საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა
და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

XVI—XVII

გამომცემლობა „მეცნიერება"
თბილისი
1972

902.7(c41
8362

კრებული მიძღვნილია პროფ. ვ. ბარდაველიძის დაბადების 70 წლისთავისადმი. სპეციალურ წერილში ასახულია მკვლევარის მეცნიერული ბიოგრაფია, აქვეა ვ. ბარდაველიძის დაბეჭდილი შრომების ბიბლიოგრაფიაც.

კრებულში მოთავსებული სტატიები ეხება ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურისა და ყოფის, სოციალური ინსტიტუტების, მუსიკალური ფოლკლორის, კულტურის ისტორიის, ზოგადი და ისტორიული ეთნოგრაფიის საკითხებს. კრებულში მოთავსებულია რეცენზიები უცხოელ ავტორთა შრომებზე.

კრებულში აისახა საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების 1968 წლის მუშაობის შედეგებიც.

1—6—2
118—71 აღგ.

მ. გეგეშიძე

პროფ. ვ. ბარდაველიძის ცხოვრება და სამეცნიერო მოღვაწეობა*

ცნობილი ქართველი მეცნიერი ქალის, გამოჩენილი ეთნოგრაფისა და კულტურის ისტორიკოსის ვერა ბარდაველიძის საიუბილეო კომისიამ მე მთხოვა მეცნიერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ საჯარო მოხსენებით გამოსვლა ფართო საზოგადოების წინაშე. ხანგრძლივი დროის მანძილზე იუბილართან ვთანამშრომლობდი, რაც მაძლევს საფუძველს ვ. ბარდაველიძის პიროვნებისა და მეცნიერული მოღვაწეობის შესახებ დღეს მოკლედ მოგახსენოთ. ჩემს მდგომარეობას ამსუბუქებს იმის იმედიც, რომ დღეს აქ თავის გულისნადებს იუბილარს სხვებიც ეტყვიან.

თავს ნებას მივცემ წინასწარ ერთი რამ აღვნიშნო, რამდენადაც ვიცი, ვ. ბარდაველიძე ქართველ ეთნოგრაფთა და აგრეთვე ისტორიკოსთა შორისაც, პირველი მეცნიერი ქალია, რომელსაც მადლიერი საზოგადოება დაბადებისა და სამეცნიერო-საზოგადოებრივი მოღვაწეობის საიუბილეო თარიღებს ასეთ საზეიმო ვითარებაში უხდის.

ჩემი სათქმელი ვ. ბარდაველიძის შესახებ მისი ბიოგრაფიის ცალკე მომენტების გაცნობით უნდა დავიწყო. აქ მე უმთავრესად შევეხები იუბილარის საკუთრივ მეცნიერული ცხოვრების ძირითად ბიოგრაფიულ მონაცემებს.

ვერა ვარდენის ასული ბარდაველიძე დაიბადა 1899 წლის 1 ოქტომბერს ქ. თბილისში, რკინიგზელი მუშის ოჯახში. საშუალო განათლება მიიღო თბილისის მე-8 ქალთა გიმნაზიაში, რომელიც 1918 წლის გაზაფხულზე დაამთავრა. იმავე წელს შევიდა ახლად გახსნილ თბილისის უნივერსიტეტში, ფილოსოფიის ფაკულტეტის სიბრძნისმეტყველების განყოფილებაზე. ოჯახური მდგომარეობის გამო 1919 წ. დროებით შეწყვიტა მეცადინეობა უნივერსიტეტში. 1922 წ. ისევ აღადგინეს უნივერსიტეტში, რომელიც დაამთავრა 1925 წელს.

უნივერსიტეტში სწავლის დროს ვ. ბარდაველიძე ისმენდა პროფესორების: ივანე ჯავახიშვილის, კორნელი კეკელიძის, გრიგოლ წერეთლის, დიმიტრი უზნაძისა და სხვ. ლექციებს, აქტიურად მონაწილეობდა სემინარულ მუშაობაში გრიგოლ წერეთელთან და დიმიტრი უზნაძესთან.

როგორც ჩვენ ვერას ბიოგრაფიული მონაცემები გვიჩვენებს, პატივცემულ იუბილარს მეცნიერული ცოდნისაკენ სწრაფვა ძალიან ადრე აღმოაჩნდა. ამასთან დაკავშირებით, ალბათ, საინტერესო იქნება იუბილარის ნებართვით აღვა-

---

* წაკითხულია პროფ. ვ. ბარდაველიძის დაბადების 70 წლისა და სამეცნიერო პედაგოგიური მოღვაწეობის 45 წლისთავის აღსანიშნავ საიუბილეო სხდომაზე 1969 წ. 31 ოქტომბერს.

დგინოთ ერთი დეტალი: 1918 წელს, როდესაც თბილისის უნივერსიტეტი გაიხსნა, ვ. ბარდაველიძე ჯერ კიდევ ქალთა გიმნაზიაში სწავლობდა და ამ მომენტისათვის იგი მე-7 კლასში იყო გადასული. მეცნიერების ამ ახალი კერის შექმნას იმდენად დაუინტერესებია ვ. ბარდაველიძე, რომ ყოველგვარი წესის დაცვის გარეშე მისულა უნივერსიტეტში და მოუთხოვია ჩარიცხვა. ამ თხოვნით მას მიუმართავს იოსებ ყიფშიძისათვის, რომელიც უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის დეკანი იყო და გიმნაზიაშიც ასწავლიდა. მას სწორედ გიმნაზიის კედლებში სცოდნია ვ. ბარდაველიძის განსაკუთრებული სწრაფვა ცოდნისაკენ, მოსწონდა თურმე მისი გამოსვლები ლიტერატურული პერსონაჟების დამცველის როლში გიმნაზიაში გამართულ დისპუტებზე. და აი ამიტომ, მიუხედავად ვ. ბარდაველიძისათვის მიცემული ახსნა-განმარტებისა, რომ მისთვის ჯერ ადრე იყო უნივერსიტეტში ჩარიცხვა და რომ არც საამისო ფორმალური უფლებები იყო, მაინც უშუამდგომლია ივანე ჯავახიშვილთან მისვლის თაობაზე.

შედეგი ის იყო, რომ ჯერ ისევ გიმნაზიის მოწაფე ვ. ბარდაველიძე ნაადრევად ჩაირიცხა უნივერსიტეტის სტუდენტად და შეუდგა გულმოდგინე სწავლას სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე, სადაც მეცადინეობა საღამოობით მიმდინარეობდა.

1922 წლიდან 1928 წლამდე ვ. ბარდაველიძე მუშაობდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში ჯერ ლაბორანტად, შემდეგ — უმცროს მეცნიერ მუშაკად.

1928 წ. ვ. ბარდაველიძე საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმისა და საქართველოს სსრ განსახკომის მიერ მივლინებულ იქნა მოსკოვ-ლენინგრადში, სადაც, სათანადო კოლოკვიუმის გავლის შემდეგ, ჩაირიცხა მატერიალური კულტურის ისტორიის სახელმწიფო აკადემიის (შემოკლებით „გაიმკად" რომ იწოდებოდა) ასპირანტად ლენინგრადში კავკასიის ეთნოგრაფიის განხრით. აქ. ვ. ბარდაველიძე მუშაობდა აკად. ნ. მარისა და პროფ. ა. მილერის ხელმძღვანელობით.

საქართველოს სსრ განსახკომის მოწვევით და აღნიშნული აკადემიის პრეზიდიუმის ნებართვით, 1930 წლის სექტემბრიდან დეკემბრამდე ვერა ბარდაველიძე განაგებდა განსახკომის მეცნიერების სექტორის სამუზეუმო ჯგუფს. იმავე წლის დეკემბერში პატივცემულმა ვერამ მონაწილეობა მიიღო რსფსრ სამუზეუმო ყრილობის მუშაობაში, როგორც საქართველოს სამუზეუმო დაწესებულებათა დელეგატმა. 1931 წ., ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ, ვ. ბარდაველიძე ლენინგრადიდან გამოიგზავნა საქართველოს სამეცნიერო დაწესებულებებში—საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში, სადაც ჩაირიცხა უფროს მეცნიერ თანამშრომლად და საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტში, თბილისში, სწავლული სპეციალისტის წოდებით. 1932 წ. ვ. ბარდაველიძეს დაევალა კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტის ასპირანტურის გამგეობა და საასპირანტო სემინარის ხელმძღვანელობა თემატიკური კურსით „ენა და მატერიალური კულტურა". მაშინვე დაევალა მას ასპირანტთა მომზადების ხელმძღვანელობაც.

1934 წლიდან ვ. ბარდაველიძე კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტის ენისა და მატერიალური კულტურის სექტორის ეთნოგრაფიული კაბინეტის გამგეა,

ხოლო 1935 წლიდან—ამავე ინსტიტუტის ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სექტორის გამგე.

კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტად რეორგანიზაციას შემდეგ (ანუ ოროგორც მას შემოკლებით უწოდებდნენ, ენიმკ-ად) პატივცემული ვერა მუშაობდა უფროს მეცნიერ თანამშრომლად. ამავე თანამდებობაზე დარჩა იგი ენიმკ-ის ბაზაზე წარმოქმნილ ისტორიის ინსტიტუტში. 1966 წლიდან ვ. ბარდაველიძე აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში ეთნოგრაფიის სექტორის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების გამგეა.

1934 წ. საქართველოს სსრ განსახკომის საკვალიფიკაციო კომისიამ ე. ბარდაველიძე დაამტკიცა დოცენტის სამეცნიერო წოდებაში. 1935 წ. სსრ კავშირის უმაღლესი განათლების სამინისტროს საატესტაციო კომისიამ ვ. ბარდაველიძეს დისერტაციის დაუცველად მიანიჭა მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი, ხოლო 1958 წელს—ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი. სადოქტორი დისერტაცია ვერა ბარდაველიძემ დაიცვა 1957 წ. შემოდგომაზე. შემდეგ ამას მოჰყვა მისთვის პროფესორის სამეცნიერო წოდების მინიჭება.

1939 წლიდან 1948 წლამდე ვ. ბარდაველიძე სამეცნიერო-პედაგოგიურ მუშაობას ეწეოდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. იყო უნივერსიტეტის შტატში დოცენტის თანამდებობაზე. კითხულობდა ლექციებს და ხელმძღვანელობდა სპეცკურსებსა და სპეცსემინარებს ზოგად ეთნოგრაფიაში, საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიაში, რელიგიისა და ათეიზმის ისტორიაში, პირველყოფილი საზოგადოების ისტორიაში. უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტისათვის პატივცემულმა ვერამ მოამზადა რუსი ხალხის ეთნოგრაფიის სპეციალური კურსიც. უნივერსიტეტის ეთნოგრაფიის კათედრაზე იგი ეწეოდა სამეცნიერო-კვლევით მუშაობას.

ხანგრძლივი დროის მანძილზე დღემდე ვ. ბარდაველიძე ხელმძღვანელობს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის, ასევე საქართველოსა და კავკასიის სხვადასხვა სამეცნიერო დაწესებულებიდან წარმოგზავნილი ასპირანტების მომზადებას, საჭირო მეცნიერულ კონსულტაციას უწევს ჩვენს და უცხოელ სპეციალისტებს.

დიდი ღვაწლი დასდო ვ. ბარდაველიძემ საქართველოში სამუზეუმო მუშაობას და სამუზეუმო საქმის განვითარებას. ზემოთ უკვე აღნიშნული სამუზეუმო-სამეცნიერო მუშაობის გარდა, რასაც ქ-ნი ვერა სამსახურებრივად ასრულებდა, იგი სხვადასხვა დროს მონაწილეობას იღებდა სამუზეუმო ექსპოზიციების მოწყობაში. მან თემატიკურად დაამუშავა და მოაწყო საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის სვანეთის ეთნოგრაფიული გამოფენის ანტირელიგიური ნაწილი, ორი ანტირელიგიური გამოფენა—გლეხთა სახლში, მოძრავი გამოფენები—საქართველოს სხვადასხვა რაიონში. მისი აქტიური მონაწილეობით მოეწყო აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში ხევსურეთის, აგრეთვე აბისინიის ეთნოგრაფიული გამოფენები, რამდენიმე დროებითი გამოფენა, ბოლოს კი—საქართველოს ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენა. ვ. ბარდაველიძე სისტემატურ კონსულტაციებს უწევდა სამეცნიერო-კვლევით და საექსპოზიციო საკითხებში საქართველოს სსრ ანტირელიგიურ

მუზეუმს, საქმიანი კონტაქტი ჰქონდა და აქვს ლენინგრადის რელიგიის ისტორიის მუზეუმთან. ვ. ბარდაველიძის მიერ უშუალოდ შეგროვილი ეთნოგრაფიული კოლექციები შესულია აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის, აგრეთვე სსრ კავშირის ხალხთა ეთნოგრაფიის მუზეუმის ფონდებშიც.

ვ. ბარდაველიძის საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის მეცნიერული შედეგების შესახებ ცოტა ქვემოთ გვექნება საუბარი, მაგრამ აქ საჭიროდ მივიჩნიეთ მოკლედ გაგაცნოთ იუბილარის ასეთი მუშაობის ქრონოლოგია და გეოგრაფია, რადგან საველე მუშაობა, თამამად შეიძლება ითქვას, პატივცემული ვერას ცხოვრების, მისი ბიოგრაფიის შემადგენელი ნაწილია. აქვე დავსძენ, რომ ვ. ბარდაველიძე სამართლიანად ითვლება საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის უბადლო ოსტატად.

ჩვენ აქ შეგვეძლო დავკმაყოფილებულიყავით მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ იუბილარს თავისი ხანგრძლივი შემოქმედებითი მუშაობის მანძილზე ჩატარებული აქვს 40-ზე მეტი დიდი სამეცნიერო ექსპედიცია და ცალკე გამგზავრებანი საქართველოს ყველა კუთხეში და კავკასიის უმეტეს კუთხეებში. მაგრამ იქნებ დღევანდელ საიუბილეო-საანგარიშო დღეს სასიამოვნოც იყოს პატივცემულ ვერასთან ერთად დავუბრუნდეთ განვლილ წლებს და გონების თვალით აღვადგინოთ პროფესიულად ნამდვილად ძნელი სამუშაოების სურათი: 1924 და 1926 წწ. ვ. ბარდაველიძე თავის პირველ სამეცნიერო ექსპედიციებს აწყობს ქართლში—თრიალეთის რაიონში და თეძამისა და კავთურას სათავეებში. 1929 წ. პატივცემული ვერა სტაციონარულ საველე სამუშაოს ატარებს ხევსურეთში, 1931 წელს — ლეჩხუმში, რაჭასა და სვანეთში. 1932 წ. მუშაობს დუშეთში, 1933 წ.—აფხაზეთში და იმავე წელს—აჭარაში; 1934, 1935, 1936 და შემდეგ 1944, 1959, 1961 წლებში ახორციელებს საველე მუშაობას სვანეთში; 1937 წ. ვ. ბარდაველიძე იმერეთში ატარებს ექსპედიციას; 1939 წ. თიანეთის რაიონშია და ივრის ფშაველებთან სტუმრობს; 1940 და 1961 წლებში მონაწილეობს დაღესტნის დიდ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში; 1945 წ. მთიულეთსა და გუდამაყარში მუშაობს; 1947, 1948 და 1949 წლებში მონაწილეა ისტორიის ინსტიტუტის, საქართველოს მუზეუმისა და უნივერსიტეტის კომპლექსური ეთნოგრაფიული ექსპედიციის სამივე კამპანიისა, 1965 წ. პატივცემული ვერა კვლავ თუშეთშია. ხანგრძლივ საველე-საექსპედიციო სამუშაოებს ატარებს იუბილარი ხევსურეთსა და ფშავში. ეს სამუშაოები ნაწილდება 1943, 1947, 1950, 1951, 1952 წლებზე, შემდეგ 1962, 1963, 1964, 1966, 1968 წლებზე.

დაწყებული 1938 წლიდან ვ. ბარდაველიძე სისტემატიურად მონაწილეობს და მოხსენებებით გამოდის სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის პლენუმებზე, სესიებსა და თათბირებზე.

1960, 1964 და 1968 წლებში ვ. ბარდაველიძემ სამეცნიერო მოხსენებებით მონაწილეობა მიიღო პარიზის, მოსკოვისა და ტოკიოს მსოფლიო ანთროპოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ კონგრესებში. 1964 წელს მოსკოვში პირადად გამოვიდა კონგრესზე მოხსენებით. მონაწილეობა მიიღო აგრეთვე აღმოსავლეთმცოდნეთა მსოფლიო კონგრესის მუშაობაში, მოსკოვში.

იუბილარის ბიოგრაფიაში დიდი ადგილი უჭირავს საზოგადოებრივ მუშა-

ობას, რომელსაც იგი, ჩვენ ეს დანამდვილებით ვიცით, ყოველთვის აქტიურად და ნამდვილად საქმიანად ასრულებდა.

დიდი საზოგადოებრივი დატვირთვა ჰქონდა ვ. ბარდაველიძეს ჯერ კიდევ ლენინგრადში, ასპირანტურაში ყოფნის დროს: იყო საასპირანტო საზოგადოებრივი კომისიის და ბიუროს წევრი, რემედასის უჯრედის წევრი და ლენინგრადის გაერთიანებული სამეცნიერო დაწესებულებების რემედასის ბიბლიოთეკის ხელმძღვანელი. აქტიურ საშეფო მუშაობას ეწეოდა ლენინგრადის 1 მაისის სახელობის საფეიქრო ფაბრიკაში, იყო მრავალი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის წევრი. თბილისში მოღვაწეობის დროსაც იყო მრავალი საშეფო და კულტკომისიის წევრი, საწარმოო კომისიის წევრი, საბიბლიოთეკო კომისიების თავმჯდომარე, იყო მშრომელთა დეპუტატების თბილისის კალინინის სახ. რაიონის საბჭოს მე-5 და მე-6 მოწვევის და ამჟამად არის მე-12 მოწვევის დეპუტატი. ქ-ნი ვერა კარგა ხანია განაგებს საკავშირო საკოორდინაციო საბჭოს რესპუბლიკურ სექციას მსოფლიო კულტურის ისტორიის პრობლემის ხაზით.

1954 წელს ვ. ბარდაველიძე დაჯილდოვდა ლენინის ორდენით, 1945 წ. მიენიჭა მედალი „შრომითი მამაცობისათვის 1941—1945 წლების დიდ სამამულო ომში“, 1960 წელს მიიღო საქართველოს სსრ მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის საპატიო წოდება.

მეტად ფართო და მრავალფეროვანია ვ. ბარდაველიძის მეცნიერული კვლევის ინტერესები და თემატიკა, რომელთა დეტალურად აღნუსხვა, ცხადია, აქ, ამ სხდომაზე შეუძლებელია. მხოლოდ ზოგადად შეიძლება აღინიშნოს ის, რომ მეცნიერის კვლევა-ძიების სფერო ფართოდ მოიცავს სოციალურ-ეკონომიური ურთიერთობებისა და სულიერი კულტურის მრავალ პრობლემას. უკვე ახალგაზრდული წლებიდან ვ. ბარდაველიძის ნაშრომებში ვხვდებით გამოკვლევებს მცენარეთა და ცხოველთა კულტების, ასტრალური რწმენა-წარმოდგენების, ძირეული და სინკრეტული ბუნების ღვთაებების, ნაყოფიერება-გამრავლებასთან დაკავშირებული კულტებისა და რიტუალების, ქართველთა რელიგიური აზროვნების განვითარების ისტორიის, პოლითეიზმის, ხალხურ დღეობათა კალენდრის, სასულიერო ზეპირი ტექსტების, ქართული ხალხური ორნამენტის და ხალხური გრაფიკული ხელოვნებისა და სხვ. შესახებ. მნიშვნელოვანი ნაწილი უჭირავს გამოკვლევებს სახატო მეურნეობისა და მფლობელობის, ეკონომიური და სოციალური სტრუქტურის, თემის სოციალური ორგანიზაციის საკითხებს და მრავალ სხვას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მრავალფეროვანი ძიებანი მკვლევარის მეცნიერული მსოფლმხედველობისა და კონცეფციის მთავარ ღერძზე იყრიან თავს.

ვ. ბარდაველიძე 100-ზე მეტი მეცნიერული შრომის ავტორია, ამათგან გამოქვეყნებულია 50 ნაშრომი, მათ შორის 7 დიდი შემაჯამებელი მონოგრაფია— ცალკე წიგნად, ამჟამად წარმოებაშია დიდი მონოგრაფია სამ წიგნად.

