ამ ქვემდებარეობის ხარისხი არ უნდა ყოფილიყო ისეთი ხასიათის, რომელიც რეგიონების თავისებურებებს მოსპობდა. საუკუნეების განმავლობაში განსხვავებული არსებობის ვითარებაში საქართველოს ცალკეულ რეგიონებს ჰქონდათ თავისი ეკონომიკური და პოლიტიკური წყობა, თავისი კულტურა, თავისი ენა, თავისი ტრადიციები. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ამ რეგიონებში არსებობდა ქართველური სამი ენა; ქართული, სვანური და მეგრულ-ჭანური. საუბრის დროს ამ ენებით მოლაპარაკენი ერთმანეთს ვერც უგებდნენ. ენობრივ სხვაობას კი უდიდესი მნიშვნელობა აქვს კუთხურობის შენარჩუნების მიმართულებით. გაერთიანების შემდეგაც საქართველოს ცალკეული რეგიონები არ შეერწყა ერთმანეთს — ენით, კულტურით, წეს-ჩვეულებით და სხვ., ისე როგორც ეს მოხდა, მაგალითად, საფრანგეთში, რუსეთში და სხვა ქვეყნებში. კუთხურობის ელემენტები საქართველოში დღემდისაც კი შემორჩა.

რეგიონების თავისებურებათა გამო, გაერთიანების შემდეგაც ქართველი მეფეები სახელმწიფოს განაგებდნენ ცალკე რეგიონების მიხედვით. მაგალითად, ბაგრატ III გადავიდა დასავლეთ საქართველოში და განაგო „ყოველნი საქმენი აფხაზეთისანი“[1].

ამგვარადვე, დავით აღმაშენებელი „ჩავიდა აფხაზეთს ბიჭვინტამდე და განაგნა საქმენი მანდაურნი“[2], მეფე მოვიდა ქართლს და „განაგო ყოველი საქმე ქართლისა, სომხითისა, ანისისა“[3].

---

[1] ქართლის ცხოვრება, I ს., ს. ყაუხჩიშვილის რედაქტორობით, 1955, გვ. 278.
[2] იქვე, გვ. 339.
[3] იქვე, გვ. 345—396.

„ხელმწიფის კარის გარიგებაში“ ჩამოთვლილია მეფის სტუმრები, რომლებიც ნაჭარმაგევში მეფის ტრაპეზს იზიარებდნენ: ოსეთის ორი მეფე, კახეთის მეფე, ალვანთა მეფე, წანართა მეფე, ტაოელთა სამი მეფე, სომეხთა მეფე, ტრაპიზონის მეფე, შირვან-შაჰი და შაჰინ-შაჰი[4]. როგორც ცნობილია, „ხელმწიფის კარის გარიგება“ XIV საუკუნის ძეგლია, რომელიც გაერთიანების პერიოდის საქართველოს სახელმწიფოებრივ წყობილებას ასახავს. მაშასადამე, გაერთიანების შემდეგაც საქართველოს რეგიონების მეფეები (ტაო, კახეთი) განაგრძობენ მეფის ტიტულის ტარებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ გაერთიანებაში შემავალი საქართველოს ნაწილები დიდი ხნით ინარჩუნებენ თავისებურებებს.

2. ქალაქებმა საქართველოში ვერ შეასრულეს ის როლი, რაც ევროპის ქვეყნებში. სასანიდების ირანის, არაბების და თურქების დაპყრობებთან დაკავშირებით საქართველოს ქალაქებში — თბილისში, დმანისში და სხვა ქალაქებში ვაჭართა მაღალი ფენის უმრავლესობა არაქართველი აღმოჩნდა, რომელიც ნაცვლად ქართული სახელმწიფოს გაძლიერებისა დაინტერესებული იყო საქართველოს დამპყრობი დიდი სახელმწიფოს კიდევ უფრო გაფართოება-გაძლიერებით, რაც ხელს შეუწყობდა ფართო ტერიტორიალური მასშტაბით ვაჭრობის განვითარებას. ეთნიკურად და სარწმუნეობრივად ეს დიდი სახელმწიფოები (არაბეთი, თურქეთი) საქართველოს ქალაქების ამ ვაჭართა მაღალი ფენის შესატყვისი იყო. ამიტომაც შემთხვევით არ იყო ის გარემოება, რომ თბილისის, დმანისისა და განძის ვაჭრები ერთად გამოვიდნენ დავით აღმაშენებელის, ე. ი. ქართული სახელმწიფოს წინააღმდეგ და მოუწოდეს თურქებს გაერთიანებულიყვნენ საქართველოს წინააღმდეგ საბრძოლველად[5].

მარქსიზმის კლასიკოსები აღნიშნავენ, რომ ვაჭართა ეთნიკურ შემადგენლობას დიდი მნიშვნელობა აქვს სახელმწიფოსათვის: პოლონეთის ქალაქებში გერმანელების მოკალათების გამო, ხელი შეეშალა პოლონეთის სახელმწიფოს ცენტრალიზაციის საქმეს[6].

დავითის მიერ თბილისის აღებისა და თურქ-სელჩუკების განდევნის შემდეგ საქართველოს ქალაქები ებმებიან მეფის სამსახურში, მაგრამ მსხვილი ფეოდალების თანდათანობით გაძლიერებისას ქალაქების დიდი ნაწილი მათ ხელში აღმოჩნდა. ამ მხრივ საინტერესოა ივანე მხარგრძელის წერილი რომის პაპისადმი, რომ მისი ძმისშვილი მსხვილი ფეოდალი და დიდი მოხელე 15 ქალაქის მფლობელია[7].

მაგრამ იყვნენ ისეთი ქალაქები, რომლებიც მხოლოდ სამართლის საჯარო საწყისების მიხედვით განიგებოდნენ და სახელმწიფოს ეკუთვნოდნენ. ასეთი ქალაქების მსხვილი მოხელეები შეერწყნენ მსხვილ ფეოდალებს, როგორც მსხვილი მიწათმფლობელები და მათი ინტერესი აღარაფრით განსხვავდებოდა მსხვილ მემამულეთა ინტერესებისაგან.

3. მსხვილი ფეოდალები მწარმოებელი კლასის ექსპლოატაციას აწარმოებდნენ ძირითადად შრომა-მოგებითი წესით. მწარმოებელი კლასის დაყმევების პროცესი XIII საუკუნის დასაწყისის საქართველოში უკვე დასრულებულია. ქალაქები, რამდენადაც ისინი მსხვილი ფეოდალების ხელში აღმოჩნდნენ, თავისუფლების მიმართებით ვერ იზიდავენ ყმებს. ყველაფერი ეს ხელს

[4] ჭართული სამართლის ძეგლები, ი. სურგულაძის რედაქტორობით, 1970, გვ. 42—43, § 20.

[5] ქართლის ცხოვრება, I ს., ს. ყაუხჩიშვილის რედაქტორობით, 1955, გვ. 340.

[6] К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. V, 1956, с. 338.

[7] ვ. თამარაშვილი, კათოლიკობის ისტორია საქართველოში, გვ. 9.

უშლის საქართველოში ბატონყმობის პროგრესიულ განვითარებას, აძლევს ამ ბატონყმობას ერთგვარად უძრავ ხასიათს, უახლოებს მას ე. წ. მეორე დაყმევებას.

4. ფეოდალიზმის დროს მიწისმფლობელი, მემამულე ადგილზე არის საჯარო ხელისუფლების მატარებელიც: მას ეკითხება ლაშქრობის საქმე ადგილზე, სახელმწიფო გადასახადებს ის ანაწილებს და კრეფს, აქვს სასამართლო ფუნქცია და სხვ. მეფის ხელისუფლება ცდილობს მსხვილი ფეოდალი სახელმწიფოს სამსახურში ჩააყენოს, უბოძებს მას დიდ სახელოებს ცენტრალურ აპარატში, რომ ამით ის დაიმორჩილოს, თავის ერთგული გახადოს. დავით აღმაშენებელმა რამდენადმე მაინც მოახერხა მსხვილი ფეოდალების დამორჩილება. დავითის შემდეგ კი მდგომარეობა რთულდება: მთელი XII საუკუნის განმავლობაში მოხელეობაში იბრძვის სამართლის ორი საწყისი: საჯარო და კერძო, თანდათანობით იმარჯვებს კერძო საწყისი, თამარის დროს ეს პროცესი დასრულებულია იმ მხრივ, რომ ისეთ დიდ მოხელეობაში, როგორიც არის ვეზირობა, წინა პლანზეა სამართლის კერძო საწყისი, ე. ი. ვეზირი პირველ ყოვლისა, მთავარი, მსხვილი ფეოდალი და შემდეგ კი კარის მოხელე. დამახასიათებელია ამ მხრივ თამარის პირველი ისტორიკოსის ასეთი გადმოცემა: ზაქარია მხარგრძელი (ამირსპასალარი, ვეზირი) და მისი ძმა ივანე (მსახურთუხუცესი, აგრეთვე დიდი მოხელე) გეგუთში იყვნენ თამართან ერთად. როდესაც არდაველის სულთანმა გაიგო მხარგრძელები ანისში არ არიანო, თავს დაესხა ანისს და ააოხრა ის. ანისი მხარგრძელთა სამთავრო იყო. მემატიანე გადმოგვცემს: არდაველის სულთანმა გაიგო მხარგრძელთა „შინაუმყოფლობაო"[8]. საყურადღებოა ეს უკანასკნელი სიტყვა: ამირსპასალარისა და მსახურთუხუცესისათვის „შინა" მათი სამთავროა მაშინ, როდესაც სამოხელეო დანიშნულებით მათი ადგილი, მათი „შინა", სწორედ მეფის კარი უნდა ყოფილიყო.

მეჭურჭლეთუხუცესი ყუთლუ-არსლანი ამირსპასალარობის მაღებას ცდილობდა, რომ ლორე — მეფის ადგილი დაეკავებია[9].

ვაზირების გამთავრება ძლიერ კარგად ჩანს ხვარაზმელების, უფრო კი მონღოლების შემოსევისას, რუსუდან დედოფლის დროს, როდესაც ამირსპასალარი ავაგი, მანდატურთუხუცესი შანშე და სხვა, მეფის გარეშე სდებენ ზავს მონღოლებთან თავიანთი სამთავროს სახელით[10].

XII საუკუნის განმავლობაში, როცა საქართველოს გარეშე მტერი მოგერიებული ჰყავდა და მას საქართველოს საზღვრების გარეშე ებრძოდა, ე. ი. გარეგანი ფაქტორების გარეშე, შინაგანი განვითარების შედეგად. მსხვილი ფეოდალები თანდათანობით დაეუფლნენ სახელმწიფოს და თამარის დროს, შეიძლება ითქვას, იურიდიულადაც გააფორმეს თავისი მონაწილეობა სახელმწიფოს მართვაში იმ მხრივ, რომ მეფესთან ერთად, ანუ მეფესთან „თანადგომითა და ერთნებაობითა" სამეფოს განაგებენ[11]. წყაროებითაც დასტურდება, რომ მნიშვნელოვანი სახელმწიფოებრივი საკითხები — მეფის ტახტზე აყვანა, ომისა და ზავის საკითხი, დიდი მოხელეების დანიშვნა და სხვ. წყდებოდა მსხვილი ფეოდალების თანამონაწილეობით: ერისთავთერისთავები, ერისთაველები, კათალიკოსი, ეპისკოპოსები და ვეზირები იკრიბებოდნენ მნიშვნელოვანი საკითხების გადასაწყვეტად. ასეთ შეკრებას დარბაზი ეწოდებოდა.

---

8 ქართლის ცხოვრება, II, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., 1959, გვ. 100.

9 იქვე, გვ. 31.

10 იქვე, გვ. 190—191.

11 იქვე, გვ. 32.

დარბაზის მოქმედების ასეთი წესი შეინიშნება გაერთიანების მთელი პერიოდის განმავლობაში.

თამარის მეფობის დროს ადგილი ჰქონდა ფეოდალური რესპუბლიკის დამყარების ცდას (ყუთლუ-არსლანის გამოსვლა); შეთქმულები მოითხოვდნენ სპეციალური პალატის დაარსებას, რომელსაც უნდა გადაეწყვიტა სახელმწიფოს მმართველობის ყოველგვარი საკითხი, მეფეს კი რჩებოდა მხოლოდ აღმასრულებელი ფუნქცია. ყუთლუ-არსლანის და მისი დასის ჩანაფიქრი არ განხორციელდა, მაგრამ მსხვილი ფეოდალები სახელმწიფოს მართვაში მეფის თანამონაწილენი კი შეიქმნენ.

დავით აღმაშენებლის შემდეგ XIII საუკუნის ოციან წლებამდე არ იყო შემთხვევა, რომ საგარეო მტერს საქართველოს რომელიმე ნაწილი დაეპყრო, მაგრამ საშიშროება მტრების შემოსევისა მაინც იყო. ამიტომაც, მსხვილი ფეოდალები, რომლებმაც მოიპოვეს სახელმწიფოს მმართველობაში აქტიური მონაწილეობის უფლება, ხოლო თავიანთ საფეოდალოების მართვას მეფის ჩაურევლად აწარმოებდნენ, შეეცადნენ, რომ სხვამხრივ ცენტრალური ხელისუფლება ძლიერი ყოფილიყო.

მართლაც, თამარის დროს სახელმწიფო ისეთი ძლიერი იყო, როგორც არასოდეს.

ფეოდალიზმის დროს ძლიერი ფეოდალები და მათზე დამოკიდებული მეფე, ე. ი. სუსტი მეფის ხელისუფლება, მაუწყებელია ასეთი სახელმწიფოს სისუსტის. ისტორიულად, როცა მსხვილ ფეოდალებს დაუმარცხებიათ მეფის ხელისუფლება, ამას მოჰყოლია სახელმწიფოს დანაწილება, სახელმწიფოს დაშლა, რამდენადაც მეფის ხელისუფლება არის ფეოდალური აშლილობის დროს ერთადერთი ძალა, რომელსაც უწესრიგობაში წესრიგი შეაქვს (ფ. ენგელსი). თამარის დროს კი მსხვილი ფეოდალების გამარჯვებას არ მოჰყოლია სახელმწიფოს დასუსტება — დაცემა, პირიქით, სწორედ თამარის დროს საქართველო შეიქმნა უძლიერესი სახელმწიფო ახლო აღმოსავლეთში: ქართველთა ჯარი შუა ირანის რეგიონებამდე აღწევს. საქართველოს ხარკს უხდის მრავალი თურქული სამფლობელო.

საქართველოს გაერთიანება, ძლიერი ქართული სახელმწიფო უზრუნველყოფდა ქვეყნის თავდაცვას, ამავე დროს ასეთი ძლიერი სახელმწიფო ხელსაყრელი იყო მსხვილი ფეოდალებისათვის, რომ გამდიდრებულიყვნენ მიწებით, ნადავლით. თამარის ბრძნული პოლიტიკა ხელს უწყობდა მსხვილი ფეოდალების მიერ ძლიერი სახელმწიფოსათვის მხარის დაჭერას: ყველა აღებულ მიწას თამარი მსხვილ ფეოდალებზე ანაწილებდა, ე. ი. თავისთვის მას აღებული მიწები არ მიჰქონდა[12]. თამარის მეფობის დასაწყისში შეთქმულებათა და აჯანყებათა გათვალისწინების შედეგად თამარმა შესძლო ერთგვარი წონასწორობის დამყარება მეფის ხელისუფლებასა და მსხვილ ფეოდალებს შორის. 1191 წლის შემდეგ ოცი წლის განმავლობაში, ე. ი. თამარის მეფობის დასასრულამდე არ ყოფილა შემთხვევა მსხვილი ფეოდალების გამოსვლისა მეფის ხელისუფლების წინააღმდეგ.

სწორედ XII საუკუნის დასასრულისათვის გაერთიანებული ფეოდალური საქართველოს გარშემო გაერთიანდა კავკასიის ფეოდალური კულტურული სამყარო, საქართველომ შეასრულა ისტორიული მისია ამიერკავკასიის ხალხების განთავისუფლებისა გარეშე მტრებისაგან. შეტევით ომები კი გარეშე მტრების მიმართ აუცილებელი იყო თავდაცვისათვის, რამდენადაც თურქული

12 ქართლის ცხოვრება, II, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., 1959, გვ. 110.

სამთავროები საქართველოს წინააღმდეგ ბრძოლას დღის წესრიგიდან არ ხსნიდნენ.

სწორედ თამარის დროს საქართველოს სახელმწიფომ მიაღწია არა მარტო ძლიერებას, არამედ ისეთ მაღალ კულტურას, რომელიც ფეოდალიზმის დროს მას არ ჰქონია. ამ ეპოქაში დაიწერა „ვეფხისტყაოსანი", შეიქმნა მრავალი ნაწარმოები, ხელოვნების ძეგლები, განვითარდა ფილოსოფია, იურისპრუდენცია და სხვ.

მონღოლების შემოსევას ადგილი რომ არ ჰქონოდა, საქართველოს ძლიერი სახელმწიფო თავდები იყო იმისა, რომ საწარმოო ძალთა ნორმალური განვითარება უზრუნველყოფილი იქნებოდა და ბოლოს და ბოლოს მომზადდებოდა ნიადაგი საზოგადოებრივ-ეკონომიკური პროგრესისათვის. ველურ შემოსევათა შედეგად საქართველოს ეკონომიკური და კულტურული განვითარება შეფერხდა...

როგორც ვთქვით, გაერთიანებული პერიოდის საქართველოს სახელმწიფოებრივი წყობილება რთული აგებულებისა იყო. მთავარი სირთულე იმაში მდგომარეობდა, რომ სახელმწიფო სამთავროებისაგან შედგებოდა. დიდი საფეოდალოების სათავეში იდგნენ ერისთავთერისთავები და ერისთავები. თავიანთ სამფლობელოებში ისინი სარგებლობდნენ ფართო იმუნიტეტით; მამულებისა და სახელოების მიხედვით ისინი მეტ-ნაკლები უფლებებით სარგებლობდნენ. 1191 წლის აჯანყების ძირითადი მიზეზი ის უნდა ყოფილიყო, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მსხვილი ფეოდალები უფრო მეტი უფლებებით სარგებლობდნენ, ვიდრე დასავლეთის, ამიტომაც აჯანყებას მხარი დაუჭირეს უმთავრესად დასავლეთ საქართველოს ფეოდალებმა.

როგორც ზემოთ ვთქვით, ზოგიერთი მსხვილი ფეოდალი, მთავარი მეფის ტიტულსაც ატარებდა. სახელმწიფო დაყოფილი იყო საერისთავო-საერისთაოებად და საერისთაოებად. საყურადღებოა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ადმინისტრაციული დაყოფა მიახლოებით შეესიტყვებოდა ქართველური ტომების ეთნიკურ საზღვრებს. ერისთავთერისთავები და ერისთავები თავიანთ საფეოდალოებს, რომლებიც თავის მხრივ უფრო წვრილ ერთეულებად იყოფოდა, თვითონვე განაგებდნენ, მათ ჰქონდათ საამისო ადმინისტრაციული და სასამართლო ფუნქციები. ცენტრალური ხელისუფლება მათ შინაურ საქმეებში არ ერეოდა, მხოლოდ სახელმწიფო გადასახადებსა და მასთან დაკავშირებულ საკითხებს ეხებოდა.

როგორც ავღნიშნეთ, მსხვილი ფეოდალი თვითონვე აწესრიგებდა თავის საფეოდალოში თავისი მოხელეებით და სახელმწიფოს წინაშე თვითონვე იყო პასუხისმგებელი. გარდა ამისა ერისთავთერისთავები მოვალენი იყვნენ თავისი მოსაზღვრე სამეფო-სამთავროების საქმიანობის საქმის კურსში ყოფილიყვნენ, საჭიროების შემთხვევაში დაელაშქრათ მტერი, დაეცვათ მათი თავდასხმისაგან ქვეყანა და თუ თავისი ძალებით საქმეს ვერ მოუვლიდნენ, ამის შესახებ ცენტრალური ხელისუფლებისათვის ეცნობებიათ. ასეთი ფუნქციები ჰქონდათ ე. წ. მონაპირეებს[13].

მეფის ხელისუფლება თავისი მოხელეებით ადგილებზე განაგებდა თავის მამულებს. გარდა ამისა, უშუალოდ მეფის ხელისუფლებას ემორჩილებოდნენ სამართლის საჯარო საწყისების საფუძველზე განსაგებელი ქალაქები, როგორიც იყო თბილისი, ქუთაისი, გორი და სხვ. ამასთანავე უშუალოდ მეფეს და მმართველობის ცენტრალურ აპარატს ემორჩილებოდნენ საქართველოს გა-

---

[13] ქართლის ცხოვრება, II, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., 1959, გვ. 130.

რეთ საქართველოს მიერ აღებული ადგილები, თუ ასეთი ადგილები მეფის მიერ არ იყო ვისმესთვის ბოძებული.

გარდა ამისა, საქართველოს ვრავალი ვასალი ჰყავდა: შარვანი, რანი, შაჰ-არმენთა სახელმწიფო, ხლათის სასულთნო, არზრუმის საამირო, დარუბანდი და სხვ. აგრეთვე კავკასიის ქვეყნები: ოსეთი, დურძუკეთი, დიდოეთი, ღუნძეთი, ლეკეთი. ვასალის მოვალეობა იყო ერთგული ყოფილიყო სენიორის, საჭიროების შემთხვევაში ეწარმოებია მასთან ერთად ომი, სამაგიეროდ სენიორი იცავდა მას გარეშე მტრებისაგან. აქვე უნდა ავღნიშნოთ, რომ ვასალური მდგომარეობა არ იყო მყარი.

ზოგჯერ ვასალობა საძხედრო და სხვა ხასიათის გადასახადების გადახდაში გამოიხატებოდა, ზოგჯერ მხოლოდ სამხედრო ვალდებულებით ამოიწურებოდა, ზოგჯერ კიდევ ერთდროული ხარკით განისაზღვრებოდა.

სახელმწიფოს მმართველობის მხრივ საჭიროა აღინიშნოს, რომ ფეოდალიზმი იცნობს შემდეგი ფორმის სახელმწიფოებს: ადრეფეოდალურ მონარქიას, დაქუცმაცებულ, წოდებრივ-წარმომადგენლობითს და აბსოლუტიზმს. ადრეფეოდალური და დაქუცმაცების ხანა გაერთიანების პერიოდისათვის უკვე განვლილი ეტაპია. აბსოლუტიზმს საქართველოში ადგილი არ ჰქონია, რამდენადაც აბსოლუტური მონარქია წარმოიშობა მხოლოდ იქ, სადაც ფეოდალიზმის დროს ჩასახულია ბურჟუაზიული წყობილების საწყისები და ეს საწყისები განვითარების გარკვეულ დონეს აღწევს. ფეოდალურ საქართველოში ასეთ რამეს ადგილი არ ჰქონია XIX საუკუნემდე. უველაზე უფრო გაერთიანების ხანის საქართველოს სახელმწიფოს მმართველობა წოდებრივ-წარმომადგენლობით მონარქიას უახლოვდება. წარმომადგენლობითი ორგანო ფეოდალურ საქართველოს გაერთიანების ხანაში იყო დარბაზი, რომელიც შესდგებოდა საერო და საეკლესიო მსხვილი ფეოდალებისაგან. დარბაზის წევრებს კი არ ირჩევდნენ, არამედ მსხვილი ფეოდალები (ერისთავთერისთავები, ერისთავები, კათალიკოსი, ეპისკოპოსები) თავის მდგომარეობით იყვნენ დარბაზის წევრები. ამასთანავე, ე. ი. მესამე წოდება დარბაზში წარმოდგენილი არ იყო. თუ ქალაქის მოხელე მონაწილეობდა დარბაზის მუშაობაში, ეს ხდებოდა არა იმიტომ, რომ ის ქალაქის წარმომადგენელი იყო, არამედ იმიტომ, რომ ის იყო მსხვილი მიწათმფლობელი. ვაჭართა მაღალი ფენის წარმომადგენლები მსხვილი მემამულეები იყვნენ.

თავისი სტრუქტურით გაერთიანების ხანის საქართველოს სახელმწიფოებრივი წყობილება წარმოადგენდა რთულ სახელმწიფოს, მსხვილი საფეოდალო სამთავროებისაგან შემდგარს. სახელმწიფო მმართველობის მხრივ ის ემსგავსებოდა ანუ უახლოვდებოდა ევროპის სახელმწიფოების წოდებრივ-წარმომადგენლობით მონარქიას. მონარქია კი იყო მემკვიდრეობითი.

М. Ю. УНАРОКОВА

К ВОПРОСУ ФАМИЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ И ПРИРОДЫ ОДНОФАМИЛЬНОСТИ В ТЕМИРГОЙСКОМ АУЛЕ

Фамильно-родственная структура темиргойского аула, социальная сущность однофамильности неродственных между собой агнатических групп представляют большой интерес для изучения социального быта адыгов в прошлом.

Круг рассматриваемых вопросов и регион обследования определены и вся собирательская и исследовательская работа проведена согласно плану-программе, рекомендованной профессором В. В. Бардавелидзе. Руководством в сборе полевого этнографического материала и в их обработке служили принципы комплексно-интенсивного метода, разработанного академиком Г. С. Читая.

Учитывая, что «важнее углубленное изучение тесного района, чем разъездное изучение широкой территории»[1], регион полевой работы ограничен аулами Хатажукаевского сельского Совета Шовгеновского района Адыгейской автономной области — Кабехабль, Пшичо, Хатажукай и Пшизов. Выбор этот обусловлен тем, что данные темиргойские аулы со II половины XIX века локализованы компактно и население их находится вне непосредственного влияния других адыгейских территориальных групп в продолжение интересующего нас периода. Из четырех аулов подворно обследованы по всем вопросам аулы Кабехабль и Пшичо, а по некоторым вопросам фрагментарно — аулы Пшизов и Хатажукай. При обработке данных за основу берутся материалы первых двух аулов и привлекаются сведения из остальных.

Наряду с полевым этнографическим материалом использованы данные документов Государственного архива ААО. При сборе полевого материала сведения брались у старших представителей семьи. Возрастной состав информаторов в основном определяется 50—90 годами. Младшее поколение бралось в качестве информаторов в тех случаях, когда в обследуемой семье не было представителей старшего поколения. Иногда использовался метод параллельного разновозрастного интервьюирования в пределах одной исходной семьи, учитывая, что варианты одного и того же генеалогического материала, обусловленные различием социальной психологии, уровнем образования и отдаленностью их во времени от комментируемых событий, представляют определенный интерес. Наряду со сведениями, полученными у непосредственных носителей семейных традиций, фиксировались данные о той или иной семье, сохранившиеся в памяти односельчан, знатоков преданий об общественной жизни аула. Такой перекрестный метод сбора в сочетании со сплошным обследованием обеспечивает бо́льшую объективность материалов.

[1] Г. С. Читая, Принципы и метод полевой этнографической работы, «Сов. этнография», 1957, № 4, с. 27.

При анализе полевого материала, полученного перекрестным методом, наблюдаются расхождения в информациях, с одной стороны, зафиксированных у представителей различных семей одной и той же фамилии (порой не полностью совпадают сведения, сообщаемые родными братьями не только по объему, но и по фактическому содержанию); с другой стороны, между информациями, данными о своей семье, и свидетельствами нейтральных информаторов о них же. Так, потомки бывших оркъ — дворян при информировании стараются засвидетельствовать родство с теми однофамильными семьями (своими современниками), которые, по словам нейтральных информаторов, не состоят с ними в кровном родстве, а являются потомками некогда феодально зависимых крестьян. Такой факт — своеобразное отражение изменившейся социальной психологии и социального сознания первых.

Случаи, когда потомки некогда феодально зависимых семей осознают себя кровными родственниками с потомками бывших владельцев, редки. Напротив, при первых же вопросах об их агнатических родственниках они отмечают, что однофамильные семьи их аула представляют собой **лъэпкъ зырыз** или **лъэпкъ зэхадз** (разного происхождения) и не являются теми, кого можно назвать **зыI текIыгъ** «происшедшие от одного мужчины», **зы лэгъуп текIыгъ** «происшедшие от одного котла». Более того, некоторые информаторы, потомки бывших крестьян, называют семьи из однофамильцев, которым принадлежали их предки, кварталы их прежней локализации в ауле. Эти факторы социально-психологического плана в сочетании со степенью вероятности сведений, которые сохранились только в человеческой памяти, допускают известную свободу интерпретации фактов и усложняют процесс изучения.

Современные адыгейцы представляют собой четыре территориальных групп, которые пользуются одним литературным языком: абадзехи, бжедуги, темиргойцы и шапсуги. Число территориальных групп, по свидетельствам авторов XVIII—XIX вв., было больше. Уменьшение их объясняется, с одной стороны, процессом консолидации, в результате чего происходили периодические перегруппировки. С другой стороны, на изменение числа территориальных групп, как и на численность адыгейского населения в последней трети XIX века, оказало влияние окончательное присоединение Северо-Западного Кавказа к России.

Современные темиргойцы — кIэмгуй, фамильно-родственная структура поселений которых является предметом нашего внимания, проживают в аулах Хатажукай, Пшичо, Кабехабль, Пшизов, Мамхег, Джерокай Шовгеновского района, Хачемзий и Егерухай Кошехабльского района, Джамбечий, Хатукай, Адамий Красногвардейского района Адыгейской автономной области и в а. Урупском Ново-Кубанского района Краснодарского края[2]. Первое упоминание о темиргойцах в русских документах, по свидетельству исследователя истории взаимоотношений России и народов Северного Кавказа Е. Н. Кушевой, относится к 1634 году. В XVI—XVII веках были употребительны следующие варианты этнонима темиргой: Кемиргинские, кумыргинские черкасы, кеморки, кемыргейцы; Кумурга, Кемиргалы; Темиргой, Темирга. Для XVIII века более характерной является форма темиргой. Для обозначения темиргойцев ряд авторов XVII—XVIII веков использует термины Булутукай, Булаткай[3], восходящие к темиргойской княжеской фамилии Болотоко.

---

[2] З. И. Керашева, Г. В. Рогава, Грамматика адыгейского языка, Краснодар—Майкоп, 1966, с. 6.

[3] Е. Н. Кушева. Народы Северного Кавказа и их связь с Россией в XVI — XVII вв., изд. АН СССР, М., 1963, с. 139—140.

Название аулов Егерухай, Мамхег, Хатукай, Адамий соответствуют этнонимам, которые исторически обозначали отдельные территориальные группы егерухайцев, мамхегов, хатукайцев и адамийцев и занимали смежные с темиргойцами территории. Ассимиляция этих некогда самостоятельных групп, приведшая к исчезновению данных терминов как этнонимов, является следствием продолжительного и консолидирующего влияния темиргойцев, которые отличались от первых централизованной княжеской властью.

В литературе XVIII—XIX вв., касающейся истории и этнографии адыгов, часты указания на зависимость тех или иных адыгейских этнических единиц от власти темиргойских князей[4]. Так, из сведений К. Главани можно заключить, что в I четверти XVIII века Темиргоей управлял вместо двух прежних один бей (т. е. князь — по Е. Вейденбауму); в нее входили махоши (мокосигилан); а баракаевцы же (абазинское колено карабай — комм. Р. Лопатинского) состояли в политической зависимости от нее[5].

П. С. Паллас, а вслед за ним и С. Броневский, описывая этнический состав Северо-Западного Кавказа, отмечают, что в целом ряде аулов самого сильного и могущественного черкесского — темиргойцев проживают «егерикоевцы и адеми»[6]. Ш. Б. Ногмов приводит предание о происхождении «кемиргойцев», «занно» и «хотохоевцев», подтверждающее их родство[7]. Ф. Торнау в своих «Воспоминаниях» «темиргойцев и егерукайцев» определяет как «два владения, соединившихся под управлением одного князя из фамилии Балатука»[8]. По данным К. Ф. Сталя, в 40-е годы XIX века темиргойцы, «егерукоевцы» и «мамхирцы» были «соединены вместе под одною владыческою фамилией Болотоковых». При этом темиргойцы смотрели на мамхегов, как «на завоеванный народ», так как до этого «у них не было владетельных дворян»[9]. Интересны в смысле взаимоотношений темиргойцев и мамхегов сведения А. Н. Дьячкова-Тарасова. По его свидетельству, мамхеги, отграничивая себя от абадзехов, «не признавали никакого родства» и с темиргойцами, но тех и других считали «своими ближайшими соседями». «С абадзехами они жили в мире и согласии, с темиргоевцами же находились во враждебных отношениях. Последние объясняются рядом попыток темиргоевских князей подчинить себе мамхеговцев и поставить у них пши...»[10]. Если учесть смежность территорий, объединяющую роль темиргойцев вообще и

---

4. P. S. Pallas, Bemerkungen auf einer Reise in die Südlichen Stutthalterschaften, des Russischen Reichs in den Jahren 1793—1794, Bd. I, Laipzig, 1799, c. 395; С. Броневский, Новейшие Географические и исторические сведения о Кавказе, ч. II. М., 1823, с. 67; Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа. Нальчик, 1947, с. 56; М. В. Покровский, Адыгейские племена в конце XVIII—перв. пол. XIX вв., КЭС, т. II, М., 1958, с. 92; В. К. Гарданов, Общественный строй адыгских народов в XVIII—XIX вв., М., 1967.

5 К. Главани, Описание Черкессии, составленное Ксаверио Главани, французским консулом в Крыму и первым врачом хана. В Бахчисарае, 20 января 1724 г., СМОМПК, в. 7, Тифлис, 1893, с. 154, 155, 157.

6. P. S. Pallas, Указ. раб., с. 395—396; С. Броневский, Указ. раб., с. 67. 68.

7 Ш. Б. Ногмов, Указ. раб., с. 56.

8 Ф. Торнау, Воспоминания кавказского офицера, РВ, 1864, т. 53, № 10, с. 427.

9 К. Ф. Сталь, Этнографический очерк черкесского быта, КС, 1901, т. XXI, отд. II, с. 84.

10 А. Н. Дьячков-Тарасов, Мамхеги, Известия КОИРГО, 1901, т. 14, с. 238—239.

указания более ранних авторов на распространение власти темиргойских князей на мамхегов, с одной стороны, и категоричность отрицания самими мамхегами какой бы то ни было зависимости от темиргойцев наряду с воспоминаниями о нередких военных столкновениях с ними из-за притязаний темиргойских князей, с другой, можно допустить существование в прошлом настолько тесных и постоянных связей между этими двумя территориальными группами, которые привели к полному уподоблению их. Выражением сознания близости и единства этих двух территориальных групп можно считать то, что при последней перелокализации адыгейского населения в 60-х годах XIX века остатки одних и тех же темиргойских аулов расселились по темиргойским аулам, в том числе и в ауле Мамхег. Отмечая родство темиргойцев, «хатюкаевцев», «хегаков», Л. Люлье подчеркивает, что в середине XIX века «Езерукай и Адеми»[11] «не составляют отдельных племен»[12]. Ад. Берже в те же 50-е годы XIX в. своеобразно отражает общность темиргойцев и егерухаевцев: перечисляя их последовательно под номерами 11 и 12, дает им общую территориальную и политическую характеристику[13]. Описывая географическое положение адыгейских территориальных групп конца XVIII — I пол. XIX века по данным документов и литературных источников того периода, М. В. Покровский отмечает, что егерухаевцы, махошевцы и мамхеги считались родственными темиргойцам и часто упоминались в русской официальной переписке под общим названием «чемгуй» или «кемгуй»[14]. В. В. Васильков в «Очерке быта темиргоевцев» аулы «Хатукаевский» и «Егерухаевский» включает в число других темиргойских аулов, что свидетельствует о восприятии их населения современниками в XIX веке как темиргойцев без всякой ретроспекции[15].

Рассматривая вопросы этнического состава и расселения адыгов в XVIII — XIX вв. В. К. Гарданов приходит к выводу, что в продолжение I половины XIX века «ряд мелких подразделений стал исчезать, поглощаясь более крупными... Ядром складывавшихся в I половине XIX века адыгейских народностей делаются кроме кабардинцев также и темиргойцы, с которыми в значительной мере объединяются егерухаевцы, мамхеговцы, адамиевцы»[16].

Краткий обзор литературных сведений о характере политических контактов и взаимоотношений между темиргойцами и другими адыгейскими этнографическими единицами в прошлом дает возможность проследить сложный процесс формирования темиргойцев в продол-

---

11. Небезинтересно отметить в этой связи, что Е. Д. Фелицин при характеристике «племенного состава» аула Адамий как основное ядро населения на первом месте называет темиргойцев («кемгуй»). Этноним «адамиевцы» у Е. Д. Фелицина ни в данной таблице, ни в материалах других таблиц не встречается. Егерухаевцев же он обнаруживает в этническом пласте аулов Егерухай и Джерокай, как численно преобладающие компоненты населения. Е. Д. Фелицин, Численность горцев и др. мусульманских народов Кубанской области, с распределением их по месту жителей каждого аула. ССК, т. IX, Тифлис, 1885, с. 52, 54, 56.

12 Л. Люлье, Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами, называемыми черкесами (Адыге), Абхазами (Азега) и др. смежными с ними, Записки КОИРГО, кн. 4, Тифлис, 1857, с. 189.

13 Ад. Берже, Краткий обзор горских племен на Кавказе, Тифлис, 1858, с. 21.

14 М. В. Покровский, Указ. раб., с. 92.

15 В. В. Васильков, Очерк быта темиргоевцев, СМОМПК, вып. 29, Тифлис, 1901, с. 71. Информатором В. В. Василькова был воспитанник Кубанской учительской семинарии темиргоевец из а. Кабехабль Анчок Шемгохов, что делает бесспорным достоверность описанных фактов.

16 В. К. Гарданов, Общественный строй адыгских народов в XVIII—XIX вв, М., 1967, с. 22.

жение двух столетий из различных адыгейских этнографических компонентов (как то: егерухаевцы, мамхеги, адамиевцы, хатукайцы, махоши и т. д.), признаки самобытности, которых постепенно стирались с потерей суверенности и ассимилировались в консолидирующей среде. Решающими предпосылками для консолидации их явились смежность территорий, предполагавшая тесные хозяйственно-экономические связи, которые в свою очередь обусловили общность черт культуры; постоянная необходимость в военном союзе в целях защиты общих интересов; усиление и сосредоточение в Темиргоевщине княжеской власти в руках представителей одной семьи — Болотоковых.

Анализ полевых материалов, касающихся контингента современного населения темиргойских аулов исследуемого региона, выявляет наличие среди темиргойцев как инкорпорированных иноэтнических элементов, так и представителей других адыгейских территориальных групп, полностью ассимилировавшихся с темиргойцами. Так, часть Непшекуевых из а. Кабехабль происходит от потомков калмыцких князей, которые через некоего керкесо-гая попали из русского плена к адыгам[17]. Одна из многочисленных фамилий а. Кабехабль — Чамоковы, по свидетельству одних информаторов, происходит от русских[18], другие же утверждают, что они потомки иранцев[19]: предки Рахужевых[20] и части Чеучевых[21] — бывшие ногайцы; Карабетовы — полностью ассимилировавшиеся армяне[22], Мазловы[23] из аула Кабехабль и Туговы[24] из аула Пшизов — потомки убыхов. Часть обадыгеившихся дагестанцев, родным языком которых является темиргойский диалект адыгейского языка, — переселенцы недавнего прошлого, и об их иноэтническом происхождении помнят не только сами хранители семейных генеалогических преданий, но и аульчане, которые до сих пор их называют къумыкъу «кумыки», хотя они в действительности потомки лакцев. Они поддерживают связи с родственниками, проживающими в Дагестане.

Одной из особенностей адыгейского аула второй половины XIX века, в частности темиргойского, являлась этнографическая неоднородность. Взаимопроникновение представителей различных адыгейских локальных групп имело место и в более ранние периоды. Но особенно этот процесс интенсифицируется с середины XIX столетия, что было обусловлено внешне-политическими факторами. Следствием этого является вселение абадзехов, шапсугов, кабардинцев и др. в темиргойскую среду. Это явление отчетливо отражено в материалах Е. Д. Фелицина, опубликованных в «Сборнике сведений о Кавказе»[25]. В ауле Хатажукай в 1883 году, по Е. Д. Фелицину, проживало 245 семей темиргойских, 164 — абадзехских, 25 — шапсугских, 5 — хакучинских, 7 — кабардинских, 4 — бесленейских и т. д.[26]. В ауле Пшизов (Пшижхабль у Е. Д. Фелицина) проживали темиргойцы (63 семьи из 139), абадзехи (48 семей), шапсуги, мамхеги, бара-

---

17 Полев. мат., тетр. № 3, текст 54, с. 7—8.