აქ უთუოდ ყურადღებას იქცევს გამოუქვეყნებელი შრომების დიდი რაოდენობა; ასევე ისმის კითხვა მათი გამოუქვეყნელობის მიზეზის შესახებაც. რამდენადაც პატივცემულ ვერას ხელნაწერ არქივს მე ვიცნობ, აგრეთვე მისი ზოგიერთი ხელნაწერი ნაშრომი მეც და სხვებსაც გამოგვიყენებია, შეიძლება აქ თამამად განვაცხადო, რომ თუ ეს ძალიან მნიშვნელოვანი და საჭირო ნაშრომები ჯერ კიდევ დაბეჭდილი არ არის, აქ მთავარი მიზეზი თვით მათი ავტორი— პატივცემული ვერაა, მისთვის დამახასიათებელი უდიდესი მეცნიერული პასუ-

ხისმგებლობით და სიფრთხილით. მაგალითად, მკვლევარის ხელნაწერებში გვხვდება დასრულებული ნაშრომები—„აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სამამო მიწისმფლობელობა საქართველოს ბარში“, „მთის ქართველი მოსახლეობის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარისა და ზეგანის დასახლება“, „ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი ქართველთა ძველ ყოფაში“ და ბევრი სხვა. მაგრამ, ცხადია, რომ ამ გამოუქვეყნებელი შრომების დაბეჭდვა აუცილებლად საჭიროა, ამიტომ დღევანდელი ეს შემთხვევა პატივცემულ ვერას მიმართ საამისო თხოვნისათვისაც უნდა გამოვიყენოთ.

საველე ეთნოგრაფიული მუშაობისადმი დიდი მეცნიერული პასუხისმგებლობით მიდგომამ და მუშაობის სწორმა ორგანიზაციამ, რაც პირველ რიგში გულისხმობს ასეთი მუშაობისათვის წინასწარ მეცნიერულ შემზადებას, მეცნიერული პროგრამების დამუშავებას, ფართო სოციალური ინფორმაციის მოსაპოვებელი დარგობრივი და თემატიკური კითხვარების შექმნას, აგრეთვე ველზე სწორი მეთოდოლოგიით ინტენსიური და გეგმასწრაფული კვლევა-ძიების წარმართვას, ვ. ბარდაველიძეს შესაძლებლობა მისცა ხანგრძლივი, დაუღალავი მუშაობის მანძილზე გამოევლინებინა ქართველი ხალხის მეურნეობის, მატერიალური კულტურის, სოციალური ურთიერთობებისა და სულიერი კულტურის უმდიდრესი ფაქტიური მასალა, რომელსაც, როგორც ეს პირველ რიგში თვით ვ. ბარდაველიძის შრომებმა გვიჩვენეს, უდიდესი მნიშვნელობა ეძლევა.

დღეს ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცულ ხელნაწერ მასალებში ყველაზე დიდი ადგილი უჭირავს როგორც უშუალოდ ვ. ბარდაველიძის მიერ მოპოვებულ, ისე მისი თხოვნით, სისტემატური კონსულტაციებით და მის მიერვე შედგენილი ვრცელი პროგრამა-კითხვარების საფუძველზე ადგილზე შეგროვებულ მასალებს, რომელთა საერთო რაოდენობა, თუ არ ვცდებით, 25000 ფურცელს აღწევს. თავს ნებას მივცემ აქ საჯაროდ განვაცხადო, რომ ამ მასალებს ჩვენი კულტურის ისტორიისათვის ნამდვილად უნიკალური მნიშვნელობა აქვს.

ცნობილია, რომ ქართველი ხალხის ადრინდელი რელიგიის ისტორიის სფეროში სპეციალური ფართო კვლევა-ძიება აკად. ივ. ჯავახიშვილის გარდა არავის არ უწარმოებია. თავის დროზე მანვე გააკრიტიკა ცალკეულ მკვლევართა—მ. კოვალევსკის, ნ. მარის, კ. ინოსტრანცევის, ნ. ვესელოვსკის არასწორი, სუბიექტურად არგუმენტირებული მოსაზრებანი ქართველი ტომების წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენებისა და რაობის შესახებ, რომლებიც განიხილებოდნენ, უპირატესად, როგორც პროდუქტი აღმოსავლეთის სამყაროს გავლენებისა.

ივ. ჯავახიშვილი ამავე დროს ითვალისწინებდა ქართველი ხალხის რელიგიური მსოფლმხედველობის ადრინდელი ისტორიის შესწავლის სირთულეს, ამიტომ თავის გამოკვლევებს ცის მნათობთა ღვთაებების, საერთოდ კი წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ მიიჩნევდა მხოლოდ მის განკარგულებაში არსებული მასალების, პირველ რიგში წერილობითი წყაროების მონაცემებზე დამყარებულ გამოკვლევებად. მეცნიერი მაშინვე მიუთითებდა იმაზეც, რომ ასეთი მასალები სრულიად არ არის საკმარისი რელიგიური რწმენების ძველი ისტორიის სრული სურათის დასადგენად და გადაუდებელ ამო-

ცანად სახავდა ხალხში გადმონაშთურად შემონახული წეს-ჩვეულებების ღრმა და ყოველმხრივ შესწავლას.

როგორც აგრეთვე ცნობილია, ასეთ მუშაობას სათავეში ჩაუდგა ჩვენი დღევანდელი იუბილარი, პატივცემული ვერა ბარდაველიძე.

ამ ამოცანის შესასრულებლად საველე და კამერალური მუშაობის გაშლა საბჭოთა ხელისუფლების წლებში გახდა შესაძლებელი. საბჭოთა ეთნოგრაფიული მეცნიერება, რომელმაც ფართო გასაქანი ჰპოვა განვითარებისა, მყარ, მატერიალისტურ პოზიციებზე დადგა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესწავლის საქმეშიც.

პროფ. ვერა ბარდაველიძის დამსახურებაა სწორ მეთოდოლოგიურ საფუძვლებზე დამყარებით კვლევა-ძიების მეთოდებისა და ტექნიკის არა მარტო დახვეწა-დაზუსტება, არამედ, რაც მთავარია, და ეს საგანგებოდ უნდა გაიხაზოს, მისი პრინციპების შემუშავება და რეალიზაცია. ასეთ სამუშაოს საფუძვლად დაედო ეთნოგრაფიული მასალები. ხოლო ეს განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ადრინდელი საფეხურების შესასწავლად, მართლაც, თითქმის ერთადერთ წყაროს ცოცხალ ყოფაში შემონახული გადმონაშთური ფაქტები წარმოადგენენ. ამ მასალების უტყუარობა. სანდოობა კი საველე მუშაობის იმ მეთოდის საშუალებით მიიღწევა, რომელსაც იყენებს საბჭოთა ეთნოგრაფია და კერძოდ ქართული ეთნოგრაფიული სკოლა.

მარქსისტულ-ლენინურ დებულებაზე დამყარებით, რომ რელიგიური რწმენანი წარმოადგენენ ბუნების გარეგანი ძალებისა და საზოგადოებრივი მოვლენების ფანტასტიკურ არეკვლას ადამიანთა თავებში და რომ რელიგიური რწმენებისა და მსოფლმხედველობის შესწავლა ისტორიულ პრიზმაში, მათი განვითარების ეტაპების ამოხსნის შესაძლებლობას იძლევა, ეტაპებისა, რომლებიც შეეფარდებიან საზოგადოებრივ-ეკონომიური წყობილების განსაზღვრულ საფეხურებს, პროფ. ვ. ბარდაველიძე მივიდა მთელ რიგ მართებულ მატერიალისტურ დასკვნებამდე. კერძოდ, ბაზისური და ზედნაშენური მოვლენების კომპლექსური შესწავლა ერთ ეთნიკურ გარემოში (ოჯახი, გვარი (фамилия) კვარტალი, სოფელი, ხეობა და სხვ.) მოვლენათა განვითარების დინამიკისა და ისტორიული კავშირების გათვალისწინებით იძლევა პირველხარისხოვანი მეცნიერული მნიშვნელობის მასალას. ამასთან, სწორედ ასეთი მასალა მოწმობს უძველესი საზოგადოებრივი და იდეოლოგიური მოვლენების განსაკუთრებულ სირთულეს, რომლებიც ხშირად ვეღარ ექვემდებარებიან და ემორჩილებიან ვერც წინასწარ ცნობილ სოციალურ სქემებს და ვერც ზოგად-თეორიულ საფუძველზე შემუშავებულ ტრაფარეტებს. ეთნოგრაფიაში კი მასალის ხელოვნური მორგება ცალკეული სქემებისათვის, როგორც ვიცით, არცთუ იშვიათი მოვლენაა. და აი, პროფ. ვ. ბარდაველიძის ნამდვილად დიდი მეცნიერული დამსახურება სწორედ იმაშია, რომ მან პირველმა აუარა გვერდი დაკანონებულ მაცდურ სქემებს და მოგვცა კვლევის მიდგომითაც და შედეგებითაც ძირეულად განსხვავებული, ნამდვილად ღრმა მეცნიერული გამოკვლევები, რომლებიც ახალ ეტაპს ჰქმნიან ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში.

უკვე ვ. ბარდაველიძის ადრინდელ შრომებში, რომლებიც მიეძღვნა ქართველთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების, ასტრალური რელიგიის, ადრინდელი საზოგადოების პანთეონის საფეხურებისა და მრავალი სხვა საკითხის

შესწავლას, გამოვლინდა თუ რა მდიდარია და ამასთან როგორი რთულია ქართველთა სოციალური ურთიერთობების და სულიერი კულტურის გადმონაშთური მასალა. გამოვლინდა აგრეთვე ამ მასალის მეცნიერული შესწავლის შედეგების განსაკუთრებული მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიის საკვანძო, ამასთან ბევრ შემთხვევაში ბნელით მოცული პრობლემების გასაშუქებლად. მაგრამ ამავე დროს ჩვენ აქ საქმე გვქონდა იმ მეთოდოლოგიური სიახლის სწორ მეცნიერულ რეალიზაციასთან, რომელთაც ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიული სკოლა ე. წ. გადმონაშთების, როგორც ეთნოგრაფიული კვლევის წყაროს, მიმართ იყენებს. ამ მოთხოვნის მიხედვით, ჩვენამდე მოღწეული გადმონაშთი, რომელიც საზოგადოების განვითარების რომელიმე ადრინდელ საფეხურს ეკუთვნის, განიხილება არა გაქვავებული სახის მქონედ, ე. ი. განვითარების უნარს მოკლებულ და უცვლელ მოვლენად, არამედ ისეთ კატეგორიად, რომელიც ცვალებადია, ვირულენტურია. რადგან ცოცხალი სინამდვილე გადმონაშთს გამოატარებს ხანგრძლივი დროის მანძილზე დღემდე, ის უთუოდ იცვლება, აკლდება ან ემატება ახალი, უჩნდება დაფენებანი საზოგადოების განვითარების სოციალურ-ეკონომიური თუ პოლიტიკური ისტორიის კონკრეტული პირობების მიხედვით.

სწორედ ასეთმა მიდგომამ და ღრმა გაგებამ მოგვცა ის დიდმნიშვნელოვანი დასკვნა პროფ. ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევებში, რომ საქართველოს მთიანეთში გადმონაშთების სახით შემონახული სოციალური მოვლენების მონაცემები არის არა პირველყოფილი თემის, არამედ უფრო გვიანი, ადრეკლასობრივი საფეხურის, თეოკრატიული თემის გადმონაშთური მონაცემები.

როდესაც პროფ. ვერა ბარდაველიძის მეცნიერულ შემოქმედებაზე ვსაუბრობთ, რაც კვლევის ხანგრძლივსა და ნაყოფიერ გზას მოიცავს, ფაქტიურად ჩვენ თვით ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიის განვითარების ისტორიასაც ვეხებით, რადგან პატივცემულ ვერას თავისი შემოქმედების მთელ გზაზე, დასაწყისიდან დღემდე, ყოველთვის ეჭირა და უჭირავს მეცნიერულად მოწინავე ადგილი.

სწორედ ქართული ეთნოგრაფიული აზრის განვითარების ისტორიისათვის არის მეტად საყურადღებო ის ფაქტი, რომ ვ. ბარდაველიძემ თავისი მეცნიერული შემოქმედებით, კვლევის ახლებური მიდგომითა და შედეგებით ერთერთმა პირველმა გადასახედი გახადა თვალსაზრისი ეთნოგრაფიის, როგორც მეცნიერების კვლევის საგნის, მისი სოციალურ-ქრონოლოგიური ჩარჩოების შესახებ. ფართოდ გავრცელებული შეხედულებით, და ეს აზრი ჩვენში მტკიცედ იყო ფეხმოკიდებული, ეთნოგრაფია თითქოს ის მეცნიერებაა, რომელიც მხოლოდ პირველყოფილ, უკლასო საზოგადოებას შეისწავლის და ჩვენამდე მოღწეული გადმონაშთური მასალით მხოლოდ ამ საზოგადოებრივი საფეხურის მეცნიერულ აღდგენას ახდენს.

პროფესორ ვ. ბარდაველიძის შრომებში ნათლად გამოიხატა ის კონცეფცია, რომ ეთნოგრაფია, როგორც ისტორიული მეცნიერება, დამყარებული ისტორიის მატერიალისტურ მოძღვრებაზე, შეისწავლის ხალხის ყოფისა და კულტურის თავისებურებებს ისტორიულ განვითარებაში. აქ მახვილი უკეთდება მთავარს — ყოფისა და კულტურის თავისებურებებს, რომლებიც ეროვნულობის საფუძვლის და ეროვნული კულტურის საგანძურს ქმნიან. ეს კი ძირეული და არსებითი მომენტია. ხალხის ყოფისა და კულტურის თავისებურებებს, ეთ-

ნოგრაფიის გარდა, სპეციალურად არც ერთი სამეცნიერო დარგი არ სწავლობს.

ვერა ბარდაველიძე ყოფის მოვლენებს ყოველთვის დიდი სიღრმით შეისწავლის, იყენებს ყველა ხერხსა და საშუალებას, რომ მოგვცეს ამ მოვლენების სწორი გენეტიკური ახსნა. მაგრამ ქ-ნი ვერა ამავე დროს წინააღმდეგია და მტკიცედ ებრძვის მოვლენათა არასაჭირო, ხშირად კი, სამწუხაროდ, ხელოვნურ არქაიზაციას.

თუ ეთნოგრაფია მარტო პირველყოფილ საზოგადოებას არ შეისწავლის, მაშინ ეს გასაგები და გამართლებულიც არის. ქ-ნ ვერას მხარეზეა ერთი დიდი მნიშვნელობის ფაქტი თანამედროვე მეცნიერული სინამდვილიდან. დამახასიათებელია, რომ არც ერთი თანამედროვე ცივილიზებული ხალხი, რომელსაც მეტ-ნაკლებად დიდი ისტორიული წარსული აქვს, თავისი ქვეყნის ეთნოგრაფიით არ ცდილობს საკუთარი ხალხის განვითარებაში პირველყოფილი საფეხურის აღმოჩენას, დადგენას ან აღდგენას. ცივილიზაცია საზოგადოებრივ დაწინაურებას ნიშნავს. რაც უფრო ცივილიზებულია ხალხი, მით უფრო წინ არის წასული მისი საზოგადოებრივი განვითარება და ზოგჯერ ისე, რომ პირველყოფილი განვითარების საფეხური მისთვის მხოლოდ თეორიულ სფეროშია განეკუთვნება. ასეთად უნდა განვიხილოთ ქართველი ხალხი მთლიანად. საქართველოს ყველა კუთხე ქმნიდა ქართული ცივილიზაციის საერთო საგანძურს.

გვაროვნული საფეხური ქართველი ხალხის წინაპრებს უხსოვარ დროს გაუვლიათ და ამიტომ, ალბათ, ძნელი და უმიზნოც არის ეთნოგრაფიული მასალით, ე. ი. ცოცხალ სინამდვილეში შემონახული მონაცემებით ძველი თუ ახალი ქვის ხანის ეპოქებს აღვადგენდეთ. ამაში ვ. ბარდაველიძე უდავოდ მართალია.

ამასთან დაკავშირებით საჭიროა გავიხსენოთ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი: ჯერ კიდევ ამ 45 წლის წინათ, საქართველოში მეცნიერული ეთნოგრაფიის განვითარების საწყის ეტაპზე, ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის ფუძემდებელი პროფ. გ. ჩიტაია თავის ერთ-ერთ საპროგრამო წერილში მიუთითებდა ეთნოგენეტიკური და ეთნოკულტურული თეორიებისა და შეხედულებების სიმრავლის ფაქტზე და იქვე ყურადღებას ამახვილებდა ასეთი თეორიებისა და დასკვნებისათვის საჭირო სარწმუნო, დამჯერებელი მონაცემების სიმცირეზე. გარდა იმისა, რომ მეცნიერული განზოგადებისათვის ასე საჭირო ფაქტები არასაკმარისი იყო, ეს მცირერიცხოვანი მონაცემები და ფაქტებიც ბროვდებოდა შემთხვევით, უსისტემოდ, არასტაციონარულ პირობებში. მაშინვე მკვლევარი იმ მნიშვნელოვან გარემოებაზე მიუთითებდა, რომ ქართული ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვება და განზოგადება რთულსა და საძნელო ამოცანას წარმოადგენს, რამდენადაც ის მეთოდები, რომლებსაც უცხოეთის მეცნიერება პირველყოფილი ხალხების შესასწავლად იყენებს, გამოუსადეგარია საქართველოსა და კავკასიაში, სადაც შემონახულია განვითარების უძველესი ფორმების მხოლოდ რელიქტური მოვლენები და მათ გვერდით წარმოდგენილია მაღალი კულტურული მიღწევები და ისტორიული პროცესების რთული მოვლენები და ფაქტები. ახალგაზრდა ეთნოგრაფიული მეცნიერების წინაშე მაშინ მეტად მნიშვნელოვანი ამოცანა წამოიჭრა.

და სწორედ ამ ამოცანის თანმიმდევრულად და მართებულად გადაჭრას

დაუკავშირდა და მოხმარდა ვერა ბარდაველიძის ხანგრძლივი, დაძაბული, ჩაღრმავებული საკვლევაძიებო მუშაობა.

ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის შემოქმედებითი საქმიანობის დახასიათების დროს, როგორც წესი, პირველ რიგში ახსენებენ კვლევის ე. წ. კომპლექსურ-ინტენსიურ მეთოდს, რომელიც ჩვენში შემუშავდა პროფ. გ. ჩიტაიას ავტორობით. ეს მეთოდი აგებულია მარქსისტულ-ლენინურ მოძღვრებაზე საზოგადოების განვითარების შესახებ და ეთნოგრაფიული კვლევისათვის საჭირო სოციალური ინფორმაციის მოპოვებას და დამუშავებას გულისხმობს ბაზისური და ზედნაშენური მოვლენების ურთიერთგანმსაზღვრელ კავშირში. კომპლექსურობა იმაში მდგომარეობს, რომ შესწავლისათვის იგი თანაბრად და ერთდროულად მოიცავს ცხოვრების სხვადასხვა, მაგრამ ერთმანეთთან მიზეზობრივად დაკავშირებულ სამივე მხარეს—მატერიალურს, სოციალურს, სულიერს.

თავს ნებას მივცემთ აქ განვაცხადოთ, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში ეს მეთოდი ისე სრულად და ეფექტურად არავის გამოუყენებია, როგორც ვერა ბარდაველიძეს. მეცნიერმა თამამად გადალახა ის ხელოვნური და თავისთავად არასწორი ბარიერი, რომ ეთნოგრაფიაში მომუშავე ადამიანი თითქოს მხოლოდ ერთ-ერთ რომელიმე ნაწილში უნდა სპეციალდებოდეს, როგორც, ვთქვათ მეურნეობაში, მატერიალურ კულტურაში, სოციალურ ურთიერთობაში, ან სულიერ კულტურაში. სწორედ რომ ასეთ უბნობრივ შეზღუდვას უარყოფს კვლევაში ეს მეთოდი და კვლევის ერთიან კომპლექსში აქცევს სამეურნეო-მატერიალური ცხოვრების, სოციალური ურთიერთობისა თუ იდეოლოგიური ცხოვრების თავისებურებებს.

გავიხსენოთ, როგორი პროფესიული სიღრმითა და სიზუსტით შეისწავლა ვერა ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მეურნეობა და მატერიალური ყოფა და მასთან კავშირში სოციალური და სულიერი კულტურის რთული საკითხები. აქ მოვლენების რთული ხლართია, რომელთა შესწავლა ყოველმხრივ მიდგომას მოითხოვს. სწორედ ქ-ნი ვერას შრომებმა ნათელი გახადა, რომ დაუშვებელია და არავითარი ფასიც არა აქვს, მაგალითად, მთიელთა სოციალური ურთიერთობის შესწავლას, სოციალური სტრუქტურის დადგენას, თუ იქ ჯეროვნად გათვალისწინებული, შეფასებული და გააზრებული არ არის სულიერი კულტურის, იდეოლოგიური ცხოვრების თავისებურებანი, მით უმეტეს, რომ ეს უკანასკნელნი პირველის განმსაზღვრელნი არიან.

სამწუხაროდ, ჩვენთან ხშირია შემთხვევები, რომ არა თუ არ ითვალისწინებენ სოციალური საკითხების კვლევისას სულიერი ცხოვრების ტრადიციულ თავისებურებებს, პირიქით, ხშირად ხელოვნურად თიშავენ მას მეცნიერული დაკვირვების სფეროდან, რაც ცხადია, მხოლოდ ისევ მეცნიერებისათვის არის საზიანო.

1948—1952 წლებში ვ. ბარდაველიძე რესპუბლიკურ და საკავშირო სამეცნიერო ორგანოებში აქვეყნებს დიდმნიშვნელოვან გამოკვლევებს: «Замельные владения древнегрузинских святилищ» (СЭ, № 1, 1949), „ხევსურული თემი (სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი)“, (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XII, № 8, 1952), „ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა“ (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე. ტ. XIII, № 10, 1952). ამ ნაშრომების ძირითად დებულებათა შეჯამება, ისევე, როგორც ავტორის მრავალმხრივი კვლევა-ძიების განზოგა-

დოებული შედეგები მოცემულია ვ. ბარდაველიძის ფუნდამენტალურ წიგნში «Древн йшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен», Тб., 1957, რომელმაც ავტორს ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი მოუპოვა.

ეს ნაშრომები ვ. ბარდაველიძის ხანგრძლივი კვლევა-ძიების შედეგი იყო, რასაც საფუძვლად დაედო კონკრეტული და გულდასმით შერჩეული ახალი ეთნოგრაფიული მასალა, ბრწყინვალედ გაანალიზებული თანამედროვე მეცნიერული მიღწევების შუქზე. სოციალური ურთიერთობისა და იდეოლოგიის სფეროში ზედნაშენური რთული მოვლენების ბაზისურ კატეგორიებთან მჭიდრო კავშირში განხილვით, რაც სოციალურ-ეკონომიური საკითხების, მატერიალური კულტურის, სამეურნეო ყოფისა და სხვ. ხანგრძლივსა და ღრმა შესწავლას მოითხოვდა და რაშიც მკვლევარი მარჯვედ იყენებდა კომპლექსურ-ინტენსიური კვლევის მეთოდს, ვ. ბარდაველიძემ ახლებური შუქი შეიტანა ქართველ მთიელთა ადრინდელი სოციალური განვითარების ისტორიაში, დაადგინა თემის სოციალური და ეკონომიური ბუნება, აღმოაჩინა და დაასაბუთა თეოკრატიული ხელისუფლების მნიშვნელობა და როლი მთიელთა თემის სტრუქტურაში, გამოავლინა ქართველ მთიელთა სოციალური განვითარების ადრინდელი საფეხური ადრეკლასობრივი შინაარსისა.

ვ. ბარდაველიძე საერთოდ დაადგენს ქართველი ტომების პოლითეიზმს, იგი გამოავლენს ძველი ქართული პანთეონის განვითარების ორ საფეხურს, რომლებიც ქართული ტომების საზოგადოებრივი განვითარების ორ საფეხურს შეესაბამება: ერთია—პირველყოფილთემური წყობილების რღვევის პერიოდის (სამხედრო დემოკრატია) პანთეონი, მეორე—ადრეკლასობრივი საზოგადოების პანთეონი. ვ. ბარდაველიძემ ნათლად დაგვანახა მის მიერვე გამოვლინებული და შესწავლილი მოვლენები—პანთეონში შემავალი ღვთაებების შემადგენლობა, იერარქია, ბუნება, ფუნქცია. ყურადღებას იქცევს მკვლევარის მიერ დადგენილი მკაცრი იერარქია ღვთაებებისა, რომლის მიხედვითაც ეს უკანასკნელნი განლაგებულნი არიან პანთეონში ერთმანეთისაგან განსხვავებული მრავალი საფეხურით. ძალზე მნიშვნელოვანი იყო იმ ფაქტის დადგენა, რომ ადგილობრივი ღვთაებების სამყაროში დაყოფა შეპირობებულია არა ასაკობრივი პრინციპით, არამედ მათი ძლიერების ხარისხით, რაც თავის მხრივ, შეპირობებული იყო იმ ტერიტორიულ-ეთნიკური ჯგუფებისა და თემობრივი ორგანიზაციების რიცხობრივი და ეკონომიური მდგომარეობით, რომელთა მფარველებადაც ეს ღვთაებები ითელებოდნენ. აქედან გამომდინარეობს მკვლევარის განსაკუთრებული მნიშვნელობის დასკვნა, რომ მხოლოდ ქონებრივი დიფერენციაციით შორს წასულ საზოგადოებას შეეძლო თავისი ღვთაებების იერარქიული დაყოფისათვის დაედო საფუძვლად მოსახლეობის ეკონომიური მდგომარეობის პრინციპი.

ვ. ბარდაველიძის ახალი მეცნიერული დებულებები, რომლებიც სპეციალისტთა წრეში სამართლიანად იქნა მიჩნეული დიდი მნიშვნელობის აღმოჩენად, უკუაგდებენ დღემდე ფართოდ ფეხმოკიდებულ შეხედულებას ქართველი მთიელების სოციალურ-ეკონომიური განვითარების მუდმივი და განსაკუთრებული ისტორიული ჩამორჩენილობისა და მათში გვაროვნული წყობილების უცვლელად არსებობის შესახებ. ამ შეხედულებასთან ახლოს დგას აგრეთვე არასწორი შეხედულება მთიელთა თემის, როგორც „შინაგანი მუდმივი წონა-

სწორობის ინსტრუმენტის" შესახებ, რომელიც გამორიცხავს თემის, როგორც სოციალურ-ეკონომიური უჯრედის შიგნით, შინაგანივე პროცესებით გაშოწვეულ და შეპირობებულ განვითარებას და ისტორიულ ცვლილებებს, სოციალურ დიფერენციაციას. ვ. ბარდაველიძის შრომებში ამ საკითხებს ახლებური პასუხი აქვს გაცემული.

ძველი ქართული სოციალური ურთიერთობებისა და სულიერი კულტურის კვლევის კონკრეტულმა შედეგებმა შესაძლებლობა და საფუძველი მისცეს პროფ. ვ. ბარდაველიძეს წამოეყენებინა საინტერესო მოსაზრებანი ეთნოგენეტიკური და კულტურულ-ისტორიული აქტუალური პრობლემების სფეროში. ზოგიერთი ამ დებულებათაგანი საინტერესო გადაწყვეტას ჰპოვებს თვით ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევებში. ერთი მაგალითი: ადრეკლასობრივი საზოგადოების პანთეონის მონაცემების გათვალისწინებით და ქართველ ტომებში სიცოცხლის ხის, ნაყოფიერება-სიუხვის მოტივისა და ცხოველების (მგელი, ძაღლი) კულტის გულდასმითი და ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე, ვ. ბარდაველიძემ მოგვცა ახალი ინტერპრეტაცია II ათასწლეულის ნივთიერი კულტურის უნიკალური ძეგლისა—თრიალეთის ვერცხლის თასის რიტუალური კომპოზიციისა. ანთროპომორფული მრავალფიგურიანი ცხოველების, მცენარეულის და სხვა საგნების კომპლექსში თითოეული პერსონაჟის გამოსახულების დეტალური და ლოგიკური დასაბუთებით პროფ. ვ. ბარდაველიძე ამოხსნის მთელი კომპოზიციის შინაარსს, რომელიც ასახავს პირველყოფილ-თემური წყობილების დაშლის პერიოდის პანთეონს. მეცნიერი ამასთან ერთად დამაჯერებლად ასაბუთებს თრიალეთის ძველი კულტურის ეთნიკურ მიკუთვნებულობას ქართველი ტომებისადმი. კვლევის ეს საინტერესო შედეგები აისახა ვ. ბარდაველიძის ნაშრომებში ქართულ და რუსულ ენებზე, აგრეთვე სპეციალურ ნაშრომში გერმანულ ენაზე, რომელიც 1959 წელს ბუდაპეშტში, ეთნოგრაფიულ ორგანოში დაიბეჭდა.

ამასთან დაკავშირებით, საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ფართო მეცნიერული დიაპაზონი და ერუდიცია ვერა ბარდაველიძის შრომებს დიდ მეცნიერულ ღირებულებას უქმნის კულტურულ-გენეტიკური, კულტურულ-ისტორიული, სოციალურ-ეკონომიური და სხვ. პრობლემების ზოგადთეორიულ და ისტორიულ პლანში დაყენებისა და კვლევის დროს. მსოფლიო ისტორიის, განსაკუთრებით კი ძველი აღმოსავლეთის, წინა აზიის, ანტიკური სამყაროს სოციალურ-ეკონომიური და კულტურის ისტორიის უახლოესი მეცნიერული მიღწევების ფართო, ამასთან კონკრეტული ცოდნა საშუალებას აძლევს პატივცემულ მკვლევარს ფართო შესადარებელ ფონზე აამეტყველოს ქართული და კავკასიური მასალები, ზოგად ჭრილში დასვას და გადაწყვიტოს არა ერთი საინტერესო საკითხი. ცხადია, რომ ასეთ კვლევა-ძიებაში თვით ქართული მონაცემები იძენენ დიდ მეცნიერულ ღირებულებას და ფართო, ზოგადმეცნიერულ მოხმარებაში ჩაერთვიან. მეცნიერული კვლევა-ძიების ეს მხარეც იუბილარის განსაკუთრებულ და თვალსაჩინო დამსახურებას წარმოადგენს. ასეთი მიდგომით არის შესრულებული ვ. ბარდაველიძის ბევრი ნაშრომი. აქ კი ორი მაგალითით დავკმაყოფილდებით.

ქართველი ტომების ასტრალური რწმენა-წარმოდგენების, მზის თაყვანისცემისა და ნაყოფიერების ღვთაებათა ღრმა მეცნიერულმა კვლევამ ფართო შესადარებელ მონაცემებზე, განსაკუთრებით ძველ აღმოსავლურ მასალაზე,

მკვლევარი დიდმნიშვნელოვან დასკვნამდე მიიყვანა უძველესი ქართული ღვთაების ქალბაბარის—ბარბალეს გენეზისისა და რაობის საკითხში. კვლევის შედეგები, როგორც ცნობილია, აისახა მეცნიერის ბრწყინვალე მონოგრაფიაში, რომელიც 1941 წ. ცალკე წიგნად გამოიცა სახელწოდებით „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ)". ამ მონოგრაფიას წინ უძღოდა ვ. ბარდაველიძის დიდმნიშვნელოვანი გამოკვლევები აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტების, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდრის, კერძოდ, ახალწლის ციკლის და ზამთარის და ადრე გაზაფხულის დღეობების, სვანური საგალობელის „ბარბალ დოლაშისა" და სხვ. შესახებ. შემდეგ კი ამას მოჰყვა პროფ. ვ. ბარდაველიძის საყურადღებო გამოკვლევა ქართველი ტომების უმნიშვნელოვანესი ღვთაების დიდი დედის—ნანას შესახებ.

მეორე მაგალითად ჩვენ აქ დავასახელებთ ქართული ჯვარ-ხატების მეურნეობის, კერძოდ მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის ფორმებისა და მფლობელობის ისტორიულ-შედარებით შესწავლას, რაშიც მკვლევარს ბრწყინვალედ აქვს გამოყენებული ძველაღმოსავლური მდიდარი და კონკრეტული მონაცემები სატაძრო მეურნეობისა და მფლობელობის შესახებ.

უტყუარი ისტორიული ანალოგიები, რომელიც ამ კვლევის შედეგებით იქნა დადგენილი ერთ-ერთ საფუძვლად დაედო ავტორის დიდმნიშვნელოვან გამოკვლევებს ქართული ჯვარხატების სოციალურ-ეკონომიური სტრუქტურისა და თემის თეოკრატიული მმართველობის სისტემის შესახებ.

პროფ. ვ. ბარდაველიძის მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს დიდმნიშვნელოვან გამოკვლევებს საწესო გრაფიკული ხელოვნების შესახებ. საჭიროა აღინიშნოს, რომ ხალხური საწესო გრაფიკული ხელოვნება, რომელიც კავკასიის მოსახლეობის ყოფის მატერიალური და სულიერი კულტურის ისტორიის ძალზე საყურადღებო სფეროს წარმოადგენს, აქამდე არ გამხდარა სპეციალური შესწავლის საგანი. ვ. ბარდაველიძის ერთ-ერთი დიდი დამსახურებაა ის, რომ მან პირველმა მიაქცია ყურადღება ჩვენში ამ ნაკლებად შესწავლილ სფეროს და გააშუქა ქართული საწესო გრაფიკული ხელოვნების საკვანძო საკითხები. კვლევის ეს შედეგებიც ვ. ბარდაველიძის ხანგრძლივი და ინტენსიური მუშაობის ნაყოფია, რასაც საფუძვლად უდევს და, ეს კი საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, მკვლევარის მიერ ცოცხალ ყოფაში, ხალხური შემოქმედების პროცესზე უშუალოდ წარმოებული მეცნიერული დაკვირვება. ცხადია, ამ მომენტს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან სახვითი შემოქმედების თვით პროცესი უშუალოდ ასახავს ხალხური აზროვნების საფუძველს. სვანურ ყოფაზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად მკვლევარს გამოვლინებული აქვს ამ ხასიათის მდიდარი და უნიკალური მასალა, რომლის შესწავლის შედეგები აისახა პუბლიკაციებში, „სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი" (ნაწ. I, 1939, ნაწ. II,, 1953), „ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები" (ცალკე წიგნად, თბ., 1953), «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен» (1957). ამ წიგნში აღნიშნულ პრობლემას დათმობილი აქვს მეორე ნაწილი.

ლიფანალისა და ბემბღუს (ბოსლობის) დღეობათა მონაცემების საფუძველზე სვანური საწესო ხელოვნების გულდასმითი მხატვრული სტილისტური

ანალიზი და მისი იდეური შინაარსის ახსნა ავტორს დამყარებული აქვს სვანების სამეურნეო ყოფის ბაზისური მოვლენების მთელი სპეციფიკის გათვალისწინებით, რის შედეგად მკვლევარი მიდის მეტად საყურადღებო დასკვნამდე. გამოვლინებულია, რომ სვანური საწესო ხელოვნების სიუჟეტი ზოომორფული სამყაროთი და მემინდვრეობის მოტივებით ნათლად ასახავს მიწათმოქმედ-მესაქონლე მოსახლეობის ინტერესებს.

განსაკუთრებით საყურადღებოა მკვლევარის მიერ დადგენილი სვანური მაგიური ნახატების შესრულების თავისებური ხასიათი, რომელთა ანალიზი შესაძლებლობას იძლევა, ერთი შეხედვით მათი აბსტრაქტულობის მიუხედავად, ამოკითხულ იქნეს მათი ადრინდელი იდეური შინაარსი. მკვლევარი გამოავლენს მაგიური ხატვის აქტის მნიშვნელობას უძველეს ყოფაში. ვ. ბარდაველიძის კვლევის ამ შედეგებს ზოგად თეორიული მნიშვნელობაც აქვს. ეს შედეგები ეწინააღმდეგება ბურჟუაზიულ მეცნიერთა მცდარ შეხედულებას პირველყოფილი ხელოვნების წარმოშობაში, ე. წ. ბიოლოგიური ფაქტორის განმსაზღვრელი მნიშვნელობის შესახებ. სპეციალისტთა აღიარებით პროფ. ვ. ბარდაველიძის კვლევის შედეგებს ახალი სიტყვა და წვლილი შეაქვს პირველყოფილი ნახატების გენეზისის საქმეში, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილი არიან „სიმბოლური მნიშვნელობის პირობითი გეომეტრიული გამოსახულების“ სახელწოდებით.

პროფ. ვ. ბარდაველიძის ბოლო ხანების საკვლევაძიებო მოღვაწეობიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ინიციატივა და ხორცშესხმა ქართული მიწისზედა საკულტო ძეგლების ხალხური ნიმუშების მეცნიერული და არქიტექტურულ-მხატვრული ფიქსაციისა. მეცნიერის პირადი ხელმძღვანელობით და მონაწილეობით მუშაობა ამ მიმართულებით კარგა ხანია დაიწყო და უაღრესად საინტერესო შედეგები აისახა ვრცელ სამეცნიერო ანგარიშებში, რომლებითაც მკვლევარი გამოვიდა ფართო სამეცნიერო საზოგადოების წინაშე. უახლოეს ხანში განხორციელდება ამ მნიშვნელოვანი ძეგლების კორპუსის გამოცემა სამ ტომად, რაც ახალი ძვირფასი შენაძენი იქნება ჩვენი კულტურის ისტორიისა.

დღეს პროფ. ვ. ბარდაველიძე ხელმძღვანელობს ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ერთ-ერთ დიდ სამეცნიერო უჯრედს — საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებას, სადაც მრავალფეროვან და საინტერესო სამუშაოთა შორის, ბოლო ხანებში, ცენტრალური ადგილი უჭირავს ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის შემზადებას. ამ რთული და შრომატევადი სამუშაოს მეცნიერულ და ორგანიზაციულ ხელმძღვანელობას ვერა ბარდაველიძე, პროფ. გ, ჩიტაიასთან ერთად, ძალზე დიდ ენერგიას ახმარს.

ჩვენ ვფიქრობთ, დღევანდელი საზეიმო დღე საშუალებას გვაძლევს იუბილარის მარტო მეცნიერულ დამსახურებასა და სამეცნიერო საქმიანობაზე კი არ ვილაპარაკოთ, არამედ შევეხოთ ზოგიერთ სხვა მხარესაც, რომლებიც მეტ-ნაკლებად სრულ წარმოდგენას მოგვცემენ პატივცემულ ვერაზე, როგორც ადამიანზე, მოქალაქეზე, საზოგადო მოღვაწეზე.

ჩვენ ზემოთ არა ერთხელ დაგვჭირდა იმის აღნიშვნა, რომ პატივცემული ვერა მეცნიერულ მოღვაწეობაში უაღრესად ზომთხოვნია თავისი თავის მიმართ. ასეთივეა ის მასთან მეტ-ნაკლებად მჭიდრო ურთიერთობაში მყო-

ფი თანამშრომლების მიმართაც. საქმის სიყვარულით და საქმისადმი დამოკიდებულების უდიდესი პასუხისმგებლობით შეპირობებული ეს მომთხოვნელობა, დასამალი არ არის, თავისებურ სიმკაცრეში გადადის. და რამდენადაც პატივცემულ ვერასათვის მეცნიერული საქმიანობა მისი ცხოვრების უპირველესი და მთავარი მოთხოვნილებაა, მისი მეცნიერული სიმკაცრე საერთოდ პიროვნულ სიმკაცრედაც გამოიყურება. ყოველ შემთხვევაში, ასეთია შთაბეჭდილება შორიდან. მაგრამ საკმარისია მასთან დაახლოება, მისი ახლოს გაცნობა, რომ ერთი შეხედვით საერთოდ მართლაც მკაცრი ადამიანი თქვენ შეიცნოთ უკვე უაღრესად სათნო, ლმობიერ და გულისხმიერ პიროვნებად, როგორსაც იცნობენ მას მისი თანამოკალმენი, კოლეგები, უმცროსი ამხანაგები, დამწყები მეცნიერი მუშაკები, ყველანი ვისაც პატივცემულ ვერასთან საქმიანი კავშირ-ურთიერთობა ჰქონია.

ძვირფასი იუბილარის მომთხოვნელობა და სიმკაცრე ვახსენეთ, მაგრამ ეს თვისება არ არის ისეთი, რასაც შეუძლია მის მიმართ ადამიანი სხვაგვარად განაწყოს. ეს იმიტომ, რომ პატივცემული ვერა უაღრესად ალალმართალი და სამართლიანი ადამიანია და მისი ეს მომთხოვნელობა და სიმკაცრე არავითარ საშიშროებას არ წარმოადგენს, პირიქით, ამას საქმისათვის ყოველთვის სარგებლობა მოაქვს. ვ. ბარდაველიძე, როგორც ახალგაზრდობის აღმზრდელი, პედაგოგი ამის წყალობით თვალსაჩინო შედეგებს აღწევს. ეს შეუძლიათ დაადასტურონ არა მარტო უშუალოდ მის მიერ მომზადებულმა ახალგაზრდებმა, არამედ ყველამ, ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის ყველა წევრმა. მაგრამ ამის უკეთესი დასტური შემოქმედებითი შრომის პროცესი და მისი ნაყოფია.