18 Полев. мат., тетр. № 1, текст 17, с. 82.

19 Полев. мат., тетр. № 1, текст 21, с. 91.

20 Полев. мат., тетр. № 2, текст 32, с. 6.

21 Полев. мат., тетр. № 3, текст 61, с. 28.

22 Полев. мат., тетр. № 1, текст 31, с. 130.

23 Полев. мат., тетр. № 3, текст 58, с. 20.

24 Полев. мат., тетр. № 5, текст 129, с. 80.

25 Е. Д. Фелицин, Численность горцев и др. мусульманских народов Кубанской области с распределением их по месту жительства и с показанием племенного состава жителей каждого аула. Сборник сведений о Кавказе, том IX, Тифлис, 1885, с. 51—99.

26 Е. Д. Фелицин, Указ. раб., с. 54.

каевцы, бжедуги (число семейств последних не превышало полутора десятка)[27].

В современных темиргойских аулах представители других адыгейских территориальных групп по всем этнопоказателям (по хозяйственному быту, материальной и духовной культуре, лингвистическим данным) полностью ассимилировались с темиргойцами, сохранив только сознание своего инородного происхождения. Так, часть Цеевых, Дауровых, Хапшитовы, Хажоковы, часть Шаовых из а. Кабехабль, Хатковы, Гутовы из а. Пшичо происходят от абадзехов. Хадпашевы, Шовгеновы, Малишевы, часть Шаовых, Джиджевы из а. Кабехабль, Хурумовы, Бжассо из аула Хатажукай, Шевотлоховы из аула Пшичо — шапсуги, часть Шаовых и Цеевых из а. Кабехабль, часть Хапачевых из а. Пшичо — кабардинцы и т. д. Основное же ядро населения исследуемых аулов — потомственные темиргойцы.

В отличие от ряда других народов Кавказа у темиргойцев не засвидетельствованы однофамильные поселения. В четырех аулах Хатажукаевского сельского совета проживает 1197 адыгейских семей, представляющих 291 фамилию. Из них 111 фамилий представлены только одной семьей, что составляет 37,7%, 51 фамилия представлена двумя семьями, что составляет 17,3% от общего числа фамилий. Фамилий, представленных 10—19 семьями 24 — это составляет 8,1%, двадцатью и более семьями представлены 7 фамилий, т. е. 2,4%. Количественное соотношение фамилий и семей в каждом ауле выглядит так:

В а. Кабехабль проживают 249 адыгейских семей, представляющих 57 разных фамилий; 58% от общего числа фамилий представлены 1—2 семьями. Десятью-двадцатью семьями представлены 6 фамилий, что составляет 10,2% от общего числа фамилий.

В а. Пшичо проживают представители 74 фамилий, насчитывающих 303 семьи. Из них одной-двумя семьями представлены 42 фамилии или же 56,7%; 10—20 семьями — 8 фамилий или 10,8%.

72 фамилии аула Хатажукай представлены 340 семьями. Одной-двумя семьями представлены 34 фамилии, т. е. 47,6%, 10—20 семьями — 9 фамилии, что составляет 36,4%.

В а. Пшизов проживает 305 семей, а фамилий адыгейских — 86. Одной-двумя семьями представлено 53 фамилии, что составляет 61,5% от общего числа фамилий, 10—20 семьями — 8 фамилий, что составляет 9,4%.

Таким образом, анализ фамильной структуры темиргойских аулов (по данным документов сельского совета) устанавливает их многофамильность. Является ли многофамильность этих населенных пунктов особенностью позднейшего времени или же она была характерна и для более раннего периода, можно проследить по их устным сведениям о том ауле, называвшемся Мышъэостэй, часть семей которого стала ядром современного аула Кабехабль. Аул Мышъэостэй, по словам информаторов, был локализован в долине реки Шъхьагуащэ (Белой) у подножья горы ЦущъхьашIоч. Во второй половине XIX века мыше-

[27] Е. Д. Фелицин, Указ. раб.; с. 53. Аулы Кабехабль и Пшичо, входящие в регион нашего обследования, не зафиксированы в таблицах Е. Д. Фелицина. Это не может быть объяснено случайным пропуском или недобросовестностью собирателя сведений, ибо объем материалов, тщательность их обработки, дифференцированная фиксация относительно небольших населенных пунктов с одним общим названием (Едепсукай I (22 сем.) и Едепсукай II (63 сем.), Нешукай I (51 сем.) и Нешукай II (51 сем.), предельное приближение топонимов к лингвистической форме в языке-источнике исключает возможность такого предположения. Поэтому, отсутствие их в материалах Е. Д. Фелицина, наверняка, свидетельствует об их отсутствии как отдельных населенных пунктов в то время. Полевые материалы по истории этих двух аулов также подчеркивают более позднее выделение их в отдельные аулы.

остейцы после ряда вынужденных перемен места расположения, обусловленных военно-политическими обстоятельствами, остановились на правом берегу реки Фарс, напротив современной территории аула Кабехабль. При очередном и последнем переселении с правобережья Фарса мышеостейцы распределялись по разным населенным пунктам. Большая часть их осела в нынешнем ауле Кабехабль. Потомки бывших мышеостейцев сейчас живут в четырех аулах обследуемого региона — Кабехабле, Пшичо, Хатажукае, Пшизове, в аулах Мамхег и Джерокай Шовгеновского района, в а. Адамий Красногвардейского района и представляют следующие фамилии: ПатIэкъу (аа. Пшизов и Мамхег), Ламыкъу (аа. Кабехабль, Хатажукай, Пшизов), Абрэдж (аа. Пшичо, Хатажукай, Пшизов), Аулъ (аа. Мамхег, Пшизов), Лъэстэнджэлы (аа. Кабехабль, Хатажукай, Джерокай), Къэлэшъаукъу (аа. Кабехабль, Джерокай, Адамий), Иуаныкъу (аа. Кабехабль, Пшизов), Шыгъущ (аа. Кабехабль, Пшичо, Джерокай), Пхэнай (аа. Кабехабль, Джерокай), Кэрэбитэ (а. Кабехабль), Дадхъужъ (аа. Хатажукай, Пшизов), Дэзукъожъыкъу (аа. Пшичо, Пшизов), Хьаснакъу (а. Кабехабль) и др. Как видно из фамильного состава бывших мышеостейцев, и старый аул Мышеостей по своей структуре был полигеничным. Обращает на себя внимание еще и то, во-первых, что выходцы из одного аула Мышеостей расселились по разным аулам при возможности поселиться компактно. По крайней мере, информаторы при интервьюировании просто констатируют факт подобного расселения и не объясняют это ни внешними административными и военно-политическими обстоятельствами, ни другими причинами, которые могли бы принудить к подобному принципу расселения. Во-вторых, как явствует из вышеописанного, расселение мышеостэйцев по аулам шло не по фамилиям, напротив, представители одной и той же однофамильной группы, даже семьи родных братьев распределялись по разным населенным пунктам. Так, Лямовых было три брата — Исмель, Пох, Исхак. Сын Исмеля Патух и сыновья Поха остались в Кабехабле, второй сын Исмеля — Хаджимагомет поселился в а. Хатажукай, Исхак со своими сыновьями поселился в а. Пшизов. Один из двух братьев Калашаовых, которые первоначально вместе с остальными старомышеостэйцами остановились на реке Фарс, переселился в а. Джерокай, второй остался в а. Кабехабль. Эта свобода локализации представителей одной семьи еще во II половине XIX века свидетельствует об отсутствии следов расселения по кровно-родственным группам, которые могли быть сохранены в виде пофамильного расселения; с другой стороны, это говорит о давности исчезновения таковых групп как социальных организаций и вместе с ними тех характерных явлений общественной жизни, в которых выражалось их существование.

Исходя из подобного способа расселения, можно предположить, что на правый берег реки Фарс пришли далеко не все жители «старого» аула Мышеостэй: отдельные семьи или группы семей могли подселиться к другим адыгейским территориальным группам. Но даже по числу фамилий, фрагментарно дошедших до нас и воспринимаемых до сих пор как принадлежавшие к аулу Мышеостэй, можно судить о его былой многофамильности.

О многофамильности обследуемых темиргойских аулов как о характерной черте их со времени локализации на современной территории свидетельствуют также сведения о давности проживания каждой обследуемой семьи в данном ауле: почти все семьи, за редким исключением, являются представителями 3—4 поколения от первопоселенцев.

Немалый интерес представляют материалы, позволяющие судить о фамильной структуре поселений других адыгейских территориаль-

ных групп. Так, по данным «Подворного списка жителей аула Бжегокай»[28], составленного в мае 1874 года, 182 семьи данного аула представляют 64 различных фамилии. Самые многосемейные фамилии насчитывают не более 11—13 семей: в фамилии Хатит — 13 семей, фамилия Совмиз представлена 12 семьями, Черемит — 11 семьями, Колокуток, Барчо — 10 семьями, Турку, Пченушай — 8 семьями и т. д. Большинство фамилий представлено 2—4 семьями. Материалы данного документа позволяют полагать, что многофамильность была характерна и для бжедугского поселения. Об этом же свидетельствуют сведения, полученные в Понежукайском сельском Совете о фамильной структуре ряда современных бжедугских аулов. В ауле Пшикуйхабль, где проживает 87 адыгейских семей, зафиксировано 17 адыгейских фамилий (по данным 1973 года). В а. Нечерзий того же сельсовета по данным 1971 года 123 семьи представляют 21 фамилию.

Об этой же особенности адыгейского поселения говорят сведения Н. Карлгофа, который, описывая политическое устройство прибрежных адыгейцев, подчеркивает, что «ни одна фамилия не живет вместе в одной долине, так же как в каждой долине живут семейства разных фамилий»[29].

Таким образом, многофамильность, являвшаяся характерной особенностью адыгейского поселения вообще, и исследуемых темиргойских аулов, в частности, исключает возможность проведения этнографических параллелей с однофамильными или «моногенными» поселениями ряда других кавказских народов, которые определяются исследователями, как пережитки родового поселения[30].

В обследуемых темиргойских аулах количественный состав однофамильных групп не одинаков: подавляющее большинство их представлено, как отмечалось выше, одной-пятью семьями (так, в ауле Кабехабль из 57 адыгейских фамилий 42 представлены 1—5 семьями); но имеются и единичные группы однофамильцев, которые состоят из 20 и более семей (в ауле Кабехабль таких две фамилии — Шаовы и Чемоковы). Наибольший интерес для анализа представляют последние, т. к. наличие таких «многосемейных» однофамильных групп в населенном пункте обычно являлось основанием для построения различных ретроспективных схем архаичных форм социального быта.

Анализ внутренней структуры однофамильных групп показывает, что они состоят из ряда гетерогенных групп, которые, не являясь единокровными, в силу различных причин оказались однофамильцами. Так, в ауле Кабехабль семей, носящих фамилию Шаов, двадцать восемь. При фиксации генеалогических схем каждой семьи выяснилось, что эта группа однофамильцев представляет собой шесть обособленных ячеек, не состоящих в кровном родстве друг с другом. Одна часть Шаовых, возводящих себя к одному предку, имя которого никто из информаторов уже не может назвать, по происхождению темиргойцы и относится к бывшим уоркам (схема № 1). По словам Айсы Шаова, 3—4 поколения тому назад их предки, которые до этого жили в горах, поселились в юго-восточной части аула Кабехабль, являющемся первым населенным пунктом, на котором они остановили свой выбор. Но где-то на рубеже XIX и начале XX вв. часть этой группы — сыновья Тыгъужъ-а — переселились в северо-западный район аула, а потомки Шумафа остались на старом месте.

[28] Гос. архив ААО, фонд 21, оп. 1, д. хр. 1, лл. 1—16.

[29] Н. Карлгоф, О политическом устройстве черкесских племен, РВ, 1860, т. 28, № 8, с. 531.

[30] Л. Е. Кучберия, К вопросу о развитии брачных обычаев и свадебной обрядности у абхазов. В сбор. «Современное абхазское село», Тбилиси, 1967, с. 132; А. И. Робакидзе, Формы поселения в Балкарии. II. Морфология поселения. Резюме. Материалы к этнографии Грузии, т. XII—XIII, Тбилиси, 1963, с. 196—197 и др.

Другая группа Шаовых (схема № 2), которые по свидетельству одних информаторов, являются абадзехами[31], по другим — темиргойцами[32], была феодально зависима от первых Шаовых-уорков (схема № 1). При интервьюировании один из наиболее пожилых представителей этой ветви Шаов Салих Халуович сообщил: «По происхождению мы относимся к тем, кого гоняли, эксплуатировали. Те, к кому мы были приписаны, кому принадлежали — Это Хаджи-Исхак, Хаджи-Магомчерий»[33]. Семьи этой ветви в прошлом занимали территорию, примыкавшую к усадьбам Шаовых — дворян в юго-восточной части аула. Следует отметить, что потомки этих двух групп не включают друг друга в число своих патрилинейных родственников.

Следующая группа Шаовых (схема № 3) ведет свое происхождение от некоего Лlыябг из шапсугов (на это указывают все информаторы), который оказавшись в ауле Кабехабль остановился в семье Сихаджука Шаова (из уоркской группы, схема № 1) и унаследовал от него фамилию Шъаукъу (этот вариант зафиксирован у информаторов из числа других групп Шаовых)[34]. Непосредственный же продолжатель этой ветви Шаов Галим Титуович утверждает, что они происходят действительно от шапсуга, который пришел в данный аул одиноким молодым человеком (лlы закъоу) в период массовой эмиграции адыгов. Однако свою фамилию Шъаукъу не признает воспринятой от уоркской семьи — покровителя, чем отрицает бывшую феодальную зависимость деда. Своим эпонимом он считает некоего Шъэофыжь Iапшъабгъу[35], который, по его мнению, является их далеким пращуром. Агнатических родственников своих он находит не среди кабехабльских однофамильцев, а в Шапсугии. Таким образом, обособляя свое происхождение, он не только не допускает родства с однофамильными Шаовыми, но изолирует себя и в социально-экономическом отношении.

Четвертая группа Шаовых (схема № 4) происходит от двух братьев Паный и Мату, которые из-за кровной мести покинули Кабарду и поселились в ауле Кабехабль, приняв покровительство дворянина Шаова Шумафа. Настоящей фамилии своих предков никто из потомков не помнит. Все информаторы отмечают, что современную фамилию они восприняли от Шаовых — дворян, но при этом носители семейных преданий, отмечая свою инородность, однофамильность с Шаовыми объясняют молочным родством: «Жена одного из братьев — Паныя была кормилицей Сихаджука, сына дворянина Шаова Шумафа»[36]. Нейтральные же информаторы потомков Паныя и Мату относят к числу крестьянских семей, «принадлежавших Шаовым—дворянам»[37]. Нужно отметить, что в социальном быту адыгов молочное родство, как правило, не приводило к однофамильности, т. е. однофамильность не являлась обязательным следствием молочного родства, если не было других предпосылок. В любом случае, бесспорно, что и эта группа Шаовых представляет собой генеалогически изолированную ячейку.

---

31 Полев. матер., тетр. I, текст 9, с. 39.

32 Полев. матер., тетр. 1, текст 7, с. 32.

33 Полев. матер., тетр. 1, текст 9, с. 39—40.

34 Полев. матер., тетр. I, тексты 1, 3, 7, с. 1. 19, 32.

35 Заметим, что если бы эпонимом данной группы Шаовых явился Шъэофыжь (букв. Шъэо-фыжь шъао—мальчик, юноша + фыжь — белый, светлый), то по словообразовательным нормам адыгейской ономастики, фамилия должна была звучать не Шъаукъу, а Шьэофыжьыкьу (ср. Шьэокьарэкьу, Делэкьарэку и т. п.).

36 Полев. мат., тетр. 1, текст 10, с. 43.

37 Полев. мат., тетр. 1, текст 9, с. 39.

Не менее интересна для изучения структуры рассматриваемой однофамильной группы и генеалогия пятой ветви Шаовых (схема № 5). По словам Биболета Хаджебиевича Шаова, дед его (шапсуг по происхождению) в свое время оказался в ауле Пшизов в доме хаджи — Устова. После смерти деда на его вдове женился Хакуй Шаов из а. Кабехабль. Наш информатор считает, что Шъаукъу — это их «исконная» фамилия. Он полагает, что Хакуй Шаов женился на вдове их деда именно потому, что последний был урожденным шапсугским Шаовым[38]. Ряд нейтральных информаторов же утверждает, что приемные дети крестьянина Хакуя Шаова, «принадлежавшего» кабехабльским Шаовым — дворянам, унаследовали фамилию владельца своего отчима[39]. По свидетельству других информаторов, сын покойного Заурбеча — крестьянина, «принадлежавшего» семье хаджи-Устова из аула Пшизов, будучи впоследствии пасынком Хакуя, был «приобретен» одной из семей кабехабльских Шаовых — дворян[40]. Из всего вышесказанного очевидно, что и эта группа кабехабльских Шаовых не состоит в кровном родстве со своими однофамильцами, относит себя к иной локальной группе адыгов — шапсугам и в прошлом находилась в социальной зависимости от Шаовых — уорков.

Меньше всего сведений о последней группе Шаовых (схема № 6), которая стоит особняком от остальных групп не только в смысле кровно-родственных связей, но и в социально-экономическом отношении. Как признается всеми, они были абадзехами. Некоторые информаторы упоминают, что они когда-то принадлежали некоему Ханешу из аула Мамхег и их называли «бывшими огами Ханеша»[41]. С другой стороны, семьи этой группы к 20-м годам XX века подошли одними из состоятельных семей аула. Неопределенность генеалогических сведений, видимо, обусловлена более поздним их поселением, малочисленностью потомков (только 2 семьи), а в прошлом и тем особым экономическим положением, которое не располагало к выяснению подробностей их генеалогии.

Из обзора генеалогических сведений о семьях однофамильной группы Шъаукъу можно заключить:

а) однофамильная группа темиргойского аула[42], в частности Шаовы из аула Кабехабль, не представляла собой единой кровнородственной группы;

б) из шести неродственных, но однофамильных групп четыре крестьянских (схемы №№ 2—5) в прошлом находились в социально-экономической зависимости от первой (уоркской);

в) однофамильность неродственных агнатических групп обусловлена не кровным родством, а особенностью адыгейского феодализма, при котором зависимые крестьянские семьи носили фамилию своих владельцев. В данном случае, крестьянские семьи сохранили фамилию своих владетелей и после отмены крепостного права;

г) семьи зависимых групп, как правило, были локализованы на территории, прилегавшей к усадьбам владетельных семей, фамилия которых остановилась номинатной для зависимых: данное положение отводит один из важных аргументов, позволяющих видеть в совместной локализации однофамильных семей патронимические поселения;

---

38 Полев. мат., тетр. 1, текст 4, с. 23.

39 Полев. мат., тетр. 1, текст 2, с. 21.

40 Полев. мат., тетр. 1, текст 1, с. 2.

41 Полев. мат., тетр. 1, текст 1, с. 1—2.

42 Структура и других однофамильных групп а. Кабехабль — Чамоковых, Цевых, Кабеховых — в главном аналогична вышеописанной.

д) выясняющаяся генетическая неоднородность однофамильных групп при анализе их внутренней структуры исключает возможность соотнесения их с так называемыми патронимическими организациями, которые авторами ретроспективных социальных реконструкций мыслятся как кровнородственные агнатические объединения, образованные в результате сегментации одной исходной семьи.

В социально-родственном быту, темиргойцев засвидетельствовано интересное явление — разнофамильность потомков патрилинейных кровных родственников, что является следствием изменений сословно-классовых отношений. По свидетельству информаторов, при отмене крепостного права часть агнатических родственников, откупившихся от крепостной зависимости, отказывалась от фамилии бывшего владельца и принимала своим эпонимом одного из предков (обычно от третьего колена). Другая же часть оставляла прежнюю фамилию — фамилию своего владетеля. Так, часть Хасановых (Уцужьыкъохьаджэкъохэр) из аула Кабехабль и Дзеукожевы из аулов Пшичо и Пшизов являются близкими родственниками по отцовской линии. Они являлись огами дворянина Хасанова, потомок которого после переселения старого Мышеостэй поселился в а. Егерухай отдельно от своих откупившихся крестьян — огов. Освободившиеся крестьянские семьи поселились в аулах Кабехабль и Пшизов. При этом предок современных Хасановых из аула Кабехабль, сохранил фамилию своего бывшего владетеля, рассудив так: «Жить при дворе Хасановых, жил, принадлежать им, принадлежал, так пусть останусь тем же Хасановым»[43]. Предки же современных Дзеукожевых из аа. Пшичо и Пшизов, являвшиеся близкими агнатическими родственниками с кабехабльскими Хасановыми и зависевшие от того же Шумафа Хасанова, не захотели оставить фамилию владетеля и назвали себя Дзеукъожъохэр, взяв эпонимом одного из своих предков. В результате подобного процесса семьи, являющиеся потомками общих предков, сейчас разнофамильны: Тлюстангеловы из аулов Кабехабль и Джерокай и Шегушевы из а. Кабехабль, Бельмеховы из а. Кабехабль и Кетажеховы из а. Пшизов, Эльбашевы из а. Пшичо и Емзешевы из аула Джерокай и др. При этом первые сохранили фамилию владетеля, вторые отказались от нее и приняли другую.

В быту темиргойцев зафиксировано и другое социальное явление, вследствие которого агнатические родственники оказывались разнофамильными: будучи по происхождению тфокотлями, одна часть родственников принимает в дар от дворянина звание уорка и его фамилию и становится его вассалом. Другая же ветвь родственников, отказавшись от подобного сословного перерождения, оставляет за собой тфокотльскую фамилию. Так, по словам Кесебежева Айсы Цуковича из а. Пшизов, один из предков современных Шагундоковых по имени Юнус еще до Советской власти на свадебном празднестве бжедугского дворянина по фамилии Шагьдый отличился во время джигитовок. Хозяин торжеств обратил внимание на темиргойского тфокотля, который отличился своей ловкостью, силой и отвагой, и он одарил его публично своим именем, женил его там и Юнус приехал из Бжедугии с дворянской фамилией Шагъындэкъу, которую приняли и его родные братья. Остальные же родственники отказались от дворянской фамилии и оставили свою тфокотльскую — КIэсэбэжъкъо[44]. В ре-

[43] Полев. мат., тетр. 2, текст 46, с. 84; тетр. 5, текст III, с. 10—11.
[44] Полев. мат., тетр. № 6, текст 140, с. 29.

зультате подобного способа дворянизации потомки двоюродных братьев стали разнофамильными: Шагундоковыми и Кесебежевыми.

В результате анализа фамильного состава аулов обследуемого региона, структуры однофамильных групп устанавливается, что:

Многофамильность — характерная особенность темиргойского аула;

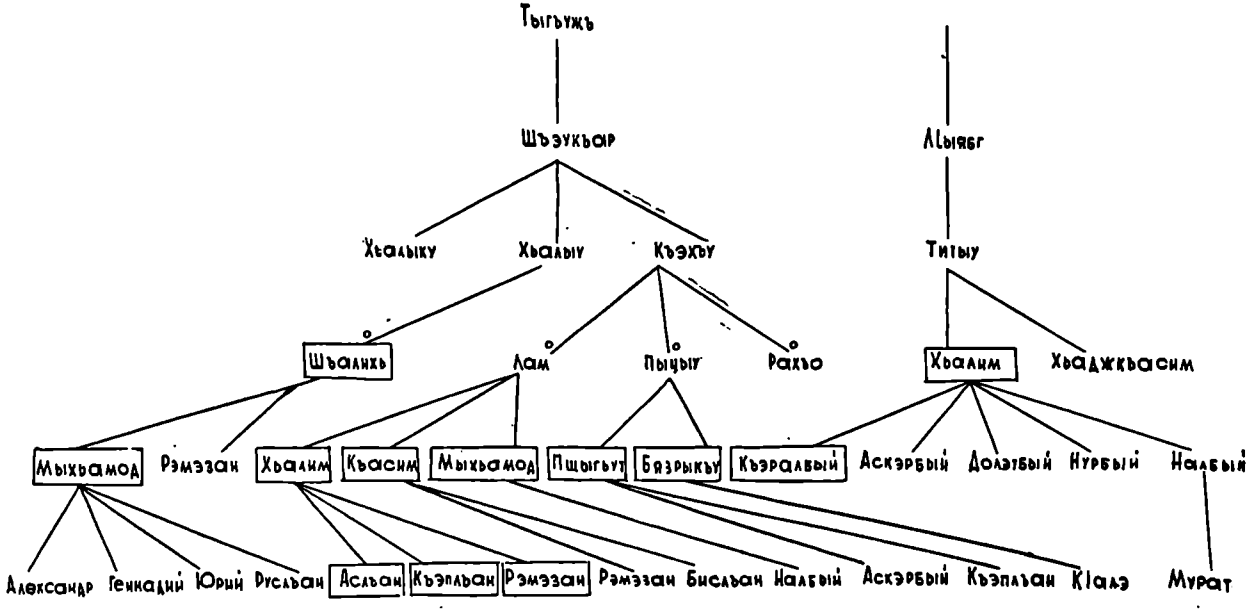
однофамильные группы по своей природе гетерогенны;

однофамильность или разнофамильность группы семей в XIX—нач. XX вв. — не только показатель их гомогенности или гетерогенности, но часто — следствие социальных процессов, имеющих экономическую и классовую основу.

Однофамильная группа – Шъаукъу. Аул Кабекхабль

Схема №2

Схема №3



Однофамильная группа.- Шъаукъу. Аул Кабехабль.

Схема №4

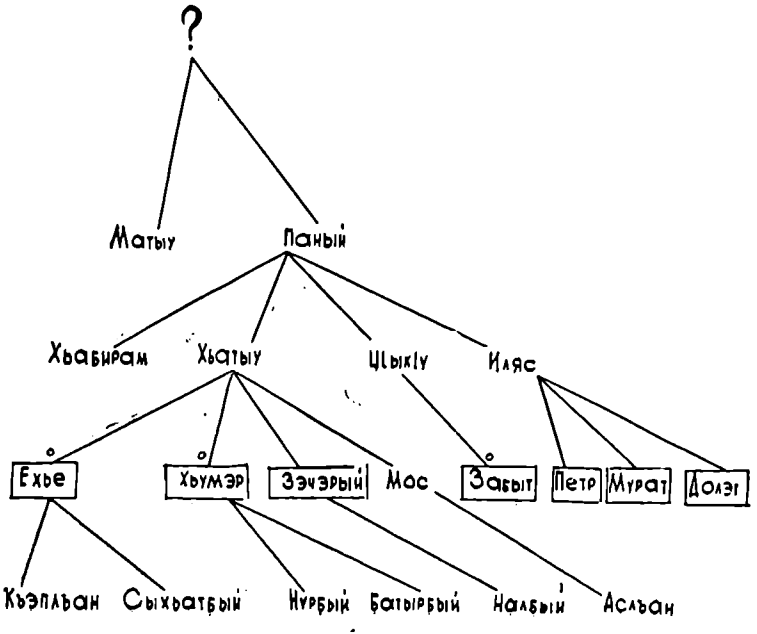
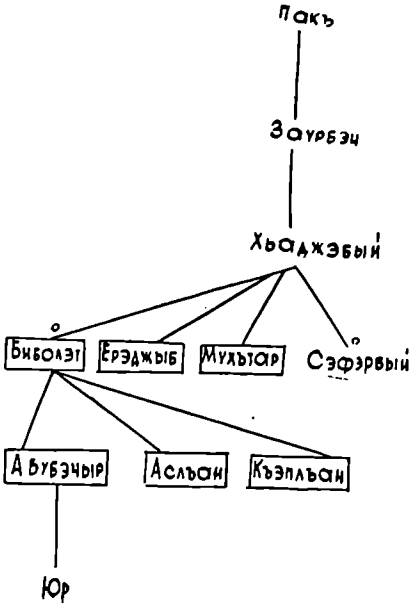
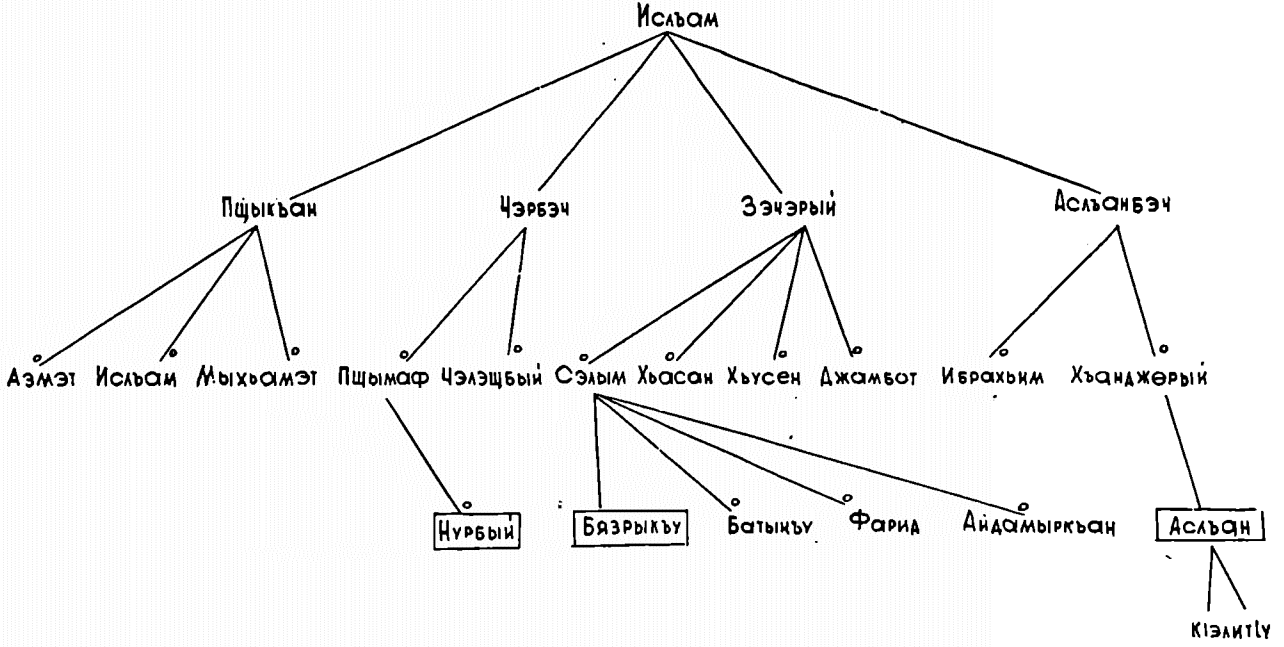


Схема №5



Однофамильная группа - Шъаукъу. Аул Кабехабль.

Схема № 6



Л. А. ЧИБИРОВ

ОБ ОДНОМ СКИФСКОМ РЕЛИКТЕ В РЕЛИГИИ ОСЕТИН

В одной из ранних работ академика Г. С. Читая, посвященной этнографической экспедиции в Агбулахский район (Вестник музея Грузии, т. IV, 1928, стр. 222), наше внимание привлекло следующее. Описывая пахотные орудия и связанные с ними суеверия, ученый записал от осетин-переселенцев в указанный выше район Грузии (Триалети)[1] следующие версии о первоначальном появлении пахотного орудия. Однажды с неба упало изображение плуга. Земледельцы сделали по нему настоящее орудие и стали им возделывать свои участки. Согласно другой версии, рассказанной ими же, Св. Георгий, разгуливая по земле, увидел как мучаются люди при обработке почвы, он придумал плуг, нарисовал его изображение и попросил Соломона Мудрого сделать подобное орудие. По изготовлении орудия святой научил людей пользоваться им. Это место из указанной работы ожило в нашей памяти летом 1973 г. во время экспедиционной поездки в Дигорское ущелье. Здесь с уст талантливого информатора Емыза Бетрозова из сел. Лезгор мы записали аналогичную, еще более конкретизированную легенду. Популярнейший небожитель святой Уастырджи однажды спустился на землю с сохой. Он собрал осетин, познакомил их с новинкой, продемонстрировал процесс пахоты и велел всем сделать подобное орудие. Свою же соху Уастырджи спрятал на высоком обрыве у лесной опушки около известного святилища Дигори-Изад, где она будто бы хранится и по сей день.

Эти две легенды, зафикоированные в совершенно отдаленных друг от друга районах расселения осетин, неоспоримо свидетельствуют о том, что еще в недалеком прошлом подобные представления были характерны для религиозного мышления осетинского народа. Более того, мы получили прекрасную возможность для сопоставления и сравнений с аналогичным явлением в быту скифов, о генетическом родстве которых с осетинами свидетельствуют многочисленные параллели из области языка, фольклора, этнографии. Согласно известному мифу, на землю скифов упали золотые орудия — плуг с ярмом, секира и чаша, ставшие священными реликвиями скифов. В частности, плуг с ярмом миф связывает со знакомством и началом земледельческого труда у части скифов.

Как видим, несмотря на громадную разность во времени — две с половиной тысячи лет — скифский миф и осетинские легенды (особенно последняя) в деталях повторяют друг друга.

Из сказанного выше можно сделать следующие предварительные выводы:

1. Предки осетин относятся к числу тех народов, у которых еще в древнейшую эпоху сложилось представление, что земледелие и связанные с ним орудия являются божественного происхождения.

[1] В Триалети осетины пришли из Южной Осетии в 40—50 гг. XIX в. — Л. Ч.

2. Сравнение и близкое подобие осетинских легенд и скифского мифа является еще одной яркой иллюстрацией скифо-осетинских этнографических параллелей.

3. Один из главных персонажей в религии осетин — Уастырджи, помимо известных функций и полномочий (бог войны, покровитель путника, защитник обездоленных), был наделен и чертами земледельческого божества.

В пользу последнего предположения, т. е. связи Уастырджи с аграрным культом, свидетельствуют следующее. Во-первых, в ритуально-обрядовых действиях, а также и в песнях посвященных пахоте и севу, рядом с именем покровителя земледелия неизменно следует и имя Уастырджи. Во-вторых, термин «Уастырджи» производно от личного имени «Георгий», который в переводе с греческого означает «земледелец».

მიხეილ ჩიქოვანი

აკაკი და ფოლკლორი

აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება განუყრელი ცნებებია. ასეთი შეპირისპირება და კავშირი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ჩამოყალიბდა, რასაც სულ მცირე 130 წლის ისტორია მაინც აქვს. ეს შეხამება მაშინ დაიწყო, როცა მგოსანმა პირველი საკუთარი მხატვრული სიტყვა წარმოთქვა და ხალხის დიდ შემოქმედებას ეზიარა. ახლა შეუძლებელია დასაწყისი თარიღის ზუსტი განსაზღვრა, მაგრამ, ვფიქრობთ, ეს იმ დროს მოხდა, როცა ქართველი ერის უკვდავი შვილი აღსაზრდელად სოფელ სავანეში იყო გაბარებული სადუნიშვილების ოჯახში და ისლით დახურულ უფანჯრო-უსარკმლო კათხასახლში ატარებდა ბავშვობის წლებს. უკვე მხცოვანი პოეტი გულწრფელად აღიარებდა: „თუ კი რამ დარჩა ჩემში კარგი და კეთილი, უფრო იმის წყალობით, რომ მე სოფელში ვიყავი გაბარებული და გლეხების შვილებთან ერთად ვიზრდებოდი“. სწორედ ამ პერიოდში ჩაეყარა საფუძველი იმ დაუძლეველ სიყვარულსა და ესთეტიკურ განცდას, რომელსაც აკაკი წერეთელი მშობლიური სიტყვიერების მიმართ გრძნობდა მთელი სიცოცხლის განმავლობაში. გარდაცვალებამდე ორი წლით ადრე აკაკი თედო ჟორდანიას ატყობინებდა, ეროვნული იგავ-არაკებითა და ზღაპრებით მაქვს გული სავსეო. ქართულ ფოლკლორისტიკას იმის უდავო ცნობებიც მოეპოვება, თუ აღსრულების წინა დღეებში როგორ შეჰხაროდა აკაკი ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების ახალ გამოცემას და ხალხური ლექსების წაკითხვას მოითხოვდა. 1915 წლის 7 მარტს ორმოცზე წარმოთქმულ სიტყვაში, ასევე ზეპირსიტყვიერებით თავდავიწყებამდე გატაცებული მეორე ქართველი მოღვაწე, ექვთიმე თაყაიშვილი ამბობდა: „ძველ საქართველოს“ ტომებში დაბეჭდილი სახალხო ლექსებისა და ზღაპრების გამო აკაკის სიხარულს საზღვარი არ ჰქონდაო. „ეხლაც, სიკვდილის წინა დღეებში, ჩვენ მივაწოდეთ ჯერ არ დამთავრებული მესამე ტომი „ძველი საქართველოსი“, რომელშიაც დიდძალი მასალაა სახალხო პოეზიისა და, როგორც მისმა მომვლელმა და ნების აღმსრულებელმა კონსტანტინე აბდუშელიშვილმა გადმოგვცა, მომაკვდავი მგოსანი აღტაცებაში მოსულა და მოუთხოვია წაკითხვა მისთვის ლექსებისა“ (ქართული ფოლკლორი, I, 377).

აკაკი წერეთელი მარტოოდენ პიროვნული ესთეტიკური სიამოვნებისა და შემოქმედებითი წყაროებისთვის როდი ზრუნავდა. პოეტს ღრმად სწამდა ფოლკლორის თავისთავადი მნიშვნელობა და ღირსება, იგი მას კულტურის განუყრელ ნაწილად მიიჩნევდა, ეროვნული მოღვაწეობის თვალსაჩინო ასპარეზად თვლიდა. ამიტომაც სიტყვითა და საქმით მუდამ იღწვოდა ხალხური შემოქმედების ნიმუშების შეკრებისა და გამოცემისთვის. თითოეულ ამ სფეროში მგოსნის დამსახურება და მაგალითი ფასდაუდებელია, მისი გადაჭარ-

ბებით შეფასება შეუძლებელი ჩანს. 1916 წელს საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებამ ერის სახელით საყვარელ მგოსანს სამახსოვრო ნობათი გაუმზადა. ეს იყო „ხალხური სიტყვიერების“ ხუთასგვერდიანი პირველი ტომი, რომელსაც სურათთან ერთად გულწრფელი მიძღვნა ახლდა ზედწერილად: „ქართული ხალხური სიტყვიერების დიდი მოამაგის აკაკის ხსოვნას“. ამით ხაზგასმით აღინიშნა მისი ნახევარსაუკუნოვანი ნაყოფიერი მოღვაწეობა ფოლკლორისტიკაში.

ჩვენი ვალია ვაჩვენოთ ის გვერდაუვლელი წვლილი, რაც აკაკის მიუძღვის ფოლკლორის წინაშე როგორც მისი ესთეტიკური როლის დამფასებელს, შემკრებს, მკვლევარს, გამომცემელსა და მხატვრულ გადამმუშავებელს. ძნელია მოინახოს მეორე ისეთი მწერალი, რომელიც ასე ახლოს იცნობდა საქართველოს ყველა კუთხის ყოფასა და ცხოვრებას, ისტორიასა და ფსიქოლოგიას. ხანგრძლივი სიცოცხლის მანძილზე აკაკიმ მაშინდელი უგზოობის პირობებში მოახერხა მთელი საქართველო მოევლო, დაახლოვებოდა მოსახლეობის სხვადასხვა ფენებს და გაეგო მასების სულისკვეთება. ხალხთან მისვლასა და დაახლოებაში პოეტს ხელს უწყობდა ფოლკლორი.

ზეპირსიტყვიერება, ლექსი თუ პროზა პოეტს გზად და ხიდად ეფინებოდა მშობლიურ ერთან დაახლოვების საქმეში. ხალხსა და მგოსანს შორის სიყვარულის უხილავი ძაფების გასაბმელად ფოლკლორი კეთილი ელჩის როლს ასრულებდა. საკუთარი მომხიბლავი ლექსების წარმოთქმისას აკაკის ხალხური ანდაზები და იგავები, ზღაპრები და თქმულებები, გადმოცემები სანიმუშოდ მოჰყავდა. ნაცნობი სახეებისა და სიუჟეტების ახლებური ინტერპრეტაცია, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეებთან მათი დაკავშირება აკაკის საჯარო გამოსვლებს სახალხო დღესასწაულებად აქცევდა. აკაკი ხალხის თვალში ერთიანი საქართველოს სიმბოლოდ გადაიქცა. მართალია მწერალ სოფრომ მგალობლიშვილის სიტყვები: „აკაკიმ რაც წერით გააკეთა, ერთი იმდენი — ხალხში გამოსვლით. იგი ყოველწლივ ეწვეოდა ხოლმე ხან ერთ კუთხეს — საქართველოსას, ხან მეორეს, ხან მესამეს. პირადად ეცნობოდა თავის ერს, ცხოველი სიტყვა გაჰქონდა ხალხში და ჭირ-ვარამს უქარვებდა და სწმენდდა გულიდან“. საილუსტრაციოდ გავიხსენოთ რა ტრიუმფალური ხასიათი ჰქონდა მოხუცი ბრძენის რაჭა-ლეჩხუმში მოგზაურობას! უშუალო კონტაქტი და ენის სიღრმისეული მოველენების შეუდარებელი ცოდნა აკაკის სრულ უფლებას აძლევდა საქვეყნოდ გაეცხადებინა: „ხალხური პოეზია უტყუარი სარკეა გადასული ცხოვრებისა და ისტორიის მტკიცე საძირკველი, და მიტომაც ცნობილია დღეს ყოველი განათლებული ერისაგან ერთ უპირველეს საჭიროებად“.