დღეს, როდესაც პატივცემული იუბილარის ხანგრძლივი და ნაყოფიერი მუშაობის შედეგებს საზეიმო ვითარებაში ვაჯამებთ, აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ყველა ის ძირითადი, საერთო სამუშაო, რომლებიც ქართველ ეთნოგრაფებს კოლექტიურად შეუსრულებიათ და რასაც ხშირად მეცნიერული შემაჯამებელი მნიშვნელობა ჰქონია, აი, ყველა ეს სამუშაო შესრულებულია და დამთავრებულია ვ. ბარდაველიძის უშუალო მონაწილეობით და ხელმძღვანელობით. იქ, სადაც და როდესაც კოლექტიური ფართო სამუშაო დამთავრებისათვის ძალთა მობილიზაციასა და რაციონალურ გადანაწილებას მოითხოვს, და, როგორც ჩანს, ეს მეცნიერულ მუშაობაში საერთოდ ხშირი მოვლენა უნდა იყოს, აი ასეთ შემთხვევაში ყოველთვის თავი უჩენია პატივცემულ ვერას მეცნიერულ და ორგანიზაციულ უნარს, მასთან დაკავშირებულ მომთხოვნელობას, პრინციპულობას, კონკრეტულობას, სიზუსტეს. ასეთ დროს თვით შემსრულებელი კოლექტივის თხოვნით ვ. ბარდაველიძეს აუღია ხელთ ორგანიზაციული ხელმძღვანელობა და ამით ნამდვილი მეცნიერული თანაშემწეობა გამოუჩენია ბ-ნი გიორგი ჩიტაიასათვის. საუბარი ეხება ისეთ დიდ სამუშაოებს, როგორიცაა კოლექტიური მეცნიერული ნაშრომების, ნარკვევების, კრებულების მომზადება და დასტამბვა, ფართო სამეცნიერო ფორუმებისათვის მზადება და მასში მონაწილეობა, დიდი სამუზეუმო ექსპოზიციების მოწყობა, კომპლექსური სამეცნიერო ექსპედიციების მომზადება-ჩატარება და ბევრი სხვა.

ყოველივე ამას თუ სხვა კუთხითაც შევხედავთ, სავსებით ნათელი ხდება და რაიმე დამატებით მტკიცებას აღარ საჭიროებს ის ფაქტი, რომ ვერა ბარდაველიძე არის არა მარტო ნაყოფიერი მკვლევარი და თვალსაჩინო მეცნიერი, რომლის შემოქმედებამაც ღრმა კვალი გაავლო ჩვენი ხალხის ეთნოგრაფი-

ისა და ისტორიის შესწავლას, არამედ ვერა ბარდაველიძე არის გიორგი ჩიტაიას შემდეგ ყველაზე აქტიური მშენებელი ქართული ეთნოგრაფიული სკოლისა, ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ორგანიზატორი.

ამ საპატიო საქმეს პატივცემული ვერა, ვიმეორებთ, იმ სასარგებლო პირადი თვისებების წყალობით ასრულებს, როგორიც არის უაღრესი პრინციპულობა. სამართლიანობა, მომთხოვნელობა, პატრიოტიზმი, მაგრამ პატრიოტიზმი არა გარეგნული და მოსაჩვენებელი, არამედ ისეთი, რომელიც პიროვნების შინაგანი წვის ბუნების მატარებელია.

არ ვიცი, აქ რამდენად შეიძლება ამაზე ლაპარაკი, მაგრამ თავს მაინც ნებას მივცემთ პატივცემულ ვერას ოჯახური ცხოვრების ერთ დამახასიათებელ მხარესაც შევეხოთ.

ძვირფასი ვერას ოჯახი მეტად სტუმართმოყვარეა. აქ ყველას გულთბილად და გულღიად ხვდებიან. ძალიან იშვიათია, რომ (თუ მიმსვლელმა რაიმე საჩქარო ამბის გამო უცბად არ შეირბინა) ქალბატონმა ვერამ და ბ-ნმა გიორგიმ მათ ოჯახში მისული კაცი პატივისცემის გარეშე გაუშვან. მეცნიერული, საქმიანი საუბარი, რაც ამ ოჯახში ჩვეულებრივია, შეიძლება დამთავრებული არც კი გქონდეთ, რომ კარგ ქართულ სუფრას გაგიშლიან, თავაზიანად მიგიწვევენ, გაგიმასპინძლდებიან. ქ-ნი ვერა, როგორც წესი, აუცილებლად სთხოვს ბ-ნ გიორგის, რომ მან რომელიმე ქართული სახელწოდების ცნობილი ღვინო ჩამოგისხათ, დაგლოცავენ და თქვენც უსათუოდ გულით დალოცავთ ამ ოჯახსა და მის წევრებს. ამ დალოცვაში, აგრეთვე, უსათუოდ გატარებული იქნება ის აზრი, რომ ქ-ნი ვერაც და ბ-ნი გიორგიც მხოლოდ მეცნიერების სამსახურისათვის არსებობენ.

პატივცემული ვერა უაღრესად გულისხმიერი ადამიანიც არის. მას ყოველთვის აინტერესებს და აწუხებს თანამშრომლის, უმცროსი ამხანაგის ცხოვრება, მუშაობის პირობები, თუ საჭიროა და ასეთი შემთხვევები არც თუ იშვიათი ყოფილა, ეს ოჯახი მატერიალურ დახმარებასაც გაიღებს, ხელის გამართვაც ხომ ყოველთვის იციან. ყველაფერი ეს რაზედაც ეხლა ვსაუბრობთ, იქნებ არც ისე წვრილმანია, როგორც შეიძლება ეს ვინმეს ეჩვენოს.

პატივცემული ვერა და პატივცემული გიორგიც ყოველგვარი ანგარებისაგან ძალიან შორს არიან, მათი მიზანი და სიხარული მხოლოდ მეცნიერებაა.

ძვირფას იუბილარს ბოლო ხანებში ხშირად უთქვამს—„რა ბევრია გასაკეთებელი, როდის რა უნდა მოვასწროო"; პატივცემული ვერას, როგორც ჭეშმარიტი მეცნიერის, ეს სიტყვები უაღრესად გულწრფელია, მაგრამ მაინც უნდა ვუთხრათ, რომ მას არაფერი აქვს სინანულით სათქმელი—ჯერ ერთი, მუშაობის ასპარეზი დიდია, პატივცემული ვერას საქმისადმი სიყვარულიც დიდია, შრომის ნაყოფიერებაც—დიდი, ისე, რომ ახლო მომავალში ძვირფასი ვერა კიდევ ბევრი რამით გაახარებს საზოგადოებრიობას. მეორე კი ის, რომ ყველაფერი ესეც რომ არ იყოს, პატივცემულმა იუბილარმა უკვე ძალიან ბევრი გააკეთა მეცნიერებაში, მეცნიერება გაამდიდრა პირველხარისხოვანი, დიდად ფასეული ნაშრომებით, რომელთა შექმნა ერთი მეცნიერის, ისიც ქალის ფიზიკურ შესაძლებლობებს ბევრად აღემატება.

დასასრულისათვის ჩვენ გვსურს გავიმეოროთ პატივცემულ ვერას მისამართით ჩვენი ერთ-ერთი გამოჩენილი მეცნიერის მიერ თქმული სიტყვები,

რომ ვ. ბარდაველიძე შევიდა მეცნიერების ისტორიაში და შევიდა ღირსეულად.

ჩვენ ისღა დაგვრჩენია, რომ ძვირფას ვერას, დღევანდელ ღირსსახსოვარ დღეს გულწრფელად მივულოცოთ სახელოვანი იუბილე და ვუსურვოთ მას ჯანმრთელობა, დღეგრძელობა და ჩვეული ნაყოფიერი შრომა და მოღვაწეობა ჩვენი ქვეყნის საკეთილდღეოდ.

რ. თოდუა

3. ბარდაველიძის შრომების ბიბლიოგრაფია

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ В. В. БАРДАВЕЛИДЗЕ

I. დაბეჭდილი შრომები
I. Печатные труды

1. ხის კულტისათვის საქართველოში. საქ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 3, ტფ., 1927, გვ. 164—178. რეზიუმე ფრანგ. ენაზე.

О культе деревьев в Грузии. Вестник Музея Грузии, т. 3, Тифлис. 1927, стр. 164—178. Резюме на франц. языке.

2. ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში. საქ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 4, ტფ., 1928, გვ. 235—278, რეზიუმე ფრანგ. ენაზე.

Ритуал связанный с деторождением среди грузинских горцев. Вестник Музея Грузии, т. 4, Тифлис, 1928, стр. 235—278. Резюме на франц. языке.

3. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис, 1933, 49 стр. (Акад. наук СССР. Научно-исследовательский Ин-т Кавказоведения. Труды историко-экономического сектора, вып. 4).

4. ხალხური შემოქმედების ნიმუში. საქ. სახელმწ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 8, ტფ., 1935, გვ. 59—60.

Образец народного творчества. Вестник Гос. Музея Грузии, т. 8, Тифлис, 1935, стр. 59—60.

5. აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ნაკვ. 1, ტფ., 1938, 48 გვ.

Духовные тексты горцев Восточной Грузии. Материалы по этнографии Грузии, вып. 1, Тб., 1938, 48 стр.

6. ახალი წელიწადი ძველ საქართველოში. «კომუნისტი», 1939, 1 იანვარი.

Встреча нового года в древней Грузии. «Комунисти», 1939, 1 янв.

7. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი. ტფ., 1939, XVI, 232 გვ. (სსრკ მეცნ. აკად. საქართველოს ფილიალი. ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინ-ტი).

Календарь сванских народных праздников, 1, Новогодний цикл. Тб., 1939, XVI, 232 стр. (Груз. филиал Акад. наук СССР. Ин-т языка, истории и матер. культуры).

8. ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევსურული. ქართულ-რუსულ-ფრანგული შესავალი. თბ., 1939, 130 გვ. XXXIV ტაბულა (სსრკ მეცნ. აკად. საქართველოს ფილიალი. ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინ-ტი). გ. ჩიტაიასთან ერთად.

9. Грузинский народный орнамент, I, Хевсурский орнамент. Грузинское, русское, французское введение. Тб., 1939, стр. 40—60, XXXIV табл. (Груз. филиал Акад. наук СССР. Ин-т языка, истории и матер. культуры). Совместно с Г. С. Читая.

10. Ornement populaire georgien, I, Ornement khevsourien. Introduction georgienne—russe—française. Tbilissi, 1939. p. 61—82, XXXIV tables (L'institut de langues, d'histoire et de culture materielle). Avec G. S. Chitaia.

11. სვანური საგალობელი «ბარბალ დოლაში». ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინსტ. მოამბე, ტ. 5—6, თბ., 1940, გვ. 541—573, რეზიუმე რუს. და ფრანგ. ენებზე.

Сванское песнопение «Барбал долаши». Известия Ин-та языка, истории и матер. культуры, т. 5—6, Тб., 1940, стр. 541—573, Резюме на русск. и франц. языках.

12. იერის ფშავლებში (დღიური). ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინსტ. მოამბე, ტ. 11, თბ., 1941, გვ. 67—182.

У Иорских пшавов (дневник этнографической экспедиции). Известия Ин-та языка, истории и матер. культуры, т. 11, Тб., 1941, стр. 67—182.

13. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ—ბაბარ). თბ., 1941, 148 გვ. (საქ. სსრ მეცნ. აკად. ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინ-ტი).

Из истории древнейших верований грузин (Божество Барбар—Бабар). Тб., 1941, 148 стр. (Акад. наук Груз. ССР. Ин-т языка, истории и матер. культуры).

14. სახადის მკურნალობის ქართული ხალხური საშუალებანი (სახადის კულტისათვის). საქ. სსრ მეცნ. აკად. საზოგადოებრივ მეცნ. განყ-ბის მე-5 სამეცნ. სესია, 1942 წლის 26—27 თებერვალი, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1942, გვ. 12—13.

Грузинские народные средства лечения заразных болезней (о культе заразных болезней). V научная сессия Отделения общественных наук Акад. наук Груз. ССР, 26—27 февр., 1942 г. План работы и тезисы докладов, Тб., 1942, стр. 12—13.

15. Земельные владения древнегрузинских святилищ. «Советская этнография», 1949, № 1, стр. 92—109.

16. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია). „მიმოხილველი", ტ. 1, თბ., 1949, გვ. 123—155.

Из истории религиозного мировоззрения грузинского народа (концепция множественности душ). «Мимомхилвели», т. 1, Тб., 1949, стр. 123—155.

17. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, IV, «ჲან დეცეში». მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 5, თბ., 1951, გვ. 51—66.

Из истории древнейших верований грузин. IV, «Ян децеш». Материалы по этнографии Грузии, т. 5, Тб., 1951, стр. 51—66.

18. Хозяйство крупного и мелкого рогатого скота пшавских и хевсурских святилищ. Тезисы доклада на Пленуме Ин-та этнографии Академии наук СССР, М., 1952, стр. 8—12.

19. ხევსურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. 13, 1952, № 8, გვ. 495—502 (ტექსტი პარალ. ქართ. და რუს. ენებზე).

20. Хевсурская община. Структура и институт «джварискмоба». Сообщения Акад. наук. Груз. ССР, т. 13, 1952, № 8, стр. 495—502 (Текст парал. на груз. и русск. языках).

21. ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. 13, 1952, № 10, გვ. 623—630 (ტექსტი პარალ. ქართ. და რუს. ენებზე).

22. Система управления хевсурской общины. Сообщения Акад. наук Груз. ССР, т. 13, 1952, № 10, стр. 623—630 (Текст парал. на груз. и русск. языках).

23. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти. Вопросы этнографии Кавказа, Тб., 1952, стр. 301—318. Тезисы работы см.: Сессия ученого совета Ин-та истории Акад. наук Груз. ССР, посвященная вопросам этнографии Кавказа (15—19 ноября 1949 г.), Тб., 1949, стр. 14—15.

24. Пережитки раннеклассовой ступени общественного развития среди хевсур. «Советская этнография», 1953, № 3, стр. 182—183.

25. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. 1ა, ახალწლის ციკლი. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 6, თბ., 1953, გვ. 239—297.

Календарь сванских народных праздников. 1 а, Новогодний цикл. Материалы по этнографии Грузии, т. 6, Тб., 1953, стр. 239—297.

26. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953, 184 გვ. (საქ. სსრ მეცნ. აკადემია. ისტორიის ინ-ტი).

Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства. Тб., 1953, 184 стр. (Акад. наук Груз. ССР, Ин-т истории).

27. Храмовое скотоводческое хозяйство по этнографическим материалам восточногрузинских горцев. Тезисы доклада на Всесоюзном совещании Ин-та этнографии Акад. наук СССР. М., 1956, стр. 4—6.

28. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб., 1957, 016, 305 стр. XXXII табл. (Акад. наук Груз. ССР. Ин-т истории).

29. Chevsurská občina, „Ceskoslovenská Etnografie", Praha, 1958, № 6, p. 43—54.

30. Die thematischen Darstellungen am Silberpokal aus dem Gräberhügelfeld von Trialet im Lichte der grusinischen Ethnographie. Opuscula Ethnologica memoriae Ludovici Biro Sacra. Budapest, 1959, p. 371—404.

31. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (პანთეონის შემადგენლობა, ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება). მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 10, თბ., 1959, გვ. 157—172, რეზიუმე რუს. ენაზე.

Одна из древнейших ступеней развития пантеона астральных божеств (состав пантеона, иерархия божеств и их природа). Материалы по этнографии Грузии, т. 10. Тб., 1959, стр. 157—172, Резюме на русск. языке.

32. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (ღვთაებათა ფუნქციები, ხელქვეითი სულები, დასკვნა). მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 11, თბ., 1960, გვ. 139—160, რეზიუმე რუს. ენაზე.

Одна из древнейших ступеней развития пантеона астральных божеств грузинских племен (функции божеств, их помощники, выводы).

Материалы по этнографии Грузии, т. 11, Тб., 1960, стр. 139—160. Резюме на русск. языке.

33. Rapports sociaux des montagnards de la Georgie Orientale au debut de l'epoque esclavagiste d'après des survivances ethnographiques [M., 1960]. 16 p. (Communications de la delegation sovictique au VI-e congres international des sciences antropologinues et etnologiques).

34. Грузины. Пережитки раннеклассовых отношений. В кн.: Народы Кавказа, т. 2, М., 1962, стр. 313—315 («Народы мира». Этнографические очерки).

35. Грузины. Религия и народные верования. В кн.: Народы Кавказа, т. 2, М., 1962, стр. 318—320 («Народы мира». Этнографические очерки).

36. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. დროშა «ლემ», მგელი—ძაღლი. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 12—13, თბ., 1963, გვ. 141—156.

Из истории древнейших верований Грузии. Знамя «Лем», волк—собака. Материалы по этнографии Грузии, т. 12—13, Тб., 1963, стр. 141—156.

37. Formes anciennes de la propriété foncière sous le jour du matériel etnographique Géorgien. М., 1964. 14 p. (VII congres international des sciences anthropologiques). გადაბეჭდილია კრებულში (перепечатано в сборник): Труды VII международного конгресса антропологических и этнографических наук, т. 4, м., 1967, стр. 232—237 (აქვე დართულია ნაშრომთან დაკავშირებით გამართული დისკუსიის მასალები იხ. გვ. 237—238. Здесь же даны материалы дискуссии связанные с докладом, см. стр. 237—238).

38. Древнейшие формы землевладения в свете грузинских этнографических материалов. М., 1964, 10 стр. (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук).

39. Некоторые итоги Пшаво-хевсурской этнографической экспедиции. Дополнительные материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований 1964 года в СССР (Тезисы докладов), Баку, 1965, стр. 1—4.

40. ყვუნა—ანგურა «ძეგლის მეგობარი», კრბ. 16, თბ., 1968, გვ. 12—14. რეზიუმე რუს. ენაზე.

Агуна—Ангура [Грузинское божество-покровитель виноградарства и виноделия], «Дзеглис Мегобари», вып. 16. Тб., 1968, стр. 84. Резюме на русск. языке.

41. Исторические корни традиционных общественно-культовых памятников Кавказа. М., 1968, 18 стр. (VIII Международный конгресс этнографических и антропологических наук). Резюме на англ. языке.

42. Über historische Quellen traditioneller Denkmäler in den Berggebieten Ostgeorgiens. Wissenschaftliche Zeitschrift 19. Jahrgang. Gesellshcafts und Sprachwissenschaftliche Reihe. In honorem Gertrud Pätsch. Jena, 1970, Heft 5, S. 713—725.

II. ხელნაწერები*

II. Рукописи*

1. ქართლის 1924 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის შედეგები.

Итоги Картлийской этнографической экспедиции 1924 г.

2. აღბულაღის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, 1926.

Материалы Агбулагской этнографической экспедиции, 1926 г.

3. ხევსურეთის 1929 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Хевсуретской этнографической экспедиции 1929 г. Классифицированный материал.

4. ხევსურეთის 1929 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის შედეგები.

Итоги Хевсуретской этнографической экспедиции 1929 г.

5. О двух культовых терминах «джвари» — крест и «хати» — икона, 1929 г.

6. К вопросу о роли животных в хевсурских верованиях, обрядах и фольклоре, 1930.

7. სვანეთის 1931 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Сванетской этнографической экспедиции 1931 года. Классифицированный материал.

8. საკულტო ადგილები ფშავში, 1931.

Культовые места в Пшавии.

9. სვანების რელიგიის ისტორიიდან. ქვემო სვანეთი (ლაშხეთი, ჩოლური, ლენტეხი). საველე მასალა, 1931—1935.

Из истории религии сванов. Нижняя сванетия (Лашхети, Чолуры, Лентехи). Полевые материалы, 1931—1935.

10. რაჭა-ლეჩხუმის 1931 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.

Материалы Рача-лечхумской этнографической экспедиции 1931 г.

11. Одна из графем древнегрузинского алфавита в свете дохристианских верований сванов.

12. საზოგადოებრივი დაჯგუფება—"ლასკარ".

Общественная группировка у сванов — «Ласкар».

13. მონადირის ენა სვანებში, აფხაზებსა და ოსებში.

Охотничий язык сванов, абхазов и осетин.

14. მონადირის ენა სვანებში.

Охотничий язык сванов.

15. „მეზირის", ქვის, ხისა და ხევნარ-ტყის და მთა-ტბა-წყლის კულტი სვანებში (ტექსტი და კარტოგრამა).

Примитивные религиозные культы сванов (текст и картограмма).

16. თუშეთის 1932 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Тушетской этнографической экспедиции 1932 года. Классифицированный материал.

---

* პროფ. ვ. ბარდაველიძის არქივი დამუშავების პროცესშია, რის გამოც აქ აღწუსხულია მისი ხელნაწერების მხოლოდ ერთი ნაწილი.

* Архив В. В. Бардавелидзе в настоящее время находится в процессе описания, поэтому здесь представлена лишь часть ее рукописей.

17. თუშეთის 1932 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის შედეგები.

Итоги Тушетской этнографической экспедиции 1932 г.

18. Сванская этнографическая выставка в Музее Грузии.

19. დალის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, 1933.

Материалы этнографической экспедиции Дальской сванетии, 1933.

20. აჭარის 1933 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.

Материалы Аджарской этнографической экспедиции 1933 г.

21. Отчеты о работе аспирантов Зак. филиала АН СССР по Институту кавказоведения, 1934.

22. სვანური საკულტო ადგილები, 1934.

Культовые места Сванетии, 1934.

23. სვანეთის 1935 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური.

Дневник Сванетской этнографической экспедиции, 1935.

24. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ხალდე, კალა, იფარი, უშგული), 1935.

Календарь сванских народных праздников (Халде, Кала, Ипари, Ушгули), 1935.

25. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ლახამულა, ჩუბეხევი, ფარი, ეცერი, ცხუმარი, ბეჩო).

Календарь сванских народных праздников (Лахамула, Чубехеви, Пари, Эцери, Цхумари, Бечо).

26. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (მესტია, მულახი).

Календарь сванских народных праздников (Местиа, Мулахи).

27. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. „თამფიერ“ და „უფლიშიერ“.

Календарь сванских народных праздников «Тампиэр» и «Уплишиэр».

28. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. ზამთრისა და ადრე გაზაფხულის დღეობები.

Календарь сванских народных праздников. Зимние и ранневесенние праздники.

29. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. „ლიმპარიელ“, 1935.

Календарь сванских народных праздников, «Лимпариэл», 1935.

30. სვანური ხალხური დღეობანი და სარწმუნოებრივი წეს-ჩვეულებებით აღბეჭდილი დღეები.

Сванские народные религиозные праздники.

31. სვანეთის 1936 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Сванетской этнографической экспедиции 1936 года. Классифицированный материал.

32. სვანეთის 1939 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Сванетской этнографической экспедиции 1939 года. Классифицированный материал.

33. პრიმიტიული რელიგიების ისტორია. საუნივერსიტეტო კურსი, 1940.

История примитивных религий. Университетский курс лекций, 1940.

34. რელიგიურ რწმენათა ევოლუცია. საუნივერსიტეტო კურსი, 1941.

Эволюция религиозных верований. Университетский курс лекций, 1941.

35. რეც.: რ. ხარაძე. დიდი ოჯახის გარდმონაშთები სვანეთში.

Рец.: Р. А. Харадзе. Пережитки большой семьи у сванов.

36. სახადის კულტის გადმონაშთები კავკასიელ ხალხებში.

Древнейшие обряды и воззрения, связанные с почитанием оспы у кавказских народов.

37. ქართული საახალწლო დღესასწაულის შემადგენელი ელემენტები. რიტუალური კვერები.

Составные элементы новогоднего праздника грузин — Ритуальные хлеба.

38. ტოტემიზმის გადმონაშთები. კითხვარი.

Пережитки тотемизма. Вопросник.

39. ანტირელიგიური მუშაობისათვის სვანეთში.

К антирелигиозной работе в Сванетии.

40. ჯვარის მიწების წარმოშობისათვის.

К происхождению землевладения святилищ.

41. ჯვარების შემოსავალი, მისი განაწილება და მოხმარების წესი ხევსურეთში.

Хевсурские святилища, их доходы, распределение и пользование.

42. საკულტო ცენტრების შემოსავალი დღეობებიდან ხევსურეთში.

Доходы с праздников культовых центров Хевсуретии.

43. ხატის შემოსავალი, მისი განაწილება და მოხმარების წესები ფშავში.

Пшавские святилища, их доходы, распределение и пользование.

44. მიწათმფლობელობა ფშავში, ხევსურეთში, მთიულეთსა და ქართლში. კლასიფიცირებული მასალა.

Земельные владения в Пшавии, Хевсуретии, Мтиулети и Картли. Классифицированный материал.

45. მიწათმფლობელობა სვანეთში. კლასიფიცირებული მასალა.

Земельные владения в Сванетии. Классифицированный материал.

46. ხევსურული საოჯახო თემის აღდგენის ცდა. სქემები.

Опыт восстановления хевсурской семейной общины. Схемы.

47. ფშავ-ხევსურეთის გვარები, საძმოები და მამები. ხატისყმობის ინსტიტუტი. კლასიფიცირებული მასალა.

Пшав-хевсурские гвари, братства и «отцы». Институт «Джварискмоба». Классифицированный материал.

48. პროგრამა-კითხვარი რელიგიაში.

Программа-вопросник по религии.

49. ავი სულები ხევსურთა რელიგიაში. კლასიფიცირებული მასალა.

Злые духи в религии хевсуров. Классифицированный материал.

50. საქართველოს ანტირელიგიური მუზეუმის 1941 წლის თემატურ-საექსპოზიციო გეგმა.

Тематическо-экспозиционный план 1941 года Антирелигиозного музея Грузии.

51. ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონი პირველყოფილ-თემური წყობილების დაშლის ხანაში.

Астральный пантеон божеств периода разложения первобытно-общинного строя.

52. О Каджах.

53. რეც.: ალ. რობაქიძე. შრომის მარტივი კოოპერაციის გადმონაშთები რაჭაში (კოლექტიური ნადირობა). 1940.

Рец.: А. И. Робакидзе. Пережитки простой кооперации труда в Раче (коллективная охота). 1940.

54. შოთა რუსთაველის პოეტური სიმბოლიკა (ნარგიზი, ია ვარდა ალვის ხე).

Поэтическая символика Шота Руставели (нарцис, фиалка, роза, тополь).

55. მომაკვდავი და მკვდრეთით აღმდგომი ღვთაების მოტივი ქართულ ფოლკლორში.

Мотив умирающего и воскресающего божества в грузинском фольклоре.

56. ხევსურეთის 1943 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Хевсуретской этнографической экспедиции 1934 года. Классифицированный материал.

57. საკუთარ სახელთა მნიშვნელობისათვის. კითხვარი, 1943.

К семантике собственных имен. Вопросник, 1943.

58. გვალვის საწინააღმდეგო ძველი ქართული წესი, 1944.

Древнейшие грузинские обряды, связанные с засухой, 1944.

59. ლომისა და ლომისობა. საველე მასალა, 1944.

Божество Ломиса и праздник Ломисоба. Полевые материалы, 1944.

60. ტოტემიზმის გადმონაშთები სვანეთში, 1944.

Пережитки тотемизма в Сванетии, 1944.

61. მთიულეთ-გუდამაყრის 1945 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.

Материалы Мтиулет-гудамакарской этнографической экспедиции 1945 года.

62. მთიულეთის 1945 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Мтиулетской этнографической экспедиции 1945 года. Классифицированный материал.

63. Пережитки архаических верований.

64. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. II, ღმერთი, 1946.

Из истории древнейших верований грузин, II, Гмерти.

65. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. III, დიდა დედა—ნანა, 1947.

Из истории древнейших верований грузин. III, Великая мать Нана.

66. ქართლის 1947 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Картлийской этнографической экспедиции 1947 года. Классифицированный материал.

67. მთიულეთის 1947 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Мтиулетской этнографической экспедиции 1947 года. Классифицированный материал.

68. სახატო მიწები და პურობა ხატში ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მიხედვით, 1947.

Хромовые земли и общественное кормление в святилищах по данным Картлийской этнографической экспедиции, 1947.

69. ხევსურეთის 1947 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Хевсуретской этнографической экспедиции 1947 года. Классифицированный материал.

70. თანამედროვე ქართული სოფლის ისტორიიდან.

Из истории современной грузинской деревни.

71. ქართლის 1948 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Картлийской этнографической экспедиции 1948 года. Классифицированный материал.

72. ქართლის 1949 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Картлийской этнографической экспедиции 1949 года. Классифицированный материал.

73. Формы владения и пользования землями святилищ восточногрузинских горцев, 1950.

74. Равнинные земельные владения святилищ восточногрузинских горцев, 1950.

75. Заселение горцами-грузинами предгорий и равнин Восточной Грузии, 1950.

76. Институт побратимства в старом быту грузин, 1950.

77. Хевсурская община, 1950.

78. რეც.: თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობა ხევსურეთში), 1950.

Рец.: Т. А. Очиаури. Из истории древнейших верований грузин (Кадагоба в Хевсуретии).

79. რეც.: ჯ. რუხაძე, აგრარული წეს-ჩვეულებების გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოში (ბერიკაობა-ყეენობა), 1952.

Рец.: Д. А. Рухадзе. Пережиточные аграрные обряды в Восточной Грузии (Берикаоба-Кеноба).

80. რეც.: მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (სვანური კერა), 1953.

Рец.: М. Чартолани. Из истории материальной культуры грузинского народа (Очаг сванского дома).

81. ქართველებში „ცის მეუფის" სინკრეტული კულტის გადმონაშთები, 1955.

Синкретический культ «Владыки неба» грузинских племен.

82. Рец.: З. Д. Гаглоева. Из истории древнейших верований южных осетин (праздник «Ног бон»), 1953.

83. О культе быка у грузинских племен, 1954.

84. დამწყალობნება. კლასიფიცირებული მასალა.

Посвящение. Классифицированный материал.

85. სალოცავები მთაში. კლასიფიცირებული მასალა.

Культовые сооружения в горной Грузии. Классифицированный материал.

86. ფალოსის კულტი. კლასიფიცირებული მასალა.

Культ фаллоса. Классифицированный материал.

87. გველის კულტი.

Культ змеи.

88. ქალთა დღესასწაულები.

Женские праздники.

89. ბარბალეს სალოცავები სვანეთში.

Культовые сооружения посвященные божеству Барбале в Сванетии.

90. ნაწილიანობა (ბითაო, ბუათლ).

Институт избранничества (битао, буатл).

91. ღვთაებები მთაში.

Божества в горной Грузии.

92. მიცვალებულის კულტი.

Культ мертвых.

93. Основные источники происхождения религии и причины наличия религиозных пережитков. Тезисы.

94. მორიგე ღმერთი. მასალები.

Главное божество. Материалы.

95. ტაძარი ანტებში.

Храмы в антах.

96. დასკვნა პ. ფირფილაშვილის სტატიაზე—გველის ემბლემასთან დაკავშირებული ქართული ხალხური მედიცინის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი. 1959.

Заключение на статью П. Пирпилашвили — Некоторые вопросы грузинской народной медицины, связанные с эмблемой змеи, 1959.

97. ქიზიყის 1960 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Кизикской этнографической экспедиции. Класифицированный материал.

98. Отзыв на книгу проф. М. О. Косвена — Caucasica, исследования и материалы по исторической этнографии и истории Кавказа. 1960. Совместно с Г. С. Читая.

99. Рец.: М. З. Азаматова. Быт и культура аула Понежукай в прошлом и настоящем. Майкоп, 1961.

100. ქიზიყის 1961 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Кизикской этнографической экспедиции 1961 года. Классифицированный материал.

101. ამპარიონის საკითხისათვის, 1961.

К вопросу о празднике «Ампарион».

102. ზაქათალისა და დაღესტნის 1961 წლის ექსპედიციის მასალები.

Материалы Закатальской и Дагестанской этнографической экспедиции 1961 года.

103. სატაძრო მიწათმფლობელობის გადმონაშთები საქართველოში, 1961.

Пережитки храмового землевладения в Грузии. 1961.

104. სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოების ისტორიაში, 1961.

Древо жизни и изобилия в истории вороваший грузин. 1961.

105. Рец.: Д. Джанелидзе. Грузинский театр с древнейших времен до второй половины XIX века, 1962.

106. სამგორის სოფ. გამარჯვების ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალის სტენოგრაფიული ჩანაწერი.

Стенографическая запись материалов этнографической экспедиции сел. Гамарджвеба.

107. ფშავ-ხევსურეთის 1962 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.

Материалы Пшавско-хевсуретской этнографической экспедиции 1962 г.

108. თუშური მიწათმფლობელობის გადმონაშთური ფორმები დასავლეთ საქართველოში (სვანეთში). კლასიფიცირებული მასალა, 1962.

Пережиточные формы общинного землевладения в Западной Грузии (Сванетия). Классифицированный материал, 1962.

109. Отзыв на статью С. А. Шахова — Армяно-Григорьянская церковь. 1963.

110. ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მესამე (1964 წლის) კომპანიის მუშაობის ანგარიში.

Отчет о работе третьей компании Пшавско-хевсурской этнографической экспедиции, 1964.

111. თუშეთის 1966 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური.

Дневник Тушетской этнографической экспедиции 1966 г.

112. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლების შესახებ.

О традиционных общественно-культовых памятниках горной части Восточной Грузии.

113. „ჯალამბარი“ ლაშარის ჯვარში.

«Джаламбар» в культовом центре Пшавии «Лашарис Джвари».

114. საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები.

Традиционные общественно-культовые памятники горной Грузии.

115. მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მოძმეობის ინსტიტუტი).

Из истории взаимоотношений населения горных и низменных районов Грузии.

დ. ჯანელიძე

მადლიერების გრძნობით

ეთნოგრაფი განსაკუთრებული მკვლევარია, ის მუდამ ხალხში ტრიალებს, ხალხის ყოფა-ცხოვრებას მის მრავალმხრივობაში, ნივთიერი და სულიერი კულტურის გამოვლინებაში შეისწავლის. ამდენად, რასაც ეთნოგრაფი აკვირდება, კრებს, აგროვებს და არკვევს მეცნიერების ყოველი დარგის მუშაკთაგან გულისხმიერ ყურადღებას და თვალის მიდევნებას მოითხოვს. სწავლულ ეთნოგრაფს ხომ გამახვილებული სმენა, ხედვა და წვდომა-მიგნების შთამაგონებელი ალღო აქვს,—იქ, სადაც თითქოს, „არარაისაგან არ იქმნების არარაიცა", ის უძველესი სულიერი ცხოვრების ნაშთსაც აღმოაჩენს და ახლად წარმოქმნილის განვითარებად მარცვალსაც მიაკვლევს.

ხალხური დრამის, სანახაობრივი კულტურის შესწავლა დიდად დავალებულია ეთნოგრაფების შემკრებელობითი მოღვაწეობითა და განმაზოგადებელი კვლევა-ძიებით. ქართული სანახაობრივი კულტურის მოვლენათა სისტემატიზაციის წამომწყებად და მოთავეებადაც კი შეიძლება დავასახელოთ არჩილი, სულხან-საბა ორბელიანი და განსაკუთრებით თეიმურაზ მეორე, რომელმაც საქორწილო და ძეობის წეს-სანახაობანი იმ დროისათვის შესაძლებელი მეცნიერული სისრულით და სიზუსტით აგვიწერა პოემაში „სარკე თქმულთა ანუ დღისა და ღამის გაბაასება".

ქართულ თეატრალურ მოვლენათა წარმოქმნა-წარმომავლობის გარკვევის ცდებს საფუძველი დაუდო XVIII საუკუნის სახელოვანმა მეცნიერმა ვახუშტი ბაგრატიონმა თავისი შრომით „ზნენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი". ივ. ჯავახიშვილმა ეს შრომა დაახასიათა, როგორც „ქართველთა მრავალსაუკუვან წარსულის საზოგადო ფილოსოფიურ-ისტორიული მიმოხილვა, რომლის მსგავსი ქართულს მწერლობაში არც წინათ დაწერილა და არც შემდეგში", ამ ეთნოგრაფიულ ნარკვევში პირველად არის გაშუქებული ძველი ქართული სახიობის წარმომავლობა. ხალხურ სანახაობათა საწყისებს შორის ვახუშტი ბაგრატიონმა პირველმა მიუთითა წარმართულ დღესასწაულებზე.

შემდგომში, როდესაც მეცნიერული აზროვნების დაწინაურებასთან ერთად, ეთნოგრაფიულმა შემკრებელობითმა მუშაობამ ფეხი რომ აიდგა და ჟურნალ-გაზეთებმაც რომ სარბიელი გაუჩინეს ეთნოგრაფიულ აღწერილობათა გამოქვეყნებას,—ხალხური დრამის საწყისების გასარკვევად გამოსაყენებელ მასალას ბევრი რამ შეემატა. განსაკუთრებული მადლიერების გრძნობით მოსახსენებელია რაფიელ ერისთავის და ნიკო ბერძენიშვილის ამ მხრივი ღვაწლი.

ილია ჭავჭავაძემ და აკაკი წერეთელმა ხალხური შემოქმედების შესწავლას ახალი მიმართულება მისცეს, ახალი გზა დაუსახეს და ხალხური სიტყვიერების ცალკერძი გატაცებაც შეანელეს. ილია ცდილობდა გზააცდენილი ინტერესი სწორი გზით წარემართა. „ჩვენმა ინტელიგენციამ,— წერდა ილია 1887 წელს,—ხელი მოჰკიდა მარტოდ-მარტო სახალხო პოეზიის შეკრებას. ეს საკმაო არ არის... სახალხო პოეზია, თქვენც მოგეხსენებათ, უფრო ფანტაზიის ნაყოფია და ფანტაზია კიდევ მაგრერიგად არ ეწყობა და არ ემორჩილება ზნეობით კანონის მოთხოვნილებას... ჩვენი დედააზრი ეს არის: ხალხის ცხოვრება ყოველმხრივ და ჰარმონიულად უნდა შევისწავლოთ; იმისი ყოველგვარი გონებითი ნაწარმოები უნდა შევკრიბოთ“ (თხზ.. „ქართული წიგნის“ გამოც., 1927, ტ. V, გვ. 249—250). ილია ხალხური შემოქმედების მნიშვნელობასაც მის სიავკარგეში განიხილავდა. ის ფიქრობდა, რომ ხალხის ცხოვრებისადმი ინტერესი უნდა გაფართოებულიყო ცალმხრივობის, შეზღუდულობის დაძლევით, ყოველმხრივი და ჰარმონიული შესწავლის საგანი უნდა გამხდარიყო ხალხის ცხოვრების ამსახველი მრავალი დარგი. ერთი ამ დარგთაგანი უნდა ყოფილიყო ხალხური სანახაობა. ამიტომაც იყო, რომ გაზეთ „ივერია“-ში ამ დროიდან მოყოლებული საინტერესო და საგულისხმო მასალებს ვპოულობთ ყოფნობის შესახებ. ამ შემთხვევაშიაც გაზეთი თავის რედაქტორის მითითებით ხელმძღვანელობდა: „მდაბიო ხალხის გონებითი თუ სხვაგვარი საუნჯე, მარტო იმის ლექსებში, ანუ პოეზიაში როდი გამოიხატება, არა,—ეს საუნჯე, უხვად დათესილი და დარჩენილია ისეთს ნაწარმოებებში, რომელნიც სრულებით არ ეკუთვნიან პოეზიის სფერას, ამგვარია მაგალითებრ, ხალხის ჩვეულებანი“ (იქვე. გვ. 247). 1888 წელს გაზ. „ივერია“-ში დაიბეჭდა სარედაქციო წერილი „შავი ორშაბათი“. ამ წერილში ყოფნობა განხილულია მისი ავკარგიანობის მიხედვით. დაგმობილია მასში, რაც ცრუმორწმუნეობის ნაყოფია და „ცხოვრების სიკეთეს ძირეულად ეწინააღმდეგება“ და წინ არის წამოწეული ის, რაც ხელს გვიწყობს „შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო, იმის ავი და კარგი. იმის წადილი და საჭიროება.“ სწორედ „ყოფნობის“ ამ საისტორიო მნიშვნელობით აიხსნება, რომ ილია ჭავჭავაძე ზრუნავდა ამ დიდ სახალხო სანახაობრივ ჩვეულებას სწორი მიმართულება მისცემოდა და გამოყენებული ყოფილიყო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის საშუალებად.

შემკრებელობითი მუშაობის ასეთი გეზით წარმართვამაც თავისი მნიშვნელოვანი ნაყოფი გამოიღო და ხალხური წეს-ჩვეულების შესასწავლად ბევრი რამ საინტერესო და საგულისხმო იქნა მოპოვებული, მაგრამ თანამიმდევრულ, სწორ მეცნიერულ ნიადაგზე დაყენებული საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის გაშლის შეუძლებლობა მნიშვნელოვნად ზღუდავდა განმაზოგადებელ კვლევა-ძიებას.

განსაკუთრებით გადიდდა და მნიშვნელოვანი შეიქმნა ქართული თეატრის ხალხური საწყისების შესწავლაში ეთნოგრაფ-მკვლევართა წვლილი მას შემდეგ, რაც, საბჭოთა ეპოქაში მეცნიერული შემოქმედების მძლავრი აღმავლობის პირობებში, აკად. გიორგი ჩიტაიას მეთაურობით ეთნოგრაფიის ქართული მეცნიერული სკოლა ჩამოყალიბდა და მისმა საველე-შემკრებელობითმა და სამეცნიერო-კვლევითმა მიღწევებმა საქვეყნო აღიარება დაიმსახურეს.

ამ წერილში მინდა შევეხო ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის მოწინავე წარმომადგენლის პროფ. ვერა ბარდაველიძის ღვაწლს და ამაგს, რითაც დი-

დად დავალებულია ქართული ხალხური დრამის და სანახაობრივი კულტურის შესწავლა.

წარმოვიდგენთ ვერა ბარდაველიძის—სახელოვანი მეცნიერის 45 წლის გამუდმებული, თავაუღებელი შემმართებელი შრომის ნაყოფს—მრავალტომეულს, რაც ნათელი აზროვნებით, ხასიათის საარაკო სიმტკიცით, შეუპოვარი მიზანსწრაფვით არის აღბეჭდილი — და ყველა ჩვენთაგანის გულში უღრმესი პატივისცემა და დიდი მადლიერების გრძნობა აღიძვრის ამ ჯამაგალითო მოღვაწე ქართველი ქალისადმი.