ამგვარი „უტყუარი სარკე“ და „ისტორიის მტკიცე საძირკველი“ დიდად საჭიროა დღესაც, მეოცე საუკუნის ბოლოს, ძვირფასი იქნება მომავალშიც, რადგან იგი, ვაჟა-ფშაველას აფორისტული გამოთქმის არ იყოს, ადამიანს აცნობს ხალხის სულისა და გულის მოძრაობას, ამდიდრებს სამეტყველო ენას და აზროვნებას ბუნებრივ ფორმას აძლევს.

ხალხთან სიახლოვემ და გენიალურმა პოეტურმა ნიჭმა აკაკი წერეთელს საშუალება მისცა სხვაზე უკეთ ამოეწსნა, რა ამოუწურავი სიმდიდრე იმალებოდა ზეპირსიტყვაობაში. „ამ ოცი-ოცდაათი წლის წინათ მე თვითონ დავდიოდი სოფლით-სოფლით და იმდენი რამ სამნიშვილო და შესანიშნავი ვნახე და გავიგონე, რომ სწორედ გასაკვირველია... ესეები ყველა რომ შეიკრიბება, მაშინ შევიტყობთ ჩვენი ქვეყნის ფასს და ჩვენ ფასსაც გავიცნობთო“, — ასკვნიდა საკუთარი გამოცდილების საფუძველზე.

ცხოვრების განვითარების სწრაფი ტემპი ჰშლის და სპობს ტრადიციულ სიტყვიერებას, ამავე დროს სახალხო შემსრულებელთა ძველი კადრები წყობიდან გამოდიან და სამარეში მიაქვთ დაუფიქსირებელი ფოლკლორული ცოდნის აურაცხელი მარაგი. საქმე მისწრებაზეა; მხატვრული სიტყვის ბევრი შედევრი შეიძლება თვალსა და ხელსშუა გაგვიქრეს, დავიწყების ბურუსში მოექცეს! ამის გამო აკაკი ყოველთვის და ყველგან გაიძახოდა: „ცოდვაა ამათი დაკარგვა, მიშველება უნდა და ჯერ კიდევ მოსახერხებელია მათი მოგროვება. იმათი დავიწყება წარსულზე ხელის აღებაა“. ეს გულში ჩამწვდომი მოწოდება არ რჩებოდა ხმად მღაღადებლისა უდაბნოსა შინა. აკაკის ირგვლივ ირაზმებოდა პროგრესული ინტელიგენცია, სოფლისა და ქალაქის მოწინავე საზოგადოებრიობა. ასეულობით იკრიბებოდა საუკუნეებგამოვლილი პოეტური და პროზაული ნაწარმოებები; აქედან ზოგი იბეჭდებოდა, ზოგიც არქივებში ინახებოდა. მაგრამ აკაკი წერეთლის წუხილსა და საზრუნავს მაინც ბოლო არ უჩანდა. ბუნებრივია, ასეთი ბოლო არც შეიძლება არსებულიყო, რადგან ხალხური სიბრძნე უძირო ზღვას ჰგავს, რამდენსაც ამოხაპავ და წიგნებად აქცევ, იმდენი კვლავ ემატება და ზღვის დონე უცვლელი რჩება. შემკრებლობითი მოღვაწეობის ფართო გაშლას ნივთიერი საფუძველი სჭირდებოდა. აკაკი წერეთელი ამ აუცილებელი პირობის შექმნასაც ცდილობდა პიროვნული და საზოგადოებრივი სახსრების მობილიზებით. კერძო ინიციატივა არ ჩანდა საკმარისი. მთელ საქართველოში სპეციალური პირების გაგზავნა ხანგრძლივ დროსა და დიდძალ სახსრებს მოითხოვდა. აკაკის კადრების ნაკლებობისა არ ეშინოდა, მის დროს ბევრი ენთუზიასტი მოიპოვებოდა, მაგრამ მათი მოგზაურობის უზრუნველყოფა კი ძნელზე ძნელი იყო.

აქ აკაკი წერეთელმა ერთი უჩვეულო და გასაკვირი ნაბიჯი გადადგა — მარგანეცის წარმოების დაფუძნებას შეუდგა. არსებობს ფრიად მნიშვნელოვანი დოკუმენტი და მოგონება, რომელიც ამ დიდი ეკონომიკური ღონისძიების ფოლკლორისტულ სარჩულს გვაცნობს. ეს ფაქტი შავიქვის წარმოების პირველ მოგებას შეეხება.

1893 წლის 26 მარტს მგოსანმა მცირე ბარათი მიიღო. მასში გულთამხილავად ეწერა: „უძვირფასესო აკაკი! გუშინ ჩამომივიდა მარგანეცში პირველად აღებული ორმოცდაათი მანეთი. რადგან მარგანეცის საქმე ჩვენში თავდაპირველად შენგან არის აძრული და დამთავრებული, ამიტომ დამიდეცს შენს საკურთხეველზედ ნათაური შემოსავლისა, როგორც ძველად იეჰღოვას სწირავდნენ ყოველს პირველ ნაშობს, პირველ ნამკალს და პირველ ნაკრეფს. აკურთხე და შეიწირე მცირე ძღვენი პირველშენაწირი, წრფელი გულითა და სიყვარულით შენის ერთგულის დავით ბაქრაძისაგან“. ბარათმა ბევრი მწარე თავგადასავალი მოაგონა მგოსანს და თავდაპირველი ჩანაფიქრიც გაამჟღავნა. მართალია, დღეს ეს ამბავი შორეულ წარსულს ეკუთვნის, მაგრამ მაინც გახსენების ღირსია, ვითარცა პატრიოტიზმის უჭკნობი ნიმუში. მოვუსმინოთ სულმნათი მგოსნის აღსარებას: „ხალხური ლექსები, შაირები, ზღაპრები, თქმულობა, ლეგენდები, იგავ-არაკები და სხვანი, რაც კი შეადგენს ზეპირსიტყვიერებას, საზოგადოდ, ყოველი ხალხისათვის ძვირფასი განძია... შავიქვის (მარგანეცის) საქმე რომ ჩემდა გუნებისად წასულიყო, მაშინ მე ვაპირებდი ამ დიდებულისა და დიად საჭირო საქმისათვის შემედგინა საყოფი თანხა. ჩვენში ბევრი ყმაწვილ-კაცთაგანია ნასწავლი და მომზადებული, რომელთაც სულითა და გულით ჰსურთ ჩვენი ქვეყნის სამსახური... იმათ რომ შრომისათვის სასყიდელი დაენიშნოსთ, ისინი დიდი სიამოვნებით იკისრებენ ამ განძის, ესე იგი ზეპირსიტყვიერების შეგროვებას, სიხარულით მოედებოდ-

ნენ ჩვენი ქვეყნის მთა და ბარს და რამოდენიმე წლის განმავლობაში ჩვენ ხელში გვექნებოდა ყოველგვარი მასალა ამ საშვილიშვილო განძისა. თუ რომ იმედი არ გამცუდებოდა, მე თვითონ ვფიქრობდი ამის სისრულეში მოყვანას სხვების დაუხმარებლად... დღეს, როდესაც ბ-ნი დავით ბაქრაძის წერილი მივიღე, იმედმა ისევ იფეთქა გულში და მეც ეს ფული ძვლად დავუდევ ამ საქმეს" (თხზ., XIII, 76).

13 წელიწადი შეალია აკაკი წერეთელმა შავიქვის წარმოების დაფუძნებას. მართალია, პირადად ბედმა არ გაუღიმა ამ საქმეში, მაგრამ საკთამადნო მრეწველობას მაინც ჩაეყარა საფუძველი და ეროვნული ეკონომიკის განვითარებას დიდად შეეწყო ხელი. ფოლკლორის შეკრების ამოცანა კი კვლავ გადაუჭრელი დარჩა და აკაკისაც ზრუნვაზე ხელი არ აუღია. სულ ბოლოს, სიკვდილის მოახლოების ჟამს კვლავ სამაგალითო მამულიშვილური ნაბიჯი გადადგა. ამის წერილობითი საბუთიც მოიპოვება ანდერძის სახით, რომელშიც პირდაპირ ნათქვამია: „ვენახსა და დანარჩენს ჩემს მამულს ვუტოვებ საკუთრებად საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებას ქართული ზღაპრებისა, არაკებისა და საერთო ზეპირ თქმულებათა შესაკრებად და გამოსაცემად. უფლება ჩემი ნაწერების გამოცემისა უნდა მიეცეს ზემოხსენებულ საეთნოგრაფიო საზოგადოებას აღნიშნული მიზნისათვის" (XIV, 589).

დიაღ, სწორედ ამას ეწოდება ეროვნული საქმის სიყვარული და თავდადება! აკაკი წერეთლის ნახევარსაუკუნოვან ღვაწლსა და დიდებულ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას ეს ქველმოქმედებაც შარავანდედად ადგია თავზე.

აკაკი წერეთელი მხოლოდ რჩევა-მოწოდებებით არ კმაყოფილდებოდა, პრაქტიკულ მაგალითსაც თვითონ იძლეოდა. პირადად მას არაერთი ძეგლი გადაურჩენია დაკარგვას და გამოუქვეყნებია. საკუთარი ჩანაწერების გარდა ხშირად აქვეყნებდა სხვა ფოლკლორისტ — ენთუზიასტთა მიერ მოპოვებულ მასალებს. მრავალი ასეთი ნიმუში თავმოყრილია „აკაკის კრებულის" წიგნებში და მათი აქ ჩამოთვლა ტექნიკურად შეუძლებელი ჩანს. ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ ამ ჩანაწერებში წარმოდგენილია როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ და სამხრეთ საქართველოს რაიონების ფოლკლორული რეპერტუარი. „აკაკის კრებულის" თანამშრომელ ფოლკლორისტ-შემკრებთაგან ჩანაწერთა სიუხვით გამოირჩეოდნენ სოსიკო მერკვილაძე, ალექსანდრე მაჩაბელი, მიხეილ როსტომაშვილი, კონსტანტინე გვარამაძე, ზაქარია ჩხიკვაძე, დომენტი ოყრეშიძე და სხვანი.

ეროვნული საუნჯის შეკრება-გამოცემის მხრივ აკაკის ანდერძი განხორციელების პროცესშია. დიდმნიშვნელოვანი ამოცანის მოთავეხელება საბჭოთა წყობილების დამყარებამდე ვერ მოხერხდა. სამახსოვრო ანდერძი 1912 წლის 7 ნოემბერს იქნა შედგენილი ქუთაისში. საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოებამ ორიოდე კრებულის გამოცემა მოასწრო პოეტისვე სიცოცხლეში. შემდეგ კი ფოლკლორისტული საქმიანობა აღორძინების მაგიერ ძირს დაეშვა. გარდატეხა ოციოდე წლის შემდეგ დაიწყო. პირველი მერცხლები ამ გზაზე აკაკი შანიძის, ვახტანგ კოტეტიშვილისა და პეტრე უმიკაშვილის ცნობილი კრებულების გამოჩენა იყო. დღეს კი, პოეტის დაბადების 140 წლისთავზე, თამამად შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ დიდი წინაპრის სურვილები ქართული ხალხური პოეზიის მკითხველებამდე მიტანის თვალსაზრისით განხორციელებულია. ხელთ გვაქვს თორმეტტომიანი სრული კორპუსი, რომლის შემზადებაში მგოსნის ღვაწლი ფასდაუდებელია, წინ კი პროზის კორპუსის გამოცემა მოგველის.

ქართული პოეზია მსოფლიო ასპარეზზე მე-19 საუკუნემდე გარკვევით არ ჩანს, თუმცა მას ისეთი მანათობელი ვარსკვლავი ადგა თავზე, როგორიც რუსთაველი იყო. მაგრამ აი, გამოჩნდნენ ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, ვაჟა ფშაველა და ცის კარიც გაიხსნა! რუსეთისა და ევროპის ქვეყნების სახელოვან პოეტებს გვერდში ამოუდგნენ ორ ხღვას შუა გადაშლილი პატარა საქართველოს შვილები. აკაკი წერეთლის ლირიკა საკაცობრიო პრობლემებით და ხილვებითაა დატვირთული. მისი ჩანგის ჟღერა არათუ ჩამორჩება სხვა გამოჩენილ ლირიკოსთა ხმას, იქნება ზოგიერთ მომენტში აჭარბებდეს კიდეცაც! და ამგვარ საკაცობრიო ჰანგების შემუშავებაში, ესთეტიკური აზროვნების შედევრებამდე ამაღლებაში გენიალურ პოეტს მშობლიური ეროვნული საუნჯეც მხარში ედგა. გერმანელმა მეცნიერმა კარლ ბიუხერმა მსოფლიოს ხალხთა შრომის პოეზიის ნიმუშთა შორის სამართლიანად აკაკი წერეთლის მუშური ლექსებიც განიხილა. ევროპის მწერლების საკაცობრიო სევდას გვერდში ამოუდგა აკაკის „ღმართ-ღმართ მივდიოდი“, „განთიადი“, „სულიკო“, „ამირანის სიმღერა“, „გაზაფხული“ და კიდევ მრავალი სხვა ლირიკული თუ ეპიკური შედევრი.

აკაკი მხატვრულ-ფილოსოფიურ სიმბოლოთა შექმნის ჰეშმარიტი დიდოსტატია. ამ მხრივ ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი და მარადიული სახე ქართული ფოლკლორიდან აქვს ნასესხები. ესაა მიჯაჭვული ამირანი, ვისაც განთავისუფლების იმედი არ ჩაქრობია, მაგრამ ყვავ-ყორნები მარად გულს უწიწკნიან და დასუსტებას უპირებენ. გაკერპებული გმირი ქედს არ იხრის ბოროტების წინაშე და მომავლის იმედს აფრქვევს. საუკუნეებგამოვლილი და ხალხის მიერ ღვთაებრივი სიყვარულით შემკობილი ტიტანი აკაკი წერეთელმა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის სიმბოლოდ აქცია და პრომეთესეული ცეცხლით გაანათა მისი ტანჯული სახე. მასებში არალეგალურად გავრცელებულ, 1883 წელს დაწერილ ლექსში ნათქვამია:

კავკასიის ქედზე იყო
ამირანი მიჯაჭვული
ყვავ-ყორანი ეხვეოდა,
დაფლეთილი ჰქონდა გული.

სინამდვილის კონსტანტაციის შემდეგ გმირის პირსახდელის ახლებური ფილოსოფიური გაგებაა მოცემული:

კავკასიის მაღალ ქედზე
მიჯაჭვული ამირანი
არის მთელი საქართველო
და მტრები კი ყვაე-ყორანი.

ამას კი ოპტიმისტური დასკვნა მოსდევს:

მოვა დრო და თავს აიშვებს,
ამ ჯაჭვს გასწყვეტს გმირთა-გმირი..
სიხარულად შეეცვლება
ამდენი ხნის გასაჭირი..

მშრომელი მასების აღმაფრთოვანებელი და გამარევოლუციონერებელი ეს ლექსი მისმა ავტორმა ჰიმნად ჩაურთო პოემა „თორნიკე ერისთავში“. „თავის ქვეყნის კიდევ ნახვამ მხედრებს გული აუძგერა და საგმირო ჩვეულებრივ, შემოსძახეს მათ სიმღერა“. ლექსი ნამდვილ საბრძოლო ჰიმნად იქცა და საქართველოს გარეთაც გავიდა. ამირანის მაგალითზე შემუშავებული სიმბო-

ლო კავკასიურ ნართულ ეპოსზე გავრცელდა, მათ შორის აფხაზური აბრსკილის სახეც შემდეგ ამნაირად იქნა გააზრებული.

ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეები აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში სამწერლო ასპარეზზე გამოსვლის პირველ ხანებშივე იჩენს თავს. შესაბამისი დოკუმენტური მასალა 60-იანი წლებიდან არის მოღწეული. ამ მხრივ სანიმუშოა არსენა ოძელაშვილის ტიპის დამუშავების ისტორია. თვითონ ფაქტს აკაკისმცოდნეობაში თვალსაჩინო ადგილი უნდა მიეკუთვნოს. სამწუხაროდ, იგი დღემდე ჯეროვნად შესწავლილი ვერაა. ამ ვითარებას თავისი მიზეზი აქვს და ლიტერატურის ისტორიკოსების უყურადღებობით არ აიხსნება. საქმე იმაშია, რომ დიდხანს ცნობილი არ იყო აკაკის რუსულად დაწერილი სამმოქმედებიანი დრამა: „ყაჩაღი არსენა. ნამდვილი შემთხვევა ქართველთა ცხოვრებიდან". პიესა სრულად დაწერიდან მხოლოდ ასი წლისთავზე დაიბეჭდა. ახალგაზრდა პოეტის პირველი დრამატურგიული ცდები უიღბლო აღმოჩნდა, რამაც გავლენა იქონია პოეტის მრავალფეროვან შემოქმედებაში არსენას თემის ადგილის განსაზღვრაზე. ცხადია, აქ პოეტს ბრალი არ მიუძღვის, დამნაშავეა ის სოციალურ-პოლიტიკური წყობა, რომელშიც რუსეთის იმპერია და მასში შემავალი კოლონიური საქართველო იმყოფებოდა. საგულისხმო თავგადასავალი აქვს აკაკის დრამას და ორიოდე სიტყვით უნდა გავიხსენოთ. ეს დრამა ვრცელი ნაწარმოებია და მისი შექმნისთვის ავტორს უთუოდ ხანგრძლივი დრო და ფიქრი დასჭირდებოდა. რუსულ ენაზე დაწერილი ტექსტი აკაკის საცენზურო კომიტეტში 1864 წელს წარუდგენია, ხოლო 1865 წლის 18 სექტემბერს კი კომიტეტს იგი არ მოუწონებია დასადგმელად, ე. ი. აუკრძალავს. იგივე მწარე ხვედრი გაიზიარა აკაკი წერეთლის კიდევ ორმა პიესამ 1866 და 1867 წლებში. აქედან აშკარად ჩანს, რომ აკაკი 60-იან წლებში, პეტერბურგსა და მოსკოვში ცხოვრების პერიოდში, დაძაბულ დრამატურგიულ მოღვაწეობას ეწეოდა, მაგრამ მიზანს ვერ მიაღწია, ე. ი. ვერც ერთ პიესაზე დადგმის უფლება ვერ მოიპოვა. წარუმატებლობის მიზეზი ნაწარმოებების შესრულების დაბალი დონე კი არ იყო, არამედ შინაარსი, კერძოდ, „ყაჩაღ არსენას" რევოლუციურ-დემოკრატიული სული. ასე ჩაიჩუმქრა აკაკი წერეთლის პიესები საცენზურო კომიტეტის მტვრიან არქივში, სანამ ისინი 1948 წელს პროფ. ელ. ვირსალაძემ არ აღმოაჩინა ლენინგრადის თეატრალურ ბიბლიოთეკაში და პროფ. გ. აბზიანიძემ არ გამოაქვეყნა 1963 წელს პოეტის თხზულებათა მე-15 კრებულში.

რას წარმოადგენს აკაკის დრამა? ეს არის პირველი დრამატული ნაწარმოები ბატონყმობისა და კოლონიური ჩაგვრის წინააღმდეგ მებრძოლი გლეხის არსენა ოძელაშვილის თემაზე ქართულ ლიტერატურაში. აკაკი წერეთელმა და ილია ჭავჭავაძემ, ორმა ბუმბერაზმა მწერალმა, თითქმის ერთდროულად შემოიტანეს არსენას ცხოვრება ლიტერატურაში და ამით სათავე დაუდვეს დიდმნიშვნელოვან მოძრაობას. ილიას და აკაკის შორის ამ შემთხვევაში მხოლოდ ჟანრობრივი სხვაობა იყო, პირველმა პოემა შექმნა არსენას შთაგონებით, მეორემ დრამა. ორივე ნაწარმოებმა მძიმე საცენზურო ტანჯვა-წამება განიცადეს. ილიას „კაკო ყაჩაღი" მთლიანი სახით მხოლოდ 1879 წელს დაისტამბა, 1860 წელს დასრულებული პოემა 1863 და 1864 წლებში საცენზურო ხრიკების წყალობით ცალ-ცალკე ნაწილებად გამოქვეყნდა მხოლოდ, მსგავსად აკაკის დრამისა 1868 წელს „ცისკარში" რომ დაიბეჭდა პირველი მოქმედების დასაწყისი ორი სურათის სახით და თემატურად არსენას ტრადიციულ თავგადასავალთან კავშირი არ ჰქონდა. სწორედ ამით აიხსნება პოეტ-აკადემიკოსის ი. გრიშაშვილის 1959 წელს გაკეთებული დაბეჯითებითი ხასიათის

განცხადება: „ჩვენი მკვლევარების საყურადღებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ პიესა „არსენას“ საერთო არაფერი აქვს ცნობილ არსენა მარაბდელთან“ (აკაკი, IX, 403). ცხადია, ი. გრიშაშვილი ამ დროს აკაკის რუსულ დრამას არ იცნობდა, თორემ მსგავს დასკვნას ვერ გააკეთებდა. ამგვარად, ილია და აკაკი ათეული წლების განმავლობაში დასტრიალებდნენ თავს გლეხთა განმათავისუფლებელი მოძრაობის მეთაურის მიმზიდველ სახეს და ხელოვნებაში მისი დამკვიდრებისთვის იბრძოდნენ. ასე წვალებით გაიკვალა ის გზა, რომელიც ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, ალექსანდრე ყაზბეგის, მიხეილ ჯავახიშვილისა და სანდრო შანშიაშვილის ნაწარმოებების საშუალებით შემოვიდა ქართულ მწერლობაში ფოლკლორული შემოქმედების საფუძველზე.

აკაკი წერეთელს სწამს, რომ მისი პიესის მეორე და მესამე ნაწილები, სადაც ყაჩაღ არსენას მოქმედება არის გადმოცემული, სინამდვილეში მომხდარ ამბავს წარმოადგენს და შესაფერის განმარტებასაც იძლევა ქვესათაურში: „ეშმარიტი შემთხვევა ქართველთა ცხოვრებიდან“. სამმოქმედებიანი დრამის სიუჟეტი რთულია, იგი რამდენიმე ეპიზოდისგან შედგება, რომელთა სინამდვილესთან მიმართება არ არის ერთგვარი. დრამის პირველი მოქმედება საყოფაცხოვრებო სიტუაციაზე აგებული ჩანს. ობოლი მაკრინე ავი დედინაცვლის ელისაბედის დევნის საგანია და გაიძვერა აპეკუნ ხერხაძეს უნდა ჩაუვარდეს ხელში. კვანძი ბოროტხრახულებათა გაჩსინით მთავრდება: მაკრინე ხერხაძეს ჰკლავს, ხოლო მაკრინეს მიჯნური გიორგი დედინაცვალს ხერხაძის კვალს გაუყენებს. ობოლ ქალწულსა და მის საქმროს სხვა გზა აღარ რჩებათ, თუ არა ტყეს შეაფარონ თავი. ამის შემდეგ ჩნდებიან დრამაში არსენა ოძელაშვილი და მისი ტყის მეგობრები — თავისუფლებისთვის მებრძოლი გმირები. თუ აქამდე მწერალი საოჯახო-სამიჯნურო კოლიზიას ჰქმნიდა, ახლა ხალხურ გადმოცემაზე იღებს ორიენტაციას და პიესის ორ მოქმედებას არსენა ოძელაშვილის ტრადიციულ თავგადასავალზე ამყარებს. ნათქვამის დასადასტურებლად საკმარისია დრამის მეორე და მესამე მოქმედება შეუდარდეს ხალხურ ლექსებს. რადგან დრამა 1864 წლამდეა დასრულებული, ხოლო ამ დროს ხალხური მესტვირული ლექსის მთლიანი ბეჭდვური ვერსია არ არსებობდა, შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ აკაკი წერეთელი დრამის წერის დროს უფრო ზეპირსიტყვიერებას ემყარებოდა და არა წერილობით წყაროებს. ახლა ვნახოთ, რა შეხვედრები ახასიათებს ლიტერატურულ ნაწარმოებს პროტოტიპულ ფოლკლორულ წინამძღვართან? უმთავრესი მსგავსებანი ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ:

1. აჯანყებული მარაბდელი გლეხი ტყეში არის გავარდნილი და ცარისტული ხელისუფლება სდევნის, საციმბიროდ დაეძებს მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში. არსენას მომხრეები ჰყავს, მაგრამ მოწინააღმდეგენიც არ აკლია. ხელისუფლებამ მისი თავი ძვირად შეაფასა და ამიტომ ყოველდღიურად საფრთხეში იმყოფება. ამას გვაცნობს როგორც დრამის მეორე მოქმედების პირველი გამოსვლა, ისე მესტვირული ლექსის ცალკე ადგილები.

2. არსენა ოძელაშვილი და მისი ტყის მეგობრები ტირანებსა და მჩაგვრელებს ავიწროვებენ, მშრომელებს კი ეხმარებიან, ხელს უმართავენ, მტრისგან იცავენ. დრამაში ის პრინციპია გატარებული, რასაც ხალხი ქადაგებს: „მდიდარს აჭმევს, ღარიბს აძლევს, ღმერთი როგორ წაახდენსა“ (II ნაწ., I გამოსვლა).

3. ტყეში გახიზნულნი ამხილებენ მატყუარა ჩარჩ-ვაჭრებს, არსენა შეიდმტკვლიან ადლით ვაჭრობას დაუწესებს მათ (მესამე მოქმედება, V გამოსვლა).

4. სიცოცხლეშიც და შემდეგაც არაიშვიათად არსენას სახელით ბოროტად სარგებლობდნენ; ცრუარსენები ხალხს ძარცვავდნენ (მესაშე მოქმედ. II სცენა, I გამოსვლა). საამისო დოკუმენტირებული ცნობა შემონახულია საქ. ცენტრ. არქივში.

5 სეფისკვერაძე მიპარვით ხანჯლით განგმირავს არსენას, მაგრამ თავის შოკვეთას ვერ ახერხებს, რათა ჯილდოს მისაღებად წარადგინოს, და ტყის მეგობრების ხმაზე გარბის (III მოქმ., III სცენა, III გამოსვლა). აქ გიორგი კუჭატნელის ცნობილი ეპიზოდი იგულისხმება იმ განსხვავებით, რომ მოღალატე შენიღბულად მოქმედებს და დამხმარე არავის ჰყავს.

6. ტყის ძმები არსენასა და მეზღვანაკრავე ნინოს, აბესალომ და ეთერის მსგავსად, ერთად მიაბარებენ მიწას, მერე შამილთან მიდიან გამანთავისუფლებელი ბრძოლების გასაგრძელებლად.

7. რამდენიმე სიტყვა პერსონაჟებზეც უნდა ითქვას. აკაკი წერეთლის დრამაში მოქმედებენ ისეთი პერსონაჟები, რომელთა პროტოტიპები აშკარად ფოლკლორული წარმოშობისაა. პირველყოვლისა, ასეთია მთავარი მოქმედი გმირი არსენა ოძელაშვილი, შემდეგ მისი მიჯნური ბატონის ასული ნინო (ქართული პიესით მაკრინე გოჩუნიძე), არსენას მკვლელი იმერული კვერნაძე თუ სეფისკვერაძე (ხალხური ლექსით კუჭატნელი და მისი მსახური), მეწვრილმანე ვაჭრები და სხვ., რომელთა ჩამოთვლა აქ აუცილებელი არაა, ხოლო აკაკის დრამის ქართულ და რუსულ ვერსიებში სხვადასხვა სახელს ატარებენ.

ყველა ეპიზოდი მეტად დაძაბულ სიტუაციებში ვითარდება. მწერალი უთუოდ აღწევს ესთეტიკურ ეფექტს. აშკარა მსგავსი ადგილების გარდა დრამაში კიდევ რამდენიმე ისეთი სცენა და მოტივი მოიპოვება, რომელთა შესაპირისპირებელი ფოლკლორული მასალა ამჟამად ხელთ არა გვაქვს და ამის გამო ავტორისეულ პასაჟებში ვაქცევთ, თუმცა წყარო შეიძლება ზეპირგადმოცემა იყოს. ასეთია, მაგალითად, ჰიდაობის მოტივი (II მოქმ., სცენა III, გამოსვლა I), რომლითაც აკაკის დრამას მიხეილ ჯავახიშვილის „არსენა მარაბდელი“ ენათესავება, იმ დროს, როცა არავითარი მითითება არ არსებობს, რომ სახელოვანი რომანისტი დაუბეჭდავ დრამას იცნობდა. თუ აქ შემთხვევით თანაზიარობას არ აქვს ადგილი, მაშინ ხალხშია საძებარი შესაბამისი კვალი.

შედარებითი ანალიზიდან კიდევ ერთი საყურადღებო დასკვნა გამომდინარეობს: აკაკი წერეთლის ნაწარმოებში დადასტურებული ზეპირსიტყვიერებასთან ყველა საერთო მოტივი ქრონოლოგიურად უფრო ადრინდელია, ვიდრე დრამა; აკაკის დრამა ასი წლის განმავლობაში ხალხისთვის უცნობი იყო და, მაშასადამე, მას გავლენა არ შეეძლო მოეხდინა ფოლკლორულ შემოქმედებაზე. ამრიგად, ლიტერატურული ძეგლი ორიენტირის ფუნქციას ასრულებს არსენას ლექსის მე-19 საუკ. 60-იან წლებამდელი სტრუქტურის განსაზღვრისას.

აკაკი წერეთლის ფოლკლორული წყაროების პრობლემა შემოქმედებითი თემაა. იგი ყველა ჟანრს მოიცავს, რომელშიც კი მგოსანს კალამი უცდია.

მაინც განსაკუთრებით რით იზიდავდა პოეტს ხალხური სიტყვიერება? სხვა მხარეთა შორის პირველი ადგილი ესთეტიკურ თვალსაზრისს უნდა დაეთმოს. ფოლკლორში აკაკის ყველასთვის გასაგები დაყურსული ენა და მდიდარი ფანტაზია, მხატვრულ მიგნებათა დაუშრეტელი წყარო ეგულვებოდა. დამახასიათებელია, რომ ზეპირი პოეზიის საუკეთესო ნიშნებიდან იგი უფრო ხშირად ბარის კუთხეების მაგალითებს მიმართავდა. ერთი ასეთი შედეგი — „ხომალდში ჩავჯექ, ზღვას გაველ, ფრანგის ქვეყნები ვნახეო“ 1913 წელს

პოეტური ხელოვნების პარნასზე აიყვანა. „მსოფლიო გენიოსმა მხატვარმა, რაფაელმა, როდესაც მშვენიერების გამოხატვა უნდოდა, უკეთესი ვეღარა მოახერხა–რა და მშვენიერ მადონას მისცა ხელში უმშვენიერესი ყრმა, რომელსაც სიყვარულით ზედ დაჰქათქათებს დედა. მე დარწმუნებული ვარ, რომ ამ შაირის დამწერს, არც ეს სურათი უნახავს და არც რაფაელი გაუგონია, მაგრამ ზეგარდმო შთაგონებამ მიიყვანა რაფაელის აღმაფრენამდე!“.

შენს ლოყას ვარდი ჰყვაოდა, გშვენოდა ღია ფერია,
ღაწვს მოცმიცმე ხალივით ნამი ცით მონაბერია;
შურით დაგფრენდა ნიავი, გირხევდა დალალ-კავებსა,
წარბი-წამწამი ყორნისა ბურავდა გიშრის თვალებსა...

„არა თუ დღევანდელი მჯღაბნელი და მათ რიცხვში მე, თქვენი უმორჩილესი მონა, თვით რუსთაველიც კი მოაწერდა შეურცხვენლად ხელს, და ამგვარი მარგალიტები იშვიათი არ არის ზეპირსიტყვაობაში“ (XIV, 545—46).

XIX საუკუნის დიდი ქართველი პოეტი ღრმად შეიჭრა თავისივე ერის სულიერ სამყაროში და ოქროსმაძიებლური ალღოთი ნათელყო ხალხური პოეზიის წარუვალი ესთეტიკური და ზნეობრივი მნიშვნელობა.

სერგი ჯიქია

მასალები „გუთან" სიტყვის ისტორიისათვის

1971 წელს სტამბოლის უნივერსიტეტის სამეცნიერო ორგანოში — „თურქული ენისა და ლიტერატურის კრებული" — დაიბეჭდა პროფ. ა. ჯაფეროღლუს სტატია სათაურით: „ქოთან"-ი მემინდვრეობის კულტურის ეთნოგრაფიის მიხედვით[1]. სტატიაში ლაპარაკია გუთან სიტყვაზე, რომელიც თურქულ ენებსა და ზოგ სხვა ენაშიც kotan‖köten (ქოთან‖ქოთენ)-ად წარმოითქმის. სტატიაში მთლიანად უგულებელყოფილია გუთან სიტყვის წარმომავლობისა და მის ოდინდელობაზე საქართველოსა და სხვაგანაც არსებული კონცეფციები და მოცემულია ისეთი დებულებები, რომელთაც, ჩვენი აზრით, არავითარი მეცნიერული საფუძვლები არ მოეპოვებათ.

ავტორი, განსვენებული სტამბოლელი პროფ. ა. ჯაფეროღლუ, ეფიქრობ, ყოველგვარი მეცნიერული მონაცემების გარეშე გუთან სიტყვას აცხადებს თურქული, ვითომდა, kotan სიტყვის ქართულ სახეცვლილ ფორმად. იგი საქართველოს მაღალი სამიწათმოქმედო კულტურის სინამდვილეში შექმნილ და თავისი დანიშნულების მიხედვით ჩვენშივე მეტად სრულყოფილ სახვნელ იარაღსა და მის აღმნიშვნელ გუთან სიტყვას შუა აზიის მკვიდრ თურქ ხალხთაგან მომდინარედ და საქართველოში დაფუძნებულ სუბსტრატად მიიჩნევს.

ა. ჯაფეროღლუ ანატოლიასა და აზერბაიჯანს (რა თქმა უნდა, ამ მხარეებში თურქული მოსახლეობის გაჩენას — XI ს-ის II ნახევრის შემდგომი პერიოდი უნდა ვიგულისხმოთ) დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, როგორც ისეთ რეგიონებს, რომლებიც ერთ-ერთი უველაზე ძირითადი ფაქტორები იყვნენ მემინდვრეობის კულტურის განვითარებაში (გვ. 43). ავტორს აქ მხედველობაში აქვს ქოთან (=გუთან) სახვნელი იარაღი, რომელსაც „როგორც ყოველ მატერიალური კულტურის ელემენტს, ჰქონდა თავისებური ისტორიული სტადიებისა და ნახტომების მთელი რიგი" (გვ. 43). აქ ავტორი საყვედურს გამოთქვამს, რომ მიუხედავად ქოთანის ასეთი დიდი მნიშვნელობისა, მის შესახებ ხელჩასაკიდებელი არაფერი დაწერილა. ის კი არაო — განაგრძობს იგი — ყურადღება არ ექცევა იმ ფაქტს, რომ ჩვენს ლექსიკონებშიც, განსაკუთრებით აზერბაიჯანსა და ალმოსავლეთ ანატოლიაში saban სიტყვის მაგივრად kotan-ი იხმარება და ამ kotan სიტყვას ძლიერ უყურადღებოდ ეპყრობიან. მაშინ როდესაც kotan-მა ისტორიის მანძილზე მემინდვრეობის კულტურის განვითარების მრავალი ეპოქა გაიარა და სხვადასხვა ქვეყანასა და მხარეში წარუშლელი კვალი დატოვაო (გვ. 43). ავტორი დიდხანს ჩერდება

[1] Jstambul üniversitesi Edebiyat Fakültesi — Türkbilive Edebiyati Dergisi, ტ. XIX, სტამბოლი, 1971, გვ. 43—50.

ამ საკითხზე და განსაკუთრებით ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ეს თურქული სახვნელი იარაღი ძლიერ გავრცელდა ერთმანეთისაგან დაშორებულ მრავალ ქვეყანასა და ხალხში. საინტერესოა, რომ ავტორი იქვე დასძენს — ქოთანმა საბან სიტყვა მოშალა და ხმარებიდან განდევნაო (გვ. 43).

უნდა აღინიშნოს, რომ პროფ. ა. ჯაფეროღლუს ამგვარ მსჯელობას, რომელიც მატერიალური კულტურის მნიშვნელოვან ელემენტს სახვნელ იარაღს ეხება, არავითარი მეცნიერული საყრდენი არ გააჩნია. საქმე ის გახლავთ, რომ დღესაც და ისტორიულ წარსულშიც თურქული წარმომავლობის ხალხთა უდავო სამშობლოში — შუა აზიაში დარჩენილ და არც შუა აზიის გარეთ გასულ თურქულ ტომთა ენებში kotan (ქოთან) სიტყვა სახვნელის მნიშვნელობით არ მოიპოვება. ჯერ ჩავიხედოთ ძველი თურქული ენების ლექსიკონში, სადაც ეგზომ მნიშვნელოვანი, ხალხის ყოფითი სიტყვა უნდა იყოს ასახული. ძველი თურქული ენის ლექსიკონში გვაქვს qotan, qutan და kütan სიტყვა — ფორმები, მაგრამ მათ არ აქვთ არაფერი საერთო სახვნელი იარაღის მნიშვნელობასთან. ამ სამიე ვარიანტს განმარტებად მიწერილი აქვს მხოლოდ и[мя] собств[енное][2].

სამაგიეროდ, ამ ლექსიკონში სახვნელის მნიშვნელობით წარმოდგენილია Saban парная упряжка волов с земледельческими пахотными орудиями, და ზმნა Sabanla—пахать[3]. ვ. რადლოვის ლექსიკონში, რომელიც ყველა თურქული სისტემის ენას მოიცავს, котан — كوتان სიტყვას „გუთნის“ მნიშვნელობა მიწერილი აქვს მხოლოდ აზერბაიჯანულისა და თურქული (ოსმალური) ენებისათვის, ხოლო სხვა თურქული ენებისათვის, როგორიცაა ყირგიზული, ჩაღათური, ტარანჩიული და სხვათათვის, სრულებით სხვა მნიშვნელობაა მოცემული (ფარეხი, მშიშარა, ფრინველთა სახეობანი და სხვ.[4]). ცნობილი ფინელი მეცნიერის M. Räsänen-ის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონშიც kotan-kutan სიტყვას (ჩაღათური, ოსმალური, იაკუტურ-თურქ. ენებში) სახვნელის მნიშვნელობა არა აქვს. ყველგან ფრინველის გარკვეული სახეობაა: Čag. kotan Pelikan, osm. kutan, jak, kuta ŋ' eine art Vogel, k'tan ein besonderer Landvogel, von der Grosse des Kraniches.., gutan Wasserrabe...[5]. ამავე დროს მ. რიასანენიც რიგი თურქული ენებისათვის (ყირიმულ-თათრული, ყაზახური, ოსმალური, აზურბაიჯანული) სახვნელის სახელად ასახელებს sapan//saban-ს.[6] თვით ა. ჯაფეროღლუს თავის უიღურულ-თურქულ ლექსიკონში kotan სიტყვის მნიშვნელობად „პერსონული სახელი“ აქვს მოცემული.[7] ზოგ თურქულ ენაში котан სიტყვას ფარეხის მნიშვნელობა აქვს,[8] „გუთნის“ მნიშვნელობით კი იგი არსად არ დასტურდება. ასეთივე მნიშვნელობაა ფიქსირებული котан სიტყვისათვის ყარაიმულ-თურქულ ლექსიკონში: хлев, овчарня, загон для овец[9]. პროფ. ნ. ბასკაკოვისა და რ. ნასილოვის ლექსიკონშიც gotan სიტყვას უწე-

---

[2]. Древнетюркский словарь, Ленинград, 1969, с. 330, 473.

[3] იქვე, გვ. 478.

[4]. Б. Б. Радлов, Опыт словаря тюркских наречий, т. II, СПБ., 1899, с. 607, 922, 1216.