ქვეითად თუ ცხენით ვერა ბარდაველიძეს შეჰრვლილი აქვს მთელი საქართველო. მას შესწავლილი აქვს ზემო და ქვემო სვანეთი, რაჭა და ლეჩხუმი, თუშ-ფშავ-ხევსურეთი, ხევი და მთიულეთი და კავკასიონის ქედგადაღმა კალთებიც, სადაც კი ხალხის ზნე-ჩვეულებას, წეს-ადათს, გართობა-სანახაობას ძველთაძველი სულიერი ცხოვრების, მსოფლმხედველობის ნაშთ-ანარეკლი შემოუნახავს. ამასთანავე, ვერა ბარდაველიძემ, მეცნიერული შრომის უნარიანმა ორგანიზატორმა და შთამაგონებელმა პედაგოგმა, ადგილებზე გატაცებით მომუშავე კორესპონდენტებიც გაიჩინა და მოწაფეებიც აღზარდა, რომელთაც მხარი აუბეს თავიანთ მასწავლებელს ფართოდ გაშლილ შემკრებელობით მუშაობაში. ვ. ბარდაველიძის მიერ თითოეული წეს-ჩვეულება მთელი თავისი ნაირსახეობით იქნა გამოკვლეული. კვლევა-ძიების ასეთი სიღრმით და ფართო წვდომით წარმართვა ახალ მიგნებათა, მნიშვნელოვან მონაპოვართა და აღმოჩენათა საწინდრად იქცა.

ვერა ბარდაველიძის დამსახურებაა, რომ დღეს მოგვეპოვება მეცნიერულად შესწავლილი უმდიდრესი მასალა და განზოგადებული შრომები ქართული ხალხური კალენდრის დასადგენად. თუ რაოდენ საგულისხმოა ამ მხრივ ვ. ბარდაველიძის შრომა, ამას მოწმობს მრავალი ახალი მიგნების შემცველი სვანური წლიური ციკლის დღეობათა სისტემატური აღწერილობა, რომლის პირველი ტომი სათაურით „ხალხურ სვანურ დღეობათა კალენდარი, ახალწლის ციკლი“ ჯერ კიდევ 1939 წელს გამოქვეყნდა. სვანურ ხალხურ დღეობათა ახალწლის ციკლის აღწერილობა უძვირფასესი მასალაა მოპოვებული მურყვამობის (განაყოფიერებისა და შვილიერების ღვთაების სადიდებელი მისტერიის) წარმომავლობის გასარკვევად (გვ. გვ. 11, 37, 101 და ა. შ.), გაბაასებათა ხალხური დრამატული ჟანრის საწყისი ფორმების წარმოსახვისათვის განსაკუთრებით საგულისხმოა მეკვლისა და მასპინძლის საწესო კითხვა-მიგების ტექსტები და ხულის (ხის) სახლში შეტანის წეს-სანახაობა (გვ. 127, 137, 148 და ა. შ.), მიგნებული და დაფიქსირებულია უძველეს საწყის ფორმაში შემორჩენილი კარდაკარ შემოვლითი წესსახიობა.

ვერა ბარდაველიძემ დაწვრილებით და გულდასმით შეისწავლა სვანური გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, ქართულად და რუსულად გამოაქვეყნა მონოგრაფიული ნაშრომი ხალხური სახვითი ხელოვნების შესახებ (1953, 1956 წწ.). ეს გამოკვლევა არა მარტო ქართული ეთნოგრაფიის შენაძენია, არამედ გარკვეული წვლილი და ახალი სიტყვაა ხელოვნების გენეზისის კვლევა-ძიებისათვის, რამდენადაც სვანური საწესო ნახატების კონკრეტული მაგალითებით მინიშნებულია ხალხური სახვითი ხელოვნების წარმოქმნის ძირითად საფეხურებზე, იმისაგან განსხვავებით, რაც დღემდე იყო ცნობილი.

ივანე ჯავახიშვილმა გამოიკვლია ასტრალურ ღვთაებათა ქართული პანთეონი, რაც განეკუთვნება ქრისტიანობამდელი რელიგიის გვიანდელ საფეხურს. წარმართული ქართული პანთეონის განვითარების ორი ადრინდელი საფეხური გამოავლინა და ამოხსნა ვერა ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიული მასალების ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე. ვერა ბარდაველიძის ხანგრძლივი შემოქმედების ამ მონაპოვარს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა ქართული ტომების სულიერი ცხოვრების გასათვალისწინებლად. მეცნიერებიც არაერთხელ მიმართავენ ვ. ბარდაველიძის შრომებს, როდესაც წარსულის გადმონაშთად შემორჩენილ წეს-ადათებს თუ მხატვრული სახიერების, არქეოლოგიის მიერ მოპოვებული ნივთიერი ძეგლების თუ ძველ დამწერლობით მოწმობათა მნიშვნელობის გარკვევა-დაზუსტება არის საჭირო.

ვ. ბარდაველიძის შრომებმა ბევრი რამ შესძინეს ქართული დრამის ხალხური საწყისების კვლევა-ძიებას. ჩვენ მხოლოდ რამოდენიმეზე მივუთითებთ.

ვერა ბარდაველიძემ მზის ღვთაება ბარბარის სადიდებელ წეს-ჩვეულებაში მთელი რიგი ისეთი რიტუალური სცენები გამოავლინა, რომელთაც უაღრესი მნიშვნელობა აქვთ ქართულ სანახაობა-გასართობებში მისნური ცეკვებისა და ჯადოქრულ საწესო ქმედობათა წამოსაჩენად. ერთი ამათგანია იძერეთში „ქათმის ფერხვის“ საწესო რიტუალი, რასაც ქათმის მიერ კვერცხის დების და წიწილების გამოჩეკის ინსცენირების ხასიათი აქვს (ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბილისი, 1941, გვ. 35, 36). მკვლევარი არ კმაყოფილდება სათანადო აღწერილობათა ძოყვანით და საკითხის ღრმად შესწავლის საფუძველზე დაასკვნის: „...იმერელი მეკვლე ბავშვები კრუხისა და წიწილების მსგავს მოქმედებას ამჟღავნებენ იმისთვის, რომ ამ უკანასკნელების მსგავსივე მოქმედება გამოიწვიონ, ე. ი. მიმბაძველობითი მაგიის საშუალებით ქათმები ააკრუხონ, კრუხებს წიწილები კარგად გამოაჩეკინონ და წიწილები გაამრავლონ“ (იქვე, გვ. 41). მიმბაძველობითი მაგიის საშუალებით ფრინველებისა და ცხოველების წარმომსახველობის საჭიროებამ წარმოშვა ნიღბების კეთების ხელობა და ამ ნიღბებში ქმედობა-თამაშობის ხერხები და ოსტატობა, რამაც დასაბამი შეუქმნა გარდასახვის კულტურას და სახილველის—თეატრის წარმოქმნას.

სვანეთის, რაჭისა და ლეჩხუმის წეს-ჩვეულებათა შესწავლით ვ. ბარდაველიძემ გაარკვია, რომ ქართველ ტომებს თავის წარმართულ პანთეონში „მუშა ხარის გამჩენი“ და მფარველი ღვთაებაც ჰყავდათ, რომლის დღესასწაულად ბოსლობა ითვლებოდა და თვით „ბოსელი“ ქართველი ტომებისა და თემებისათვის საერთო სახელი იყო შინაური ცხოველების განაყოფიერებისა და გამრავლების ღვთაებისა. ვ. ბარდაველიძემ მიაკვლია ბოსლობის რიტუალურ სცენას, რაც ადამიანთა ცხოველებად გარდასახვის ხელოვნების საწყისი ფორმების გაქვავებულ გადმონაშთს წარმოადგენს ხალხურ წეს-ჩვეულებაში (ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953, გვ. 93 და შემდ.; Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен., Тбилиси, 1957, стр. 178—179). ვ. ბარდაველიძემ ისიც გაარკვია, რომ დღეობა ბოსლობაში ასახული ღვთაება თავდაპირველად ხარი იქნებოდა. ხარის კულტთან დაკავშირებით, ვ. ბარდაველიძემ შეისწავლა სვანური დღესასწაული „უფლიშიერი“,

და მეგრული „კურული“, რაც კვირადღეობით იმართებოდა, სოფლის განაპირას; საგანგებოდ ნაპატიებ და გაწრთვნილ ბუღას მოედნის შუა ადგილას დამაგრებულ პალოზე მიაბამდნენ. ორი მამაკაცი შეუდგებოდა მის გაღიზიანებას, როდესაც ბუღა გაღიზიანდებოდა, მას აუშვებდნენ და ერთ-ერთი მამაკაცი მასთან შერკინებას იწყებდა. გაურბოდა რა გახელებულ კუროს რქენას, მამაკაცი ცდილობდა დაემორჩილებინა პირუტყვი, შეეკრა და მიწაზე წაეცემა (Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования... стр. 200).

ტორეადორობის კვალი ძველ ქართულ თქმულებებშიაც არის მიკვლეული იოსებ მეგრელიძის მიერ (ი. მეგრელიძე, ტორეადორობის კვალი საქართველოში, ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1959, № 1). ვ. ბარდაველიძე „კურულის“ უახლოეს ანალოგიებს მართებულად ხედავს კრეტა-მიკენის კულტურაში, სადაც დიდად იყო განვითარებული ხართან თამაშობის სცენები. აგრძელებს რა ამ ანალოგიების ძიებას გილგამეშის ეპოსის და ესპანელი ტორეადორების ხაზით, მკვლევარი დასძენს: რომ ეს პარალელები შემთხვევითი არ უნდა იყოსო.

ვ. ბარდაველიძე ხალხის წეს-ჩვეულებებს შეისწავლის ამოძწურავად, მის განვითარებაში, ყოველ მოვლენაში ის აგნებს და არკვევს ადრინდელი და შემდგომი განვითარებით შექმნილ ფენებს. ამას მოწმობს ვ. ბარდაველიძის მიერ საბავშვო თამაშობათა შორის მზის ქალ-ღვთაების, ბარბარის შავბნელ ძალთა ნიშხა-ნიშხასთან (გველეშაპთან) ბრძოლის ამსახველი მისტერიის გადმონაშთის მიკვლევა და მისი შინაარსის და მნიშვნელობის გარკვევა. ვ. ბარდაველიძის დასკვნით: „...ქართული საბავშვო თამაშობა ნიშხა-ნიშხა ასახავს კოსმიურ-მითოლოგიურ სცენას მნათობი მზისა და შავ-ბნელი ძალის გველეშაპის დაუცხრომელი ბრძოლისას. ეს კოსმიურ-მითოლოგიური სიუჟეტი ხალხს შეეძლო შეექმნა უძველეს წარმოდგენებთან დაკავშირებით დღე-ღამის და ბუნებრივი სეზონების ცვლის გამომხატველ ნათელი და შავ-ბნელი, კეთილი და ავი ძალების ჰიდილის შესახებ“ (ბარდაველიძე ვ., ქართული უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, ღვთაება ბარბარ-ბაბარ, თბილისი, 1941, გვ. 111). აღსანიშნავია ისიც, რომ ამით ახალი მასალა იქნა მოპოვებული იმის დასადასტურებლად, რომ რუსთაველის ასტრალური სახეები (მაგ., „მზე ვეშაპსა დაებნელა“... და სხვ.) ქართულ ხალხურ წარმოდგენებში პოულობენ თავის სათავეს. ჩვენი ყურადღება, ამ შემთხვევაში, იმანაც მიიქცია, რომ თამაშის წყობასაც შენარჩუნებული აქვს საფერხულო შესრულების ნიშნები: მოთამაშეთა ორ მწყობრად გაყოფა, ურთიერთის პირდაპირ დამწკრივება, თითოეულ მწყობრში საკუთარი მთქმელის (ბარბალუკა და ნიშხა-ნიშხა) ყოლა. რაფიელ ერისთავმა აღწერა ფერხული—„ა, ნიშანი, მოგვე ქალი“ (ერისთავი რ., ქართული ხალხური პოეზია, ჟურნ. „კრებული“, 1872, წ. VII, გვ. 14). ეს ფერხული ქალის მოტაცებას წარმოადგენს და მოგვაგონებს „ნიშხა-ნიშხას“. რ. ერისთავის მიერ აღწერილ ფერხულს, ეტყობა, ადრინდელი მნიშვნელობა დაუკარგავს და ხაყოფაცხოვრებო, საქორწილო კომედიად ქცეულა, მაგრამ შეუნახავს თავისი ადრინდელი საფერხულო წყობა. საბავშვო თამაშობაში საფერხულო წყობიდან ბევრი რამ დაკარგულია, მაგრამ სამაგიეროდ მასში უფრო თვალნათლივ შენახულია ადრინდელი მითოლოგიური სიუჟეტის გადმონაშთი.

ქართული დრამის ხალხური საწყისების კვლევა-ძიების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ვ. ბარდაველიძის ნარკვევი ქართული დიონისუ-

რი ღვთაების აგუნა-ანგურას შესახებ („ძეგლის მეგობარი", 1968, კრებ. მეთექვსმეტე, გვ. 12—14; ბარდაველიძე ვ., სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. იხ. საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, 1968, გვ. 44—46). ვ. ბარდაველიძე დღემდე უცნობ სრულიად ახალ მასალას გვაწვდის რაჭა-ლეჩხუმის სინამდვილიდან. მეღვინეობის და მევენახეობის მფარველი ღვთაების აგუნას სადიდებელ შეძახილებში მოხსენებული „ბახუას" შესახებ ვ. ბარდაველიძე შენიშნავს: „შეიძლება ბახუად მართლაც ბახუსი იგულისხმებოდეს, ხოლო აგუნა მევენახეობა-მეღვინეობის მფარველი ქართული ღვთაება იყოს" (იხ. იქვე, გვ. 13, 64). თუ რამდენად საინტერესოა წეს-ჩვეულებაში შემორჩენილი „აგუნა-ანგურას" კულტის გადმონაშთი ეს იქიდანაც ჩანს, რომ პროფ. ი. მეგრელიძე ამ საკითხზე წინათ გამოქვეყნებული მასალის და ძველი დასკვნების ხელახალი ინტერპრეტაციის და ახლად მოპოვებული მასალის საფუძველზე იმ დებულებას ავითარებს, რომ ქართველებს კი არ გადმოუღიათ ბერძნებისაგან ბაკხი (ბახუსი)—ბახუას და აგუნას კულტი, არამედ, პირიქით—ბერძნებმა გადაიღეს იგი დასავლელი ქართველი ტომებისაგან—კოლხებისაგან (J. Megrelidze, Sur l'e origine du culte de Dyonisos et du mot vin. Rewue de kartvelologie, vol. XIX—XX, N 48—49, Paris, 1965, p. 109—111).

თუ მითითებულ ნარკვევებში გამოქვეყნებულ მასალასა და დასკვნებს, იმასაც დავუმატებთ, რაც არქეოლოგიური გათხრებითაც იქნა მოპოვებული და რამაც ევ. პრიდიკის, სარა ბარნაველის, რ. რამიშვილის და სხვათა ნარკვევებში ჰპოვა ასახვა (კამეია სვანეთიდან სუროს ფოთლებით თავშემკული მამაკაცისა, ბორისთვლიანი ბეჭედი, რომლის ქვაზე ბახ-დიონისეს ტრიუმფი უნდა იყოს გამოხატული, ბიჭვინთის არქეოლოგიური მონაპოვარიდან დიონისეს ქანდაკება და სხვ.), ნათელი გახდება, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია მსოფლიო კულტურის განვითარებაში ქართველი ხალხის წვლილის გათვალისწინებისათვის, მევენახეობისა და მეღვინეობის წეს-ჩვეულების კვლევა-ძიებით ვ. ბარდაველიძის მიერ მიღებული დასკვნები.

მალე ხელთ გვექნება ვ. ბარდაველიძის კაპიტალური ნაშრომი, რაც გახზრახულია გამოიცეს სამ ტომად, პირველი ორი ტომი ეძღვნება საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთის (ფშავ-ხევსურეთის, მთათუშეთის, ხევის და მთიულეთ-გუდამაყარის) ძეგლების პუბლიკაციას (ამ ძეგლების აღწერას, მათ ფიქსაციას ტოპოგრაფიულად, არქიტექტურულად, ფოტოგრაფიულად) და ძეგლების ფუნქციასთან დაკავშირებულ საცნობარო მასალას. ამ მასალას დაერთვის ძეგლის გაგებისათვის საჭირო კომენტარები და შედარებითი განხილვის შედეგად მიღებული წინასწარი დასკვნები. მესამე ტომი დაეთმობა გამოკვლევას.

საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების 60 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე ვერა ბარდაველიძემ წაიკითხა მოხსენება, რაც მისი ამ კაპიტალური შრომის ძირითად დებულებებს შეიცავდა. მოხსენება (რასაც თან ახლდა შესწავლილი ძეგლების ეკრანზე ჩვენება) იმდენად საყურადღებო აღმოჩნდა, რომ იგი შემდეგ სპეციალურად მოისმინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმმა. ამ მოხსენების მოსმენითაც აშკარა იყო რომ საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთის არქიტექტურული ძეგლების გამოკვლევას აღმოჩენის მნიშვნელობა აქვს ქრისტიანობამდელი ქართული ხელოვნების სათავეების, მისი განვითარების წარმოსახვისათვის. მოხსენებამ ისიც ნათელყო, რომ მთელ რიგ სანახაობრივ ტერმინებს ნათელი

ეფინება და გასაგები ხდება ვერა ბარდაველიძის ამ ნაშრომით მიღებული დასკვნების შუქზე.

დიდი მადლიერების გრძნობით აღვნიშნავთ იმ დიდ წვლილს, რაც ვერა ბარდაველიძემ გაიღო ქართული დრამის ხალხური საწყისების წამოსაჩენად და დარწმუნებული ვართ, რომ მეცნიერულ სკოლად ჩამოყალიბებული ქართული ეთნოგრაფია კვლავაც ახალი მიგნება-მიკვლევებით გაამდიდრებს აღორძინებულ ქართულ საბჭოთა მეცნიერებას.

პროფ. ქრისტიან პიგეტი დე რივაზო

სახსოვარი

ღრმა და გულწრფელი სინანულით ვტოვებ ქართულ მიწას. ასეთსავე სინანულს განვიცდი, რომ მონაწილეობა ვერ მივიღე ქალბატონი ბარდაველიძის პატივსაცემად გამართულ ზეიმში. მე ამ კვირის ბოლოს უცილობლად პარიზში უნდა ჩავიდე, მაგრამ ამავე დროს ზეიმზე დასწრება ძალიან მინდოდა. ძველი ჩინელი მწერლის, სი-იეუ-ვის წიგნის პერსონაჟს, მოგზაურ მაიმუნს მაგიური ძალა გააჩნდა: თმას შეიჭრიდა და ორად გაიყოფოდა. სამწუხაროდ მე არ გამაჩნია ასეთი უნარი და სწორედ ამან გადამაწყვეტინა მეთხოვა ჩემი მეგობრის, ირაკლისათვის, წაეკითხა ეს სადღეგრძელო ჩემი სახელით. იმედი მაქვს ეს პროზა სწორი ქართულით უფრო მოიგებს და დაჯაბნის ჩემთვის ხელმისაწვდომ რუსულს.

ნუ გეშინიათ, მე არ მინდა ბევრი რამ დავუმატო უკვე ნათქვამს თქვენ მიერ, რადგან ვიცი, რომ შესანიშნავი ღვინითა და კერძებით დატვირთული ქართული სუფრა გელოდებათ. გამოძახილი ჩემი ხოტბისა ქალბატონ ბარდაველიძისადმი მსურს რომ საფრანგეთში გაისმას. მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ერთი საღამო არ იქნება ამისათვის საკმარისი. მე მაინც მინდა მოკრძალებულად გამოვხატო ჩემი აღფრთოვანება მრავალისმომთმენი და ჰეშმარიტად ამაღორძინებელი შრომისადმი, რომელიც ქალბატონმა ბარდაველიძემ იტვირთა საქართველოს მთებში თუ საკუთარ შრომებზე გათენებულ ღამეებში. ეს ღვაწლი დაიწყო იმ დღიდან, როცა იგი, შემეცნების ქალურ დემონის ძალით ატაცებული შეუდგა ძველისძველი, აკრძალული სამლოცველოების კარიბჭეების გადალახვას და გრძელდება ახლაც, როცა მისმა ახალგაზრდულმა მგზნებარებამ გააოცა ყველა და მათ შორის მეც. მისი ცხოვრება ბრწყინვალე მაგალითია საკუთარი მრწამსის ძიებისა, რომლის სისხლხორცეული ნაწილია საქართველოს წარსული, ქართული წესი და ზნე.

ამასთანავე, ვისარგებლებ სიტყვის უფლებით და მადლობას გადავუხდი ყველას, ვინც მიმიღო საქართველოში თქვენთვის ჩვეული იშვიათი ზრდილობით, სტუმართმოყვარეობით და დიდსულოვნებით. ყოველივე ამის შესახებ მე მრავალჯერ მსმენოდა, მაგრამ შორიდან ვერასოდეს წარმოვიდგენდი ქართული სულის ჰეშმარიტ არისტოკრატულობას, ამ სიტყვის ბერძნული მნიშვნელობით. ამ თვისებას ვხედებოდი ყოველ ნაბიჯზე: მთიელთან თუ ქალაქელთან, მეცნიერთან თუ გლეხკაცთან. ვეპამდი თქვენს პურს, ვსვამდი თქვენს ღვინოს და ვუსმენდი თქვენი მთების ქარს და ახლა ვიწყებ საქართველოს შეც-

ნობას. ვიმედოვნებ, რომ ეს ჯერი პირველი პურობისა არ იქნება უკანასკნელი. შორეული საფრანგეთიდან ავწევ თასს ქალბატონი ბარდაველიძის სადღეგრძელებლად, რათა უხვი იყოს ქართული მეცნიერება და მუდამ ცოცხლობდეს თქვენს მოდგმაში პირველღირსება კაცური გულისა, რაიც თავისთავადაა მეცნიერებათა მეცნიერება.