[5] M. Rasanen, Versuch eines etimologischen Wörterbuchs der Türksprachen, Helsinki, 1969, s. 284.

[6] იქვე, გვ. 402.

[7] A. Caferoglu, Uygur Sözlügü, Jstanbul, 1934, გვ. 142.

[8] Э. Н. Наджиб. Уйгурско-русский словарь, Москва, 1968, с. 601.

[9] Караимско-русско-польский словарь под редакцией Н. А. Баскакова, А. Зайончковского, С. М. Шапшала, Москва, 1974, с. 335.

რაა: загон для мелкого скота[10]. შუა აზიის თურქული ენებისათვის кутан სიტყვა დადასტურებულია მნიშვნელობით загон для скота, место для скота[11], ასევე „საზაფხულო ფარეხად“ და „ახორად“ არის ახსნილი kotan სიტყვა ე. წ. აღმოსავლურ-თურქულ-უიღურულ, ტარანჩიულ და უზბეკურ ენებში პროფ. ს. ჩაღათაის მიერ.[12] ბულგარეთის თურქული მოსახლეობის მეტყველებაში სახვნელი იარაღისთვის დასახელებულია მხოლოდ saban სიტყვა, თან saban-ის სურათიცაა წარმოდგენილი.[13] ჩრდილოეთ კავკასიის ერთ-ერთ თურქულ ენაში—ყარაჩაულ-ბალყარულში „плуг-сабан“-ია[14], თურქულ ენებში სახვნელი იარაღის ძირითადი ეროვნული სახელი რომ сабан-ი იყო ეს დასტურდება გამოჩენილი თურქოლოგის აკად. ნ. კ. დმიტრიევის მიერაც: „Сабан встречается в „Codex Cumanicuse“ (XIII—XIV სს. ყიფჩაყურ-თურქული ძეგლი. ს. ჯ.) и почти во всех тюркских языках (турецкий, татарский, башкирский, азербайджанский и др.). Связано с интереснейшим вопросом о переходе тюрок от скотоводства к земледелию. Проникло в областную речь русских крестьян“[15].

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში გამოცემულ შამს-ედ-დინ სამი-ს ვრცელსა და დიდი ისტორიულ-მეცნიერული ღირებულების მქონე თურქული ენის განმარტებით ლექსიკონში (ეს ლექსიკონი თავისი დიდი მეცნიერული მნიშვნელობის გამო ახლახან ხელმეორედ გამოიცა თურქეთში) **საბან** სიტყვა განმარტებულია როგორც ძირითადი თურქული სახვნელი იარაღი, მოცემულია მისი შემდგენელი ნაწილების ვრცელი და დეტალური აღწერილობა, მაშინ როდესაც **ქოთან** სიტყვა, როგორც ალბათ არათურქული და შემდგომში შემოსული, მეტად მოკლედ, სულ ოთხიოდე სიტყვითაა განმარტებული[16].

ასევე მეცნიერული მნიშვნელობის მქონე აჰმედ ვეფიქ ფაშას ლექსიკონში **საბან**, როგორც თურქული ეროვნული სახვნელი იარაღის აღმნიშვნელი სიტყვა, დაწვრილებით არის ახსნილი თავისი შემადგენელი ნაწილებით, ხოლო kotan ძლიერ მოკლედ [ივარაუდება ევროპული flug] — „ფულლუღის დიდი სახეობის — საბან'-ი“[17]. 1976 წ. ანკარაში გამოცემულ „სახელოსნო ტერმინთა ლექსიკონში ძლიერ ვრცლადაა მოცემული saban სიტყვა, თითოეული მისი ნაწილი ცალ-ცალკეა განმარტებული, kotan/köten სიტყვა კი ძალიან მოკლედ არის წარმოდგენილი — როგორც saban-ის გარკვეული ნაწილი. ამ სიტყვის (kotan) გამოყენების არედ მოხსენებულია ისტორიული ქართული პროვინციები (ისპირი, ფოცხოეი)[18].

---

[10] Н. А. Баскаков и Ф. М. Насилов, Уйгурско-русский словарь, Москва, 1939, с. 126.

[11] Г. Г. Дитрих, Топонимы бассейна р. Арг в фанских горах Таджикистана, сб., „Ономастика Средней Азии“, Москва, 1978, с. 134.

[12] S. Çağatay, Türk Lehçeleri örnekleri-Yasayan agiz ve Lehçeleri, II, Ankara, 1972, с. 68.

[13] Н. Dalli, Kuzeydoğu Bulgaristan Türk Ağizlari üzerine Arastirmalar, Ankara, [1978], с. 169.

[14] Русско-балкарский школьный справочный словарь, Нальчик, 1940, с. 142.

[15] Н. К. Дмитриев, Строй тюркских языков, Москва, 1962, с. 542.

[16] გვ. 793, 1103 ، ۱۳۱۷ ، قاموسی ترکی ، درسعادت ، شد. سامی

[17] სტამბოლი, 1306(=1888), გვ. 472 და 656. ، احمد وفیق پاشا—لهجهٔ عثمانی

[18] Zanaat Terimlert sözlüğü, Ankara, 1976, გვ. 123, 125, 160.

ჩვენ თემასთან დაკავშირებით ძლიერ მაჩვენებელია აგრეთვე ის ფაქტი, რომ თურქეთის სამეცნიერო საზოგადოების მიერ 1977 წელს გამოცემულ „თურქულ დასურათებულ ლექსიკონში“ სახვნელი იარაღის მნიშვნელობით წარმოდგენილია მხოლოდ saban სიტყვა და იქვე მოცემულია saban—სახვნელის სურათი, ხოლო ოფიციალური საენათმეცნიერო ორგანიზაციის მიერ შედგენილ ამ ლექსიკონში kotan სიტყვა სრულებით არ იხსენიება[19].

ამრიგად, უტყუარი წყაროებიდან ამოწერილი ფაქტობრივი მონაცემების შუქზე დამაჯერებელი ხდება, რომ შუა აზიისა და შუააზიური წარმომავლობის, მაგრამ ისტორიულ ვითარებათა შედეგად სხვადასხვა ქვეყანაში დამკვიდრებულ თურქულ ტომთა ენებისათვის თავდაპირველი, ოდინდელი ეროვნული სახელი სახვნელი იარაღისა ყოფილა „საბანი“ (ასო, saban), ამ მოსაზრებას, ვფიქრობ, ჩრდილს ვერ მიაყენებს ის ფაქტი, რომ თითოოროლა თურქულ ენაში საბანი ბოლო ხანებში განდევნა რუსულმა плуг, соха სიტყვებმა, რაც შედეგია ამ თურქული ენების მჭიდრო კულტურულ-ეკონომიკური კონტაქტისა რუსულ ენასთან. ასეთია, მაგ., ჩუვაშური[20] და იაკუტური თურქული[21], რაც შეეხება kotan სიტყვას, ჩვენ დავინახეთ, რომ არც ძველ თურქულში, არც თანამედროვე თურქულ ენებში kotan-ი ან სულ არ იხმარება ანდა არა აქვს სახვნელი იარაღის მნიშვნელობა.

მიუღებელია პროფ. ა. ჯაფეროღლუს მტკიცება, რომ kotan სიტყვა და ამ სახელით ცნობილი სახვნელი იარაღი ყოველ ენობრივ არეალში თითქოს თურქულენოვანი ხალხებიდანაა გავრცელებული.

ა. ჯაფეროღლუს ძალიან ზერელედ მიაჩნია ცნობილი მეცნიერის P. Leser-ის[22] ცნობები თურქული სახვნელების შესახებ და დიდ საყვედურს გამოთქვამს ამ მეცნიერის მიმართ იმის გამო, რომ მის შრომაში თურქებთან დაკავშირებით სრულებით არ არის ნახსენები ქოთან სიტყვა[23].

ა. ჯაფეროღლუ დაჟინებით ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „აზერბაიჯანულმა და ანატოლიურმა kotan-მა [=გუთან-ს] საუკეთესო ფორმით გავრცელებისა და განვითარების შესაძლებლობა საქართველოში მოიპოვა“[24].

რა თქმა უნდა, ავტორს არავინ არ დაეთანხმება იმაში, რომ თურქულმა kotan-მა ჰპოვა „საუკეთესო ფორმით გავრცელებისა და განვითარების შესაძლებლობა“ საქართველოში. პირიქით, მოხდა სავსებით ბუნებრივი რამ: უძველესი და მაღალი მიწისმოქმედების კულტურების მქონე საქართველოდან თვით სიტყვაც და სახვნელი იარაღიც (გუთანი) გადავიდა იმ თურქული მოდგმის ტომებში (აზერბაიჯანელები და ანატოლიელი თურქები), რომლებსაც ისტორიულმა ბედმა არგუნა საქართველოს მომიჯნაეე და უშუალო მეზობლები გამხდარიყვნენ.

შემდეგ ა. ჯაფეროღლუ ვითომდა თავის სასარგებლოდ იყენებს აკად. გ. ჩიტაიას აზრს იმის შესახებ, რომ „kotan“-ი ჯერ კიდევ X—XII საუკუ-

---

[19] Resimli Türkce Sözlük, Ankara, 1977, გვ. 484.

[20] Русско-чувашский словарь, под редакцией Н. К. Дмитриева, М., 1959, с. 481.

[21] Э. К. Пекарский, Краткий русско-якутский словарь. Петроград. 1916, с. 199; Э. К. Пекарский, Словарь якутского языка, Ленинград, 1927, с. 2375.

[22] ა. ჯაფეროღლუ, დასახ. სტატია, გვ. 46.

[23] Paul Leser, „Enstehung und Verbreitung des Pfluges, III. Münster, 1931, გვ. 360—361 (ვასახელებ ა. ჯაფეროღლუს მიხედვით).

[24] ა. ჯაფეროღლუ, დასახ. შრომა, გვ. 46.

ნეებში[25] დაინერგა ქართულ ენაში „გუთანი"-ს წარმოთქმით. ამის დასამტკიცებლად ა. ჯაფეროღლუ გ. ჩიტაიას შრომიდან იმოწმებს ისტორიკოსების მიერ შესწავლილ იმ ფაქტს, რომ თამარ მეფის დროინდელ (XII—XIII სს.) საქართველოში საფლავის ქვებზე გამოხატული იყო გუთანი-ო და გ უ თ ა ნ სიტყვის თურქულობის შესახებ თავის აზრის ვითომ უფრო განსამტკიცებლად დასძენს, რომ „თურქეთშიც, იშვიათად, მაგრამ მაინც ეხვდებით საფლავის ქვებზე ცულის, სახვნელი იარაღის (აქ თვითონ ჩვენი ავტორი saban სიტყვას ხმარობს. ს. ჯ.), დოქის; ხანჯლის, ყავის ფინჯნის და მსგავსთა გამოსახულებას".

შემდეგ ჩვენი ავტორი უკმაყოფილოა იმის გამო, რომ ზემომოტანილი მასალების საფუძველზე გ. ჩიტაია kotan-ის სამშობლოდ კავკასიას თვლის. არ მოსწონს ისიც, რომ ა. დიტმერი[26] აგრეთვე kotan-ის ტიპის დიდი სახვნელების სამშობლოდ მიიჩნევს არა შუა აზიას, არამედ უშუალოდ კავკასიას.

შემდეგ ა. ჯაფეროღლუ უბრუნდება კვლავ გ. ჩიტაიას, როგორც საქართველოს მემინდვრეობის კულტურისა და ეთნოგრაფიის სპეციალისტის, მიერ შესწავლილი გ უ თ ნ ი ს (ავტორი აქაც ს ა ბ ა ნ სიტყვას ხმარობს) ტიპებს, როგორიცაა ა ჩ ა ჩ ა გ უ თ ა ნ ი, ს ა ა ნ ე უ ლ ო გ უ თ ა ნ ი და ა ნ ე უ ლ ი ს გ უ თ ა ნ ი და ასკვნის, რომ ეს კლასიფიკაცია სრულ ტექნიკურ ცოდნაზეა დამყარებული, ეს ჩემი თემის დედააზრის გარშემო და ამის შესახებ ჩემი აზრის გამოთქმისაგან თავს ვიკავებო (ასეა!)[27] და ა. ჯაფეროღლუ კვლავ უბრუნდება იმ საკითხს, რომ სახვნელი იარაღის — kotan-ის თურქულიდან დამკვიდრების საუკეთესო ნიმუშებს საქართველოში დარჩენილ გუთნის ტიპებში ეხვდებითო. კავკასიასა და მეზობელ მხარეებში ამ ძველი კლასიკური სახვნელი იარაღის გაგება დაცულია ისე, როგორც მას თურქულ ენებში ჰქონდაო[28]. შემდეგ უცნაურია, რომ ავტორს მოაქვს მის მიერვე წამოყენებული აზრის საწინააღმდეგო ფაქტები: „მიუხედავად იმისა, რომ კავკასიასა და მეზობელ მხარეებში ძველმა კლასიკურმა სახვნელმა იარაღმა (ქოთან-მა) შეინარჩუნა თავისი ნამდვილი გაგება, ამის საპირისპიროდ ჩრდილოეთის თურქი ხალხები და ალთაის მხარეების თურქი ტომები დაჟინებით [kotan-ს] ağïl-ის (ე. ი. ფარეხის—ს. ჯ.) მნიშვნელობით ხმარობენ, ისევე როგორც ახალ უღუღრულში, აღმოსავლეთ თურქესტანის თურქებში qutan, qutun-ის ფორმით, ძველ უიღურულში, ყირგიზულში, განსაკუთრებით ჩაღათაურში და სხვადასხვა მონღოლურ დიალექტებში ყველგან „შემოღებული ცხვრის ფარეხის" მნიშვნელობით იხმარებოდა. ეს სიტყვა მონღოლურში ჰოთო, ოთონ-ად, ჩრდილოეთ ალთაის მხარეში კი kutan და kotan-ად წარმოითქმოდა და იმავე ფარეხის მნიშვნელობა ჰქონდა. ზოგ თურქულ მხარესა და რეგიონში kotan სიტყვა მთლიანად ამოღებულ იქნა ხმარებიდან და მისი ადგილი saban-მა დაიკავა"[29].

თვით ა. ჯაფეროღლუს მიერ მოტანილ ამ მასალებს თუ ჩაუკვირდებით, ცხადი ხდება, რომ kotan სიტყვა, როგორც ჩვენ ამას ზევითაც აღვნიშნავდით, ან სულ არ იხმარებოდა თურქულ ენებში, ან მას სრულებით არ ჰქონდა ის

---

[25] იქვე, გვ. 47; იმოწმებს: Г. С. Читая, Пахотные орудия и системы земледелия в Грузии. Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов, т. III, М., 1963, с. 650—656.

[26] A. Ditmer, Algemeine völkerkunde, 1950 (ა. ჯაფეროღლუს მიხედვით ვასახელებ).

[27] ა. ჯ ა ფ ე რ ო ღ ლ უ, დასახ. ნაშრ., გვ. 48.

[28] ა. ჯ ა ფ ე რ ო ღ ლ უ, დასახ. ნაშრ., გვ. 48.

[29] იქვე.

მნიშვნელობა, რომლითაც მას ექნებოდა შესაძლებლობა გავრცელებულიყო და საფუძვლად დადებოდა საქართველოსა და მის მეზობელ მხარეებში სახვნელი იარაღის — გუთნის გაჩენას.

შემდეგ ავტორი გვთავაზობს თავის შეხედულებას საქართველოში ხმარებულ სახვნელის „ჯილღა-გოგორას" შესახებ, რომელიც გ. ჩიტაიას გარკვეულად არ განუსაზღვრავსო. ჯ ი ლ ღ ა, რომელიც დღევანდელი ანატოლიის, განსაკუთრებით, მის აღმოსავლეთ რაიონებში — ჩილდირში, არტაანსა და მის მიდამოებში „პატარა გუთნის" მნიშვნელობით იხმარება, ზონ-გულდაქის ერეილიში, არტანუჯში, არტაანსა და შავშეთში იგი მარტივად „საბან"-ის (ე. ი. გუთნის) გაგებითაა. როგორც ამ საზღვრებიდანაც ჩანს, განაგრძობს ავტორი, ზუსტად kotan-ივით, ჯ ი ლ ღ ა ს ტ ი პ ი ს სახვნელიც აღმოსავლეთ თურქეთისა და საქართველოს საზიარო სახვნელი იარაღია. გ ო გ ო რ ა კი ქართული სიტყვაა და ბორბალს ნიშნავსო. ვერც ამაში დავეთანხმებით ავტორს. რამდენადაც ჯილღა-გოგორა, როგორც ამას თვით ა. ჯაფეროღლუც აღნიშნავს, გავრცელებულია მხოლოდ არტაანს, არტანუჯს, ჩილდირსა და შავშეთში, რომლებიც ცნობილია რომ წარმოადგენენ ისტორიულ ქართულ რეგიონს, ამდენად იარაღიცა და მისი სახელწოდებაც მთლიანად ქართულს უნდა წარმოადგენდეს. ზემოთაც ჰქონდა ჩვენს ავტორს ლაპარაკი kotan-ზე, რომ ის ძალიან ფეხმოკიდებულად არის აღმოსავლეთ ანატოლიასა და აზერბაიჯანშიო და ამტკიცებდა, რომ აქედან დაფუძნდა იგი საქართველოში, მაგრამ ჩვენ უკვე დავინახეთ, რომ სინამდვილეში როგორც ეს kotan-ი ისე ჯილღა-გოგორა ძველი ქართული სამიწათმოქმედო მაღალი კულტურის ნიშანი› და ქართული სამყაროდან არის გადასული სხვა ხალხების ენაში.

ავტორის საბოლოო დასკვნა, რომლის გაზიარება შეუძლებელია, შემდეგია: „როგორც ამ (ზემოთ მოტანილი) ახსნა-განმარტებებიდანაც გასაგებია, ანატოლიის საზოგადოებრივ სამიწათმოქმედო ცხოვრებაში არსებული „ქოთან"-ი ზუსტად შუა აზიიდანაა ანატოლიაში გადმოტანილი..." და შედეგია გარკვეული ენისა და კულტურის განფენილობისა. თუ მისი საფუძველი ხოტონ სიტყვაა (ხოტონ მონღოლურია და მეჯოგეობაში ფარეხს ნიშნავს). მან სხვა თურქულ რეგიონებში ხიდები გაიკეთა და ანატოლიის მხოლოდ აღმოსავლეთ ნაწილში დაფუძნდა სუბსტრატის მდგომარეობაში[30].

ავტორის ამ დასკვნას დართული აქვს წინადადება, რომელიც, ჩვენი აზრით, შეიცავს მისი დებულებების საწინააღმდეგო მასალას. ავტორი ჩივის და უკმაყოფილოა მით, რომ kotan სიტყვას თურქეთში გამოსულ ლექსიკონებში ნაძალადევად აქვს ადგილი მიჩნეული მაშინ, როდესაც დ. ა. მაგაზანიკის რუსულ-თურქულ ლექსიკონში საჭიროდაა მიჩნეული მისი დიდი სახვნელის (ავტორი აქაც sabun სიტყვას ხმარობს) მნიშვნელობით და kutan-ის ფორმით მოთავსებაო"[31]. აქედანაც ცხადად ჩანს, რომ როგორც ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, kotan სიტყვა თურქულში ნასესხებია, თურქული ენის სინამდვილეში არ არის ის ფეხმოკიდებული, რაც იქიდანაც ცხადია, რომ სხვაც რომ არაფერი იყოს, თვითონ ა. ჯაფეროღლუს ამ სტატიაში სახვნელი იარაღის აღსანიშნავად თურქულ ეროვნულ saban-საბან სიტყვის ხმარება უფრო ეხერხება.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ საჭირო იყო გამოეხმაურებოდით ამ სტატიას, გვეჩვენებინა მკითხველისათვის ავტორის უმართებულო მოსაზრებები სა-

---

30 ა. ჯ ა ფ ე რ ო ღ ლ უ, დასახ. ნაშრ., გვ. 50.

31 იქვე.

კითხის შესახებ და ის წინააღმდეგობები, რომელიც ამ სტატიაში საკმაოდ ბევრია. ჩვენ გვინდოდა მკითხველისათვის გვეჩვენებინა სათანადო წყაროებიდან ამოწერილი ცოცხალი მასალები, რომელთა საფუძველზე ავტორის მოსაზრებების მიღება შეუძლებელი იყო. ამიტომ ჩვენ არ შევხებივართ იმ შესანიშნავ ნაშრომებს, რომლებიც საქართველოში გამოიცა და რომლებიც არავითარ ეჭვს არ სტოვებენ იმაში, რომ გუთან სიტყვა ქართულია და თვით გუთანი, როგორც სახვნელი იარაღი, ქართული სამიწათმოქმედო მაღალი კულტურის მაჩვენებელია. პროფ. ა. ჯაფეროღლუს მოსაზრებათა უკუსაგდებად საკმარისია დავასახელოთ ჩვენი დიდი მეცნიერის აკად. ივ. ჯავახიშვილის ჰეშმარიტად ფუძემდებელი ნაშრომი „საქართველოს ეკონომიური ისტორიის“ I წიგნი (თბილისი, 1930). ა. ჯაფეროღლუ აკად. ივ. ჯავახიშვილის ამ ნაშრომს არ იცნობდა, მაგრამ ვინც „საქ. ეკონომიური ისტორიის“ იმ ადგილებს გაეცნობა, რომელიც გუთანს ეხება, უსათუოდ დაინახავს, რომ ამ ნახევარი საუკუნის წინათ გამოსულ ამ ფუნდამენტურ ნაშრომში უკვე გაცემულია კონკრეტული პასუხებიც კი პროფ. ა. ჯაფეროღლუს უმართებულო და, შეიძლება ითქვას, ნამდვილ უგზო-უკვლო დებულებებზე. აკად. ივ. ჯავახიშვილის აქ დასახელებულ წიგნში ამომწურავად არის შესწავლილი ქართული გუთნის წარმოშობა, მისი შემადგენელი ნაწილები, გუთნის სხვადასხვა სახეობა. ბ-მა ივანემ შესანიშნავად იცის, რომ „გუთანი ამიერკავკასიის თურქთა და ნაწილობრივ ოსმალეთის აღმოსავლეთის თემების თურქთა გარდა, სხვა თურქ ტომთა შორის სრულებით უცნობი ტერმინია. (და ეს გარემოება) ცხადჰყოფს, რომ „გუთანი“ სახვნელის თურქ ტომთა სახელი არ უნდა იყოს... სახვნელის ნამდვილი თურქული ტერმინი საბან ან საფან-ი უნდა იყოს[32]. აქვე ჩამოთვლილია თურქ ტომებში გავრცელებული ქართული გუთნის სხვადასხვა სახეობა და გუთან სიტყვის თურქული ფონეტიკური ვარიანტები. აქვე მოვიტანთ გუთნის შესახებ ბატონი ივანეს დასკვნითი ხასიათის მოსაზრებებს.

„ოსმალეთში“ „ჭოთენ“ მარტო აღმოსავლეთის მოსაზღვრე და კავკასიის მეზობლად მდებარე ნაწილშია, სხვაგან „საბან“-ი იხმარება, რომელიც სახვნელის ნამდვილ თურქულ ტერმინად უნდა იქმნეს მიჩნეული, რადგან ეს ტერმინი მიღებულია ერთმანეთისაგან ისეთ დაშორებულ ერთა შორის, როგორც ყაზანელი „თათრები“, ნოღაელნი და ოსმალონი არიან. აღმოსავლეთითა და სამხრეთ-აღმოსავლეთით მხოლოდ აზერბაიჯანელ თურქ-თათრებს შორის გეხვდება. მაშასადამე, ტერმინი „გუთანი“ და ყველა მისი ფონეტიკური სახეცვალი საქართველოს ირგვლივ ტრიალებს და მისი გავრცელების რადიუსები შორს არ მიდის. თუ ამასთანავე გავიხსენებთ, რომ ზემოხსენებულ ერთაგან არც ერთს ამ ტერმინის არსებობის ესოდენ ძველი საბუთების წარმოდგენა არ შეუძლიან, როგორც ქართულს, მაშინ თავისთავად წარმოიშვება აზრი, რომ „გუთანი“ პირველად საქართველოში, სახელდობრ ლიხთ-იმერეთში, უნდა იყოს გაჩენილი და აქითგან გავრცელებულია მეზობელ ერთა შორისაც. ამ საკითხის საბოლოოდ გადაჭრას მხოლოდ ის გარემოება აბრკოლებს, რომ გუთნის ეტიმოლოგია გამოურკვეველია“[33].

---

32 ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. I, ტფილისი, 1930, გვ. 247, 248.

33 იქვე, გვ. 260.

მრავალი ნაშრომი აქვს მიძღვნილი სახვნელი იარაღებისა საერთოდ და კერძოდ ქართული გუთნის შესწავლისადმი აკად. გ. ჩიტაიას, მისი აზრით, „სახვნელ იარაღთა სიმდიდრითა და მრავალფეროვნებით საქართველო ითვლება მათ ცოცხალ მუზეუმად"[34]. ამ თვალსაზრისით აკად. გ. ჩიტაიას დიდი დასაბუთება მრავალჯერ არის აღნიშნული აკად. ივ. ჯავახიშვილის აქ მოხსენებულ წიგნში.

აქ განხილულ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა ითქვას, რომ ახლახან თურქეთში გამოცემულ 7 ტომიან თურქულ განმარტებით ლექსიკონში kotan სიტყვაზე ნათქვამია, რომ ის ქართული ა. უნდა შეინიშნოს, რომ ეს სიტყვა ორი მნიშვნელობითაა განმარტებული. 1. დიდი სახვნელი (იარაღი), ინგლ. large plough, 2. თევზის მჭამელი გრძელფრთიანი დიდი ფრინველი. რა თქმა უნდა, პირველი მნიშვნელობის მიხედვით, ეს განმარტება სწორია, ხოლო მეორე მნიშვნელობა kotan-ს შერჩენია ძველი თურქულიდან[35].

პროფ. ვასილ აბაევი kutan//გუთანს მიიჩნევს საერთო კავკასიურ სიტყვად, რომელსაც ეტიმოლოგიური ძირები არა აქვს. ვ. აბაევი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ თუ გუთან სიტყვაში -ან დაბოლოებას ფორმანტად მივიღებთ, მაშინ kut შეიძლება დაუკავშირდეს ტომობრივ სახელს, საიდანაც წარმოიშვა იარაღის ეს სახეობა. შეიძლება kut მოდიოდეს skut-скиф-იდან, ამ შემთხვევაში გვექნებოდა *skutan, *kutan 'სკვითური (სახვნელი)' და ეს შეიძლება დაუკავშირდეს ცნობილ ლეგენდას, რომ სკვითებმა გუთანი ციდან მიიღეს[36].

ძლიერ საინტერესოა პროფ. თინა გონიაშვილის მოსაზრება გუთანის ეტიმოლოგიის შესახებ. „გუთნის ეტიმოლოგიური ამოხსნა ამჟამად ერთი ენის მიხედვით არ ხერხდება, თუმცა ქართული გუთანი იმ ან სუფიქსითაა ნაწარმოები, რომელიც აწარმოებს აგრეთვე უძველეს სასოფლო-სამეურნეო იარაღს ერქვან-ს და შინა ყოფაში ფართოდ გავრცელებულ ტერმინს ქოთან-ს. წინასწარი ვარაუდის სახით, ვფიქრობთ, გუთანი კავკასიურ და, კერძოდ, ქართველურ ენათა ორგანული ენობრივი შენაძენი უნდა იყოს[37]. ამ მოსაზრებას შეიძლება დაემატოს ისიც, რომ მართალია ამჟამად გუთფუძის მნიშვნელობა უცნობია, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ისტორიულად ძველ ქართველურ ენაში ან აფიქსი აწარმოებდა სიტყვას საგნის დანიშნულების შინაარსით. ამის მაგალითები ბევრია შემორჩენილი ქართველურ ენებში; შგუთან — ერქვან-ის — ქოთან-ის გარდა: აქვ-ან-ი, საკ-ან-ი, საბ-ან-ი, საგ-ა-ნი, მეგრ. ლაგვანი და სხვ.

---

[34] Г. С. Читая, დასახ. ნაშრ., გვ. 650.

[35] Pars Tuğlaci, Okyanus Ansiklopedik Sözlük, ტ. IV, სტამბოლი, გვ. 1729.

[36] В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка. Москва—Ленинград, 1958, с. 527.

[37] თ. გონიაშვილი, ლექსიკური შეხვედრები ჩაჩნურისა ქართველურ ენებთან, აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, V—VI, თბილისი, 1940, გვ. 580—581.

Iván Balassa

Prähistorische Säpflüge und ihre neuzeitichen Äquivalenten im Nahen Osten

Professor G.S. ČITAJA, der hervorragende ethographische Forscher des Kaukasus feiert seinen 95. Geburtstag. Seine grundlegenden Werke machen es möglich, dass wir die Volkskultur dieses Gebietes, das für die gesamte europäische Bildung so wichtig ist, besser kennenlernen. Dies ist auch darum von grosser Bedeutung, denn wichtige Elemente der kaukasischen Kultur können aus dem Mediterraneum ebenso belegt werden, wie aus den nördlich liegenden Gegenden. Seine wissenschaftliche Tätigkeit bezieht sich hauptsächlich auf den Gebirgsackerbau[1], ganz besonders aber auf die Form und Arbeit des Pfluges[2]. Er hat seine Forschungsarbeit vor sechs Jahrzehnten begonnen und seiner Tätigkeit danken wir, dass der alte Pflugbestand Grusiens heute bereits klar und systematisiert vor uns steht. Dieser Pflugbestand wies so nach Norden,wie nach Süden Beziehungen auf,bewahrte aber in Ausseren und in der Terminologie sehr viel archaisches. Die wichtigsten landwirtschaftlichen Geräte einer verschwundenen Wirtschaftsperiode beleben sich in den Werken von G.S.CITAJA und diese Exemplare, die heute nur mehr in den Museen aufzufinden sind, erhalten so einen neuen Sinn.

* * *

Eine der meistumstrittenen Fragen der Untersuchung der Geschichte des frühzeitlichen Pfluges ist der Säpflug und es gibt kaum eine Zusammenfassung dieser Frage, welche diese Frage, dieses Gerät nicht berühren wurde. Heute ist es schon unbezweifelt, dass unseren bisherigen Kentnissen nach die früheste Pflugdarstellung von den sumerischen Stadtstaaten stammt. Wir können sie frühestens von dem Ende des IY . Jahrtausends (3200-3000 v.u.z.), als Schriftzeichen belegen, es ist aber anzunehmen, dass dieses Arbeitsgerät schon etwas früher angewendet wurde. Es ist nämlich bekannt, dass es eine gewisse Zeit dauert, bis ein Gerät dermassen allgemein wird, dass es auch unter den Zeichen der Bildschrift erscheint. Von dieser Zeit an begegnen wir häufig den Pflug auf verschiedenen Abbildungen und dies bezeugt - wenigstens in Uruk und anderen sumerischen Städten - seine allgemeine Verbreituhg[3]. Alldiese Angaben sind nur im letzten halben Jahrhundert bekannt geworden und sie haben auch die Erforschung der Geschichte des Säpfluges gefördert.

Von den grossen Wissenschaftlern der Volkskunde haben sich BASTIAN und HAHN gleicherweise mit der Frage des babylonischen Säpfluges befasst. Sie sind im Laufe ihrer Feststellungen davon ausgegangen, dass das Säen, das Pflügen unmittelbar folgte und deswegen konnte das gemeinsame Gerät der beiden Arbeitsphasen der Säpflug gewesen sein. Darum ist zuerst dieses Gerät entstanden[4].

Diese Feststellung haben nicht nur die später erschlossenen Abbildungen, sondern schon früher P.LESER wiederlegt[5]. Er ist von dieser Tatsache ausgegangen, dass die frühesten Pflüge nur eine Sterze hatten, die Säpflüge sind aber immer doppelsterzig. Seine Erörterungen, die er damals nur mit ziemlich wenigen tatsächlichen Angaben unterlegen konnte, schloss er mit folgender Festsetzung: "... ich glaube, dass die ältesten Pflüge nicht Säpflüge waren"[6]. Die nach zwei Richtungen fortschreitende Forschung bekräftigte die Feststellung von P.LESER. Die neuen Erschliessungen zeitigten nämlich mehrere und besser schätzbare Abbildungen, ausserdem kennen wir gründlicher die sumersch-akkadische landwirtschaftliche Literatur, die auch bezüglich des Säpfluges zu neuen Feststellungen führt.

So hat sich unter anderem ergeben, dass wir grundlegend zweierlei Säpflüge unterscheiden können: bei der ersten Form ist der Pflug das Hauptgerät, der Sätrichter wird daran befestigt und ist jederzeit entfernbar. An der Variante ist die Säkonstruktion und die damit verrichtete Arbeit von erster Ordnung und die zwei Geräte mit verschiedener Funktion sind untrennbar zusammengebaut[7].

Die frühzeitigste, annehmbar einen Säpflug darstellende sumerische Siegelwalze stammt aus der ersten Hälfte des III. Jahrtausends. Eine Besonderheit daran ist, dass dieser Pflug von zwei Löwen gezogen wird, und dies lässt auf irgendeine Sage folgern. Die ersten Veröffentlicher stellen in Frage, ob der an der rechten Seite des Grindels schreitende Mann die Löwen lenkt, oder die Samen in den Trichter fliessen lässt. Dieser Pflug hat ebenso keine Sohle, wie dieser, den wir aus 2400 v.u.Z. kennen. Nur eine Spitze drang in den Boden ein und in die so geschnittene Öffnung fliesst der Samen hinein. An einer anderen Abbildung aus 2300 v.u.Z. können wir die Pflugsohle schon ebenso erkennen, wie an dieser Siegelwalze, die aus der babylonischen Epoche (1800 - 1600 v.u.Z.) stammt[8].

Nach Ju.A.KRASNOV sind die doppelsterzigen Pflüge schon zu Beginn des III. Jahrtausends aufgetaucht und aus der Zeit zwischen 2400-2200 v.u.Z. sind schon zahlreiche solche, an Siegelwalzen abgebildete Pflügerszenen publiziert worden, wo der doppelsterzige Pflug mit einem Särohr versehen ist. Solche Abbildungen kann man nicht nur an den uralten babylonischen Siegelwalzen vorfinden, sondern in gewissen Fällen tauchen sie auch darüber, noch gegen Mitte des I.Jahrtausends auf. Die Zahl der Säpflüge ist ziemlich gross, sie ergeben mehr als die Hälfte der Abbildungen. Sie wurden im allgemeinen von zwei Ochsen gezogen und zwei Männer arbeiteten mit ihnen. Einer hat die Sterze gehalten und die Ochsen angetrieben, der Andere wiederum streute die Samen in den Trichter. In seltenen Fällen finden wir 3 Männer, dann übernahm einer das Treiben der Ochsen. Wir wissen nur von einer einzigen solchen Abbildung, wo vier Ochsen nebeneinander gespannt sind, die Zahl der Pflüger war vier oder fünf. In solchem Fall dürfen wir ein rituelles Pflügen annehmen[9].

Die Abbildungen sind im allgemeinen ziemlich oberflächlich. Selten sind solche, wie dieses, im British Museum aufbewahrte Bruchstück aus den Jahren 681-669 v.u.Z., wo die Konstruktion schon gut veranschaulicht ist. Das Särohr mündet in die Grindel und ist teilweise an diesem, teilweise an der Sterze befestigt. Diese Lösung ist dem angeführten anatolischen Pflug sehr ähnlich, letzterer hat aber kein Streichbrett[10].

Im allgemeinen können wir die Meinung von KRASNOV annehmen, dass nämlich bald nach dem Erscheinen des Pfluges im Nahen Osten auch der Säpflug aufge-

taucht ist[11]. Der Säpflug besass aber nicht nur wirtschaftliche Bedeutung, sondern es knüpften sich auch mythische Züge daran. So weist u.a. R.M.BOEHMER daran hin, dass auch mythische Szenen in schöner Zahl vorkommen, besonders im Fall dieser Abbildungen, wo der Sonnengott dargestellt ist und ganz besonders wenn er an einem Thron sitzt. Die Hälfte der auf dieser Weise dargestellten Pflüge dienten ebenfalls zum Säen und das betonte ihre Bedeutung besonders seit 2400 v.u.Z.[12]

Von dem Gang des Pflügens besitzen wir seit 1800 v.u.Z. ausführliche und gründliche Beschreibungen. Diese betonen ausdrücklich, dass der Säpflug nur an aufgeackertem und im allgemeinen gut vorbereitetem Boden angewendet wurde. Die Reihensaat mit entsprechender Tiefe hatte eine besonders grosse Bedeutung. Der Samen wurde in zwei fingertiefe gelegt und die Reihen in 5o-6o cm Entfernung gezogen. Bald nach der Ernte wurde der Stoppelfeld aufgeackert. Der Pächter durfte das Acker nur so dem Eigentümer zurückgeben. Die Aufzeichnungen betonen einstimmig, dass die Aufgabe des Säpfluges erstens das Säen ist und nur das dazu unvermeidlich notige Pflügen wurde damit verrichtet. Die Reihensaat erleichterte die Bewässerung und förderte auch die Unkrautbekämpfung[13].

A.SALONEN bearbeitet in seiner hervorragenden Publikation eingehend die sich auf die sumerisch-akkadische Landwirtschaft beziehende Literatur und aufgrund seiner Forschungen stellt er fest, dass zwei Pflüge unterschieden wurden: e p i n n u "Säpflug, Saatpflug" und h a r b u "Umbrechpflug, Pflug zum Vorpflügen". Eine so pünktliche Beschreibung stand ihm zur Verfügung, dass aufgrund dessen der Säpflug in allen Einzelheiten rekonstruiert werden konnte. Demnach unterscheidet er drei Teile: 1. Schargestell, 2. Gestell für Saatvirrichtung, 3. Führunggestell. "Zusammenfassend können wir feststellen, dass die Sumerer und Babilonier den Säpflug aus drei G e s t e l l e n bauten, die sie mit Ringen zusammenbanden. Als wichtigste Teile des Säpfluges wurden die S c h a r und die S a a t t r i c h t e r angesehen, weshalb sie auch in H-h Abschnitt Pflug am genauesten beschrieben wurden. Das Führungsgestell wurde am wenigsten geschildert, da dazu eigentlich nur die Arme gehörten. Auch das Geschirr hat weniger Beachtung gefunden" (72). Von den Benennungen der Sävorrichtung ist es der Mühe wert zu bemerken, dass der Name des Trichters a b u "Sävorrichtung des Säpfluges" lautet, die Grundbedeutung des Wortes ist aber "Vater, Erzeuger", zur Bezeichung des selben Teiles gebrauchte man aber auch die Benennung i t t û "Saattrichter des Säpfluges". R i k b u "Aufsatz d.h. Das Gestell, das die Saatvorrichtung trägt", m u s ē r u "Gestell der Saatvorrichtung", dies hat aber auch die Bedeutung "vulva".

SALONEN stellt fest, dass die Sumerier und Babylonier das Säen mit der Befruchtung, dem "coitus" vergliehen und dessen kraftvolle, sexuelle Beschreibung steht auch im Lied der Lieder.

Die Behörden waren bestrebt, den Säpflug zu verbreiten, hierüber besitzen wir Angaben aus dem Mari Bezirk. Diese Vorkehrungen dienten auch zur Niederlassung der unruhigen und gefährlichen Nomaden. Die Quellen weisen auch darauf hin, dass sich in gewissen Epochen an Säpflügen, besonders aber an diese bedienenden Pflügern Mangel zeigte. Deswegen haben sich an einzelnen Gegenden zur besseren Ausnützung des Gerätes Gemeinschaften gebildet. Es kam auch vor, dass man den Säpflug, wenn es die Not erforderte, von einem Ort ans andere transportierte. Die Säpflüge des Herrschers standen nie still, man war bestrebt, sie vollständig auszunützen[14].

Aufgrund der uns bis heute zur Verfügung stehenden Angaben dürfen wir feststellen, dass im Nahen Osten ungefähr ein halbes Jahrtausend nach dem Erscheinen des Pfluges, also in der ersten Hälfte des III. Jahrtausendes auch der Säpflug aufgetaucht ist und sich in den sumerisch-akkadischen Städtestaaten schnell verbreitet hat. Den Grund seiner Entstehung sehe ich darin, dass man bestrebt war, wegen dem warmen und trockenen Klima auf den wenig bewässerten Boden die Samen in die frische und feuchte Erde je früher zu befördern, damit die Feuchtigkeit die Keimung beschleunigen soll. Auf diesem Gebiet können wir - unseren heutigen Kentnissen nach - den Säpflug bis Mitte des I.Jahrtausends v. u.Z. verfolgen.

Es ist der Mühe wert zu bemerken, dass wir die Spuren des Säpfluges aus den nahen palestinischen Gebieten[15] v.u.Z. ebenso nicht belegen können, wie ein ähnliches Gerät bei den Griechen und Römern ebenfalls unbekannt gewesen sein musste. In Europa begegnen wir seine Varianten nur seit dem 17. Jahrhundert, als man die Reihensaat des Getreides zu betreiben begonnen hat.

Es ist auffallend, dass auch die Ägypter den Säpflug nicht benützten. Diesbezüglich schreibt LESER: "Doch besitzen sie (die ägyptischen Pflügen) keinen Sätrichter"[16]. Auch E.WERTH ist der Meinung, dass die Ägypter keinen Säpflug benützten[17]. Die Ursache dürfen wir darin suchen, dass die Äcker des Niltales so gründlich bewässert wurden, dass dort auch die Breitsaat zum gewünschten Ergebnis führte; ebenso wie im heutigen Saud-Arabien, im Tal des Tiham-Flusses, wo die Reihensaat noch in der allerletzten Zeit nicht üblich war[18]. Wenn nämlich die Ackerkrume genügend dick ist und sie mit Bewässerung gründlich durchfeuchtet werden kann, dann bekommt noch die nächste Kultur genügende Nässe, dass der Samen keimen kann und eine entsprechende Ernte bringt. Auf einem solchen Boden führt die Anwendung des Säpfluges nicht nur zu Zeitverlust, sondern sie würde auch die Feuchtigkeit vermindern und auf der Krume wäre eine tadellose Arbeit auch nicht möglich. Die Ägypter haben den Säpflug auf ihren Heer- und Handelsfahrten wahrscheinlich begegnet, er passte aber in ihre Landwirtschaftliche Organisation nicht hinein und deswegen führten sie ihn nicht ein[19].

Von den, mir zur Verfügung stehenden Angaben konnte ich nicht feststellen ob der Säpflug im Nahen Osten in den Jahrhunderten u.Z., wesentlich bis zum 19. Jahrhundert in Benützung war. So kann ich nur einige neuzeitliche Angaben anführen, von diesen kann man aber nichteinmal zweifellos feststellen, ob sie irgendeine genetische Beziehung mit den urzeitlichen Formen haben, oder sich eventuell nur unter einem späteren europäischen Einfluss verbreitet haben. Wenn ich diese Angaben mit gewissem Vorbehalt annehme, so darf ich auch nicht verschweigen, dass ihr heutiges und jüngstes Vorkommen im Nahen Osten das Bestehen der Beziehungen inspiriert.

So wissen wir, dass in Sibirien der Sätrichter an den Pflügen angewendet wurde und er konnte vielleicht in weiteren Kreisen verbreitet gewesen sein. Er kommt in Süd-Arabien auch vor, diese Angaben sind aber ziemlich unsicher, denn sie stammen aus Reisebeschreibungen. Sie scheinen primitiver zu sein, wie ihre frühen Äquivalenten[20]. Bezüglich der heutigen Säpflüge des Gebietes hat WERTH festgestellt: "Bis jetzt ist mir noch kein einsterziger Pflug mit Säeinrichtung zu Gesicht gekommen"[21]. Diese Behauptung wird aber von den inzwischen zum Vorschein gekommenen Angaben eindeutig wiederlegt. CHRISTIANSEN-WENIGER hat im Tal des Oberen Euphrat, in der Nähe der Siedlung Nizip (Türkei) solches fotografiert. Es war ursprünglich als Säpflug konstruiert

und der Sätrichter nicht nur fallweise daran befestigt. Dies beweist erstens, dass die Sohle länger gebaut wurde, damit man hinter dem Sätrichter auch noch die Einzelsterze an der Sohle unterbringen kann[22]. Auf dem sandigen und leichten Lössboden der Negev-Wüste in Israel wurden noch in den 1960-er Jahren solche Sohlenpflüge mit einer Sterze angewendet, an denen Sätrichter befestigt waren. Der Stengel war früher von gespaltetem Rohr gemacht und am Ende dieses Rohres war die Ledertüte angebracht, in die der Samen geworfen wurde. Die neuren Varianten sind ganz aus Eisenblech geformt[23].

Das zweite, frühzeitliche Zentrum des Säpfluges können wir in Indien, erstens im Süden suchen. Hier sind zwar die frühen Angaben viel unsicherer wie im Nahen Osten. Die indischen Archäologen haben in Kalibangan (Staat Rajasthan) Pflugspuren gefunden, die wir zur Harappa-Kultur (2300-1700 v.u.Z.) binden dürfen. Von diesen Spuren können wir auf Reihensaat folgern. Von den Sävorrichtungen selbst, die zum Teil selbständige Geräte, zum Teil an den Pflug befestigte Trichter waren, haben die europäischen Reisenden vom Anfang des vergangenen Jahrhunderts Nachricht gegeben und sogar detaillierte Zeichnungen mitgebracht[24]. Aufgrund dieser Aufzeichnungen konnte A.STEENSBERG in 1971, in der Umgebung von Bangalore diese Sävorrichtungen noch in Gebrauch studieren, sie müssen aber - schon wegen der Zahl der Trichter - vielmehr als Sämaschinen betrachtet werden[25]. Einige Aufzeichnungen sprechen aber von solchen Pflügen, die mit Sätrichter versehen sind und welche den babylonischen Säpflügen sehr ähnlich sind[26]. Wir wissen aus Indien auch von solchen Sätrichtern, die hinter der Einzelsterze angebunden waren und die man nach Beendigung der Aussaat sogleich entfernt hat[27]. Im allgemeinen können wir feststellen, dass die Geschichte des Säpfluges - unseren bisherigen Kentnissen entsprechend - in Indien viel weniger beleuchtet werden kann, wie im Nahen Osten. Ein Kontakt zwischen den beiden Gebieten kann in dieser Beziehung kaum angenommen werden[28].

Im östlichen (armenischen) Teil der Türkei und weiter in Armenien, also in den Gegenden südlich des Kaukasus war ein spezieller Säpflug beinahe bis zu unseren Tagen in Gebrauch. Es ist der Mühe wert, diese schon deshalb anzuführen, da mehrere der Forscher sie den sumerisch-babylonischen Pflügen anschliessen, obzwar ihre Konstruktion von jenen wesentlich abweicht, denn sie werden unter anderen Boden- und Klimagegebenheiten benützt.

V.A.BDOJAN, der beste Kenner der Geschichte und Volkskunde des armenischen Ackerbaues befasst sich in seinem, in armenischer Sprache veröffentlichtem Werk eingehend mit der Frage des Säpfluges. Er wirft die Möglichkeit auf, dass zwischen dem sumerischen und armenischen Säpflug, trotz dem grossen zeitlichen Unterschied ein gewisser Kontakt bestehen kann[29]. Dieser kaukasische armenische Säpflug (Tri Charor) ist eine Art mit symmetrischer Schar, kleinem Streichbrett und solcher Rahmensterze, die auf die Pflüge dieses Gebietes charakteristisch ist. " An der Sohle des Pflughauptes wurden zwei Bretter von 1,50 bis 2,00 m Länge und 30 cm Höhe angebracht, die Furchen ‚hielten'. Aus der breiten oberen Öffnung zwischen den Brettern rann die Saat in die Furche. Die zugeschütteten Samen gaben bei entsprechender Pflege selbst bei Trockenheit eine gute Ernte"[30]. Dieser Säpflug wird im allgemeinen von zwei Paar Ochsen gezogen, ein Mann haltet die Sterze und der andere wirft - auf der anderen Seite schreitend - die Samen in die muldenförmige Vertiefung. Dieser letztere war im allgemeinen ein Jüngling, wenn er aber schon verheiratet war, so musste er sich, während der Zeit des Säens von seiner Frau fernhalten. Zum Säpflug und der damit verrichteten Arbeit knüpften sich viele

Glauben und religiöse Traditionen, die unzweifelbar beweisen, dass er auf eine grosse Vergangenheit zurückblicken kann[31].

Mit diesen beiden stimmt der Säpflug vollständig überein, welchen die armenische Bevölkerung der Van-See Gegend (Ost-Anatolien, Türkei) benutzt. Zwei, auf den Pflug befestigte Bretter schneiden eine 15-18 cm lange Furche und die Entfernung zwischen den Reihen beträgt 55-65 cm. In die Furche lassen sie das Getreide ziemlich dicht hinein fliessen. Ein, an das Ende des Brettes befestigte Holz, oder ein aus dörnigen Ästen gebundener Strauss zieht die Erde auf die Samen zurück. Die Bauern schätzen diese Art des Säens sehr hoch, und sie ist auch dann noch verblieben, als bereits die anderen Arbeiten mit dem Traktor verrichtet wurden.

Die Bauern begründen folgenderweise ihre Vorliebe zu diesem Gerät: eine dicke Schneeschicht bedeckt die, in den Vertiefungen liegenden Samen und schützt sie von der Auswinterung, denn die durchschnittliche Temperatur steht in den Monaten Dezember - Februar einige Grad unter dem Gefrierpunkt, häufig ist aber die Kälte - 20 - -30 Grad. Der in die Furche fallende Samen liegt tief in dem feuchten Boden und die Möglichkeit der Keimung besteht auch dann, wenn sie überhaupt keinen, oder nur weing Regen bekommt. In den Furchen sikkert der Schnee bzw. Regen tief herab und fördert die Entwicklung der Saat, zugleich verglättet das Gerät die obere Schichte der Erhöhungen, damit sie bei der Ernte keine Schwierigkeiten verursachen. Dieser Säpflug kann aber nur auf einem lockeren, leicht bröckelnden Boden angewendet werden, da ein schwerer Lehmboden anstatt zwei Ochsen eine grössere Ziehkraft beanspruchen würde. Der Pflug würde auch grosse Erdklumpen auswenden und so wäre die ebenmässige Verarbeitung unmöglich[32].

Zwar stehen uns keine unmittelbaren Angaben zur Verfügung, dass diese Form des Säpfluges auf eine grosse Vergangenheit zurückblicken kann, indirekte Beweise scheinen aber seine Antiquität zu bezeugen. Ein solcher Beweis ist, dass sie bis zu unseren Tagen in der Nahe einer solchen Gegend vorkommen, wo die ältesten Typen der Säpfluge fünf Jahrtausende früher sich entwickelt haben[33].

Leider ist auf diesen Gebieten, wo wir die verschiedenen Formen des Säpfluges voraussetzen dürfen, relative wenig geforscht worden, wir hoffen aber, dass die hier schon bis zu unseren Tagen in schöner Zahl gegründeten Museen diese Arbeit verrichten werden. Wenn das auch geschieht, so werden gewisse Schwierigkeiten nicht leicht zu überwinden sein. Eine solche Probleme ist, dass wir die zwischen den sumerisch-babylonischen Formen und den zeitgenössischen Exemplaren des mit Trichtern versehenen Säpfluges bestehende, mehr wie zwei Jahrtausend alte Lücke noch nicht überbrücken konnten. Die weitere Forschung muss auch diesen Hiatus liquidieren, wenn wir die Kontinuität beweisen wollen. Den Säpflug mit Brett (armenischen) kennen wir nur aus der Neuzeit, hier mussten wir bestreben, seine Geschichte besser kennenzulernen. Das können wir erreichen, wenn wir erstens neben den Ergebnissen der Archäologie, das ikonographische Material und die Sprachwissenschaft in grösserem Masse ins Bereich unserer Forschungen einbeziehen. Es würde auch nutzbringend sein, wenn wir untersuchten, inwiefern die Säpflüge des Nahen Ostens auf den Gerätebestand der europäischen Reihensaat eingewirkt haben. Im grossen und ganzen dürfen wir feststellen, dass die vollständige Aufklärung der etwa fünf Jahrtausend alten Geschichte der Säpflüge des Nahen Ostens noch sehr viel Arbeit erfordert.

ANMERKUNGEN

1. ČITAJA, G.S. 1960.
2. ČITAJA, G.S. 1952.
3. SALONEN, A. 1968. 27., 37-40.; KRASNOV, Ju.A.1975. passim.
4. HAHN, E. 1909. 145., 152.
5. LESER, P. 1931. 242-248.
6. LESER, P. 1931. 558.
7. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1934. 320 pp.; CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. 151.
8. CRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. 159-161.
9. KRASNOV, Ju.A. 1975. 40-47.
10. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. 157-158.
11. KRASNOV, Ju.A. 1975, 40 - 47.
12. BORHMER, R.M. 1965. 126-130.; CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. 159-160.
13. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967.156-157.
14. SALONEN, A. 1968. 37-70., heir weitere eingehende Angaben.
15. AVITSUR, S. 1965. passim.
16. LESER, P. 1931. 245.
17. WERTH, E. 1954. 2o6.
18. CRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1959. 581-708.
19. CRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. 161.
20. LESER, P. 1931. 349., 385., 486. Abb. 308.
21. WERTH, E. 1954. 171.
22. CRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. 151-152.
23. AVITSUR, S. 1965. 59., 77. und 15, Abb. 25.
24. BUCHANAN, Fr. 1807. passim.
25. STEENSBERG, A. 1971. 240-256.
26. LESER, P. 1931. 485.
27. HAUDRICOURT, A.G.-DELAMARRE, M.J. 1955. 306. und Abb. 115.
28. Eben aus solchen Gründen befasse ich mich diesmal nicht mit den chinesischen Säpflügen, denn diese sind zwischen abweichenden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und geographischen Umständen entstanden.
29. BDOJAN, V.A. 1972a. 251-259.
3o. BDOJAN. V. A. 1972. 318-322.
31. LEHMANN-HAUPT, C.F. 1931. 2:547.
32. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr.1967. 153-156.
33. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1934. 319, 294. und Abb. 59-62.; STEENSBERG, A. 1971. 252-253. und 15-16.

LITERATUR

AVITSUR, S, 1965. The Native Ard of Eretz-Israels. Its History and Development. Tel-Aviv. Hebräisch, mit englischem Auszug.

BDOJAN V.A. 1972. Pfluggeräte in Armenien. In: Red. BALASSA, 1.Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa. Budapest.

BDOJAN, V.A. 1972a. Ackerbaukultur in Armenien. Jerevan. In armenischer Sprache.

BOEHMER, R.M. 1965. Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit. Untersuchung zur Assyriologie und vorderasiatischen Archeologie. 4.

BUCHANAN, Fr. 1807. A Journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar... I-III. London.

CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1934. Die Grundlagen des türkischen Ackerbaus. Leipzig.

CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1959. Berichte über Landwirtschaft... Leipzig.

CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. Die anatolischen Säpfluge und ihre Vorgänger im Zweistromland. Archeologischer Anzeiger 1967/68 (Berlin).

ČITAJA, G.S. 1952. Semledeltscheskie sistemi i pachotnie orudija Grusii. Voprosi Ethografii Kavkasa. Tbilisi.

ČITAJA, G.S. 1960. Gornoe zemledelie na Kavkaze. Materiali po Etnografii Kavkasa. Tbilisi.

HAHN, E. 1909. Entstehung der Pflugkultur (unseres Ackerbaus). H Heidelberg.

HAUDRICOURT, A.G. - DELAMARRE, M.J. 1955. L homme et la charrue. Paris.

KRASNOV Ju.A. 1975. Drevnejsie uprjaznie pachotnie orudija. Moskva.

LEHMANN-HAUPT, C.F. 1931. Armenien Einst und Jetzt. Reise und Forschungen... Berlin-Leipzig.

LESER, P. 1931. Entstehung und Verbreitung des Pfluges. Münster.

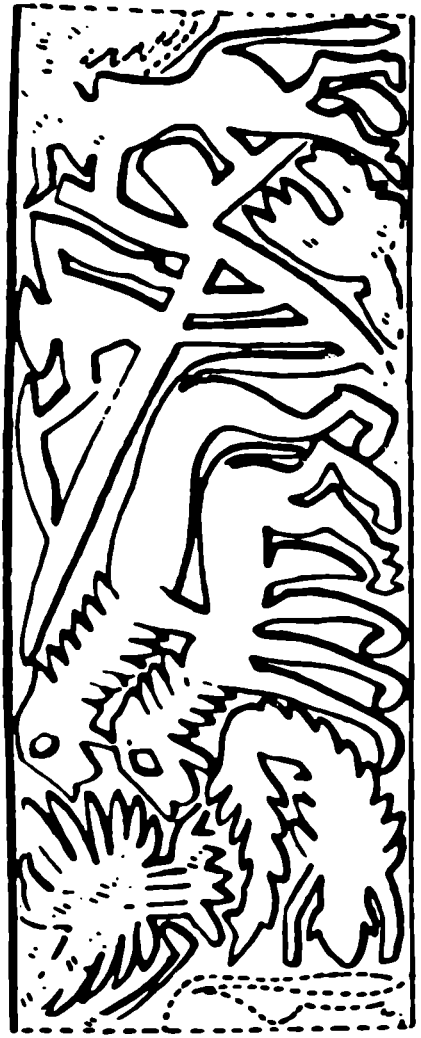
SALONEN, A. 1968. Agricultura Mesopotamica nach sumerisch-akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung. Helsinki.

STEENSBERG, A. 1971. Drill-Sowing and Threshing in southern India compared with Sowing Practices in other Parts of Asia. Tools and Tillage. Vol.4.

WERTH, E. 1954. Grabstock, Hacke und Pflug. Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues. Ludwigsburg.

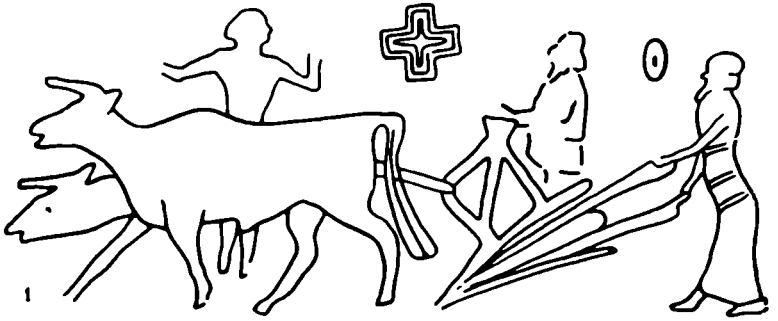
A B B I L D U N G E N

1. Sumerische Siegelwalze mit Säpflug-Darstellung. Erste Hälfte des. III. Jahrtausends v.u.Z. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. nach Abb. 15.
2. Säpflug. Akkadische Periode, gegen 2300 v.u.Z. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. Nach Abb. 13.
3. Säpflug und seine Rekonstruktion. Anfang des II. Jahrtausends v.u.Z. KRASNOV, Ju.A. 1975. Nach abb. 6.
4. Säpflug. Asarhaddon. 681-668 v.u.Z. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. Nach Abb. 8.
5. Säpflug mit Trichter. Nord-Negev (Israel). 20. Jh.AVITSUR, S.1965. Nach Abb. 15.
6. Säpflug. Nizip, Euphrat-Tal (Türkei). 20. Jh. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. Nach Abb. 1.
7. Armenischer Säpflug. Armenien (Sowjetunion). BDOJAN, V.A. 1972. Nach Tafel XCV. Abb.1.
8. Zum Säen vorbereiteter armenischer Säpflug (Türkei). CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr.1934. und STEENSBERG, A. 1971. Nach Abb. 15.c.
9. Säpflug. Armenisch, Oet-Anatolien (Türkei), 1966. CHRISTIANSEN-WENIGER, Fr. 1967. Nach Abb. 3.
10. Armenischer Säpflug in Betrieb. Armenien (Sowjetunion). BDOJAN, V.A. 1972. Tafel XCV. Abb. 10.

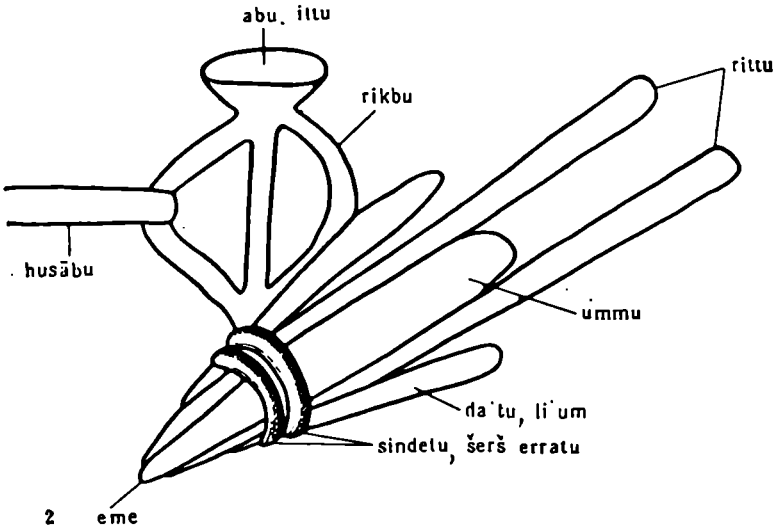


1

2

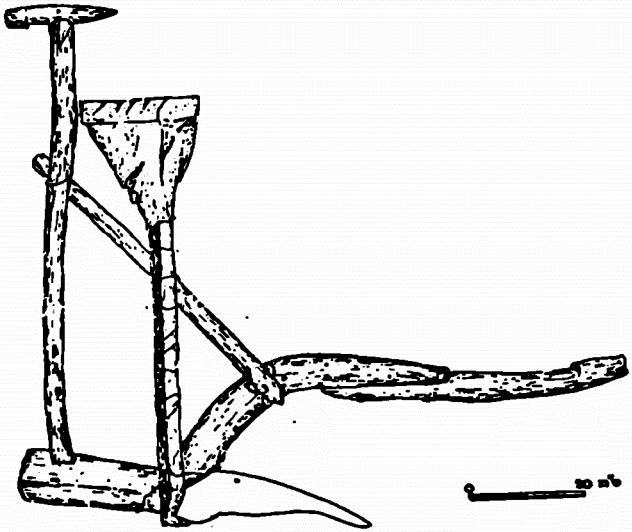


1

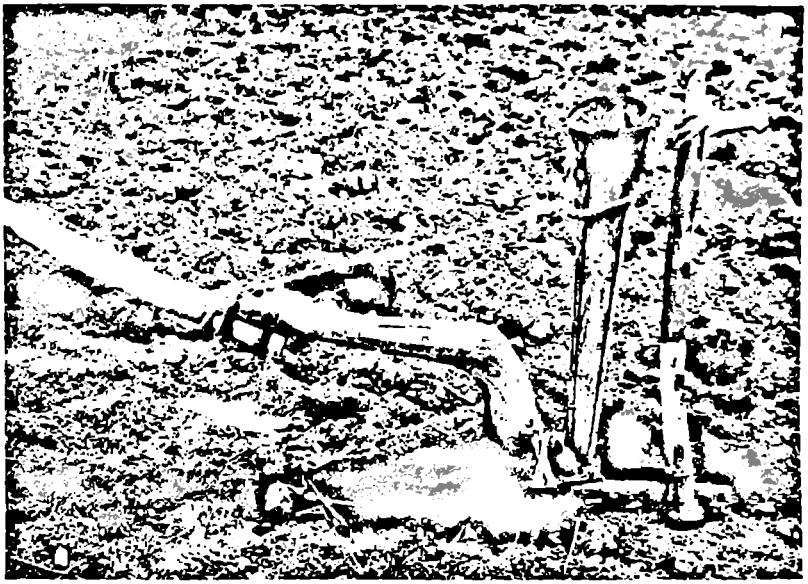

abu, ittu
rikbu
rittu
husābu
ummu
da'tu, li'um
sindelu, šerš erratu
2 eme

3

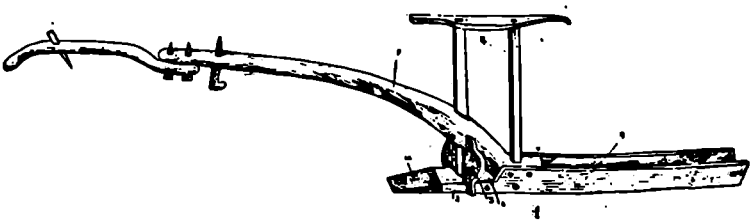
4



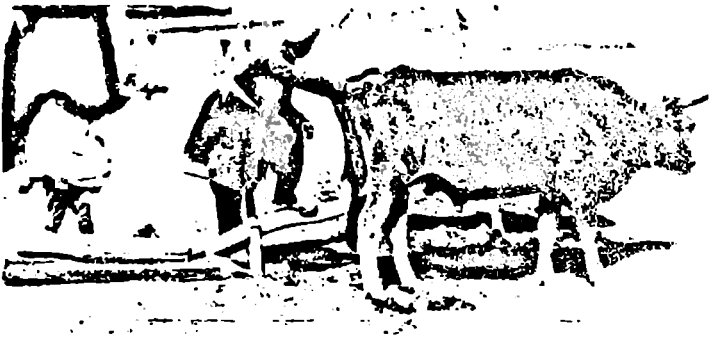
5



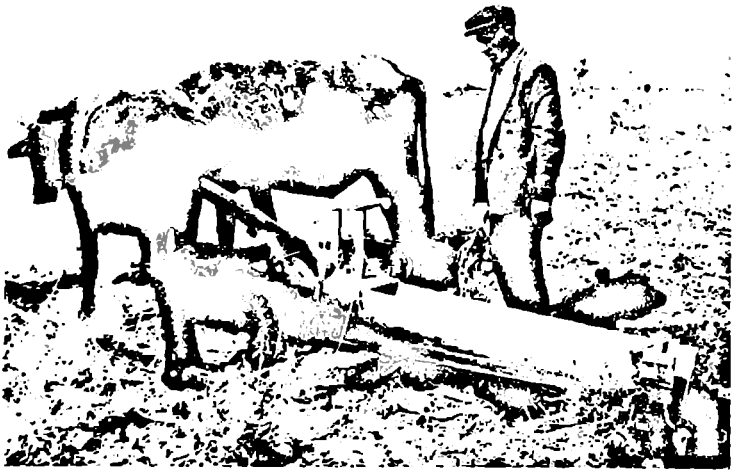
6



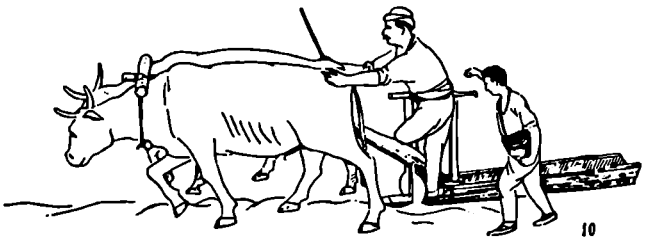
7



8



9



10

10

Peter Göbel

Ein Meisterwerk der Senufo-Plastik - die déblé-Statue des Museums für Völkerkunde Leipzig

Das Land der Senufo - der Norden der Elfenbeinküste und angrenzende Gebiete Malis und Obervoltas - gilt als eine der bedeutendsten Kunstregionen Afrikas. Diesen guten Ruf besaßen die Schnitzer der Senufo in diesem Maße noch nicht sehr lange. Heute als Produzenten für einen gesamt-westafrikanischen Kunstmarkt und Souvenirhandel mit hohen Produktionszahlen im Geschäft, haben ihre traditionellen Schnitzereien noch in den letzten drei bis vier Jahrzehnten zur Entdeckung bisher völlig unbekannter Zweige der Kunst der Senufo geführt. Lange war die religiös gebundene Kunst der Senufo Außenstehenden unbekannt und wurde sorgsam gehütet. Dazu waren vor allem die vielgestaltigen Kultobjekte des Lô (oder Poro) - Bundes, darunter auch die selteneren déblé-Statuen zu rechnen. Erst im Jahre 1948 veröffentlichte LEM ein Beispiel dieser Gattung, das noch vor dem 2. Weltkrieg gesammelt wurde![1] Seither haben Ethnologen und Kunstsammler die Region durchstreift, um diese gesuchten Kunstwerke aus den heiligen Hainen zu erwerben. Eine mit den überlieferten Traditionen brechende religiöse Bewegung, der "Masse-Kult"[2] kam diesen Bestrebungen entgegen, da er die Weggabe dieser seltenen, geschätzten und qualitativ hochstehenden Schnitzereien erleichterte. So gelangten unter anderem einige déblé-Statuen in bedeutsame Kunstsammlungen in aller Welt. Die meisten waren aber Privatsammlungen und nur wenige Museen konnten sich glücklich schätzen, die genannten Senufo-Arbeiten zu ihrem Bestand zählen zu können[3]. In Ausstellungen und Fachliteratur wurden sie vorgestellt und Überblicksdarstellungen der westafrikanischen Kunst konnten diese Gattung nicht unerwähnt lassen. So sind einige Beispiele zumindest bildlich bekannt[4], wenn auch ihre religiös-sozialen Funktionen noch nicht allzugut erforscht sind und eine ästhetische Untersuchung erst in den Anfängen steckt. Dem Museum für Völkerkunde Leipzig gelang es, im Jahre 1976 eine déblé-Statue aus dem Kunsthandel zu erwerben. Im folgenden werden das Schnitzwerk kurz vorgestellt und einige Bemerkungen zur Funktion und künstlerischen Gestaltung geäußert.

Der Rhythmusstampfer trägt die Inventarnummer MAf 33746. Dargestellt ist eine große, schlanke Frau, die auf einem leicht geschweiften zylindrischen Sockel steht. Die Beine erhben sich ohne Markierung der Füße aus der Standfläche. Die Arme sind angewinkelt, die Hände liegen oberhalb des betonten Nabels auf dem Leib. Der breite Schultergürtel - trotz funktional bedingter Disproportion durch die Brüste und die Andeutung der Rückenmuskulatur in seiner Wucht meisterhaft harmonisiert - bildet die wichtigste Horizontale. Die andere wird von den Unterarmen gebildet. Durch diese Gestaltung ist es möglich, die Oberarme außer an den Schultern nicht mit dem Oberkörper verbunden, d.h. ihn nicht berührend, verlaufen zu lassen. Sie bilden somit regel-

rechte seitliche Griffe für die Handhabung des Rhythmusstampfers. Die Frau trägt drei Lendenschnüre. Ihre Beine sind in den Knien leicht eingeknickt. Der Kopf erhebt sich auf einem langen Hals. Große, offene Augen blicken den Betrachter an. Die Nase ist schmal und leicht geschwungen. Der Mund ist ein Profilpunkt des Gesichtes. Die flachen Wangen tragen beiderseitig drei nach außen unten verlaufende Kerben, ebensolche sind vor den Ohren angebracht.

Die Gesamthöhe der déblé-Statue beträgt 120 cm, die Höhe der Figur 97 cm und ihre größte Breite 17,5 cm. Die Plastik ist ohne nähere Herkunftsangaben - als Ursprungsland ist nur Elfenbeinküste vermerkt - in unser Museum gelangt. Leider lassen die im beschränkten Maße bisher publizierten déblé-Statuen auch keine nähere Bestimmung zu, da unsere Plastik im Stil wie in der künstlerischen Handschrift bisher einmalig ist.[5] Ein Grund mehr, unser Objekt in einer Publikation der Fachwelt vorzulegen.

HOLAS hat im Jahre 1957 bereits kurz die Funktion von déblé geschildert.[6] Auf dieser Arbeit - publiziert mit Fotos des Exemplares des Museums Rietberg Zürich - basieren zahlreiche spätere diesbezügliche Arbeiten. Den dualistischen Gehalt der déblé hat JACROUX nochmals 1974 besonders betont[7].

Ein Rhythmusstampfer trägt bei den Senufo die Bezeichnung déblé, HOLAS schreibt "le seul nom vrai", eine Bezeichnung, die ausschließlich Mitgliedern des Lô (Poro-)-Bundes vorbehalten ist. Ansonsten wird er katyéléo (Ka-Tyéléo ist die Große Muttergöttin, die die Initiationszeremonien überwacht) oder wie bei der Stammesgruppe der Fodombélé auch kpondo-sion (oder kpon-sion, was etwa "Mensch des heiligen Waldes" bedeutet) genannt.

Alle déblé-Statuen werden wie alles übrige Kultgerät im heiligen Wald (sinzana) aufbewahrt. Der in den Vorstellungen der Senufo mit dem männlichen Prinzip in Verbindung gebrachte sinzana bedeutet "der Nabel der Welt", symbolisiert durch die Sonne oder eine Spinne mitten auf einem Gegenstand. Eine solche Deutung dürften auch die Zeichen auf den weiblichen Exemplaren der déblé in der Nabelgegend erfahren. Auch die Leipziger déblé-Statue weist diese Schnitzerei auf: ein männliches Symbol auf einer weiblichen Plastik. Neben weiblichen déblé-Statuen treten bei den Zeremonien auch männliche auf, die allerdings in den Kunstsammlungen bisher noch nicht so häufig vertreten zu sein scheinen. Über die Bedeutung dieser Symbolik schreibt JACROUX : "The keeping of female déblé in the masculine forest and their significance in the men's lo society suggests that the Senufo recognize the importance of balancing the male with the female, or perhaps in some way this gives the masculine powers authority over the fiminine essence"[8].

Die Rhythmusstampfer déblé haben ihre Hauptfunktion beim Begräbnis hoher Mitglieder des Lô (Poro)-Bundes, beziehungsweise im Totenkult allgemein.[9] Beim Auftritt von diesen Kultgeräten halten junge initiierte Bundmitglieder jeder eine déblé-Statue an den Armen gefaßt.

Sie bewegen sich langsam in einer Reihe und stoßen die Figur mit dem Sockel rhythmisch auf die Erde. Die Gestaltung der Arme und der Sockel sind funktionell bedingt. Die dumpfen Stöße der déblé-Figuren werden von Trommeln, Holztrompeten, Kürbisrasseln und Gesang in der Geheimsprache des Bundes begleitet. Beim Einzug in das Sterbehaus am Abend des Todestages (wéa kougwélé)als Einleitung der Begräbniszeremonien, beim Begräbnis (koutor), bei der Schlußfeier der wéa kougwélé Zeremonie in der nächsten Nacht und beim Opferritual während der Beerdigung(koum), da die Seelen von den Lebenden verabschiedet werden, werden die im Erdinnern sich aufhaltenden Toten-

seelen beschworen und um gütige Teilnahme an den Zeremonien gebeten[10]. Auch bei Feldbestellungszermonien treten déblé, gestampft von Bundmitgliedern, in Aktion, um die Gegenwart der Großen Muttergöttin Ka-Tyéléo zu erflehen und sie die Erde reinigen und fruchtbar machen zu lassen[11].

Aus diesem Agieren läßt sich die Form erklären. GOLDWATER schreibt dazu: "It is then, the déblé's ceremonial context, inseparable from its meaning, that also provides the minimum conditions of its form; it must have a heavy base (instead of feet), broad shoulders, and wide armpits. But these are conditions only; they hardly "explain" the care, the detail, the subtlety, and the individual variations with which these "functional" objects have been fashioned. In the result, these, too, are constituents of the meaning of the déblé"[12]. Der künstlerische Wert ergibt sich somit aus der kompositorischen Verdichtung und einer logistischen Relevanz. LEUZINGER hat das alles auf die knappe Sentenz gebracht: "Das Bild der Frau - in höchster Reverenz zur Göttlichkeit erhoben - ist Sinnbild geworden"[13].

Anmerkungen

1. LEM, F.-H., Sculptures soudanaises. Paris, 1948, S.44, Tf.45.

2. Auch "culte de San", klé-gongo, alakora genannt. Von Mpéni Dembélé ("Mann Gottes") aus Wolo gegründet. Siehe HIMMELHEBER, H., Masse - Fetisch der Rechtschaffenheit. In: Tribus. N.F., Bd 4/5, Stuttgart, 1956, S.56-62; HOLAS, B., Les Sénoufo (y compris les Minianka), Paris, 1966, P.17o.

3. So besitzen das Museum Rietberg Zürich, The Museum of Primitive Art New York, das Lowie Museum Berkeley Exemplare.

4. Die umfangreichste Zusammenstellung ist zu finden bei: GOLD-WATER, R., Senufo Sculpture from West Africa. Greenwich, Conn., 1964, S.22-23, Abb.85-95,125,126.

5. Die wohl am häufigsten publizierten déblé-Statuen sind diejenigen aus den Sammlungen des Museums Rietberg Zürich, The Museum of Primitive Art New York, den Sammlungen Muensterberger New York/ London, Rubinstein, Paris, Schindler, New York, Verite, Paris. Immer neue Beispiele aus Privatsammlungen wurden publiziert, beispielsweise PLENING, P., Masterpieces of African Sculpture. Catalogue. Syracuse, 1964, S.38; LEFF, J.C., The Art of Black Africa. Collection of Jay C.Leff. Museum of Art. Carnegie Institute. October 24, 1969 - January 18, 1970, No 15o, 153.

Die künstlerische Qualität der Objekte ist sehr unterschiedlich, doch die Seltenheit läßt sie bei Kunstsammlern zu gesuchten Investitionsgelegenheiten werden.
GOLDWATER, 1964, 22,23 bringt eine Charakterisierung der einzelnen Regionen des Senufo-Landes und ihrer déblé-Exemplare.

6. HOLAS, B., Note sur la fonction rituelle de deux catégories des statues Sénoufo. In: Artibus Asiae. XX, 1, Ascona, 1957, 29-35. Daneben befinden sich Bezugnahmen auf déblé in folgenden Arbeiten: HOLAS, B. Fondements Spirituels de la Vie Sociale Sénufo. In: Journal de la Société des Africanistes. 26, 1/2, Paris, 1956, S.9-32; CLAMENS, G., Notes d'ethnologie sénoufo. In: Notes Africaines. No 59, Dakar, 1953, S.76-80; VEN-DEIX, M.-J., Nouvelle Essai de Monographie du Pays Sénoufo. In: Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Francaise, 17, No 4, Paris, 1934, s.578-641; KULASELI, Une phase

de l'initiation a un poro forgeron senoufo. In: Notes Africaines. No 65, Dakar, 1955, S.(9-14; E L I S C F O N, E., und W.F A G G, Die afrikanische Plastik, Berlin, Darmstadt, Wien (Köln), 1958, S.80-83, Abb.96-1oo.

7. J A C R O U X, D. Male/Female. In: FRASER, D. (Ed.), African Art as Philosophy, New York, 1974, S. 28-30.

8. Ebenda, S. 28/29.

9. L E U Z I N G E R, E., Afrikanische Kunstwerke. Kulturen am Niger. Handbuch zur Ausstellung. Recklinghausen,. 1971, S. 68; H O L A S, B., 1957, S.30.

10. H O L A S,B., 1957, S.30; L E U Z I N G E R, E, 1971, S.68.

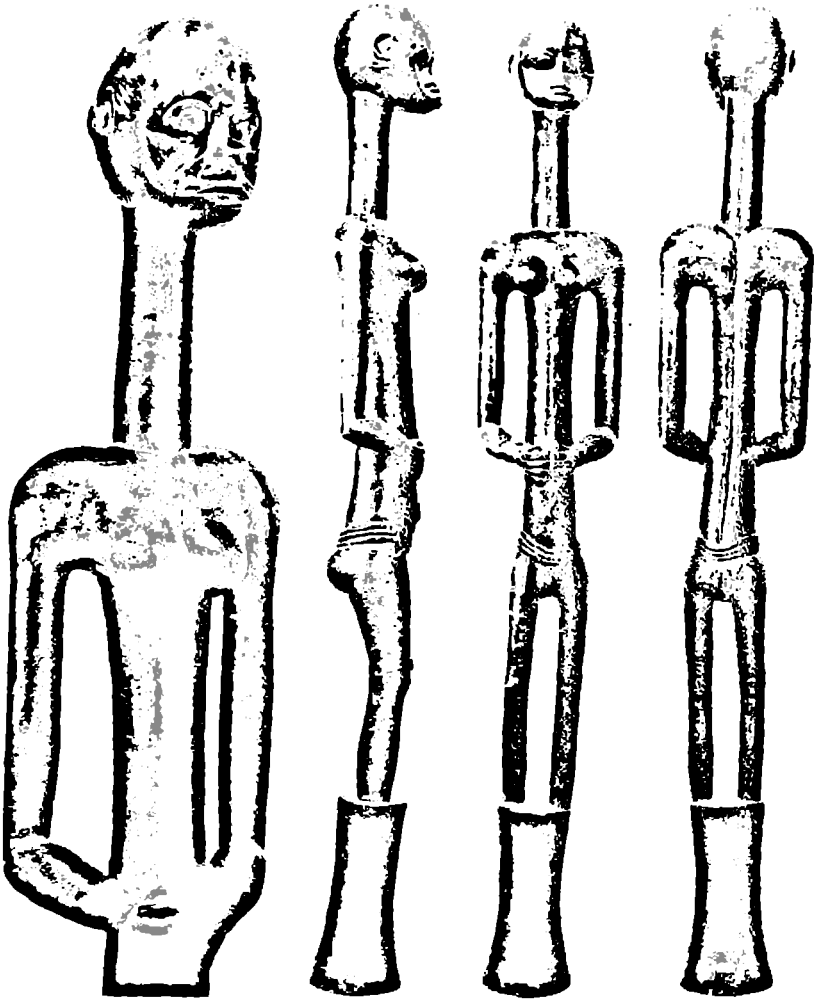
11. H I M M E L H E B E R, H., Negerkunst und Negerkünstler. Braunschweig, 1960, S.108; L E U Z I N G E R E., Afrikanische Skulpturen. Beschreibender Katalog. Museum Rietberg Zürich, Zurich, 1963, S.64,66; L E U Z I N G E R E., 1971, S.68.