ქ. თბილისი.
30 ოქტომბერი 1969 წ.

ჯ. გვასალია

ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის არქეოლოგიური მასალა სოფ. ხოვლედან

ხოვლე იმ მცირერიცხოვან არქეოლოგიურ კომპლექსთა რიცხვს ეკუთვნის, სადაც ადამიანთა საცხოვრებელ, სამეურნეო და საკულტო ნაგებობათა და სამარხეული ნაშთები ერთ მთლიანობაშია წრმოდგენილი. ეს რთული არქეოლოგიური ძეგლი გამოავლინა 1954—1961 წლებში კასპის რ-ნის სოფ. ხოვლეში ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა ძიებამ აკად. ნ. ბერძენიშვილის ხელმძღვანელობით. ხოვლეგორასა და მის ირგვლივ ტერიტორიაზე გამოვლენილი ძეგლები—სამოსახლო გორა, ნასოფლარი, სამაროვანი და კერამიკული საწარმო ძვ. წ. XV—IV სს. ქრონოლოგიურ ჩარჩოში ექცევა. ძველ სამოსახლოზე ცხოვრების შეწყვეტის თარიღად ძვ. წ. IV ს. მიღებული[1].

ხოვლეს სამოსახლო ბორცვიდან სამხრეთ-დასავლეთით 500—600 მ დაშორებულ მინდორზე, ადგილ დუბეში წარმოებულმა გათხრებმა დ. ხახუტაიშვილის ხელმძღვანელობით, გამოავლინა ძველი „სახელოსნო უბანი“. აქ აღმოჩენილი არქეოლოგიური მასალის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი ძვ. წ. IX—VIII საუკუნეა, ხოლო სიცოცხლის კვალი ძვ. წ. IV ს-ში ჭრება[2].

1960 წელს „სახელოსნო უბნის“ სამხრეთ ნაწილში დაზვერვითი გათხრების დროს აღმოჩნდა ძელურა ნაგებობის შელესილობის დამწვარი ნაშთებისა და ნახშირ-ნაცრის სქელი შრე. არქეოლოგიური გათხრის შედეგად გამოვლინდა ქვის კედლისა და თიხით ბელესილი ძელურა ნაგებობის ნანგრევები. ამ უკანასკნელის სამხრეთ ნაწილში აღმოჩნდა იატაკში ჩადგმული თხელკედლიანი, დაკბილულსარტყლებიანი ქვევრი. ანალოგიური ქვევრები დადასტურებუ-

---

* იბეჭდება შემოკლებით. წაკითხულ იქნა მოხსენებად 1961 წ. 27/IX ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა XII სამეცნიერო კონფერენციაზე. იხ. მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა შემოკლ. ტექსტები, თბ., 1961, 353—354.

[1] გ. ც ქ ი ტ ი შ ვ ი ლ ი, ოთხი წლის მუშაობის შედეგები ხოვლე-გორაზე (1954—57 წწ.), (ხელნაწერი), 34; დ. ხ ა ხ უ ტ ა ი შ ვ ი ლ ი, ქართული მონათმფლობელური ქალაქის წარმოქმნა ახალი არქ. აღმოჩენების სინათლეზე, ისტორიის ინსტ. შრ., ნაკვ. 1, 1960, 194; დ. მ უ ს ხ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი, ხოვლეგორის განათხარი არქეოლოგიური მასალა, წყაროთმცოდნეობისა და ისტორიული გეოგრაფიის განყოფილების II სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა ანოტაციები, თბ., 1964, 5—8.

[2] დ. ხ ა ხ უ ტ ა ი შ ვ ი ლ ი, ხოვლეს მოსახლეობის „სახელოსნო უბნის“ გათხრების შედეგები (ხელნაწერი), 15.

ლია სამთავროს, არმაზისხევის, უფლისციხის ძველ და ახალ წელთაღრიცხვათა მიჯნის მასალებში[3].

თიხით შელესილი ძელური ნაგებობის ნანგრევებს ეშჩნეოდა ხანძრის კვალი. ბათქაშები გაწითლებული და შემჟურული იყო. ქვევრსა და ბათქაშებიანი ნაგებობის კედელს შორის, 30 სმ X 40 სმ ფართობზე 40 სმ სიმძლავრის დამწვარ ფენაში, აღმოჩნდა ნაცარ-ნახშირსა და დამწვარ ბათქაშებში უწესრიგოდ არეული ნივთები. მათი ნაწილი ატარებდა ცეცხლში ყოფნის კვალს, ნაწილს კი ეს არ ემჩნეოდა. შემდეგში ეს აზრი ლაბორატორიულმა ანალიზმა დაადასტურა.

დამწვარ ფენაში აღმოჩენილ ნივთებს შორის აღსანიშნავია ოქროს სალტე* (ტაბ. I, სურ. 1). მისი წრეხაზის სიგრძე 8,2 სმ-ია, დიამეტრი—3,2 სმ, სიგანე—1,5—2 სმ, სალტის ბოლოები ერთმანეთს დაშორებულია 1,4 სმ-ით. მის კიდეებზე ორი სამანჭველე ნახვრეტია. სალტეს ირგვლივ შემოუყვება წნევით ამოტეიფრული წერტილოვანი სარტყელი, რომლის შიგნით, დამუშავების ასეთივე წესით, შექმნილია საკმაოდ რთული კომპოზიცია. მის ცენტრში მოთავსებულია ხის სტილიზებული გამოსახულება, რომლის ორივე მხარეს ერთნაირად გამოსახული თითო მნათობია განლაგებული. მათი ცენტრები სალტის ზედაპირზე ამობურცული დისკოებია, რომელთაგან ხუთ-ხუთი სხივი გამოდის. ხის მარჯვნივ მოთავსებული მნათობი მეორესთან შედარებით ოდნავ დიდია. შესაბამისად გრძელია სხივებიც. ამასთან, მისი სხივები გადაჭდობილია ცენტრალური ხის ტოტებსა და მნათობის მეორე მხარეს მოთავსებულ „ხის" ტოტებზე. ორივე მნათობის მეორე მხარეს სიმეტრიულად განლაგებულია წყვილ-წყვილა ხე ან თევზიფხური ორნამენტით შესრულებული ორ-ორი სვეტი. ცენტრალური ხისაგან განსხვავებით, მათ ძირითადი ღერო არა აქვთ. კომპოზიციისაგან შვეული ხაზებით გამოყოფილია ორი ჯვარი. მარჯვნივ მოთავსებული ჯვარი სწორია, მარცხნივ მოთავსებული კი — ირიბი. (ტაბ. IV, 1).

იქვე აღმოჩნდა: — ვერცხლისაგან კვერვით დამზადებული ადამიანის ხელისა და ფეხის სტილიზებული გამოსახულებანი. მათი სიგრძე 6,5 სმ-ია. ორივე ფიგურა გახვრეტილია. (ტაბ. IV, 2).

— ვერცხლის თხელი ფირფიტები. ისინი იმავე წესითაა ორნამენტირებული, როგორც ოქროს სალტე. მათ შორის გამოირჩევა ფირფიტა, რომელიც ხარის თავისა და რქების სტილიზებული გამოსახულების შთაბეჭდილებას სტოვებს. მას ცენტრალურ ნაწილზე გაკეთებული აქვს ორი ნახვრეტი, შესაძლოა მანჭვლებისათვის. მეორე ფირფიტა მოგვაგონებს ცხოველის მოხრილ კიდურს, რომელსაც ირგვლივ შემოუყვება წერტილოვანი სარტყელი. მის შევიწროებულ ნაწილზე რკალია მოხაზული, რომლის შიგნით ხაზებია გავლებული. ეს ნაწილი თათის ან ჩლიქის შთაბეჭდილებას სტოვებს. ფირფიტას გაკეთებული აქვს

---

[3] ა. აფაქიძე, გ. გობეჯიშვილი, ა. კალანდაძე, გ. ლომთათიძე, მცხეთა. 1, თბ., 1955, 167, 168, სურ. 34; გ. ლომთათიძე, საქ. მოსახლეობის სოციალური და კულტურული დახასიათებისათვის. ახ. წ. I—III სს. ისტორიის ინსტ. შრომ., ტ, 1, 1955, 357,

* ელექტრუმის სალტე

სამანკვლე ნახვრეტი. სხვა ფირფიტები ისეა დამტვრეული, რომ ძნელია მათ ფორმაზე საუბარი. მათ ეტყობათ სამანკვლე ნახვრეტები. შესაძლოა, ისინი წარმოადგენენ რომელიმე ცხოველის გამოსახულების ნაწილებს. ნატეხები ორნამენტირებულია. აქ ვხვდებით წელტილოვან ჩარჩოებს, ზიგზაგებს, რკალებს და სხვ. (ტაბ. I, სურ. 2; ტაბ. III).

თუ მართალია ჩვენი ვარაუდი, რომ ფირფიტების მეტი ნაწილის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს ცხოველის (ხარის) გამოსახულებასთან, მაშინ გამოვა, რომ მისი სხეული დაფარულია ასტრალური სიმბოლოების შემცველი რთული ორნამენტული სისტემით.

აქვე აღმოჩნდა მძივები და მძივსაკიდები. მათი საერთო რაოდენობა 305 ცალია. (ტაბ. II, სურ. 1). მძივები დამზადებულია მინერალებისაგან, პასტისა, მინისებური პასტისა და მინისაგან. ერთი ძვლის მძივია და ერთიც— ლოკოკინა. მძივების უმრავლესობა (მინისებური პასტის ცილინდრული ფორმის, მინის კასრისებური, საწონის ფორმის, მინის მოოქრული და სხვა მძივები) დამოწმებულია ძვ. წ. II—I ან. წ. 1 სს. არქეოლოგიურ კომპლექსებში (სამთავრო, საგურამო, კლდეეთი, ურბნისი, ღები, ბორი, დიღომი, ზემო ავჭალა, გარნისი, ტანაისი, სიმფეროპოლი)[4], ხოლო ნაწილი (სარდიონის უხეშად დამუშავებული ბრტყელ-მრგვალი მძივები, პასტისა და მინის მძივსაკიდთა ზოგი ფორმა) გაცილებით არქაული იერის მატარებელია.

დამწვარ ფენაშივე აღმოჩნდა ბრინჯაოს სხვადასხვა ფორმისა და ზომის 32 ზარაკი. (ტაბ. II, სურ. 2). ზარაკები შემდეგი ფორმისაა: 1) კონუსისებური (გვერდგახსნილი და გვერდგაუხსნელი, ენიანი და უენო), 2) რკოს თავის ფორმის, 3) ნახევარსფეროს ფორმის, რკინის გრძელი ენით. ზარაკთა უმრავლესობა პარალელს პოულობს ძვ. წ. II—I—ან. წ. 1 სს. მასალებში (წალკა, სამთავრო, უფლისციხე, ურბნისი, დიღომი, კლდეეთი, გარნისი, მინგეჩაური, დურა-ევროპოს), ხოლო ზოგი უფრო არქაულის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ძელური ნაგებობის ნანგრევებში აღმოჩენილი საგნები გვინდა განვიხილოთ ქართული ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე.

ნივთების მოპოვების თავისებური პირობები, ძვლების ნაშთების არარსებობა, გამორიცხავს მათ მიჩნევას სამარხეულ ინვენტარად. გარკვეული სიუჟეტით შემკული ოქროს სალტის, ბრინჯაოს ზარაკების, ვერცხლის ფირფიტათა ნატეხების, ვერცხლისა და ბრინჯაოს საკიდთა, მძივების ბათქაშებში ერთად აღმოჩენა გვავარაუდებინებს, რომ საქმე უნდა გვქონდეს საკულტო დანიშნულების ნივთებთან (თუ კომპლექსთან) და, შესაძლოა, საკულტო ნაგებობის ნაშთებთან.

---

4 საქ. მუზ. არქ. მასალის კატალოგი. II, 1955, 51, ტაბ. XXX—7; გ. ლომთათიძე, კლდეეთის სამაროვანი, თბ., 1957; ს. მაკალათია, 1920—1924 წწ. საქართველოში აღმოჩენილი ნეკროპოლების დათარიღებისათვის, საქ. მუზ. მოამბე, ტ. IV, 1928, 170; სამთავროს ქვევრსამარხების მასალის თარიღი მოგვაწოდა ა. კალანდაძემ, ხოლო ბრილისა და ღების მძივების შესახებ ცნობა მოგვაწოდა გ. გობეჯიშვილმა; Б. А. Куфтин, Арх. раскопки в Триалети, 1941, 220; Шульц. Мавзолей Неаполя Скифского, 1958, 81, ტაბ. XXII; Т. П. Книпович, Танаис, 1949, 42, 44—45; Б. Н. Аракелян, Гарни, II, 1957, 81—83; The Excavation of Dura—Europos, ed. by M. Rostovzeff, II, 1946, 45, ტაბ. X, XIV.

ბათქაშებში აღმოჩენილი საგნები უნდა ეკუთვნოდეს ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული ერთ-ერთი ძველი ტიპის რელიგიურ-რიტუალურ დროშას—შტანდარტს (ბორაყს).

ქართული დროშები საფუძვლიანადაა შესწავლილი, როგორც ისტორიული, ისე ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით[5].

დროშის მნიშვნელობა ძველ საქართველოში ძალიან დიდი და მრავალგვარი იყო: იგი იყო ძალაუფლების გამომხატველი, ჯარის ნაწილებისა და სარდლების განმასხვავებელი ნიშანი, ზეიმთა მონაწილე და საკულტო საგანი[6].

ამჟამად ჩვენ გვაინტერესებს დროშა—როგორც საკულტო საგანი. ქართველ მთიელთა რელიგიურ რწმენაში ღვთაებასთან ერთად დროშას ცენტრალური ადგილი ეკავა. იგი სათემო სალოცავთა წმიდათაწმიდა საგანი იყო, რომელთანაც მისვლა ღვთისმსახურების მეთაურისა და მკადრეს (მედროშის) გარდა არავის არ შეეძლო. დიდ სათემო ზეიმებში დროშა გამოჰქონდათ დარბაზიდან (ან ბეღლიდან) და ამაგრებდნენ დროშათ საბრძან კოშკზე. სამსხვერპლო ზვარაკთა დაკვლა, როგორც წესი, დროშასთან ხდებოდა. დროშასთან—ღვთაების უდიდეს სიმბოლოსთან აკავშირებდა მთიელი თავისი ცხოვრების მნიშვნელოვან მომენტებს. ოჯახის თავს დამტყდარი დიდი უბედურების ანდა განსაკუთრებული ბედნიერების დროს, დროშა ასახიერებდა ღვთაებას[7].

პროფ. ვ. ბარდაველიძემ თავის გამოკვლევებში ქართველი ტომების წარმართული სარწმუნოების შესახებ დაამტკიცა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების დროშა გენეტიკურად დაკავშირებული იყო ღვთაების სადგომთან—საკულტო ხესთან, რომელიც თავის მხრით წარმომდინარეობდა ტოტემური ხიდან[8], ხოლო ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე იგი დაკავშირებულია სოლარულ კულტთან და წარმოადგენს სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს, რომელიც ხარობს დიდი დედის—ნანას და მის „შვილთა“ სამეფოში[9]. დროშა შემკული იყო ასტრალური ნიშნებით, ქალღმერთ მზე-ქალის ატრიბუტებით—ზარებით, შუბითა და ბურთულით, რომლებიც გააზრებულია როგორც ზეციური ხმის, ელვისა და სხივოსანი მზის სიმბოლოები[10].

ეთნოგრაფ ლ. ბოჭორიშვილს დროშის პირვანდელ შესაძლებელ სახელწოდებად ხატი მიაჩნდა. მისი აზრით, კერპად მიჩნეული დროშის ხატში და საერთოდ საგნად გამოკვეთილ ყოველგვარ ხატში ჯვარღვთაების ძალაა ჩაქსოვილი, რეალური ჯვარი ციური ჯვრის გამოხატულებაა[11].

ცნობილია, რომ აკად. ნ. მარს ჯვარი და ხატი დაჰყავდა ხისა (შეგრ. ჯა) და ძელის ფუძისეულ მნიშვნელობამდე. მისივე აზრით, ხე და ძელი თავდა-

---

5 ს. ბარნაველი, ქართული დროშები, 1953, თბ; ლ. ბოჭორიშვილი, ხევსურული „ჯვარი“, მას.. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, 1961; В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

6 ს. ბარნაველი, დასახ. ნაშრ., 1.

7 В. Бардавелидзе, Древнейшие..., 59—61.

8 В. Бардавелидзе, Древнейшие..., 246.

9 იქვე, 105.

10 იქვე, 62.

11 ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

პირველად აღნიშნავდა საკულტო ხეს[12]. აქედან გამომდინარე, შესაძლებლად მიგვაჩნია, რომ საკულტო დროშის ძველ სახელწოდებად ჯვარიც ყოფილიყო.

ჯვარი წარმოადგენს საზოგადოების განვითარების ადრეკლასობრივი პანთეონის ვარსკვლავებში განსახიერებულ ადგილობრივ ღვთაებათა მეტამორფოზის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო გავრცელებულ ფორმას. ამასთან, ჯვრის ნიშანი წარმოდგენილი იყო ნანას კულტში, რომელიც მზის თაყვანისცემას უკავშირდება. სვანებთან და სხვა ქართველ ტომებთან იგი დაკავშირებული იყო მეორე დიდი ღვთაების, ზეცის მბრძანებლის—ფუსნაბუასდის თაყვანისცემასთან[13].

ზემოთ მოტანილი მსჯელობა დროშის გენეზისისა და მასთან დაკავშირებული ასტრალური ნიშნების შესახებ, საშუალებას გვაძლევს, რომ ძველური ნაგებობის ნაშთებში აღმოჩენილი ოქროს რგოლი წარმოვიდგინოთ საკულტო დროშის — ბორაყის სალტედ. ამის სასარგებლოდვე ლაპარაკობს სალტეზე გაკეთებული სამანკვლე ნახვრეტები. სალტეს კომპოზიციის ცენტრში მოთავსებული ხე—სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს უნდა გამოსახავდეს[14]. რაც შეეხება ხის ორივე მხარეს მოთავსებულ მნათობებს, შესაძლოა, მათგან ერთი მზეს, მეორე—მთვარეს გამოხატავდეს. ასეთ შესაძლებლობას ხელს ვერ შეუშლის ის გარემოება, რომ ორივე მნათობი ერთნაირად არის გამოსახული. აკად. ი. ჯავახიშვილი წერდა: „...ეს სიტყვა (მზე—ჯ. გ.) თავდაპირველად მართო მზის სახელი კი არა, არამედ მნათობის ზოგადი ცნების გამომხატველი იყო და ამიტომ მთვარის აღსანიშნავად შეიძლება ნახმარი ყოფილიყო... მზის სახელი თავდაპირველად მართლაც მნათობის თვისების ზოგადი აღმნიშვნელი სიტყვა, ე. ი. მიმღეობა ან ზედსართავი სახელი უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ შემდეგში ქართულში მზის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა“[15].

მაშასადამე, თუ გარკვეულ დროს ქართული ენა არ არჩევდა მზისა და მთვარის გამომხატველ ტერმინებს და მათ ზოგადად მნათობის სახელით აღნიშნავდა, შესაძლოა, რომ ჩვენ წინაპრებს მათი გრაფიკული გამოსახვის დროს ერთი და იმავე პირობითი ნიშნისათვის მიემართათ.

მთვარისა და მზის ერთნაირი ნიშნებით გამოსახვა ქართულმა ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემაც შემოინახა. სვანურ მასალებში დადასტურებულია, რომ ღამის დიდი მნათობის მთვარის სახელზე შეწირული კვერი—ლა წდაშ —ლეშხირი ფორმით ემსგავსებოდა ქალ-ბაბარისადმი შეწირულ კვერს, სვანუ-

---

12 В. В. Бардавелидзе. Земельные владения древнегрузинских святилищ. Сов. этн., № 1, 1949, 98.

13 В. Бардавелидзе, Древнейшие..., 255—256.

14 ნაყოფიერების ხის მოტივი დადასტურებულია ქართულ არქეოლოგიასა და ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში და საფუძვლიანად არის შესწავლილი (გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე). სიცოცხლის ხის მოტივი არაა უცხო ხოლქგორას უძველესი პერიოდის მასალებისათვის. 1961 წ. თხემის ჩრდ. ნაწილში IV სამშენებლო ფენის კედლის ნაშთებში აღმოჩნდა თიხის საბეჭდი ფორფტა. მისი ერთი მხარე უკავია ხის გამოსახულებას, რომელიც ჩაჭრილი ხაზებითაა შესრულებული. ხის გამოსახულება მოთავსებულია ოთხკუთხოვან ჩარჩოში და აქვს ზემოთ აწეული, ორივე მხარეს სიმეტრიულად განლაგებული 4-4 ტოტი (ტაბ. IV).