12. G O L D W A T E R R., 1964, S.23.

13. L E U Z I N G E R E., 1963, S.66.

2

1



3

Ludvik K u n z

(Ethnographisches Institut des Moravské museum,
Brno ČSSR)

Die ländlichen Bassett- und Kontrabasskonstruktionen auf dem Polnischen Gebiet

In tektonischer Hinsicht unterscheiden sich die Polnischen Bassette und Kontrabässe ländlicher Herkuft kaum von den aus den Böhmischen Ländern beschriebenen Konstruktionen (Kunz 1977, 167). Es handelt sich um eine weitere Variante volkstümlich gewordener Instrumente der Stilmusik und Belege für eine breitere geographische Valenz, als die Autoren bischer annahmen, ganz abgesehn vom Überleben älterer Spieltechniken, die einst algemein verbreitet waren und heute zu den Reliktender Volksmusik zählen.

Konstruktionsmerkmale. Ausser dem zweisaitigen Basset (Basso da braccia, Handbasel) mit ausgekehltem Resonator (Lisakowski 1965, 6, Instr.Nr. 29 und Kunz, 1981). besitzen alle anderen Instrumente geklebte Resonanzschachteln. Bei vielen liess man jedoch die Zargen in Falze des Bodens und der Decke ein, verleimte sich nicht und festigte den Korpus mit Zugdrähten. Dieser Technik sind wir bereits in der Umgebung von Kalisz begegnet, aber auch in Böhmen, und werden sie noch bei dem Kontrabass aus Podhale finden. Auch die alte Geigenbauerpraxis wird erwähnt, die Zargen in den Boden zu leimen, wodurch ein Zusammenhang beider Sachbestände möglich erscheint.

Ein zweites wesentliches Detail ist das sogenannte "Glas" - eine vibrierende Rasseleinrichtung, die auf der Decke befestigt ist (sie wurde im Zusammenhang mit den Iglauer Bassetten eingehender besprochen; 1977, 182). Schliesslich blieben hier auch Bassette mit Stegen erhalten, bei denen ein Fuss durch eine Deckenöffnung bis auf den Boden reichte.

Von untergeordneten Konstruktionsmerkmalen wäre eine Herstellung der Zar zu erwähnen,bei der man den an die Nase des Halses ansetzenden Teil aus einem Block schnitt und die rauhe, quer über die Jahresringe gehende Schnittseite mit einer dünnen blattholzartigen Zagre verpasste. Sonst wurden nur die Bogen der C-Zargen aus dem Block geschnitten, an die man die Ober- und Untersargen bequem ansetzte.

Die feste Formung der C-Ausschnittecken verursachte den ländlichen Herstellern Kopfzerbrechen. Deshalb entstanden mehrere originelle Arten, sie zu versteifen.

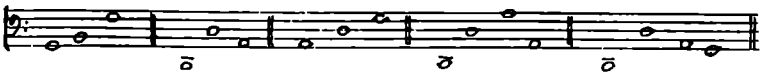
Bei der Konstruktion des Resonators nahmen die Hersteller gerne zu gitarrenartigen Formen Zuflucht, die sie vor mancherlei Schwierigkeiten bewahrten.

Weil der Boden der ziemlich kleinen Instrumente gewölbt war, besass er keine Versteifungsleisten. Dafür liess man das Holz an der Nase und dem Stachel mächtiger stehn, in das die Zargen entweder eingesetzt /anspruchsvolle-

res Verfahren/ oder verleimt wurden.

Die übrigen Besonderheiten des Herstellungsverfahrens werden bei den einzelnen Exemplaren beschrieben.

Die Bessitung. Die Saitenzahl bewegte sich von zwei bis vier; musikalisch funktionell waren jedoch praktisch immer nur die beiden höchsten Saiten.

Ähnlich wie es bei den Iglauer Bassetten bis zu 15 verschiedenen Arten der Stimmung gab / Kunz 1977, 190 /, war auch die Stimmung der polnischen Bassette verschieden:

Notentabelle

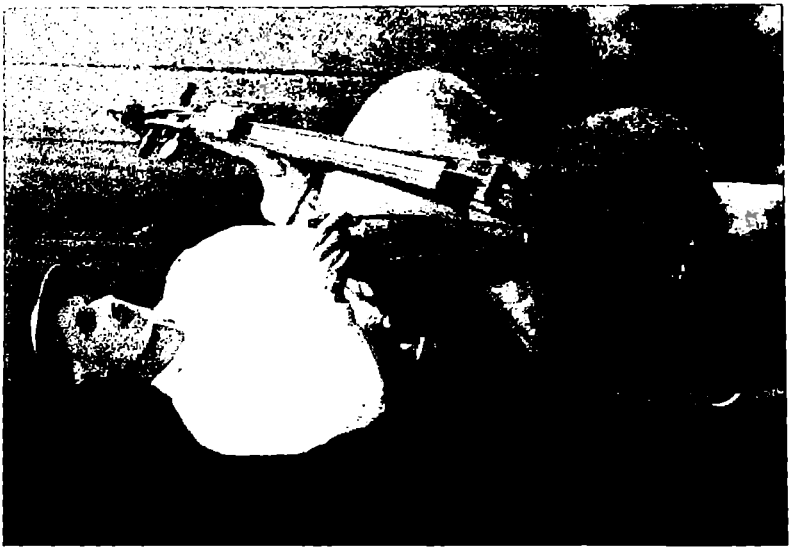
Die Haltung des Instrumentes beim Spielen. Heute wird das Bassett in mässig schräger Lage auf den Knien gehalten, wie man es auch auf dem Lichtbild der Kapelle Obrochtas aus den zwanziger Jahren sieht / Fotoarchiv ME Kraków, LM 1936/. Auf dem früheren Zeit sieht man einen Bassettisten, der beim Spiel sitzt und das Instrument auf den Boden stützt (Fotoarchiv ME Kraków 6891). Auf der Illustration des Stan. Batowski (Oberek-Tanz, achtziger Jahre des 19. Jh.) hält der Spieler das Bassett aufgerichtet, wie bei den soeben erwähnten Dokumenten, jedoch auf einen kleinen hölzernen Kübel gestützt. Die Analogie eines derartigen "Resonators" ist aus Mähren bekannt (Kunz 1977,200), aber auch aus Violoncellospiel im 18 Jhdt.

Bei dem Spiel im Gehen band man das Basset an einem Riemen um die Schulter und trug es während Transportes auf dem Rücken, wie der volkstümliche, oft parodierte. Namen Schulterbass, Schusterbass andeutet.

Historisches. Die Bassette Nr. 982, 986, 4032, 4650 haben neben dem Sattelknopf auch einen Stachel. Heute hat er keine Funktion mehr, wir haben jedoch gesehen, dass dies früher nicht der Fall war. Die Erhaltung dieser Einrichtung beweist, dass das Instrument vom Landvolk in seiner kompletten historischen Gestalt und damit auch mit der ursprünglichen Art des Spielens in aufrechter Haltung, mit dem Stachel gegen den Boden gestützt, übernommen wurde. Das Halten des Bassetts auf den Knien und des Handbassels am Arm ist abgeleitet, volkstümlich und gegenüber der ursprünglichen Bassetthaltung vielleicht auch jünger.

Obwohl manche Baumerkmale dieser Bassette jenen der alten Violen gleichen, sollte man keine unmittelbaren Zusammenhänge zwischen den beiden Instrumenten suchen. Das Landvolk Polens ist seinerzeit wohl kaum mit der Stilmusik in Kontakt gekommen, bestimmt aber niemals auf jenem Niveau, dass es ihr Instrumentarium in welcher Form auch immer seiner Musik einverleibt hätte.

Wenn man das Bassett der tschechischen Volksmusik in die Epoche des Hochbarocks stellen kann, lässt sich für die polnischen Gebiete vorläufig nicht dasselbe behaupten.



Representative Auswahl der Museumsdenkmäler.

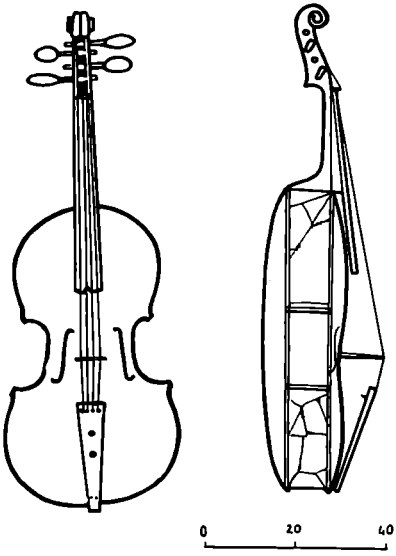
Masse

Gemessenes Instrument	1.	2.	3.	4.
	985	986	4650	7
	Zakopane	Zakopane	Zakopane	Warszawa
1. Länge des Instruments ohne Stachel	1105	995	1192	1122
2. mit Sattelknopf	1135	1005	1202	1130
3. Saitenzahl	3	3	3	4
4. Resonanzkasten, Länge	662	663	72o	695
5. maximale Breite oben	290	305	410	345
6. maximale Breite in der Mitte	182	160	276	264
7. maximale Breite unten	365	365	47o	345
8. Länge des Unterteils	270	360	330	310
9. Zargen, Grösse des C-Ausschnittes	164	120	12o	130
10. Stärke	2	2	2	3
11. Höhe oben	90	73	92	70
12. Höhe in der Mitte	90	73	92	70
13. Höhe unten	90	73	92	70
14. Decke, Stärke der Tafel	8	7	14	5
15. Wölbung	ja	ja	ja	keine
16. Höhe der Wolbung	23	11	18	keine
17. überragt die Zargen um	7	5	10	keine
18. Bassbalken	ja	kein	kein	ja
19. Boden, Stärke der Tafel	8	12	12	5
2o. Wölbung	22	13	38	keine
21. Stimmstock	ja	ja	ja	ja
22. Schallöffnungen , Länge	140	120	135	117
23. Breite	11	18	20	12
24. senkrechte Entf.der Oberlöcher	-	-	-	-
25. waaglrechte Entf.der Oberlöcher	120	100	110	140
26. senkr.Entf.der Unterlöcher	130	120	125	136
27. waagr.Entf.der Unterlöcher	180	15o	200	180
28. ∮ der oberen Locher	6	4	8	13
29. ∮ der unteren Locher	5	4	8	13
30. Abstand zwischen f - f	113	82	140	167
31. Wirbelkasten, Länge	128	96	140	112
32. Schnecke oder andere Form	Schn.	Schn.	Schn.	ø
33. Hals, Länge	200	160	26o	270
34. min Stärke ohne Griffbrett	19	20	26	27
35. max.Stärke ohne Groffbrett	28	27	35	35
36. Griffbrett, Länge	415	394	5o2	557
37. minimale Breite	38	38	4o	35
38. maximale Breite	52	64	69	63
39. Saitenhalter, Länge	245	210	220	250
40. maximale Breite	62	66	57	62
41. Schraube, ja, nein	ja	ja	ja	kein
42. Entfernung vom Saitenhalterrand	120	68	100	-

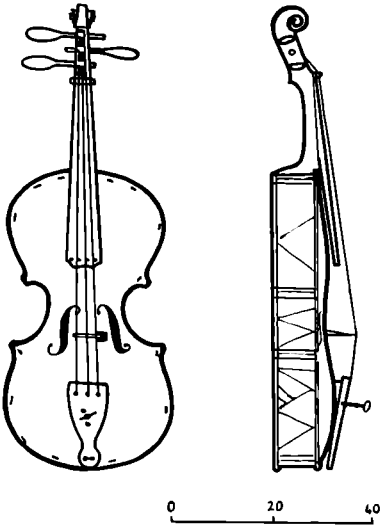
43. Metallplättchen	fehlt	fehlt	□	-
44. Sattelknopf	ja	ja	ja	ja
45. Stachel	kein	kein	kein	kein

Gemessenes Instrument	Instrument Nr. 5. 4032 Zakopane	6. 987 Zakopane	7. 39100 Warsz.	8. 29874 Warsz.
1. Länge des Instruments ohne Stachel	1106	1330	1142	ATYP
2. mit Sattelknopf	1150	1410	1148	
3. Saitenzahl	4	4	4	4
4. Resonanzkasten, Länge	713	845	975	666
5. maximale Breite oben	320	407	350	226
6. minimale Breite in der Mitte	218	280	235	338
7. maximale Breite unten	380	455	255	
8. Länge des Unterteils			360	
9. Zargen, Grösse des C-Ausschnittes	keine	keine	155	keine
10. Stärke	3	4	4	4
11. Höhe oben	95	85	114	124
12. Höhe in der Mitte	95	85	114	124
13. Höhe unten	95	85	114	124
14. Decke, Stärke der Tafel	11	9	6	6
15. Wölbung	ja	ja	ja	ja
16. Höhe der Wölbung	65	14	21	60
17. überragt die Zargen um	10	7	5	0
18. Bassbalken	ja	ja	kein	kein
19. Boden, Stärke der Tafel	10	12	7	7
20. Wölbung	13	14	keine	25
21. Stimmstock	ja	ja	ja	ja
22. Schallöffnungen, Länge	107	180	177	110
23. Breite	14	18	13	15
24. senkr.Entf. der Oberlöcher	-	-	-	-
25. waagr.Entf. de Oberlöcher	120	111	108	140
26. senkr.Entf. der Unterlöcher	-	-	-	-
27. waagr.Entf. de Unterlöcher	150	160	180	220
28. ϕ der oberen Löcher	8	17	14	14
29. ϕ der unteren Löcher	10	12	12	14
30. Abstand zwischen f - f	120	160	148	160
31. Wirbelkasten, Lange	92	70	250	100
32. Schnecke oder andere Form	Schnecke	Schnecke	Schnecke	Schnecke
33. Hals, Länge	225	310	300	300
34. minim.Stärke ohne Griffbrett	23	27	29	22
35. maxim.Stärke ohne Griffbrett	32	34	27	28
36. Griffbrett, Länge	505	618	625	600
37. minimale Breite	30	40	44	30
38. maximale Breite	65	67	76	82
39. Saitenhalter, Länge	230	230	320	280
40. maximale Breite	66	63	67	64
41. Schraube, ja, nein	ja	keine	keine	keine
42. Entfern. vom Saitenhalterrand		-	-	-
43. Metallplättchen	fehlt	-	-	-
44. Sattelknopf	ja	ja	ja	ja
45. Stachel	kein	kein	ja	kein

Aufbewahrungsort, Beschreibung und Wertung:



E 985 MT, Museum Zakopane, aus der Sammlung des Grafen Adam Krasiński



E 986 MT, Museum Zakopane, erworben 1906 aus der Sammlung des Zygmund Gnatowski.

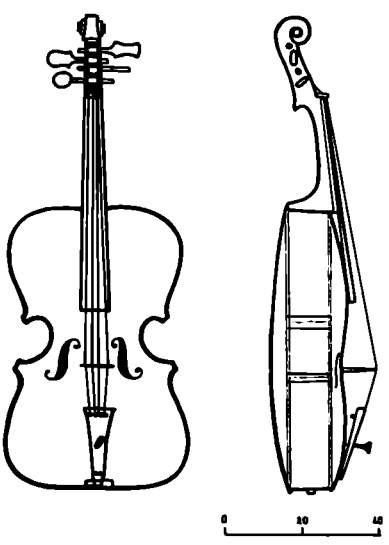
Ein Basset subtiler Konstruktion und kultivierter Linienführung des Resonators, dem zweifellos das Violoncello der österreichischen Werkstätten das 18. Jh. zum Vorbild dienten. Decke und Boden sind gewölbt, mit überhöhter Wölbung in der Länge der C-Ausschnitte. Die Decke besteht aus einer Tafel, der Boden ist geklebt und mit sechs Drahtspangen in einer Weise verbunden, wie bei dem Instrument E 986. Die Zargen sind geteilt, in die Nase eingesetzt, und fallen ihrer ganzen Länge nach in eine an der Innenseite des Bodens und der Decke etwa 10 mm vom Rand entfernte Rille. Aussen wird der Resonator von 22 im Zickzack geführten Drähzusammengezogen. In den Ecken sind die C-Ausschnitte mit Bassettspieler aus dem Gebiete Podhale in Südpolen. Hersteller des Bassettes: Stanislaw Styrczuk, Tischler und Geigenmacher in Kościelisko, Kreis Nowy Targ, um das Jahr 1900. Photo Muzeum Tatrzańskie, Zakopane. Pflöcken versteift, an denen die Decke und der Boden in sichtbarer Weise mit schmiedeeisernen Nägeln an das Massiv der Nase des Halses und unteren Klotzes befestigt wurden. In diesem Fall besitzt der Boden weder versteifende Leisten noch Reifen. Die Schallöffnungen sind lang und stehen senkrecht zur Querachse des Instrumentes. Der Saitenhalter überragt den unteren Deckenrand und bedeckt auch den Sattelknopf. Er trägt die Öffnungen für die nicht mehr vorhandene Vibrationsschraube. Der Kopf ist länglich, edel geformt, die Wirbel besitzen langovale Flügel und lange konische Dorne. Das Instrument ist grob bearbeitet. Auf der grün-schwarz polychromierten Decke sind die Schallöcher von breiten geblen Linie gerahmt. Auf der übrigen Fläche sient man sparsamen Dekor mit Pflanzenmotiven in Grün, Gelb und Rot. Das Instrument ist

unter allen Blickpunkten der ländlichen Konstruktion von ausgezeichneter Qualität. Abbildung : Olędzki 1978, 25, 26. Katalog Gnatowski S. 251, Chybniński 1924.

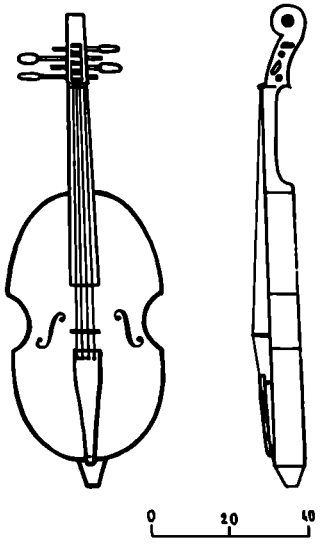
Die ungeschickten Umrisse des Resonanzkastens erinnern an die Violine. Die Decke ist grob, aus einer Tafel gespaltet und gestemmt, und trägt die Spuren des Bearbeitugsinstruments. Eine schwache Wölbung erkennt man nur auf der Länge der C-Ausschnitte, der Boden ist aus zwei Tafeln geklebt und trägt ebenfalls die Andeutung einer Wölbung. Beide Tafeln überragen die Zargen. Die C-Ausschnitte sind verkürzt, die Schachtel wurde mit einer mächtigen und langen Nase und einem Klotz am Stachel versteift, und an diesen beiden Stellen mit schmiedeeisernen Nägeln angeschlagen. Die Eckensäulchen der C-Ausschnitte sind verstärkt und gehen aussen auf die Kastenwände über. Sie ersetzen die Berührungskante der Zargen und dienen zur Verzapflung von Decke und Boden. Die Zargen sind geteilt, zu 2-3 mm Stärke gezimmert fallen ihrer ganzen Länge nach in Falze der Decke und des Bodens. 20 eiserne, von aussen im Zickzack durchgezogene Zugdrähte festigen die Schachtel. Der Originalsteg reichte mit einem Fuss bis zum Boden und am Saitenhalter blieben die Hülse für die Vibrationsschraube, sowie Spuren ihrer dreimaligen Verlegung erhalten.

Die Wirbel besitzen leicht konische Dorne und lanzettförmige, seitlich breit entwickelte Flügel.

Das Instrument wurde für vier Saiten umgebaut und die Öffnung für den Stegfuss mit Holz kaschiert. Dagegen scheint die Art und Weise der Bodenversteifung mit Drahtspangen ursprünlich zu sein; man zog sie durch 10 mm Ø grosse Öffnungen, die dann mit einer Masse aus Spänen und Werg verkittet wurden.



(E 4650 Museum Zakopane, Fundort ...
(in den Kariellus)



E 7 MKSL, PME Warsz[illegible], stammt aus Dębniky, pow. Ostrolenka, Hersteller Boleslaw Olbryś, Ankauf 1947, neues Erzeugnis

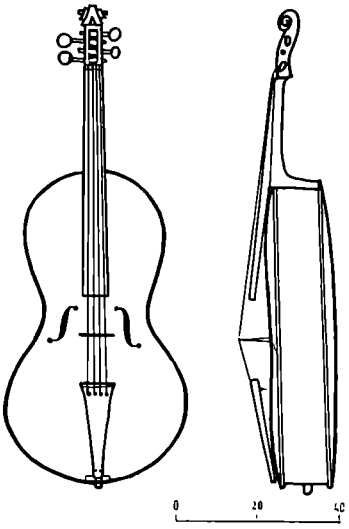
Die Bearbeitung ist ausserordentlich schneidig und grob, doch keineswegs ungeschickt und erweckt den Eindruck beträchtlichen Alters. (Katalog Ign. Gnatowski S. 25).

Ein ausserordentlich massiv gebautes Bassett mit violinartigen Umrissen. Die Breitenmasse des Resonators sind verlängert, die Längenmasse verkürzt, so dass die obere und untere Hälfte fast gleich gross ist. Diesen Eindruck verstärken die kurzen, auf der Querachse der Decke liegenden C-Ausschnitte. Decke und Boden sind mächteng gewölbt und ragen weit über die Zargen hinaus. Diese wurden gespaltet, geteilt, der ganzen Länge nach in Falze des Bodens und der Decke verleimt und schliessen sich an die Eckpfeiler der C-Ausschnitte an. Diese treten an der Aussenseite des Resonators vor und bilden eine Kante, an der sonst die Ober- und Mittelzargen einander begegnen. Die nachhaltige Festigung besorgen kleine Pflöcke. Der Boden wurde aus zwei Tafeln geklebt und in das Massiv der Nase des Halses mit drei, in den unteren Stock mit zwei Nägeln mit breit ausgehämmerten Köpfen befestigt. Der Saitenhalter trägt eine Vibrationsschraube /am Vibrationsplättchen erkennt man eine 22x22 mm grosse Vertiefung/. Der Kopf ist im Vergleich mit dem kleinen Korpus mächtig. Das Instrument wurde grob bearbeitet und ist in allen Teilen massig.

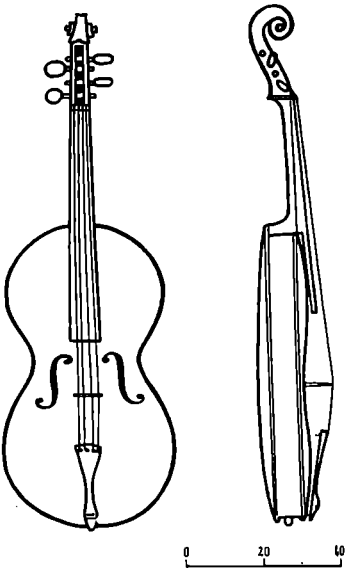
Ein Bassett mit flacher Decke und Boden, und bloss mm hohen Zagren. Der Resonator ist oval, besitzt kurze und seichte C-Ausschnitte, kleine Schallöfffnungen, die auf der Querachse der Decke liegen. Der Hals ist relativ lang und trägt einen subtill geschnittenen Kopf, dessen Schnecke von einer geometrisch gezirkelten Kreisfläche ersetzt wird. Die Wirbel besitzen ovale Flügel, sind ausserordentlich kurz /53 mm/ dünn und greifen seitlich breit aus. Der Stachel wurde als pyramidenförmiges Stativ konstruiert. Das Instrument ist violettrot gebeizt. Die Formgebung und Bauart ist in jeder Hinsicht originell und beweist, dass die naiven Hersteller, sofern sie keine Vorlage mechanisch kopieren, in der Regel mit dem Entwerfen eines ovalen Resonators beginnen, der einfach zu zeichnen und dabei gefallig ist /Näheres Kunz 1978, 218/.

Ein Bassett mit gitarrenförmigem Resonator. Bei dem Vorzeichnen der oberen und unteren Hälfte ist der Hersteller von Kreisen ausgegangen, deren Halbmesser nicht allzu verschieden waren; die mittlere Verjüngung ist sorgfältig durchgezeichnet. Die Decke besteht aus einer Tafel und ist unmerklich gewölbt: die Holzmasse wurde entlang des ganzen Randes etwa 4 cm breit in eine Tiefe von 1 bis 2 mm abgenommen. Decke und Boden reichen über die Zargen hinaus.

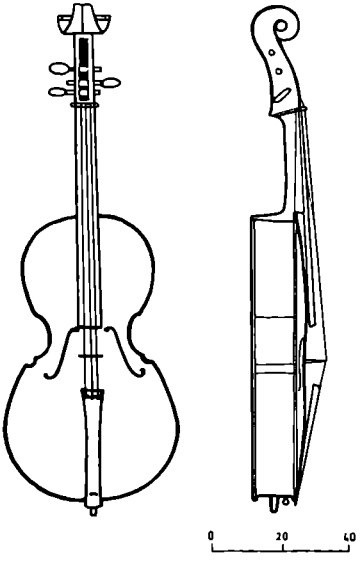
Die gut gezeichneten Schallöffnungen sind kurz und stehen zur Querachse der Decke. Der Boden ist leicht gewölbt. Der Resonator wurde durch Vergrösserung der Nase des Halses und des unteren Stockes gefestigt. Es gibt nur zwei Zargen, sie beginnen an der Nase, wurden der ganzen Länge nach in Falze des Boden und der Decke eingesetzt und verleimt. Der verkleinerte Kopf endet mit einer räumlich breit entwickelten Schnecke. Die Wirbellöcher sind unregelmässig verteilt und stehen in verschieden schrägen Winkeln zur Längsachse des Wirbelkastens. Die obere Schwelle ist klein, die untere hypertropisch vergrössert und in die Decke eingelassen. Das gut geformte Instrument zeichnet eich durch einen ausgezeichneten Klang aus.



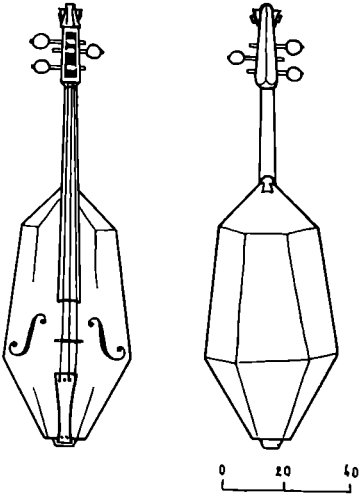
E 4032 MT, Muzeum Zakopane, Fundort



E 987 MT, Museum Zakopane,
Ankauf 1922 von Jacek Król



39100 PME Warszawa, Fundort
Domaszwewo, woj.Sielce,
Ankauf 1957



29874 PME Warszawa, Fundort
Ratolów, pow.Nowy Targ,
Hersteller Jan Żolnierczyk

Dieses Bassett nähert sich der Grösse eines halben Kontrabasses; der Resonator ist gitarrenförmig, besitzt zwei gespaltete, in Boden und Decke verleimte Zargen. Die Decke ist gewölbt, überragt die Zargen und trägt auffallend grosse, schwungvoll gezeichnete Schallöffnungen, deren obere Schlingen die Querachse der Decke schneiden. Der gewölbte Boden wurde aus zwei Tafeln geleimt, ist durchschnittlich 4-6 mm stark, an der Nase des Halses und am unteren Stock jedoch bis 15 mm mächtig. Hier wurde er mit starken schmiedeeisernen Nägeln befestigt. Der länglich-schlanke Kopf trägt eine bravouros gewundene Schnecke und kleine konische Wirbel. Saubere ländliche Werkarbeit und gute Klangeigenschaften.

Ein ausgesprochen gitarrenförmiges Bassett mit verkleinerten Ecken an den C-Ausschnitten. Decke und Boden überragen die Zargen, der Hals besitzt eine Nase und im unteren Stock wurden Sattelknopf und Stachel eingesetzt. Mit diesen Merkmalen und den langen schnurförmig gezeichneten Schallöffnungen meldet sich das Instrument zu einer in das 18. Jahrhundert datierbaren professionellen Vorlage. Die Übernahme vollzog ein künstlerisch und technisch begabter ländlicher Hersteller, der seinen Geschmack auch bei dem langen, schmalen, von einer mächtig geformten Schnecke gekrönten Kopf unter Beweis stellte.

Ein nach der Gesle gefertigtes Bassett. Kastanienblattförmige Decke, die Zargen stehen rechtwinklig zu ihr. Boden und Decke wurden zu drei Streifen gekantet, die sich am Übergang vom ersten zum zweiten, und zweiten zun dritten Drittel der Länge brechen. Ein Beispiel, dass der ländliche Hersteller Instrumente benenkelos in artfremde Dimensionen und Stimmlagen überträgt.

Der Kotrabass

Dieses Instrument gesellte sich in Südpolen zur Gruppe der volkstümlichen Streicherbässe an der Wende des 19. und 20. Jahrhunderts, und dies in der Form eines einfach zur Kontrabassdimension vergrösserten Bassets. Die Bauverfahren gehören hier ebenfalls in die Entwicklungslinie der Violinenfamilie, nicht der Violen.

Die Zargen sind in Falze des Bodens und der Decke eingelassen, einerseits verleimt, andererseits durch Drahtzüge mit Decke und Boden verbunden. Der Bassbalken wurde mit der Decke aus einem Stück gestemmt, doch fehlen die Querleisten des Bodens und die Versteifungsleisten. Man baute die Kontrabässe als drei- oder viersaitige Instrumente, spielte jedoch nur auf den beiden höchsten Saiten.

Wie sehr es sich um eine mechanische Übertragung der Merkmale und Einrichtungen von Instrumenten höherer Stimmlagen auf den Kontrabass handelte, und wie mechanisch sie geschahen, erkennt man danach, dass es auch Kontrabässe mit Kapotasto-Einrichtungen gab (Lisakowski 1971).

Ausmasse:

Gemessenes Instrument	Instrument Nr. 5.	6.	7.	8.
	6779	8207	425-1	465-1
	Kraków	Zakopane	Poznań	Poznań
1. Länge des Instruments ohne Stachel	1500	1650	1350	1345
2. mit Sattelknopf	1510	1800	1375	1355
3. Saitenzahl	3	3	4	4
4. Resonanz kasten, Lange	874	1000	850	870
5. maximale Breite oben	400	440	425	400
6. minimale Breite in der Mitte	240	300	280	275
7. maximale Breite unten	500	530	450	485
8. Länge des Unterteils	370	420	315	368
9. Zargen, Grösse des C-Ausschnittes	160	200	198	170
10. Stärke	2	4	2	3
11. Höhe oben	140	124	65	96
12. Höhe in der Mitte	140	124	65	96
13. Höhe unten	140	124	65	96
14. Decke, Stärke der Tafel	8	5	6	6
15. Wölbung	keine	ja	ja	ja
16. Höhe der Wölbung	keine	28	18	11
17. Überragt die Zargen um	8	6	5	6
18. Bassbalken	ja	ja	ja	ja
19. Boden, Stärke der Tafel	10	5	6	7
20. Wölbung	keine	22	12	11
21. Stimmstock	ja	ja	ja	ja
22. Schallöffnungen, lange	205	225	172	192
23. Breite	14	16	13	17
24. senkr. Entfern.der Oberlöcher	-	-	-	-
25. waagr.Entfern.der Oberlöcher	126	114	110	130
26. senkr.Entfern. der Unterlöcher	-	-	-	-
27. waagr.Entfern.der Unterlöcher	140	150	170	200
28. Ø der oberen Löcher	13	8	9	13
29. Ø der unteren Löcher	16	8	10	13
30. Abstand zwichen f - f	158	200	165	200
31. Wirbelkasten, Länge	160	160	130	140
32. Schnecke oder andere Form	Schn.	Schn.	fehlt	Schn.
33. Hals, Länge	390	380	290	280
34. minim.Stärke ohne Griffbrett	33	29	25	20
35. maxim.Stärke ohne Griffbreit	50	44	31	24
36. Griffbrett, Länge	702	330	620	460
37. minimale Breite	42	44	46	38
38. maximale Breite	77	71	86	52
39. Saitenhalter, Länge	335	350	210	240
40. maximale Breite	84	88	100	59
41. Schraube, ja, nein	keine	keine	keine	keine
42. Entfern,vom Saitenhalterrand	-	-	-	-
43. Metallplättchen	-	-	-	-
44. Sattelknopf	-	-	ja	ja
45. Stachel	ja	ja	kein	kein

Verwahrungsort der Instrumente, Beschreibung und Wertung
(6779 ME Krakow)

Instrument der Grösse eines 3/4 Kontrabasses in grober Ausführung der Teile und das Ganzen. Die gespalteten Zargen wurden in Boden- und Deckenfalze eingesetzt. An der oberen Hälfte wurden gekreuze Paare von Zugdrähten geführt und mit Hölzchen unterlegt, damit sie keine Eindrücke im Material hinterlassen; in der unteren Hälfte sind die Drähte im Zickzack geführt /Abb.../. Die dreifach gewundene Schnecke ist grob gearbeitet. Der Wirbelkasten ist länglich lückenförmig und trägt Öffnungen für drei 165 mm lange Wirbel, die ebenso massiv sind wie die ganze Konstruktion. Zwei von ihnen wurden nach dem Feinstimmen mit einem kleinen Spaltkeil gesichert und der dritte für die G-Saite ist mit einem kleinen Zahnrad und einem Schnapper versehen /Schmiedearbeit/.

(E 82 07 MT Museum Zakopane).

Eine einfach gebauter ländlicher Kontrabass mit kranzförmig geschnittenen, 15 mm starken Zargen. Die inneren Versteifungen und Querleisten fehlen. Der Kopf trägt eine kleine Schnecke, einen schmalen Wirbelkasten und drei ausgeschmiedete Wirbel mit konischen Dornen und Zahnrädchen mit Schnapper (Abb.siehe Kunz 1977, Nr.15).

(I 425 MNP Museum Poznań, Herkunftsort Osiek, pow.Rawicz, Hersteller Brüder Samolowie)

Ein Kontrabass ausgesprochen volkstümlicher Formung; der Resonator geht vom Rechteck aus. Alle gerundeten Teile sind kurz, die C-Ausschnitte seicht. Die Blickdominante der mässig gewölbten Decke bilden die langen schnurförmigen Schallöffnungen. Der Boden besteht aus einer Tafel, die Decke wurde geklebt, gegen die Ränder zu stark abgehobelt, so dass sie einen schwächeren Eindruck macht /3 mm/. Dasselbe gilt für die innere Seite der Schallöffnungen. Das Instrument besitzt ausnahmsweise einen offenen Wirbelkasten und einen Saitenhalter, der aus 2 mm starkem Blech gehämmert wurde.

(I 465 MNZ, Museum Poznań, Fundort Ciche bei Zakopane, 1922, Hersteller Jan Pawlikowski)

Ein Kontrabass mit mächtigem Resonanzkasten und kurzem, wohlgeformtem Kopf. Beispiel einer gewandten volkstümlichen Werkarbeit, die sich an professionelle Vorlagen hielt. Abbildung Olędzki 1978, 24.

L i t e r a t u r :

Kunz, Ludvik: Bassett und Kontrabas. Ein Beitrag zur Organographie der Volksmusikinstrumente in der Tschechoslowakei. Acta Musei Moraviae - Ethnographica, LXII /1977/ 161-225.

Husle und housle - Geige und Violine im volkstümlichen Instrumentarium der Westslawen. Acta Musei Moraviae - Ethnographica, LXIV /1979/ 205-257.

Taxonomie der Husle-Geśle-Instrumente auf dem Polnischem Gebiet. Acta Musei Moraviae - Ethnographica. LXVI /1981/.

Lisakowski, Jaroslav: Pieśni Kaliskie. Kalisz 1971.

Cłędzki, Stanisław : Polskie instrumenty ludowe. Kraków 1978.

Heinz Fähnrich

Aus dem kartwelischen Wortschatz

1. Das georgische bdv-in-v-a "spärlich brennen" findet in swanischen li-bd-in-e, li-bid "brennen", my-bid "brennbar" verwandtes Wortgut. Wenn man davon ausgeht, daß im georgischen Stamm bdv- ein Suffix - v enthalten ist, entsprechen sich die georgische und swanishe Wurzel regelmäßig, so daß sich für das Spätgemeinkartwelische eine Wurzel *bd- auf der vokalischen Nullstufe rekonstruieren läßt.

2. Georgisch bl-u "Stotterer" weist wie georg.qr-u "taub" (von qur-i) ein Suffix -u auf, das eine Negation zum Ausdruck bringt. Die Wurzel bl- läßt sich mit mingrelisch bol- "rufen, schreien" verbinden, wobei im Georgischen Synkope des Wurzelvokals anzunehmen ist. Synkopiertes (o) liegt gewöhnlich als reduziertes (v) vor (vgl.mindor-i - mindvr - is; nigoz-i - nigvz-is), doch sind labiale Konsonantenkombinationen wie (mv),(bv), (pv) usw. sowie deren Umkehrungen vom georgischen morphonologischen System ausgeschlossen, so daß es anstelle von bvl-u bl-u heißt (vgl.ambav-i,amb-is und nicht anbv-is,obol-i,obl-is,ɑe-n-a und nicht mve-n-a usw.). Für die georgisch-sanische Ebene ergibt sich die Wurzel *bol-.

3. Unsers Erachtens ist das Wurzelmorphem des georgischen Wortes bur-a-ul-i "Habicht" mit lasishh bur-hu "Fledermaus" zu verbinden. Im Lasischen scheint Reduplikation der Wurzel mit Verlust des Wurzelauslauts in der zweiten Silbe vorzuliegen. Auf der georgisch-sanischen Ebene ist die Wurzel*bur - zu rekonstruieren.

4. Das georgische a-gangal-a-ob-a "Kinderspiel, ähnlich einem Rätsel oder Wissenswettbewerb", in dem der Stamm gangal- offenbar aus verdoppeltem *gal- entstanden ist, weist eine klare Beziehung zum swanischen gangal "wissen" auf. Die Phoneme der Stämme entsprechen sich regelmäßig, für die spätgemeinkartwelische Grundsprache läßt sich *gangal- erschließen.

5. Regelmäßige Phonementsprechungen identischer Natur liegen auch in georg. gimga "Gesprächsort am Rand der Dorfstraße", mingr. gim-e "unten" und swan. gim "Erde" vor.

6. Der Zusammenhang von georg. gom-i "Stall" und swan. gwem "Zimmer, Kammer" ist unzweifelhaft, der Charakter dieses Zusammenhangs dagegen nicht. Sind es Wörter, die beide von derselben gemeinkartwelischen Form stammen, oder ist das swanische Wort eine Entlehnung aus dem Georgischen? Die Entsprechung georg. o : swan. we im Inlaut zwischen Konsonanten ist oft bei Lehnworten aus dem Georgischen zu beobachten. Doch die swanischen Wörter ly-gm-al-e, na-gm-äl-w "Gebäude" legen nahe, wenigstens diese Ableitungen als dem georg. gom-i verwandtes Gut aus gemeinsamer Quelle zu betrachten.

7. Georg. erd-o "flaches, gestampftes Lehmdach" ist mit swan. m-erd-e "Stubenhocker", l-ard-a "Haus" (letzteres mit Umlautung) zusammenzustellen.

8. Georg. zor-v-a "opfern" und swan. li-žyr-e "schenken" deuten auf ein spätgemeinkartwelisches Wurzelmorphem *z_1 or - hin.

9. In den georgischen Wörtern zriml-i "Tau" und zrinṭ-i "Tropfen" ist das gleiche Wurzelmorphem zr- auf der vokalischen Nullstufe enthalten. Mit diesem ist swanisch my-žir "naß" zu verbinden. Ob mingrelisch žver- "nasses Gras" auch dazugehört, muß wegen des unerklärlichen /v/ im Inlaut offen bleiben. Als gemeinkartwelisches Wurzelmorphem ergibt sich *z_1 Vr-.

10. G.Deeters (Caucasica III, S. 51) stellte die Zusammengehörigkeit von georg. txle "Bodensatz, Weinrückstand" und mingr. txolo "Rückstand des jungen Weins" fest. Von G.A. Klimov (Ėtimologičeskij slovar' kartvel'skich jazykov, Moskva 1964, S. 98/99) wurde das las. txolo, txole "Rückstand des jungen Weins" mit dieser Lexik verbunden. Unseres Erachtens stellt swan. txyla "Bodensatz" aufgrund seines Auslautvokalismus und seiner Bedeutung keine Entlehnung aus dem Mingrelischen dar, sondern ist wie die anderen kartwelischen Wörter ein Reflex des Gemeinkartwelischen. In der Grundsprache wäre demnach eine Doppelform *txole/txola anzusetzen.

11. Georg. ḳvir- (da-kvir-v-eb-a) "beobachten, aufpassen" und mingr. ḳvir- mit gleicher Bedeutung lassen aufgrund ihrer unterschiedlichen Formung bei der Konjugation gegenseitige Entlehnung ausschließen. Als Wurzelmorphem auf georgisch-sanischer Ebene ergäbe sich *ḳwir-.

12. Bei G.A.Klimov (Ėtimologičeskij slovar' kartvel'skich jazykov, Moskva 1964, S.113) ist georg. ḳod-, mingr.ḳod- und las. ḳod- "Holzgefäß" miteinander verbunden. Wir glauben, swan, ḳwid "Korb" mit diesen Wörtern verbinden zu können.

13. Aus georg. lṭ-ol-v-a "Neigung, Streben, Verlangen, Sehnsucht", mingr. rṭ-, nṭ- "brennen, glühen" und swan. li-lat "Liebe" leiten wir ein spätgemeinkartwelisches Wurzelmorphem *laṭ- ab.

14. In verschiedenen georgischen Baumnamen und Holzbezeichnungen kann ein Morphem mal-, ml- ermittelt werden; txeml- "Erle", krcxeml- "Weißbuche" triml- "Baum- und Strauchart: Cotinus coggygria", ṭqemal- "Wildpflaume", šimal- "junger Baum", čximal-"dünnes Reisig", mal-iḳ- "kleiner Holzkeil, der in den Hals des Panduri gesteckt wird, um das Greifen der Saiten zu erleichtern". Mit diesem Morphem ist offenbar las. mul-a "Esche oder Pappel" zu verknüpfen. Die Phoneme von georg. mal- und las. mul- entsprechen sich regelmäßig. Zum Verhaltnis georg. a : las. u vgl. Gudava, T.: o-s u-ši gadasvlis zogierti šemtxveva zanur (megrul-čanur) enaši (sakartvelos ssr mecnierebata akademiis moambe, Tbilisi 1960, Bd. XXY, Nr.1, S.119) und vom selben Verfasser: bagismieri tanxmovnebi čkamierta cin megruli (in: saenatmecniero krebuli, Tbilisi 1979, S.82). Als Wurzelmorphem für die georgisch-sanische Spracheinheit ist *mal- zu rekonstruieren.

15. Georgisch met-i "mehr" und mat- (da-mat-eb-a) "hinzufügen" sind mit swanisch li-mṭ-e "hinzufügen" zu verbinden.

16. Georg. kur- "dicke Kinderwange", kur-ul-a "Haufen, Herde, Menge" stammt wie swan.kwr-iw "beleibt" von einer gemeinkartwelischen Wurzel *kur- .

17. Georg. cax- "Grünzeugbett für die Seidenraupen" und swan. la-čäx "Cras, Kraut",deuten auf ein spätgemeinkartwelisches *c ax-.
1

18. Georg.ċatx- "Salzlake zum Aufbewahren von Käse", mingr. ċutx-e "salzig. bitter", las. m-cutx-e "salzig. bitter", swan. catx "sauer, bitter" lassen ein Wurzelmorphem *ċatx- erschließen. Zum Vokalismus vgl. die Literaturangaben unter Nr. 14. Andere Zusammenstellungen des Materials bieten Čikobava, A.: čanur-megrul-kartuli šedarebiti leksikoni, Ṭpilisi 1938, S. 243 und 392 und Klimov, G.A.: Ėtimologičeskij slovar' kartvel'skich jazykov, Moskva, 1964, S.246. Unseres Erachtens ist gecrgisch m-ċutx-e aus dem Mingrelischen entlehnt und las.ċatx- "salzen" aus dem Georgischen.

19. G. Mačavariani (saerto-kartveluri konsonanṭuri sisṭema, Ṭbilisi 1965, S.91) stellte georg. ċqal- "Wasser" mnd mingr. ċqu "Brunnen, Quelle" zusammen. Dazu scheint unserer Ansicht nach auch das swan. ly-l-cq-e "naß " zu gehören.

20. Das in der gurischen Mundart der georgischen Sprache begegnende Wort xm-el-ar-i "unangenehmer Geschmack abgestandenen Wassers" weist im Zusammenhang mit swan. my-xim "sauer, bitter" auf ein spätgemeinkartwelisches Wurzelmorphem *xm- auf der vokalischen Nullstufe.

21. Im Kisiqischen ist das Verb xom-l-eb-a "liebkosen" anzutreffen. Dieses Wort scheint in mingr. xvama- "beten, Gebet", las. xvam-, xvamb- "beten, flehen" und swan.xwim-zyri "beten", xwem-zir "flehen" verwandte Lexik zu besitzen.

Bela Gunda

The Black Shirt in the Carpathian Area

Already in ancient times the Europeans tried to provide for clean clothes and body linen. In addition to water, urine is known to have been an important cleaning agent in ancient Egypt as well as among the Hellenes and Romans. When appearing on the Forum, the Romans had always to wear a clean toga. The soapwort (Saponaria sp.), a meal of horse-chestnuts and beans, was mixed into the water for washing already in the Xth c. The ancient Egyptians and the Sumerians also used a soap-like substance for washing. Ashes - especially beechashes - are also an ancient detergent. In mediaeval Germany there were special ash-gatherers (Asherer) wandering through the streets who gathered the ashes of the stoves while crying aloud "Ashes! Ashes!" In the XYIIIth c. the German poet Friedrich von Hagedorn wrote a poem about the soap -boilers. Pieter de Hoogh (1629-1683) painted the portrait of a girl handing over the clean clothes washed out. Henri de Toulouse-Lautres (1864-1901) made a drawing of the washer-woman, while the female ironers were eternized by Hilaire G. Edgar Degas (1834-1917) and in his "blue period" by Pablo Picasso[1].

Even this short retrospect demonstrates the importance of the role played by washing and clean clothes in the history of culture.

Surprising at it is, however, even in present times the herdsmen of the Carpathian area do not lay stress on clean body linen, in fact, they smear it with butter and oil, smoke it and stain it black, wearing it for months in this way.

In his work on Hungarian folk costume A.Gáborján writes that the herdsmen "boil out" their shirts in lard or ewe-milk and even stamp on them in ashes[2]. However, this wording is not quite exact, because no linen can be "boiled out" in grease since it would get ruined at once. Actually, the shirt is only soaked in melted lard.

An attentive study of earlier sources will let us learn quite a lot about the herdsmen's shirts soaked in lard and ewe-milk.

The English traveller R.Townson has been in Hungary in 1793; in his work appeared in 1797 he writes as follows: "All the country lying between these two towns (Tiszafüred and Debrecen, Great Hungarian Plain) is a puszta. There is not a single village in the whole journey, though the distance is fifty miles; only about half way there is a tolerably good inn; now and then at a great distance I saw a solitary spire: all is an immense and boundless waste. It is part of the great plain I lately mentioned. But Though it is only sown here and there with corn, yet it is not lost; it feeds immense quantities of cattle. Their hardy keepers stay out with them, covered with their rough sheep-skip clothing, weeks together. It is chiefly amongst these herdsmen that the custom of besmearing their shirts with hog's lard, and the fat of bacon, with a view to cleanliness, prevails. Thus anointed they can wear them a whole summer without washing, and it is said by this means they are kept free from those ceartures "whose hourly food is human gore". Ought we not to consider this as a proof of the greater sensibility of the Pulex irritans, Pediculus humanus et pubis, than of man - or at Least of these men?"[3]

V.Bronevski has written the first itineray of Hungary in Russian language (1810). He mentions that the herdsmen soak their in tar, thus protecting themselves from ants[4].

In his book appeared in 1839 J.Paget writes similary about the shepherd of the Great Hungarian Plain : "It must not be forget, however, that his shirt and drawers are black. Before he takes the field for the season, he carefully boils these two articles of dress in hog's lard; and, anointing his body and head with the same precious unguent, his toilette is finished for the next six months. I feel assured that the penetration of my English readers will never dive into the motive for all this careful preparation, and that they will be little inclined to believe me if I tell them it is cleanliness! Yet so it is; for the lard effectually protects him against a host of little enemies by which he would be otherwise covered"[5].

A note in German language could also be cited from the year 1803, pertaining not to the Great Hungarian Plain, but to Transdanubia (County Veszprém) . S.Bredetzky writes as follows: "Der Anzug eines Sümegher Schafhirtens besteht aus einem blossem Hemde und langen weiten Gatchenhosen von brober Leinwand, die aber von dem Fett, welches sie absichtlich hineinbringen, eine dunkle schmutzige Farbe und ein etwas steifes Ansehen bekommt"[6]. The shepherds soak their underware in fat in order to make their shirts and drawers (wide linen trousers, Hung. gatya) more durable and to protect them against different insects. They wear the fat shirts and drawers until they become ragged. They besmear their hair with lard, too.

The fat, black shirt attracted the attention of the French geologist F.S. Beudant who Travelled in 1818 between Debrecen and Pest and states that the only "shelter" of the herdsmen was a furcoat named bunda[7]. The herdsmen were frightfully dirty and had often an unbearable smell, because they smeared their body and underware with rancid leaf-lard against the insects[8].

It should be mentioned here that there exists the portrait of a horseherd from the year 1820 wearing a black shirt and black drawers (Fig.1) .

J.Csaplovics, one of the pioneers of Hungarian ethnographical research work, also writes in 1829 about the black shirts ahd drawers of the Hungarian herdsmen. Their underware, he says, becomes black from being such a long time. They smear it with lard to protect themselves against the insects and the heat of the sun. At the same time their body is also protected against air humidity and so they are immune from diseases[9]. A German traveller mentions in 1831 that the Hungarian herdsmen smear their hair with lard and thus it obtains a glossy black colour. They wear short shirts which they equally besmear with lard without washing it throughout the whole year[10].

The description of the Hortobagy in an instructive chapter of the novel Hazai rejtelmek (Home Misteries) by the Hungarian novellist L.Kuthy is of real ethnographical value. The catlle-herd, he writes, soaks his shirt in the fresh grease of lard, and this shirt will keep his body soft and white. His hair is dripping with grease[11]. In 1855 it is noted that the clothing of the swineherds (Great Hungarian Plain) includes a short greasy shirt, the wide sleeves of which serve for wiping off the sweat[12].

All these data from the end of the XYIIIth and the beginning of the XIXth c. are confirmed by a record, according to which a child in Great Cumania (to the east of the river Tisza) was wearing in 1769 a greasy shirt and

greasy drawers[13]. Thus the black, greasy shirts were worn by children as well.

These black, greasy pieces of clothing were not approved by Hungarian ecclesiastical and mundane authorities. In 1750 the bishop of Vás prohibited the men to go to church in a greasy bunda (fur-coat)[14]. In 1780 the authorities of Little-Cumania (region between the Danube and the Tisza) prohibited the wearing of short shirts. It was forbidden to go to church in greasy shirt and fur-coat and with greasy hair. Anybody sitting in this way on the pew was fined 1 Florin[15]. At the beginning of the XIX[th]c. the peasants were already unwilling to wear greasy underware. In 1819 the Palots (ethnical group in Northern Hungary) are said to dislike greasy clothes and to wear with pleasure white shirts and drawers. On the other hand, we have also informations about Palots swineherds wearing black drawers[16]. In the XIX[th]c. it is often said that cattle-herds and horse-herds are wearing white shirts and drawers[17].

Nevertheless there are even in our century several works on Hungarian herdsmanship including data about black shirts and drawers. Old herdsmen still remember such clothes; their remembrances complete the earlier informations of R.Townson, J.Paget, F.S.Beudant, J.Csaplovics and others.

In his work on the herdsmen of the steppe in the environment of Kecskemét L.Madarassy writes that the head horse-herd (Hung.: számadó) smears his wide drawers with lard thus preventing the vermin from getting there. Horse-herds of olden times wore shirts reaching as far the nabel after having soaked them in grease[18]. In Little Cumania the shirts and drawers were made of rough linen. Staying in the prairies throughout the year, the herdsman never wore really clean clothes. As soon as his underware is finished, he smears it with lard, soaks it in clarified tallow or ewe-milk, wrings it out, lays it in the ashes of oat-straw and stamps on it; then he dries it in and polishes it with bacon. These were the "beech-drawers" (Hung.: bükkfagatya). Such shirts and drawers were not invaded by the lice and served as shelter from the vicissitudes of wheather. They had an unpleasant smell, but kept warm. They were worn not only by the herdsmen, but by farm hands and small holders as well[19]. According to folk tradition the herdsmen of Cumanian origin of Little Cumania were clean, but those of Jazygian origin (Jazygia in County Szolnok) were not keen on cleanliness. They did not wash their underware, but smeared it with grease and ashes, nor did they change it regularly. In summer they impregnated their hats in grease, dried them on the sun and so they remained waterproof throughout the year[20]

In the Hortobágy region the new drawers were smeared with leaf-lard or grease, sometimes with a mixture of leaf-lard and mercury. The herdsman rubbed even his greasy, dirty hand to his drawers, which thus became comparable to leather. In summer they kept the body cool and white. In Great-Cumania (Great Hungarian Plain) the oat-straw was incinerated, the ashes were mixed with ewe-milk and the white linnen drawers trampled into it. When the drawers became dry, the herdsman smeared them thoroughly with leaf-lard or polished them with bacon. This underware got a glossy black colour. It protected its wearer against the vicissitudes of wheather and remained free of vermin. When taken off, it remained upright like a tree-trunk[21]. It was evidently named for this reason bükkfagatya (beechdrawers) or tölgyfagatya (oak-drawers) . The terminology bükkfagatya

and bükkfraing (beech-shirt) is known from several regions of Northern Hungary and most probably indicates the fact, that black shirts and drawers were in current use in those regions as well. I.Győrffy writes that the swine-herds in the Márta Mountains (Northern Hungary) were wearing black drawers[22].

Data on the Great Sárrét region (Great Hungarian Plain) agree with those of Great-Cumania. The shepherd soaks the brand-new linen drawers in thick ewe-milk which gives them a black colour; they become glossy from being worn[25]. Greasy drawers and harts are mentioned also among the herdsmen of Country Szatmár. As soon as the herdsman has bought his hat, he smears it with lard. He melts sheep-tallow in a kettle and dips the brim of the hat into it as long as the hat becomes entirely impregnated and watertight. The drawers were also smeared with lard, in winter they became hard by frost and "thawed" somewhat in summer. The water runs off this underware which is, moreover, avoided by vermin[24].

The "greasy herdsman" is a frequently occurring figure in Hungarian folk songs[25] evidently because his hair, his shirt and his drawers were greasy. In his novel about the famous highwayman Sándor Rózsa, the excellent Hungarian writer Gyula Krúdy mentions swine-herds and horse-herds wearing black drawers and shirts[26].

The "black shirt" is not unknown in the Carpathians either. In 1683 a German traveller encountered robbers near Bártfa (to-day in Slovakia), speaking "partly Ruthenian and partly Slovakian". About their clothing he wrote as follows: They wear shirts with wide sleeves, reaching down to their nable. The shirt is soaked in melt tallow of sheep or goose, wrung out and smoked; when it is already black, it is washed out to prevent the black colour from staining. So they wear the shirt without taking cold because it is watertight. No vermin remains in such shirts[27]. J.Podolák writes frequently about the black shirts of Slovak herdsmen . (However, he hardly knows the literature of the question.) He says, the hygiene of the Slovak shepherds in the valley of the Upper Garam is by far superior by now to what it was some 40-50 years ago. The shepherds change their shirt every week. Before the first World War the old shepherds used to wear during the whole grazing season a single shirt only, which was greasy and smoky. According to popular belief such black shirts must be worn from spring to autumn for some magis reason[28]. In the High Tatra the underware is washed by the wife of the head shepherd; she brings the clean shirts and crawers every week to the shepherds ' hut. However, the old shepherds still remember the wearing of black shirts. In spring the shepherds soaked the shirt in melt sheep butter or sheep tallow and then smoked it above the fireplace . After smoking they smeared it with lard. They wore such shirts and drawers on the alpine pastures as long as the flock was driven home into the village. According to the shepherds these shirts and drawers were free from vermin, they were watertight and, in summer, agreeably cool, while they kept warm on cold autumn days. According to folk belief the shepherds risked a damage if they changed the black shirts and drawers for clean ones[29].

The Huzul (Carpato-Ukranian ethnical gronp) shepherds wore the mazanka, i.e.underware "boiled out" in butter and oil. On the alpine pastures (polanina) trere is nobody who could wash the body linen. The black underware is watertight and protects against rain. The shepherd looks like a "wild man". When the sun is shining, the mazanka is very hot, while it is rather cold in winter[30].

Interesting data on the Carpato-Ukranian black shirt are published by J.Podolák Too. Before driving out the flock on the pastures, the shepherds of the Black Tisza region soaked the shirt, the drawers and the hat in hot butter or tallow. When the shirt became dry, they smoked it over the fireplace of the hut. According to the shepherds such greasy, black shirt remains free from vermin, while the man who wears it remains "clean" during the whole summer. The shirt is watertight and keeps cool on hot days. The Huzul shepherds call it the mazanka. According to old shepherds there would be no blessing on their work and in their quarters (Huzul salaš) if they exchange the black shirt for a clean one. In the Carpathian Ukraine the wearing of the black shirt was universal.[31]

Rumanian herdsmen also wear the black shirt.

In 1895 G.Xoldován writes that Rumanian shepherds have the queer habit of not changing their shirts until the milking season lasts. Their body linen is black from grease and dirt. They believe that the ewes yield more milk in this case[32]. The same authour writes later, that the Rumanian shepherd soaks his shirt in some "silvery water" and then smears it with the fat of hog or bear. The shirt is not being washed and keeps the shepherd free from any kind of vermin[33]. These data of G.Xoldován apply to the Transylvanian Erzgebirge. M.Roska writes that the Rumanian herdsmen of Northern Transylvania (Máramaros region) stain their shirts and drawers black. They soak them in a decoction of alder bark and copper sulphate (Rum.: galascău) and then smear them with sheep butter. In Rumanian the black shirt is called smolenci. (This terminology is derived from the Slav word smola 'resin, tar'.) The Rumanian shepherds consider such clothing as "adornment" (Rum.: ifrăsag)[34]. E.Precup describes in a similar way the staining of shirts and drawers in the Radna Mountains; he means that the Rumanian shepherds stain them black in order to boast of them and to have an adorned wearing. To the black shirt and drawers they wear red trousers as well as red foot-cloths with white binders[35]. According to T.Morariu the Rumanian shepherds of the Radna Mountains, before starting with the sheep-flock into the mountains, come together with their relatives and drink brandy. The shepherds put on their black shirt (Rum.: cămaşa neagră) which they are proud to wear, this being an emblem of their profession. The shirts and drawers are staited as follows: The body linen is boiled out in water containing copper sulphate (galascău) and alder bark, then it is smeared two or three times with butter boiled in sheep-blood, and then it is dried. Such shirts and drawers protect against rain and keep the body clean. They soak their hats in a melt mixture of pine-resin and butter, and decorate them with a copper-chain and with feathers[36]. In the environment of Năsăud the shirt of the Rumanian shepherds is of the same cut as that of the peasants, but is made of hemp linen. It is at first boiled out in a decoction of alder bark and copper sulphate (galascău) , then in whey and finally smeared with the butter and tallow of sheep[37]. G.Vámszer who treated in details Hungarian shepherding in the Csik region states that the greasing of the hat and the underware is by now only a habit of the Rumanians (Békás pass). They boil out the white linen in milk and butter and then rub it in with wood-coal; the shirt and the drawers now get a dark grey, almost black colour[38].

The Rumanian shepherds on the southern slopes of the Carpathians also wear the black shirt in order to protect themselves against various insects.

They "boil out" the shirt in tallow and sheep butter and it thus becomes waterproof. They wear the shirt during the whole summer[39]. In Bucovina (Câmpulung region) the shepherds smear the shirt with melt butter or boil it out in butter. They put some basil (Ocimum basilicum) into the butter so that the shirt should have an agreeable smell. They wear the shirt during the whole summer without washing it. It remains free from lice and fleas[40].

At this point we cannot follow any further the propagation area of the black shirt. No data are available from the herdsmen of the Balkan Peninsula. In Bulgaria (Rhodope, Rila Mountains). I did not find any black shirts. I hafe also asked several ethnographs (M.Gavazzi, Zagreb; V.Marinov, Sofia), but they do not know either anything about the use of black shirts by the Balkan-herdsmen. V.Marinov writes about the Karakačan (Greek) shepherds, that they change their body linen every fortnight[41]. However, I would not exclude the possibility that the ethnographs might still find the black shirt on the Balkan Peninsula and in the Caucasus.

Obviously the black shirt is being worn in the Carpathians and the Great Hungarian Plain since a very long time. The habit is probably much than the the first record referring hereto (16830). It that the black shirts and drawers were worn primarily by the herdsmen, but they were not unknown by the peasants either. There are several methods of staining them black. The most ancient technique is evidenty the staining with lard, tallow, milk, smoke etc. The dye stuff was often determined by ecological conditions. In the Great Hungarian Plain, for instance, the ashes of straw were also used for

Fig.1.A Hungarian horseherd from the year 1820 wearing a black shirt and black drawers

this purpose, while the alder bark was unknown as a dye stuff, since the herdsmen were unable to get it. I do not take the alder bark and the copper

sulphate for traditional dye stuff of the Rumanian shepherds who have obviously adopted them from peasant households. Anyway, the Hungarian and Rumanian population of Transylvania uses very many plants for dyeing textiles[42]. Mercury (Hortobágy) and copper sulphate (Rumanian shepherds) are evidently new dye stuffs. It is remarkable that the Rumanian shepherds use a terminology of Hungarian origian for designating the copper sulphate (Rum. galascău, Hung. gálickő).

The question is now, whether the wearing of black shirts and drawers has hygienical or magical reasons. J.Podolák referred to magical reasons inducing the Slovak shepherds to wear the black shirt, but without treating the question in details. As mentioned above, G.Moldován said, the Rumanian shepherds wear the black shirt, because the ewes are then supposed to yield more milk. I too have heard a similar explanation from Rumanian shepherds (Lápos Valley, Bihar Mountains). I think, we cannot exclude the magic reason from the evolution of the habit. The black colour is generally known to have an apotropaeic force. It protects against evil ghosts and spirits as well as against their harmful influence. Thus, for instance, the black hair (Eastern Prussia), the black cross painted on the door (Greece), different objects stringed on a black cord (Portugal)[43]. Originally, the black mourning dress was probably also meant as protection against the haunting ghosts of the dead, and so the black shirt may have also served originally the purpose of keeping off the evil ghosts. Protection against vermin and hygiene (keeping the body clean) were only secondary effects.

It may be asked, whether there is any correlation between the wearing of the black shirt by Hungarians, Slovaks, Carpato-Ukranians and Rumanians. Such correlation is indeed possible. The migration of herdsmen was most significative within the Carpathian area. Even in the middle of the last century Rumanian shepherds came with their sheep flocks in the Great Hungarian Plain[44]. The habit was probably propagated by the migrations of herdsmen; however, we cannot locate its site of origin.

LITERATURE

1. F.Bertrich, Kulturgeschichte des Waschens. Düsseldorf-Wien-München, 1966, pp.9-70.
2. A. Gáborján, Magyar népviseletek. Néprajzi Értesitő, Vol.58, Budapest, 1976, p.15,41,126.
3. R.Townson, Travels in Hungary, with a short account of Vienna in the Year 1793, London, 1797, p.235-236.
4. M. Kresz, Magyar parasztviselet, 1820-1867. Budapest, 1956, p.117. - Unfortunately, the original Russian text is not available.
5. J. Paget, Hungary and Transylvania; with remarks on their Conditions, Social, Political and Economical, Vol.1, London, 1855 (new Edition), p.498.
6. S. Bredetzky, Beyträge zur Topographie des Königreiche Ungarn. Vol.1, Wien, 1803, p.113,115.

7. The b u n d a (fur-coat) is indeed the home of the herdsman; he wears it in summer as well as in winter, sleeps in it (instead of a bed), uses it as a seat when folded up, dries the meat on its hairless side (hide) etc.
8. F.S. B e u d a n t, Voyage mineralogique et geologique en Hongrie, pendant l'annee 1818, Vol.II, Paris, 1822, p.348.
9. J. C s a p l o v i c s, Gemälde von Ungarn. Vol.2, Pest,1829, p.53.
10. A. E l l r i c h, Die Ungarn wie sie sind. Berlin,1831, pp.45,56. To this item: M.Dukony, Az Alfold a nemet irodalomban, Budarest, 1937,p.73.
11. L.K u t h y, Hazai rejtelmek. Vol.I, Budapest, 1846, pp.82-83.
12. G.P r ó n a y, Vázlatok magyarhon népéletéből, Pest, 1855, p.193.
13. I.G y ö r f f y, A nagykun viselet a XYIII, században. Ethnographia, Vol.48, Budapest,1937, p.125.
14. M. K r e s z , op.cit, p.147.
15. I. T á l a s i, A Kiskunság nepi állattartása, Budapest, 1936, p.33.
16. M. K r e s z , op.cit, p.147.
17. G. P r ó n a y, op.cit, pp.22-23.
18. L. M a d a r a s s y, Nomád pásztorkodás a kecskeméti pusztaságon, Budapest, 1912. p.26.
19. I. T á l a s i, op.cit, pp.30-31.
20. L.N a g y C z i r o k, Pásztorélet a Kiskunságon, Budapest, 1959, p.215.
21. I. E c s e d i, A Hortobágy puszta és elete. Debrecen, 1914, pp.160,162; I. E c s e d i, A hortobágyi pásztorviselet. Néprajzi Múzeum Értesitője, vol.XY, Budapest, 1914, pp.27-28; I. G y ö r f f y, Nagykunsági krónika, Budapest,1955, p.38; I. G y ö r f f y, A Magyarság néprajza. Vol 1, Budapest, 1941, p.347.
22. I. G y ö r f f y, op.cit, 1941, p.347.
23. S. S z ű c s, A régi Sárrét világa, Budapest, 1942, p.14.
24. M. L u b y, Kogyó legelőkön. Budapest, 1943, p.91.
25. O. H e r m a n, A magyar pásztorok nyelvkincse, Budapest, 1914, p.24.
26. Gy. K r ú d y, Rózsa Sándor, a betyárok csillaga Magyarorszagon.1971, pp.15,20.
27. Magyar Simplicissimus. Budapest, 1956, p.124.
28. J. P o d o l á k, Letne salašníctvo oviec v oblasti horneho Hrona. Sbornik Slovenského Národného Múzea, vol.55, Martin, 1961, p.47.
29. J. P o d o l á k, Pastierstvo v oblasti Vysckých Tatier, Bratislava, 1967, pp.136-138.
30. W.S z u c h i e w i c z, Huculszczyzna. Vol.I, Krakow, 1902, p.226.
31. J. P o d o l á k, Poloninské hospodárstvo huculov v Ukrajinských Karpatech. Slovenský Národopis, Vol.14, Bratislava,1966, p.257. The word m a z a n k á is connected with the Russian terminology of unknown etymology m a s a k á, m a s s a k á 'dark red', 'raspberry colour'. M.V a s m e r, Russisches Etymologisches Wörterbuch, Vol.II, Heidelberg, 1955, p.101.
32. G. M o l d o v á n, A románság, Vol.2, Nagybecskerek, 1895, p.16; G.M o l d o v á n, Alsófehér vármegye román népe. In: Alsofeher varmegye monográfiája. Vol. 1/2, Nagyenyed, 1899, p.868.
33. G.M o l d o v a n, A magyarországi románok. Budapest, 1913, p.431-32.

34. M. R o s k a, R o m á n juhászat a máramarosmegyei Budascu-Mare-n. Közlemények az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtárából, vol.3, Kolozsvár, 1943, p.119.
35. E. P r e c u p, Păstoritul in Muntii Rodnei. Cluj, 1926, pp.16-17.
36. T. M o r a r i u, Viata pastorală in Rodnei. Bucuresti, 1937, pp.146, 187,188; J.P o d o l á k, Poznatky z výskumu karpatského pastierstva v Rumunsku. Slovenský Národopis, vol.IX, Bratislava,1961, p.137.
37. V. P a s c u, Portul popular din zona Năsăudului. Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967, Cluj 1969, p.201.
38. G. V a m s z e r , Életforma és anyagi műveltség. Bukarest, 1977, p.60.
39. H.H. S t a h l (Editor), Nerej, un village d'une région archïque. Vol.III, Bucuresti, 1939, p.99.
40. T. H e r s e n i, Probleme de sociologie pastorală. Bucuresti, 1941, p.108.
41. V. M a r i n o v, Primos k'm izučavanetc na proizchoda, bita i kulturata na Karakačanite v B'lgaria. Sofia, 1964, p.92.
42. V.V.M i k l o s s y, Pestőnövények a csiki háziiparban. In: K. K ó s - J. P a r a g ó, Népismereti dolgozatok. Bukaresti 1978, pp.91-92; Fl. M a r i a n, Chromatica poporului român, Bucurecti, 1882.
43. C. M e n g i s, Schwarz. In: E. H o f f m a n n - K r a y e r - H. B ä c h t o l d-S t ä u b l i, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Vol.YII, Berlin and Leipzig, 1935/1936, pp.1444-1445.
44. B. G u n d a, Ethnographica Carpatho-Balcanica, Budapest, 1979, pp. 213-224.

Niilo Valonen

The Elk Pen in the Kalevala

Runo XIII of Kalevala relates that young Lemminkäinen starts off bragging to hunt the Elk of Hiisi (the spririt of the woods). But the Hiisis hear his talk. They build an artificial elk by supernatural means from timber, water lilies, ets., and advise it how to thwart the hunter's intentions. Lemminkäinen chases this elk, skiing at a furicus pace with a bow and javelin as his weapons. He arrives first at a Lapp village through which the elk has run kicking the tents to pieces. But he then catches up with the animal and tethers it in a pen of oak:

Otti vaajan vaahterisen,	Then he took a pole of maple,
Raksin koivuisen rapasi,	And he made a birchen collar,
Jolla kytki Hiitten hirven,	Hiisi's elk he tethered with it,
Tarhan tammisen sisahän.	In a pen of oak he placed it.

(K a l e v a l a 1 9 6 6)

The elk, however, breaks the collar and the pole, bursts open the pen and escapes. Lemminkainen resumes the pursuit but his skis are broken. The hero gives the following advice: no one should embark cockily on a chase, chasing Hiisi's elk on skis.

In the following Runo of Kalevala Lemmikainen invokes Ukko, the highest of Gods, and the forest deities, catches the animal by skiing and succeeds in throwing his lasso over the elk.

Elias Lönnrot who compiled the epic poem collected Runo XIII from the variants recorded by him and those recorded by others in the same way as he collected the rest of the Kalevala. The framework of this Runo on "Hunting of Hiisi's Elk on Skis" which is known in the original variants mainly from Northern Russian Karelia and the former Karelian Borderlands of Finland. A monograph has been written on it by Jouko Hautala (1947). The skier in the variants is "Vuojolainen, the wise, the bearer of a quiver, the handsome Lapland Kauppi" or "Lyylikki, the smith of skis" or "the lively Lemminkainen" (Hautala 1947:15,21,39,58).

In the Kalevala, the pen of oak is presented as if it were ready and the elk has stopped beside it, but the situation is another in the original Runo variants. In Northern Russian Karelia the hunter catches up with the elk after which he

	Load'i voajan voahterizen		Made a pole of maple
	Tallin tammisen rakendi		Built a stable of oak
tai:	Tammen tarhasen rakenti	or:	Built an enclosure of oak
tai:	Tarhan tammisen tavotti	or:	Reached an enclosure of oak
	Kokan koivusen rakenti		Built a hook of birch

(Hautala 1947:54)

But:

Hiiden hirvi potkoaksen	The elk of Hiisi kicks
Rikko voajan voahterizen	Snapped the pole of maple
Tarhan tammisen levitti	Scattered the pen of oak
Kokan koivusen revitti	Split the hook of birch

(Hautala 1947:55)

In the Karelian Borderlands Hiisi counsels his elk:

potkaistaate, poikaseni	Kick, my son
ohjas rautanen ojenna,	Stretch the rein of iron
tarha tamminen murenna	Break the pen of oak

(Hautala 1947:64,192)

Elk and Pen

There is reason to ask - researchers have obviously done so - why the elk of Hiisi was so tame that after it had been caught it allowed its captor to take a pole of maple and build a pen.

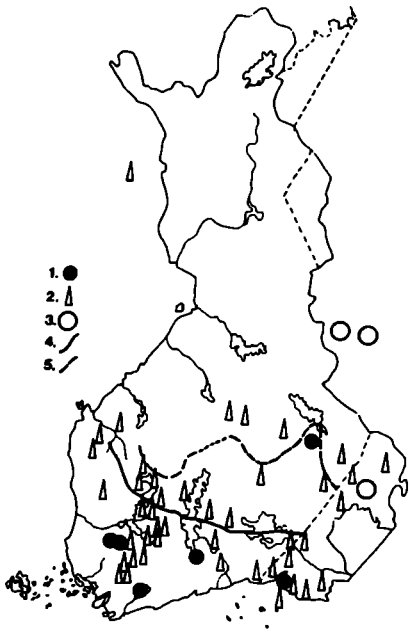
It might be pointed out that the hunting of Hiisi's elk is an astral mythical story. Wondrous things happen in it which need not be motivated accurately. According to Hautala, we have here a set of international tales of the hunting of a magical elk; the hunt ends disastrously. There are many examples of this range of motifs from Europe, ancient Greece and ancient Indian literature. "Stories of mythical elk and their hunting are known also by many Arctic and North Asian peoples" (Hautala) 1947;183-184,213-219, etc., HDA II s.v. Elend, Elentier, Elch, HDA IV s.v. Hirsch). In Finland, the story has been versified in Kalevala metre, according to Hautala (1947:190-191) probably at the end of the pre-historic era in Ancient Karelia.

Lonnrot settled the question about the pen by omitting its construction. The pen of oak existed only at the site where the elk was overtaken. Kaarle Krohn regarded lassoing in the Runo Chasing Hiisi's Elk on Skis as original. It explains the halting of the elk. However, it seems that the lasso version has come from other Runos and is Thus not original here (Hautala 1947:189-191). On the other hand, it has been assumed (T.I.Itkonen 1931:26) that the description derives from reindeer husbandry which includes rounding up reindeer and driving them into an enclosure at a certain time. The reindeer are caught in the pen with a lasso.

I regerd it as probable that the Runo reflects a pen trap used it the catching of elk, although there is no longer any accurate information it in the Finnish hunting tradition. To support the assertion there is the evidence obtained from place names, the Hirvisilla game (playing elk) and comparative studies of trapping tackle.

Hirvitarha (Elk Pen) place names

There are traces of an elk pen in place names. South-west Finland has Tarhaniemi (pen peninsula), a peninsula jutting into a river valley and a field with a crossing point for elk, and near it a forest area called Hirvi (elk) (in Punkalaidun parich, the author's annotation), Hirvitarha, 1) a field at the edge of a forest (in the parish of Alastaro) and 2) a small holding (in the parish of Metsämaa), Hirvitarhanranta (elk and shore), lakeside land (in the parish of Lohja), Hirventarha, a) a hill, b) a dip between rocks; elk were known to live there (in the parish of Orimattila). The name is known in two localities in Finnish Karelia: 1) a) Hirvitarha, a field, b) Hirventarha or Hirvitarha, a fram (in the parish of Koivisto) and 2) Hirvitarha, a forest stand surrounded by a swamp where elk had been found earlier (in the parish of Kontiolahti).



1. Hirvitarha place name
2. The Hirvisillä game
3. Tarha (pen) in the Runo "Hunting of Hiisi's Elk on Skis"
4. The southern boundary of the occurrence of wild reindeer in the 18th century
5. Wild reindeer common north of the boundary in the 18th century

Over 80 per cent of Finland's place names have been collected as field work and the dispersion consequently concurs with reality. The game material used (SKVR, the card index of KRA, KETK) gives a general idea of the spread.

Wild reindeer fence in which a loop is supported by two poles - Suomalainen kansatieteellinen kivasto 1905.

Bear trap in which the same principle was applied as in the Swedish elk trap:a looped rope runs through a tree. A peg is placed in the hole with the bait on it.When the trap is sprung the bent pole serving as the lever pulls the bear into the loop at the base of the tree. Sotkamo parish,Finland. -

Although the names are few, their absence in Ostrobothnia and Lapland attracts attention. It is probable that this perhaps highly specialised type of trapping gear was no longer important or adaptable in the Middle Ages when southern Finnish settlement spread to the north. In addition to a pen (Fi. tarha), another fenced-in trap, a hangas, i.e. a long fence, was used for large-sized game. Snares were set in its openings or pits were dug. A trap of this type was constructed for wild reindeer in North Finland. Hangas has been a common trap and has possibly replaced pen traps. It is seen in the great profusion of Hangas place names in both south and north Finland (Sirelius 1919:106-107) the middle; he is the elk. Another player is outside the circle, and he is the hunter. The hunter pushes into the circle, the elk flees in and out of the circle until caught. The circle is called a pen (Fi. tarha) and the elk is said to be in the forest or an islet of forest (Fi. salo) or in an enclosure (Fi. haka). The game includes dialogue, songs or nonsense verses. They have similar lines to those of the Runo Hunting of Hiisi's Elk on Skis (Hautala 1947:121-123). As the game spread only to south Finland (there is one record from the north), generally speaking to the same districts as the Hirvitarha place names, they must indeed be considered to reflect the same tradition. Variants of the game are known also in the Swedish-speaking districts of Finland and in all the Scandinavian countries. They display different age stratifications and the same motifs as the Finnish ones (Forslin 1970).

Pen trap

Pen traps, called tarha, with snares, traps or spears set in different parts of the fence were laid in places frequented by birds, foxes, bears and wild reindeer and in their feeding grounds and along their regular trails. They were of many shapes in the Finnish hunting tradition. The catching of wild reindeer in snares laid in the fence has already been mentioned (Fi. hangas). In the winter, wild reindeer were driven into snares set on trails (Ethnographic Atlas of Finland 1905:37,53,54, Sirelius 1919:83-135, 1934:61-72, Virtanen 1962:540-544). Elk and wild reindeer pits were ancient trapping devices; they have been found singly, side by side and also in great series, but there is only little information about the fences belonging to them and about the pit structures (Virtanen 1958:402).

There are two reports of snares laid on a track to trap elk. One was described in Western Finland in 1751. "Elk are caught . . . by setting a trap made of finger-breadth hemp rope across the tracks that these animals frequent. The outer end is tied not to a sturdy tree but to a young and flexible one so that when the animal is caught in the trap and jerks the rope it will give a little. As added inducement for the animal to enter such snared trails, aspen and all kinds of other deciduous species are felled on either side of the snare" (Sirelius 1934:68).

Elk snares were still seen in West Finland along elk trails as late as in 1918 in the winter. They were of zinc chain or double-strand wire (2 mm thick) for wire fencing , length 3-4 m, loop diameter about 1 m. The snare was suspended between trees, tied to a sturdy tree on one side and supported by a branch on the other side. The elk tends to keep to certain track across treeless bogs and wet pine-peat moors. (My own note from the parish of Parkano from 1936). My informant thought that the practice had been learnt from deer hunting in America, but in view of information from the 18 th century it may be an old tradition.

A similar elk trapping device has been described in Dalecarlia, Sweden.

A fence (Swedish älgsnarhag, fencing of elk snare) was erected on both sides of the snare. Another Swedish type similar in principle to the Finnish and Ziryanian bear snares consisted of a rope with a loop, a strong spruce near the elk track, a pole driven into the ground on the opposite side of the track, and a large log with sticks and cord, which when it was released tightened the loop and pulled the elk up the growing tree, strangling it (Levander 1943:46-47). The pole stuck into the ground, i.e. vaaja, forms an essential part also of the Finnish wild reindeer snare when there is no suitable live tree on the spot.

If a looped trap of this kind was set in the fence of the elk pen there must been devices that keep the loop open, evidently a pole (Fi. vaaja) and a hook (Fi.kokka) that belonged to the setting of the trap and which are mentioned in the Runo from Northern Russian Karelia, perhaps also a loop of switch (Fi.raski) which Lönnrot added to his Kalevala. When Hiisi advises his elk: "Stretch the rein of iron" he obviously uses a cover name for the rope with a loop itself. It is a recognised fact that mention of the right name of a trap was to be avoided in hunting. For instanse, the loop snare for a hare was called kytkyt (leash) and hinttokeino (a device for killing by hanging). (Nirvi 1944;201-206).

This explains the image of a "hanged elk" in the lines of ancient folklore which occurs in numerous connections, e.g.

Siell' on hirvi hirtettynä,	There is an elk hanged
jalopeura jaksettuna	a large strong deer caught
hirvet hirsipuissa,	elks on the gallows
orsissa metsän otukset	forest game in the supporting poles of a loop trap
kiskotahan niini pitkä	a long bast is stripped,
niini pitkä ja leviä,	long and broad
jolla hirret (hirvet) hirttelemme	with which the elks are hanged

(Hautala 1947:123-124)

There is no cause to seek for an explanation of the above lines from the suonger of the Lapps, i.e., a scaffold for the hanging of reindeer carcasses, as has been done (Vilkuna 1939:75-76, Hautala 1947:124). It is a case of catching elk in a trap. Elk, the biggest game of the forest, hung in the loop trap was surely a striking sight which lent force to the lines of ancient folklore.

The following metaphor is also understandable against this background;

Hirvi suuri hirtettihin,	A great elk was hanged,
jalo peura jaksettihin,	a large strong deer caught
veri koottihin konttiin.	the blood collected into a pack.

It has been explained as a riddle which means pine, bark and tar (Niemi 1910: 53), but this view has been refuted (Vilkuna 1939:76) and the riddle has not been included in the monograph "Arvoitukset - Finnish Riddles" (1977). However, it is probably a riddle to which the solution is pine, though not the pine from which bark and pitch are taken to make tar but a pine in which the elk trap is set and which is barked for ingredients of bark bread: first the bark is separated in its entirety ahd its red-brown inner part is removed and collected into the birch bark pack (Fi. kontti).

The place of the pen in the plot of the "Hunting of Hiisi's Elk on Skis"

Whether the elk pen was a trap used also in the winter, i.e., is the motif of "a pen of oak" original in the "Hunting of Hiisi's Elk on Skis" as has been surmised (Hautala 1947:192,212), is a question that has not been fully answered. Fence traps for a wild reindeer were used in the winter. The fences were raised if there was deep snow. Like the wild reindeer fences, elk fences were located along the regular trails used by the animals. It is possible that the elk pen, too, was put in order for winter NA . Furthermore wild reindeer became increasingly important alongside the elk northwards from Suomenselka (the water divide east of Ostrobothnia) and the interior of Finland (Tegengren 1952:242). It is possible that elk-pen trapping survived for some time in the original area of Finnish settlement in the south at old sites, but not so long that verbal descriptions were recorded.

A similar dispersion of tradition, that is disappearance from the mediaeval northern settlement areas but preservation in the southern sphere of the Iron Age countryside with cultural traditions, is perceived also in other branches of popular culture such as specialiced technology (the cross-shaped auger), the festival tradition (pre-historical tradition in festival attire, in some marriage rites), the village community (the village blacksmith institution) and in some place names that reflect Lapp contacts (the Valja, Varja and Vuoja names) (Valonen 1951:251-252, 1972:44-60, 1980:52-68, Wirilander 1969:30, Heikinmaki 1970:108,112).

It has been pointed out that the mention of an oak and a maple in the Runo Hunting the Elk of Hiisi is evidence of the more southern origin of the poem as these trees do not grow in the Karelian Borderlands or Northern Russian Karelia; they are found only on the south coast of the Gulf of Finland and Lake Ladoga (see Hautala 1947:192), that is close to the regions where the majority of the Hirvitarha place names are to be found.

The Hirvisillä game (playing elk)

The Hirvisillä game also presupposes the existence of a pen for trapping elk. Its general course is as follows. The participants stand in a circle with hands joined. One of them stands in trapping. The elk haunts were known. The animal was possibly driven to a certain Tarhaniemi or other place where a trap had been set.

If this is not so, the elk pen trap used during the period of unfrozen ground has been confused later in the "Hunting of Hiisi's Elk and Skis" Runo and introduced an essential addition into it. However, if it is original or relatively old, as it appears to be, the description of the construction of the pen belongs in the plot of the Runo to the early phase and the holding of the elk in the pen belongs somewhere around the middle of the Runo. When this method of hunting ceased to be used and the concept of the trap became obscure, the pen remained in the Runo only in the passage following its capture.

The lesson of the Runo

The Runo has a lesson to impart: You should not set out bragging to hunt an elk - that is one of the salient norms of hunting and trapping. You must

hunt stealthily (Waronen 1891:15,24). In Northern Russian Karelia, for instance, men set out secretly to hunt the wild reindeer so that the evil eye would not follow them(Virtaranta 1958:333). When Vuojolainen, Lappalainen, Lyylikki, Lemminkainen bragged about his bag in advance, he broke a serious norm of behaviour. Hiisi heard the boasting. He took revenge and spoilt the hunting luck. The elk first ran before Lemminkainen (the Lapp) to the Lapland village and kicked the huts to bits and upset the kettles. It then ran to the trapping pen where the hunter caught it. But the elk burst the pen open and fled again.

The Runo was written and sung by a Finn. He gave as a warning example and as the object of his ridicule another national, a Lapp (Vuojolainen) or a restless young man, Lemminkainen.

The question of the age of the Runo

Jouko Hautala's view that "Hunting of Hiisi's Elk on Skis" received poetic form in the late Iron Age (around 1000-1200 AD) in Finnish Karelia is a contribution to the continuing discussion. It the area of the epic poems in Kalevala metre in the region of Finland's old eastern frontier in Karelia and the farthest reaches of the Gulf of Finland to be regarded as the periphery? Signs of its receding are various relics and new stratifications in the interior of Finland and in western Finland and Estonia (most recehtly Kuusi 1963, Turunen 1979). Or were the epic poems composed in Kalevala metrefor the first time in Karelia of the late Iron Age or early Middle Ages (Kaukonen 1948)? The Hirvitarha question carries no great weight for either view. On the other hand, new contributions may be made by the study of Finnish place names which is beginning to have a new rich material at its disposal.

L i t e r a t u r e

Arvoitukset - Finnish Riddles, edited by Leea Virtanen, Annikki Kaivola - Bregenhj, Aarre Nyman, 1977.
(Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia, 330). Pieksamaki.

Forslin, Alfhild and Gun, 1970. Ett underligt djur i var Herres hage (A curious animal in God's pasture ground) (Budkavlen 1968). Ekenäs.

Hautala, Jouko, 1947. Hiiden hirven hiihdanta (Hunting of Hiisi's Elk on Skis) (Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia, 234). Helsinki.

HDA ± Handworterburch des deutschen Aberglaubens, II, 1930, Tubingen ; IY, 1932, Berlin.

Heikinmaki, Maija-Liisa, 1970. Die Gaben der Braut bei den Finnen und Esten (Kansatieteellinen arkisto, 21). Helsinki.

Itkonen, T.I., 1931. Till fragan om Fennoskandia-skidornas uppkomst (On the question of the origin of Fennoscandian skis) (Finskt museum, 1930). Helsingfors.

Kalevala, the Land of the Heroes, 1966. Translated by W.F.Kirby. London.

Kaukonen, Väinö, 1948. Kalevala ja todellisuus (Kalevala and the reality). Helsinki.

KKTK - Kotimaisten kielten tutkimuskeskus (Finnish Research Centre for Domestic Languages).

KRA - Kansanrunousarkisto, Suomalaisen kirjallisuuden seura (The Folklore Archives of the Finnish Literature Society).

Kuusi, Matti, 1963.Esisuomalainen runous. Varhaiskalevalainen runous. Sydänkalevalainen runous (Pre-Finnic poetry.Early Kalevala poetry. Middle Kalevala, i.e., Iron Age poetry) (Somen kirjallisuus, 1). Keuruu.

Levander, Lars, 1943. Övre Dalarnes bondekultur (The pesant culture of Upper Dalecarlia), 1 (Skrifter utgivna av kungl. Gustav Adolfs akademien för folklivsforskning, 11:1). Stockholm.

NA - Nimiarkisto (Name Archives), Helsinki.

Niemi, A.R., 1910. Kalevalan selityksia (Notes on Kalevala). (Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia, 126). Helsinki.

Nirvi, R.E., 1944. Sanankieltoja ja niihin liittyvia kielenilmioita itämerensuomalaisissa kielissä (Tabu words and linguistic phenomena associated with them in the Finnic languages). Helsinki.

Sirelius, U.T., 1979. Suomen kansanomaista kulttuuria (Folk culture in Finland), 1. Helsinki.

Sirelius, U.T., 1934. Die Volkskultur Finnlands, 1. Berlin and Leipzig.

SKVR - Suomen kansan vanhat runot (Old Runos of the Finnish people), 1 -14, 1908 - 1948. Helsinki.

Suomalainen kansatieteellinen kuvasto - Atlas ethnographique de Finland, 1, edited by Theodor Schvindt, 1905, Helsinki.

Turunen, Aimo, 1979. Kalevalan sanat ja niiden taustat (Kalevala's words and their backgrounds). Lappeenranta.

Valonen, Niilo, 1951. Narakaira (Cross-shaped auger) (Kalevala-seuran vuosikirja, 31). Porvoo.

Valonen, Niilo, 1972. The Eastern Border of Finland as the Border of Cultural Tradition (Ethologia Fennica, 1/1972). Helsinki.

Valonen, Niilo, 1980. Varhaisia lappalais-suomalaisia kosketuksia (Early Contacts between the Lapps and the Finns) (Ethnologia Fennica, 1980). Helsinki.

Waronen, Matti, 1891. Suomen kansan muinaisia taikoja (Ancient magic of the Finnish people), 1. (Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia, 76). Helsinki.

Vilkuna, Kustaa, 1939. Muinaisrunojen tarvas (Tarvas elk of ancient folklore) (Kalevalaseuran vuosikirja, 19). Porvoo-Helsinki.

Wirilander, Tapani, 1969. Sepät (Blacksmiths) (Seurasaari, 1959). Helsinki.

Virtanen, E.A., 1958. Dyregrøver (Pits for animals) (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid, 3).

Virtanen, E.A., 1962. Jakt (Hunting) (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid, 7).

Virtaranta, Pertti, 1958. Vienan kansa muistelee (The people of Northern Russian Karelia reminisces). Porvoo-Helsinki.

Zbigniew Jasiewicz

Genealogical Knowledge of Rural Families in Wielkopolska

The research on genealogical knowledge of contemporary rural families is a part of an extensive investigation program on family carried out by the Department of Ethnology of Adam Mickiewicz University in Poznan. The family is a subject of general scientific interest as a social group and institution, which creates a special cultural environment (i.e.behavioral patterns, systems of values and material objects) - closely connected with cultures of other social groups - to maintain its compactness and accomplish its functions. The study of the family is very important nowadays, because, due to intensive socio-cultural changes, the family is no longer a repeatable element of bigger social units, i.e. local community, social class or strata, occupational, religious or ethnic groups, and shows tendency to increasing differentiation. In the present paper genealogical knowledge is viewed as the knowledge of kinship relationships concerning both living and dead relatives and in-laws.

The present article aims at answering the following questions: 1) How extensive is the contemporary rural families' knowledge of their ancestors and how far does it go in the past? ; 2) What is the character of that knowledge and what are the reassons for its differentiation? 3) What is the significance of family genealogical knowledge in modern life?

Genealogical studies on peasants' families and investigations into the knowledge of genealogy in these families have been rather neglected in Polish ethnology. Peasant serfdom, existing in Poland until the 19th century, as well as their difficult economic situation on villein farms limited the significance of kinship bonds and divested peasants' families of counsciousness of their own history. It is no wonder that Polish peasant families were termed "families without any past", i.e. families lacking genealogical tradition, ancestral cult, ideology and history[1]. However, a few exceptions could be found: peasant families of a specific and privileged economic and social status. Among others, there were peasants' families from Podhale (mountainous region), investigated by K.Dobrowolski, who initiated scientific research on peasants' genealogies in Poland[2]. Genealogical investigation had a rather bad reputation; for many centuries it indulged in the vanity of privileged classes or was used for raciat purposes.

The investigation on which the present paper is based, was carriec out in Wielkopolska - a region in the Western part of Poland with a high level of agriculture and stable population. For reasons of comparison some field research was also carried out in areas incorporated in Poland after World War II and was localized at the outskirts of the region which historically belonged to Wielkopolska, and was populated by new Polish settlers[3]. Materials used to write this article were collected during 1977-1979 in two research projects carried out by the Department of Ethnology of Adam Micki-

ewicz University in Poznan: "Transformation of Family Customs in Villages of North-West Poland", which conprised 10 villages and gave data concering genealogies of about 100 families, and "Cultural Activity and Cultural Transmission within the Family", carried out for a European comparative research project organized by the European Center for Research and Documentation in Social Sciences in Vienna. The latter comprised 300 families living in different environments: villages, country towns (transitional area) and big cities. Data collected by R.Krygier, who had studied the so-called "peasants' kins" in Wielkopolska, i.e. families with a great knowledge of their own history and well-developed family bonds, were also used. The monographic studies, mentioned above, comprised families of varios socio-occupational groups in contemporary Polish village: peasants' families earning their living on their own farms, families of farm-hands (working both in State and co-op farms), and families of the so-called "peasant -workers" (they earn their income by working on their own farms and also by having other jobs, not necessarily connected with agriculture and usually away from the place of their residence), and others. To carry out this project the following methods were applied: formalized interviews based on questionnaire prepared beforehand, thorough and searching interviews as well as obser vation. For monographic purposes family documents and keepsakes were used, too.

Empirical data pointed out a rather limited knowledge of ancestors in rural families. From among the members of 109 families, who were asked to give the names, professions and place of residence of their ancestors. 7,3% of the informants stated that they had known nothing about any other members of their family besides their parents; 69,7% of the people interviewed also knew their grandparents; 18,2% of the informants were able to name at least one greatgrandparent, although none could name all greatgrandparents; and only 4,5% of informants knew anything about other distant relatives and ancestors[4]. The research on cultural activity in the family - in this case our informants were asked to state only whether they knew their ancestors; they did not have to give their names - confirmed a similar situation. Mothers in rural families, who represented adult members of the families in that project gave the following answers: 10,2% knew only their own parents, 63,3% knew also their grandparents, 23,5% heard some stories about their great-grandparents, and only 3.1% heard about other ancestors. whereas 4% of the 12-17 year old children from the same families knew only their grandparents, and 30% knew also greatgrandparents. They did not, however, know any other ancestors, while 5% of the children living in a big city knew their greatgrandparents as well as other distant relatives. On the contrary, grown-ups living in villages knew more about their forbears than inhabitants of big cities and towns[5]. Obviously, the investigation carried out by R.Krygier gave quite a different representation: in all peasant families the knowledge of their genealogies goes back to the second half of the 18th century, while in workers' families - to the latter part of the 19th century[6].

It is evident that the interviewed families somehow knew more about their maternal ancestors of the second generation (grandparents), while their knowledge of the third generation included both

their paternal and maternal greatgrandparents. On the other hand their knowledge of other forbears concerned only their paternal relatives. Data regarding the preference of knowledge of maternal forefathers were collected during other similar research projects carried out in Poland[7]. This observation indicates the important role of the mother in forming the relationship between the basic family (nuclear or extended) and families of its ancestral origins. In our research we discovered an interesting differentiation in genealogical knowledge among peasants' families: farm-owners and farm-hands. The latter were more often able to name their maternal grandparents, whereas the former could also name their third generation ancestors and even further back, although - as it was already mentioned - only their paternal side. This fact is closely connected with paternal name and farm heirdom. Data regarding both memorization of paternal as well as maternal ancestors and the analysis of kinship terminology, which does not distinguish paternal and maternal relatives, denote the bilateral character of the contemporary Polish kindred system.

The knowledge of forefathers is based mainly on personal contacts, since the memebers of most families knew only their grandparents. We recorded a lack of need to maintain such a knowledge as well as the subsequent lack of its transmission. Family and annual rites formed by the Catholik religion do not serve this role, either. These rites do not keep up any distinct elements of ancestral cult and are not conducive to the transmission of knowledge of individualized forbears. All forefathers with the exception of personally known parents and grandparents are regarded as "dead memebers of the family" in Christmas and All Saints' day prayers. Only a very few families used to record the names of their dead in prayer-books, which did not belong to the family anyway, but to their owners and, just like the Bible in protestant families, were buried together with them. A few families used to name their children after their grandparents. The graves of family members solicitously taken care of nowadays, constituting an important source of knowledge of forefathers and integrating their descendants, have not had until very recently a plate bearing information about the buried person. The lack of the tendency to treasure dead ancestors in one's memory appears in the quite common custom to bury the dead in graves previously occupied by other members of the family. Settling upon burial in deteriorated or several dozen years old grave, the family loses support for the memory of the dead but gains a permanent burying ground[8].

Besides graves, the family houses, fields, old furniture and chattels, pictures, awards, letters and other documents manifest the past

of a given family and compose a source of genealogical knowledge. Homes and farms play an important part as tokens of remembrance of family history mostly among peasants, that is, owners of individual farms. In these families one can find quite a lot of things - as for example, furniture and implements - which once belonged to the dead members of the family. In the Regained Territories, immigrant families still have some things - furniture, karosene lamps, samovars, looms, fabrics and clothing - which they brought with them from their previous place of residense[9]. There is not too many of them; the Second World War, evacuatios during German occupation as well moving to new places after the war considerably decreased their number. Quite a few things - considered unnecessary or embarrassing - were thrown away after World War II replaced by more modern items. The attitude towards old objects connected with the history of a given family has changed only quite recently: most families try to preserve them as remembrance of the dead. Documents and pictures were better taken care of, however, there are not too many of them in rural families. Documents regarding matters of the farm or particular members of the family were preserved in case the local authorities asked for them. Pictures, which became quite common and popular in Wielkopolska villages after World War I were considered an expression of financial abilities, adding splendor to the family. Family souvenire are only an aid to preserve the memory of ancestors, since they were not collected with the intention of preserving genealogical knowledge. Family annals, family trees and copies of documents - intentional attempts to record history of the family - occur very rarely in peasant families.

Genealogical research demands also the family stories to be taken into consideration, since they are common elements of family culture as well as important means of transmission of knowledge about the family's past and forming its ideology. In our research project on cultural activity 66 % of the mothers and 60% of the children confirmed the custom of telling family stories and admitted the necessity of continuing it. According to the mothers interviewed, family tales were more popular in big cities than in small villages (73% of interviewed families) and less common in country towns (64,3% of interviewed families), but children living both in big cities and towns admitted that their parents told them family stories less frequently than parents living in small villages (58%). The analysis of the plots of these tales, know from A.Kloskowska's investigation, indicates, that they deal mostly with the recent history of the family: parents' experience during World War II, their childhood memories;

and in general they were not told in order to maintain genealogical knowledge[10]. However, some of them - as we found out during our investihation - give information about distant relatives, ancestors, and family history. These stories used to be told in various situations: while visiting or biing visited by some relatives, on the occasion of family reunions, celebrations and annual feasts, while performing time-consuming duties (sorting out potatoes, plucking feathers, fixing agricultural machines), at festive or everyday meals and so on, but they did not have any universal form. Polish folk literature does not give any patterns of genealogical tales; they may occur in the form of long stories or short anecdotes giving information about the family. They are usually told by the oldest members of the family - parents, grandparents, or other old relatives - either for a big audience of numerous relatives of for a particular member of the family. Some of our regreted, that the custom of telling stories has been replaced by watching T.V.

People who do know and tell stories about their family's past can be found in most families, however, persons specializing in collecting and handing down the history of the family are very rare; among about 100 families interviewed during our research on the transformation of family customs we found only a very few of them: they were both old and young people, living in villages as well as in big towns, who collect information and documents redarding the past of their family, and try to draw up a family tree. Such people, encouraged by their family or their own interests, are an important factor in maintaining family bonds. They were found, for example, in 5 out of 6 families interviewed by R.Krygier.

Our own research allows us to state reasons for the differentiation of knowledge about ancestors in rural families. The socio-economical type of family is of great importance as far as the transmission of genealogical knowledge is concerned. An especially intense recollection of forefathers appears in old, resident peasant families (owners of individual farms) and the working families derived from them. In peasant families these memories were closely connected with their property; its permanence and continuity of succession, usually in the male line, composed a basis for lineage. The social function of genealogical memory is also of some importance; in peasant families (owners of properties) it is strengthened both by the attachement to their farm and their social status in the village. The function of genealogical knowledge, submitted to the purpose of maintaining family's property, may compose an argument against the existence of peasant kins in Poland[11]. Genealogical knowledge also controls, both in peasant and other families, the consolidation of the memory of distinctive ancestors. Our informants even remembered quite distant forbears - officers, participants in national uprisings, village administrators and persons actively engaged in political or social work, noblemen, ancestors of esteemed professions (foresters, shepherds, famous quacks) or forefathers coming from other countries, emigrants to the United States or Western Europe, but also those who lost their properties due to drunkenness or feeble-mindedness, travelling paddlers and even a man who had three wives.

It seems that there is no relation between genealogical knowledge and contemporary family structure for this knowledge appears in two-, three- or even four-generation families. I assume that it results from the fact, that the two- or multi-generation structure of Polish basic families is a

temporary phenomenon and that the influence of older generations might be as efficient within the basic family as from the outside. The correlation which occurs between the knowledge about ancestors and the size of the extended family is easily justifiable, for genealogical memory clearly influences extension and intesification of family ties while existing family relationships create good conditions for enriching and strengthening the transmission of genealogical knowledge.

It is interesting that more specific genealogical knowledge occured in families, whose social status and place of residence had been changed. It might be connected with the larger cultural activity of such mobile families and the reflection on their past (natural in these conditions) as well as with looking for a stabilizing factor in a new social and spatial environment. Genealogical knowledge is richer in families living in village communities that are interested in their own past; in such villages the history of particular families is a part of the history of the whole community. We should also mention here individual persons, who develop an interest in the past of other members of their families; there are people of extensive interests and hobbies, emotionally involved in the life of the village of their origin, people trying to integrate the extended family. Nowadays these people quite often live outside their place of origin and their genealogical interests express their cultural needs.

The transformation of contemporary Polish rural families, their open access to the institutions of global society as well as the increasing importance of family bonds did not limit the extent and importance of genealogical knowledge. On the contrary, the interest in one's own past and genealogical knowledge seems to increase among rural families. It is most likely due to school activity, mass media, educated members of the family, relatives living abroad and the activity of institutions interested in regional history (Regional Cultural Societies, regional museums). 94,9 % of the mothers interviewed and 98,9 % of the children from rural families declared themselves interested in learning more about the past of their families. The need to learn the history of one's family is stronger in villages than in big cities and country towns. While carrying out another investigation also dealing with the transformation of folk customs and comprising only mothers and their children (of the age of 12-17), we asked our informants whether they would like to better learn the history of their family; 75 % of them gave affirmative answers. As the reasons for saying this, they enumerated the following reasons: cognitive reasons ("everyone wants to know who his ancestors were"), integrative ("it is important to tighten family bonds"), and educational motives ("children should be thought about their family's past"), as well as those concerning the need to know oneself ("This way we learn more about ourselves"). People who are not interested in the history of their family and who do not want to learn it form 3 categories: 1) a group of old and ailing people, who lost their thirst for knowledge and are preoccupied with their illness and difficult living conditions; 2) people oriented towards everyday life, who consider thinking about the past useless; 3) people influenced by traditional patterns of social status achievement; they excuse their lack of interest in their family's past by the low social position of their family ("there is nothing to be proud of", "there were no geniuses in our family"), which is not worth remembering since it does not give any support for their present status.

In Poland the need to know the history of one's family better is not being transformed into a genealogical search. There is a lack of tradition of such interests in rural environments as well as a lack of social application for them. Obviously, the number of people trying to reconstruct family trees is being and will be increased - this particular domain of interest in a family's past is appealing because of its real character and possibility of presenting results graphically. The interest in one's family history in the case of most people consists of trying to define the social status and the occupational position of their family as well as reconstructing its migration and relations in the history of a village and region. The interest in the history of one's family can be recognized both as a form of reflection on oneself and a need of being personally involved in history, i.e. the factor of cultural activization of families and individuals. Both social sciences and cultural institutions should pay more attention to the increasing interest in family history. The research on the knowledge of family history and the attitude towards the past is of great importance for ethnology since it creates a chance to learn about family culture and its transmission.

R e f e r e n c e s:

1. W.I. T h o m a s, F.Z n a n i e c k i, Chłop polski w Europie i Ameryce, t.I, Warszawa 1976, p.97; S.S z y n k i e w i c z, Rodzina, Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, t.I, Wroclaw 1976, p.477.
2. K.D o b r o w o l s k i, Studia nad zyciem społecznym i kultura, Wroclaw 1966, p.226.
3. Cf.Z.J a s i e w i c z, The Rural Family in Western and Northern Polish Territories, "Ethnologia Polona" vol.2, 1976, p.131-146.
4. Materials are to be found in the Departament of Ethnology of Adam Mickiewicz University in Poznan.
5. Cultural Activity and Transmission of Culture within the Family. Comparative Research Project Organized by Vienna Center. National Report Prepared in Poland by Z.Jasiewicz and J.Bednarski, Poznan 1979.
6. R.K r y g i e r, Wiezi w rozproszonym kregu rodziny duzej. Tzw. rody chlopskie w Wielkopolsce, Poznan 1980, p.42. Typescript.
7. A.K ł o s k o w s k a, Rodzina jako czynnik transmisji i tworczosci kulturalnej, "Kwartalnik Pedagogiczny" 1971, N 4, p.85.
8. Z.J a s i e w i c z, Genealogia i powiązania krewniacze w etnograficznych badaniach nad rodzina, Metodologiczne problemy badan nad rodzina, Z.Tyezka, Poznan 1980, p.137.
9. I b i d , Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej, Warszawa 1977, p.78.
10. A.K ł o s k o w s k a, op.cit., p.86.
11. K.Z a w i s t o w i c z - A d a m s k a, Systemy krewniacze na Slowianszczyznie w ich historyczno-społecznym uwarunkowaniu, Wroclaw 1971, p.96.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ე. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია 3

ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ფოთის გომნაზიაში (ნაწყვეტი მოგონებიდან) 12

გ. ჯ ა ლ ა ბ ა ძ ე, გ. ჩიტაიას სამეცნიერო მოღვაწეობა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში 16

ლ. ს უ მ ბ ა ძ ე, გიორგი ჩიტაია—ქართული ხალხური ხეროსმოძღვრებისა და ყოფის ღია ცის ქვეშ მეზეურის ფუძემდებელი 24

მ. ა ბ დ უ შ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი, ანთროპოლოგიური მონაცემები და ქართველი ხალხის წარმოშობისა და ჩამოყალიბების პრობლემა 31

ნ. ა ბ ე ს ა ძ ე, ხელსნური ორგანიზაციის წარმოშობის საკითხისათვის საქართველოში 42

ვ. ა ლ ა დ ა შ ვ ი ლ ი, რას მოგვითხრობს „წამებაი წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაი" ძველ საქართველოს მედიცინის შესახებ 47

ე. ბ ე რ ი ძ ე, სოფ. ტანძიის ორი ეკლესია 50

ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, ირემი და ხარი 57

ი. ბ რ ო მ ლ ე ი, კაცობრიობის ეკოლოგიის ეთნიკური ასპექტების შესწავლისათვის (რუსულ ენაზე) 64

ვ. გ ვ ა ხ ა რ ი ა, ძველი მესოპოტამიის ორი მუსიკალური სისტემა (რუსულ ენაზე) . . 73

პ. გ უ გ უ შ ვ ი ლ ი, ოჯახისა და შვილიანობის ზოგიერთი საკითხი 85

ნ. ვ ო ლ კ ო ვ ა, კავკასიური ეთნონიმიდან (რუსულ ენაზე) 105

ა. ზ ა ფ ე ს ო ვ ი, წეს-ჩვეულებებისა და ტრადიციების ევოლუციის საკითხისათვის ადიღეებში (რუსულ ენაზე) 111

გ. თ ო ფ უ რ ი ა, ლინგვისტური გეოგრაფია, ტოპონიმია და ენის ისტორია (ქართველური ენების მასალების მიხედვით) 116

ნ. თ ო ფ უ რ ი ა, საულტო ნაგებობა „ზედაშე-ოხვამერი" 120

წ. ი ა მ პ ო ლ ს კ ი, გ. ჩიტაიას გამოკვლევები სასოფლო-სამეურნეო იარაღების შესახებ (რუსულ ენაზე) 124

ი. კ ა ჭ ა რ ა ვ ა, ქართველი და აფხაზი ხალხების მეგობრობის ისტორიიდან 129

ზ. კ ე რ ა შ ე ვ ა, ლინგვისტიკისა და ეთნოგრაფიის მიმართების საკითხისათვის (რუსულ ენაზე) 140

ი. მ ე გ რ ე ლ ი ძ ე, ხალხური დღეობები ძველ გურიაში (ბოსლობა) 147

მ. მ ე რ ე ტ უ კ ო ვ ი, სტუმარ-მასპინძლობა ჩრდილო კავკასიის მთიელებში (რუსულ ენაზე) 156

მ. ნ ა თ მ ე ლ ა ძ ე, საქართველოს ქალაქის მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის დახასიათებისათვის 1917—1922 წლებში (ერთი მნიშვნელოვანი სტატისტიკური წყაროს ანალიზი) 160

თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე (ნადირთ შინამძღოლი, ნადირთ პატრონი, ნადირთ მწყემსი) 168

ლ. პ ო ტ ა პ ო ვ ი, სიტყვა „Богатый"-ის საკრალური მნიშვნელობა თურქულ ენებში (რუსულ ენაზე) 178

ა. ბ რ ი მ ო ვ ს კ ი, სპილენძის დამუშავების ხალხური წესები ბულგარეთში (რუსულ ენაზე) 183

ა. რ ე შ ე ტ ო ვ ი, ქალისადმი დამოკიდებულება მშობიარობამდე და მშობიარობის შემდეგ (რუსულ ენაზე) 200

ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, მიწათმოქმედების სისტემის ერთი მოძველი დასავლეთ საქართველოში . . . 210

ი. სურგულაძე, საქართველოს გაერთიანებული ხანის სახელმწიფოებრივი წყობილებისა და მმართველობის ფორმების საკითხისათვის 222
ვ. უნაროკოვა, გვარის სტრუქტურისა და ერთგვაროვნების ბუნების საკითხისათვის ტემირგოის აულში (რუსულ ენაზე) 229
ლ. ჩიბიროვი, ერთი სკვითური რელიქტის შესახებ ოსურ რელიგიაში (რუსულ ენაზე) . . . . . .
ვ. ჩიქოვანი, აკაკი და ფოლკლორი 246
ს. ჯიქია, მასალები „გუთან" სიტყვის ისტორიისათვის 255
ი. ბალაშა, წანარისტორიული სახვნელები და მათი თანამედროვე ეკვივალენტები ახლო აღმოსავლეთში (გერმანულ ენაზე) 263
პ. გიორგელი, სენუფოს პლასტიკის შედევრი-ქანდაკება ლაიფცოგის ეთნოგრაფიულ მუზეუმში (გერმანულ ენაზე) 277
ლ. ქუცი, ხალხური ვოლასა და კონტრაბასის კონსტრუქცია პოლონეთში (გერმანულ ენაზე) 283
ჯ. ფენრიხი, ქართველური ენების ლექსიკიდან (გერმანულ ენაზე) 296
ბ. გუნდა, შავი ფერის პერანგი კარპატებში (ინგლისურ ენაზე) 299
ნ. ეკლონენი, შემოღობილი ადგილი ხარ-ირემისათვის კალევალაში (ინგლისურ ენაზე) 308
ზ. იასეიჩი, გვარის გენეალოგიის ცოდნა ველკოპოლსკას (დიდი პოლონეთის) სოფლებში (ინგლისურ ენაზე) 317

СОДЕРЖЛНИЕ

В. Дж. Итонишвили, Академик Георгий Читая 3
Ал. Г. Барамидзе, В Потийской гимназии (отрывок из воспоминаний) 12
Г. В. Джалабадзе, Научная деятельность Г. Читая в Государственном музее Грузии 16
Л. З. Сумбадзе, Георгий Читая—основатель музея народного зодчества и быта под открытым небом 24
М. Г. Абдушелишвили, Антропологические данные и проблема генезиса и становления грузинского народа 31
Н. Н. Абесадзе, К вопросу о возникновении ремесленной организации Грузии . 42
В. Л. Аладашвили, Что рассказывает „Мученичество Шушаник" о древнегрузинской медицине 47
В. В. Беридзе, Две церкви села Таидзиа 50
Н. Л. Брегадзе, Олень и бык 57
Ю. В. Бромлей К изучению этнических аспектов экологии человечества (на русском языке) 64
В. А. Гвахария, Две музыкальные системы древней Месопотамии (на русском языке) 73
П. В. Гугушвили, Некоторые вопросы семьи и деторождаемости 85
Н. Г. Волкова, Из Кавказской этнонимии (на русском языке) 105
А. Х. Зафесов, К вопросу эволюции обычаев и традиции у Адыгов (на русском языке) 111
Г. В. Топурия, Лингвистическая география, топонимия и история языка (по материалам картвельских языков) 116
Н. С. Топурия, Культовое сооружение „Зедаше"—„Охвамери" 120
З. И. Ямпольский, Об исследовании Г. С. Читая орудий сельского хозяйства (на русском языке) 124
Ю. М. Качарава, Из истории дружбы грузинского и абхазского народов . . . 129
З. И. Керашева, К вопросу о взаимосвязи лингвистики и этнографии (на русском языке) 140
И. В. Мегрелидзе, Народные праздники старой Гурии (Бослоба) 147
М. А. Меретуков, Гостеприимство у горцев Северного Кавказа (на русском языке) 156
М. В. Натмеладзе, К характеристике состава населения грузинского города

в 1917—1922 гг. (Анализ одного важного статистического источника) . . 160
Т. А. Очнаури, Охотничьи божества по представлениям грузинских горцев („надирт цинамдзголи", „надирт патрони", „надирт мцкемси") 168
Л. П. Потапов, Сакральное значение слова „Богатый" в тюркских языках (на русском языке) 178
А. Примовски, Медницкое ремесло в Болгарии (на русском языке) 183
А. М. Решетов, Об отношении к женщине в до и послеродовой период (на русском языке) 200
Дж. А. Рухадзе, Одна модель земледельческой системы в Западной Грузии . 210
И. К. Сургуладзе, К вопросу о государственном строе и формах правления в эпоху объединения Грузии 222
М. Ю. Унарокова, К вопросу фамильной структуры и природы однофамильности в Темиргойском ауле (на русском языке) 229
Л. А. Чибиров, Об одном скифском реликте в религии осетин (на русском языке) 244
М. И. Чиковани, Акакий Церетели и фольклор 246
С. С. Джикия, Материалы к истории слова „гутани" 255
И. Балаша, Доисторические плуги и их современные ближневосточные эквиваленты (на немецком языке) 263
П. Гебель, Шедевр пластики сенуфоскульптура в этнографическом музее Лейпцига (на немецком языке) 277
Л. Кунц, Конструкция народных виолы и контрабаса в Польше (на немецком языке) 283
Г. Фенрих, Из лексики картвельских языков (на немецком языке) 296
Б. Гунда, Чёрная рубашка в Карпатах (на английском языке) 299
Н. Валонен, Огороженное место для самца—оленя в Калевале (на английском языке) 308
З. Ясевич, Знание генеалогии фамилии в селах Великопольска (большая Польша) (на английском языке) 317

CONTENTS

V. Ytonishvili, Academician George Chitaia (in Georgian) 3
Al. Baramidze, At the Poty Gymnasium (reminiscences) (in Georgian) 12
G. Jalabadze, George Chitaia's scientific activity at the State Museum of Georgia (in Georgian) 16
L. Sumbadze, George Chitaia—the founder of the Open Air Museum of Folk. Architecture and Life (in Georgian) 24
M. Abdushelishvili, Anthropological data and the problem of genesis and formation of Geogian people (in Georgian) 31
N. Abesadze, Towards the problem of the origin of the craftsmanship organization in Georgia (in Georgian) 42
V. Aladashvili, What does „The Martyrdom of Shushaniki" tell us about the old medicine (in Georgian), ... 47
V. Beridze, The two churches of the village of Tandzia (in Georgian) 50
N. Bregadze, The deer and the Bull (in Georgian) 57
U. Bromley, Ethnical aspects of ecological study of Mankind (in Russian) . . . 64
V. Gvakharia, The two musical systems of the ancient Mesopotamia (in Russian) 73
P. Gugushvili Concerning some problems of family and childbirth (in Georgian) 85
N. Volkova, From the Caucasian ethnonymy (in Russian) 105
A. Zafesov, Concerning the problems of evolution of customs and tradition among the people of Adyghei (in Russian) 111
G. Topuria, The Linguistic geography, the toponymy and the history of language (according to the materials) the Kartvelian languages (in Georgian) . . . 116

N. Topuria, The cult edifice „Zedashe" — Okhvameri" (in Georgian) 120
Z. Yampolsky, George Chitaia's researches on agricultural tools 124
Y. Kacharava, From the history of hospitality of Georgian and Apkhazian peoples (in Georgian) 129
Z. Kerasheva, The problem of relationship of linguistic and ethnography (in Russian) 140
Y. Megrelidze, The Folk festivalss in old Guria (bosloba) (in Georgian) . . . 147
M. Meretukov, Hospitality among the North highlanders of the North Caucasus (in Russian) 156
M. Natmeladze, Towards the characteristics of structure of the population of Georgian town in 1917—1922. (an analysis of an important statistical source) (in Georgian) 160
T. Ochiaury, Hunting duties according to the beliefs of the Georgian highlanders, „nadirt patroni" „nadirt tsinamdzgoli" „nadirt mtsqemsi" (in Georgian) 168
L. Potapov, The sacred meaning of the term „bogaty" (rich) in turkish languages (in Russian) 178
A. Primovski, The copper craft in Bulgaria (in Russian) 183
A. Rechetov, On the attitude towards women before and after childbirth. (in Russian) 200
J. Rukhadze, Concerning a pattern of agricultural system in the Western Georgia. 210
Yr. Surguladze, Concerning the problems of the state system and the forms of government in Western Georgia in the epoch of consolidation. (in Georgian) 222
M. Unarokova, Concerning the problem of the family structure and the nature of same surnames in the aul of „Temirgoi" (in Russian) 229
L. Chibirov, On one Scythian religious relict in the religion of the Ossets (in Russian) 244
M. Chikovani, Akaki Tsereteli and Folklore (in Georgian) 246
S. Jikia, The materials for the history of the term „gutani" (plough) (in Georgian) 255
Y. Balassa, Prehistoric Ploughs and their contemporary Near Eastern equivalents (in German) 263
P. Gobel, The masterpiece of plastic art of the Senufothe sculpture „deble" at the Leipzig Ethnographic Museum (in German) 277
L. Kunz, The construction of the folk viola and the double bass in Poland (in German) 283
H. Fanrich, From the vocabulary of the Kartvelian languages (in German) . . 296
B. Gunda, The Black shirt in the carpatian Area 299
N. Valonen, The Elk Pen in the Kalevala (in Russian) 308
Z. Yasevich, Genealogical knowledge of rural families in Wielkopolska 317

МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ ГРУЗИИ, XXII

ХЕЛЕУРИ

(СБОРНИК)

(на грузинском языке)

«МЕЦНИЕРЕБА»
ТБИЛИСИ
1985

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

•

ს/ბ 2205

გამომცემლობის რედაქტორი ი. გაჩეჩილაძე
მხატვარი გ. ლომიძე
მხატვრული რედაქტორი ი. სიხარულიძე
ტექრედაქტორი ც. ქამუშაძე
კორექტორი ნ. ფიფია
გამომშვები ო. ოსაძე

გადაეცა წარმოებას 19.7.1983; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 7.12.1985;
ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; ქაღალდი № 1; გარნიტურა ეენური;
ბეჭდვა მაღალი; პირობითი საბეჭდი თაბახი 28,0;
საღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 22,3; პირ. საღ.-გატარ. 28,1.

უე 01780; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 3719.

ფასი 3 მან. 60 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება", თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19