15 ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1, 1951, 129—130.

რი საწესო მხატვრობაც მზის სხივებსა და მთვარის ნიმბსაც ერთნაირი ნიშნით გადმოსცემდა: ნაპირზე მოკლე ხაზებით შემოვლებული წრეხაზით[16].

სალტის კიდეებზე გამოსახული ჯვრები ასტრალურ ღვთაებათა სიმბოლოებს უნდა წარმოადგენდეს. შესაძლოა ისინი ვარსკვლავთა სიმბოლოები იყოს. ჯვრის გამოსახულება ფართოდ იყო გავრცელებული წარმართულ საქართველოში. ამ აზრს ჩვენში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრები ადასტურებენ.

დროშის ბუნზე ჯვრისა და ასტრალურ ნიშანთა გამოსახვის ტრადიცია გვიან დრომდე შემოინახა. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ მჭადიჯვრის დროშა, რომლის ბუნზე დაჭრელებულია ჯვარი და ასტრალური (შესაძლოა მზის) გამოსახულება[17].

თუ ოქროს სალტეზე გამოსახულ ჯვრებს ვარსკვლავთა გამოსახულებად მივიჩნევეთ, მაშინ სალტეზე გამოსახული გვექნება წმინდა ანთროპომორფულ ღვთაებათა პანთეონი, რომლის წევრები ციურ მნათობთაგან მხოლოდ მთვარეს, მზეს და ვარსკვლავებს განასახიერებდნენ. ეს პანთეონი საკმაოდ მარტივ ცას ასახავდა, ცას, რომელიც საზოგადოების კულტურულ-იდეოლოგიური განვითარების შედარებით დაბალ საფეხურს შეესაბამებოდა და უძველესი კლასობრივი საზოგადოების ზედნაშენს წარმოადგენდა[18].

რაც შეეხება ბრინჯაოს ზარაკებს, ისინი ადვილად იკავებენ დროშაზე ადგილს, როგორც საკულტო დროშის მნიშვნელოვანი ატრიბუტი. ზარაკებიანი არქეოლოგიური კომპლექსების რელიგიურ-რიტუალური დანიშნულების საგნებად გააზრების ცდა არაერთგზის ყოფილა.

ძელური ნაგებობის ნაშთებში აღმოჩენილი ვერცხლის ფირფიტების ნატეხები ჩვენ მიგვაჩნია ასტრალური ნიშნებით დაფარული ხარის გამოსახულების ნაწილებად. ხარის გამოსახულება მიმაგრებული უნდა ყოფილიყო დროშის (ბორაყის) თავზე. რამდენადაც შემორჩენილი ნატეხები გვაძლევს მსჯელობის საშუალებას, ცხოველის ტანი უნდა ყოფილიყო განლაგებული პროფილში, ხოლო თავი—პირდაპირ. ხარის ფიგურის ამდაგვარად გადმოცემა დამახასიათებელია ამ პერიოდის ბრინჯაოს ქართული ბალთებისათვის[19].

ხარის კულტი ქართველ ტომებში ერთ-ერთი ყველაზე უძველესი და გავრცელებულია. ამას ადასტურებს არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალა. ხარის კულტი თავის საფუძველში ნაყოფიერების კულტთან მიდის.

პროფ. ვ. ბარდაველიძემ თავის რიგ ნაშრომში, არქეოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, დაადგინა ქართველ ტომებში ხარის კულტის ფართო გავრცელება და განვითარების სხვადასხვა საფეხური. თავდაპირველად ხარი განაყოფიერებისა და გამრავლების მფარველ ცხოველური სახის ღვთაებას განასახიერებდა. რელიგიის განვითარების უფრო გვიანდელ საფეხურზე მას ეთაყვანებიან არა თავისთავად, არამედ როგორც ასტრალურ-ანთროპომორფულ ღვთაებათა საყვარელ და მათდამი მიძღვნილ ცხოველს. ხარი ამ ეტაპზე მათ

---

16 ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, 1953, 89—90.

17 ს. ბარნაველი, ქართული დროშები, ტაბ. XXVI.

18 შეად. ვ. ბარდაველიძე. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი საფეხურთაგანი, მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის. XI, 1960. 154. 156.

19 შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 1, 1944. 95.

ატრიბუტს წარმოადგენს. ამასთან, გარკვეულია, რომ დიდი ღმერთის თაყვანისცემა გენეტიკურად ხარისა და მზის კულტების შერწყმის ნიადაგზე განვითარდა[20].

ზემოთქმულის შემდეგ დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ ასტრალური ნიშნებით შემკულმა ხარის ფიგურამ თავისი ადგილი დაიკავოს საკულტო-რიტუალური დანიშნულების ბორაყზე. შესაძლოა, იგი „ნაწილიან“ ანუ „ოვალიან“ ღვთაების მიერ ნიშანდებულ ცხოველს განასახიერებდა სიმბოლურად.

ამავე კომპლექსში შედის ვერცხლისაგან კვერვით დამზადებული ხელისა და ფეხის სტილიზებული გამოსახულებანი. ისინი საკიდების შთაბეჭდილებას სტოვებენ და უნდა წარმოადგენდნენ ხატისა თუ დროშისადმი შეწირული ადამიანის იმიტირებულ ნაწილებს.

რაც შეეხება კომპლექსში აღმოჩენილ მძივებს, ისინიც უნდა ეკუთვნოდნენ რიტუალურ დროშას. დადგენილია, რომ საკულტო დროშაში ერთ-ერთ მთავარ სიმბოლურ ატრიბუტად სხივოსანი მზის გამოსახვაა მიჩნეული. ჩვენ მიერ ნავარაუდევ დროშაში, სხივოსანი მზე ოქროს სალტეზე გამოსახული მნათობის გარდა, წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო მძივთა სხმულით. მძივები დამოწმებულია ხევსურულ საბავშვო დღეობაში გამოყენებულ დროშაზე[21].

ინტერესს მოკლებული არაა, რომ ქართული საქორწინო გვირგვინი შუშის მძივებით არის შემკული და გააზრებულია, როგორც სხივოსანი მზის სიმბოლური გამოსახულება[22].

ჩვენი აზრით, შესაძლებელია ძელური ნაგებობის ნანგრევებში აღმოჩენილი ნივთების უმეტესი ნაწილის ერთ მთლიან რიტუალურ კომპლექსად — დროშის (შტანდარტის) შემადგენელ ნაწილებად წარმოდგენა. კომპლექსის ასეთი გააზრებით იხსნება სხვადასხვა დროის ნივთთა ერთად თავმოყრის ფაქტი. საკულტო ხასიათის საგნები ყველაზე კონსერვატული ბუნებისაა. სავსებით დასაშვებია, რომ მძივები და ზარაკები საუკუნეთა მანძილზე ემატებოდა დროშის აკაზმულობას. ამასთან, exvoto თავისი „წმინდა“ ბუნების გამო საუკუნეთა განმავლობაში ხელშეუხებელია.

აღმოჩენილი მასალის მიხედვით, ხოლეს დროშის ზედა ქრონოლოგიური არსებობა ძველ და ახალ წელთაღრიცხვათა მიჯნით განისაზღვრება. როგორი იყო ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი, ძნელი სათქმელია. სარდიონის უხეშად დამუშავებული მძივებისა და ზოგი სხვა ნივთის თარიღი საკმაოდ ქვემოთ ეშვება. რაც შეეხება ოქროს სალტეს, იგი კლასობრივ ურთიერთობათა ადრეული საფეხურის შესატყვისად გამოიყურება. თუმცა მასზე მოცემული სიუჟეტური გამოსახულების ერთგვარი სქემატიზმი და მცენარეული საწყისის სიუხვე შესაძლოა არ გამორიცხავდეს მის შექმნას ზედა ქრონოლოგიური ზღვარის (წელთაღრიცხვათა მიჯნა) მახლობლად და ადრე შექმნილი ასტრალური სქემის მოგვიანო ასახვას.

ყურადღება გვინდა შევაჩეროთ საკულტო კომპლექსის ახლოს აღმოჩენილ ქვევრზე. შეიძლება მისი „საზედაშე“ ქვევრად გააზრება. მეღვინეობა-

---

20 В. Бардавелидзе, Древнейшие...; В. Бардавелидзе, Главное божество древн. груз. пантеона Гмерти, Вопросы этн. Кавказа, 1952, 305 и далее.

21 ლ. ბოკორიშვილი, დასახ. ნაშრ., 88.

22 ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ—ბაბარ), 1941, 76.

მევენახეობის კულტურა იმდენად ღრმად გაჯდა ქართველი ხალხის ყოფაში, რომ მისი ცალკეული ელემენტები, მათ შორის შრომის იარაღები, პრაქტიკული გამოყენების გვერდით, იქცნენ თაყვანისცემის საგნებად. ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულია მარნისა და ცალკეული ქვევრების სალოცავ ობიექტებად მიჩნევის შემთხვევები[23]. ამიტომ, სავსებით კანონზომიერია საკულტო კომპლექსის შემცველი ნაგებობის ნანგრევთა გვერდით ქვევრის ნაშთების აღმოჩენა.

რაც შეეხება ძელურ ნაგებობას, იგი „ხატის“ („ჯვარის“) ნაგებობის ნაშთი უნდა იყოს, მაგრამ ნანგრევების უკიდურესი ფრაგმენტულობის გამო, ძნელია თქმა სახელდობრ კომპლექსის რომელი ნაწილისა[24].

ძვ. წ. I ათასწლეულის შუა ხანებისათვის ხოვლე წარმოადგენდა მსხვილ სამოსახლოს, რომელსაც ჰქონდა თავისი სახელოსნო უბანი და ციხე, მის გარშემო გაშლილი მოსახლეობით. ასეთი სამოსახლო თავის შემდგომ განვითარებაში ქალაქად იქცევა[25]. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ხოვლეს ძველი მოსახლეობა ძვ. წ. IV ს. სამხედრო თავდასხმის მსხვერპლი გახდა. ხოვლეს ძველი სამოსახლოს არსებობის შეწყვეტა, სამხედრო კატასტროფის გარდა, განაპირობა იმ პერიოდის ქართლში მომხდარმა სოციალურ-ეკონომიურმა ძვრებმა. ხოვლე შეუფერებელი აღმოჩნდა იმ როლისათვის, რომელსაც ადრეკლასობრივი ქართლის საზოგადოება და მისი მეურნეობა ქალაქს აკუთვნებდა. ამიტომ ახალ სამეურნეო და პოლიტიკურ ერთეულში მისთვის ადგილი არ აღმოჩნდა[26].

გ. ცქიტიშვილის თვალსაზრისით, შესაძლოა, ხოვლეგორაზე ცხოვრების შეწყვეტის ერთი მიზეზი ვეძიოთ მევენახეობის შემდგომ განვითარებაში, რამდენადაც ხოვლეგორა არ მდებარეობდა სავენახე მიწებში[27].

ძვ. წ. IV ს-ის შემდეგ ხოვლეგორასა და მის ირგვლივ მდებარე სამოსახლოზე სიცოცხლის კვალი არ ჩანს. ძველი „სახელოსნო უბნის“ ტერიტორია ძვ. წ. II—I სს. გამოყენებულია სასაფლაოდ. ხოვლეგორაზე შეწყვეტილი ცხოვრება ინაცვლებს მის სამხერთ-დასავლეთით—ხევხმელსა და კვართაკენ, სადაც ძვ. და ახალ წელთაღრიცხვათა მიჯნისათვის გვაქვს საკულტო-რიტუალური დროშის შემცველი და, შესაძლოა, საკულტო ნაგებობის ნაშთები, ხოლო შემდეგში, შუა და გვიანფეოდალური სოფლის მატერიალური კულტურის ძეგლები (ეკლესიები, კოშკი, საცხოვრებელ ნაგებობათა ნაშთები).

---

[23] საკითხის გარშემო ვრცლად იხ. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные...; Н. С. Топурия, Из истории мат. культуры груз. народа (автореферат).

[24] ასეთი ვარაუდის დაშვებას გვიკარნახებს ძელური ნაგებობის ნაშთებში exvoto-ს დიდი რაოდენობით და დროშის ნაწილების აღმოჩენა. ასეთი დაშვების შესაძლებლობას ხელს ვერ შეუშლის ის გარემოება, რომ გვიანი „ხატის“ („ჯვარის“) ნაგებობანი და ჩვენამდე მოღწეული ქრისტიანული ეკლესიები ქვითაა ნაგები. ქვის უძველესი „ხატის“ შენობების გვერდით, ალბათ, ხით ნაშენიც იქნებოდა. ამას უნდა უბამდეს მხარს მატიანის ცნობა ქართლში პირველი ქრისტიანული ეკლესიის ხით აშენების შესახებ (ქ. ც., I, 112). აგრეთვე ოსების მთავარი სალოცავის რექომ-ძუარის ძელური ნაგებობისა და სვანეთში ეკლესიებზე ძელური მინაშენების „ლამარიას“ და „ლადბაშის“ არსებობის ფაქტი.

[25] დ. ხახუტაიშვილი, დასახ. ნაშრ., ისტ. ინსტ. შრ., V, ნაკვ. I, 194.

[26] იქვე, 194—195.

[27] გ. ცქიტიშვილი, ხოვლეგორელთა საშინაო ყოფა და მეურნეობა. წყაროთმცოდნეობისა და ისტ. გეოგრაფიის განყ. II სამეცნ. სესია, მუშაობის გეგმა და მოხს. ანოტაციები, თბ., 1964, 11.

საკულტო-რიტუალური დროშის აღმოჩენის ფაქტი გვავარაუდებინებს ძვ წ. მიწურულისათვის ამ ტერიტორიაზე სასოფლო თემის არსებობას.

ძველ და ახალ წელთაღრიცხვათა მიჯნისათვის „დუბეში“ აღმოჩენილი საკულტო შტანდარტის მფლობელნი და ხოვლეგორის უძველესი მოსახლეობა კულტურულ-ეთნიკურად ერთგვაროვანია. ამაზე მიუთითებს საამშენებლო ტრადიციის მსგავსება (თიხით შელესილი მსგავსი ძელური შენობები) და რელივიურ ატრიბუტთა იდენტურობა (სიცოცხლის ხისა და ციურ მნათობთა მოტივი).

P. S. 1963 წელს ქსნის ხეობის სოფ. გავაზის წმ. ბარბარეს ეკლესიის ნანგრევებში ვიპოვეთ ვერცხლით შეკედილი ხის ბორაყი. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება — ტარისა და საკუთრივ ჯვრისაგან. ტარის ქვედა ნაწილს შეძორტყმული აქვს ისეთივე წერტილ-წნეხოვანი ტექნიკით შესრულებული სალტე, როგორც ხოვლური ბორაყის სალტეა. გავაზური სალტე ხის ტარზე მიმაგრებულია რკინის მანჭვლებით. ხოვლური სალტის დიამეტრია 3,2 სმ, გავაზურისა—3,4 სმ. ტარი ბოლოვდება 9 სმ დიამეტრის მქონე სფეროთი. მასზე მიმაგრებულია გრძელი მასრა, რომელზეც წრიულ ხაზებს შორის შემდეგი წარწერაა ამოკვეთილი: „გავაკეთეთ ჩვენ ბუთხუზებმა და კაჭიურებმა ეს წმინდა ბარბარის ხატი. გაკეთდა გიორგი ნეფის დროს. დასრულდა ამ ხატის გაკეთება მაისის შვიდს ქკს უპე (1798 წ.). შა(ა)ჭედინეს ათმა კომბლმა ბუ(თხუზ)მა, ოთხმა კომბლმა კაჭიურმა“. რაც შეეხება საკუთრივ ჯვარს, მისი ქვედა მკლავი განიერი სალტითაა შემოჭედილი, ხოლო ზედა და გვერდით მკლავებზე სტილიზებული სიცოცხლის ხეა გამოსახული. ჯვრის მეორე მხარეს წარწერაა ამოკვეთილი: „ქ. ეს ბოვრაყის თავი შევწირე წმინდა ბარბარეს ბუთხუზმა გიორგიმ და ივანემ და ბერმა და გაბრიელ“.

როგორც ვხედავთ, აშკარაა სტილისტური და იკონოგრაფიული შეხვედრები, როგორც ელინისტური ხანის, ასევე XVIII ს-ის მიწურულის ორ ქართულ ბორაყს შორის.

გ. ჩიტაია

სამი ინსიგნია (წარჩინების ნიშანი) ამიერკავკასიიდან

1. ხევისბერის ყავარჯენი

საქართველოს მთიანეთის საკულტო ნაგებობებში ხშირად გვინახავს ყავარჯნები, რომლებსაც ხევისბერები იყენებენ საკულტო დღესასწაულების დროს და თან ატარებენ საღვთისმსახურო ცერემონიების შესრულებისას. ყავარჯნები განკუთვნილია უმთავრესად თავხევისბერისათვის და მისი ძალაუფლების ნიშანია, მისი სახელოს ემბლემაა.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ხევისბერის უფლება-მოვალეობანი კარგადაა გარკვეული და ამდენად გასაკვირი არ არის, რომ მისი ძალაუფლების აღმნიშვნელი ემბლემაც უნდა არსებულიყო. ლიტერატურაში აგრეთვე ისიცაა გარკვეული, რომ ხევისბერის ფუნქციაში შედიოდა როგორც საერო, ისევე სასულიერო სამსახური. მისი ძალაუფლების ნიშანს შეადგენდა ყავარჯენთან ერთად ყელსაბები და საომარი დროშა, რომლითაც იგი მხედრობას წინ მიუძღვებოდა. ამ ინსიგნიებიდან ამჟამად ჩვენ მხოლოდ ხევისბერის ყავარჯენზე ანუ კვერთხზე ვაჩერებთ მკითხველის ყურადღებას.

სოფ. მუქუს ხატში დაცული ყავარჯენი შედგება ტარისა და ხელნასაგან. მისი ტარი დამზადებულია წიფლის ხისგან, ხოლო ხელნა—თელისაგან. ყავარჯნის ფორმა და ზომა ნაჩვენებია სურათზე. საყურადღებოა, რომ ამ ყავარჯენს ხელნასა და ტარის შეერთების ადგილზე მიკრული აქვს ვერცხლის ფირფიტა, რომელზედაც გამოსახულია ყვავილზე დამხობილი მზის დისკო. ტარზე მოთავსებულია ქართული წარწერა, რომელიც იკითხება ასე: ელო ლ(უკას) ას(ულ) გორგოშვილისაგან. ელო გორგოშვილი გვარი და სახელია იმ პირისა რომელსაც ეს ყავარჯენი შეუწირავს ხატისათვის.

ამგვარი ყავარჯნები მთიულეთის სხვა ხატებში ბევრი ყოფილა. ერთერთი ასეთი ყავარჯენი ჯვარში, ოღონდ ვერცხლისა და სევადის ორნამენტით შემკული, დამოწმებული აქვს 1929 წელს პროფ. ვ. ბარდაველიძეს[1].

კიდევ უფრო ადრე ყავარჯნები უნახავს ფშავსა და ხევსურეთის სალოცავებში მკვლევარს პ. უვაროვას, ოღონდ სხვადასხვა ფორმის სახელურით. იგი წერს, რომ: «жезл или аварджени (უნდა იყოს кавардженi) состоит из высокого древка увенчанного серебрянной рукояткой или верхушкой».

---

1 ვ. ბარდაველიძე, საქ. აღმოსავლეთ მთიანეთის საკულტო ძეგლები, ტ. I, თბილისი, 1972.

პ. უვაროვა იმასაც ამოწმებს, რომ ხევსურულ ყავარჯნებს ხევისბერები იყენებენ საეკლესიო დღეებში და გამოაქვთ ასეთ შემთხვევებში დროშებთან ერთად[2]. ამას გარდა პ. უვაროვა წერს, რომ ეს ყავარჯნები, ერთი მხრით, მოგვაგონებს ეპისკოპოსების კვერთხს. ხოლო მეორე მხრით — უფრო ძველ ბრინჯაოს კვერთხებს, რომლებიც აღმოჩენილია ყობანსა და მრავალ სკვითურ ყორღანულ სამარხში[3].

ლექსიკოგრაფი საბა ორბელიანი სიტყვა ყავარჯენს განმარტავს ასე: „ჯოხი თავჯვარედი, გინა მოკავებული ეპისკოზთ საპყრობი"[4].

2. ერისთავის კვერთხი ზემო სვანეთიდან

ზემო სვანეთის, უშგულის თემის სოფ. მურყმელის წმ. ბარბარეს სახელობის ეკლესიაში, ერთ-ერთ სკივრში, ექვთიმე თაყაიშვილმა 1910 წელს აღმოაჩინა ვერცხლის „სკიპტრა—ლაბტი", დიდი რომბისებური შემკულობით (ინ. ტაბ. I, II). ამავე ყუთში, იმავე მკვლევარმა იპოვა „მეორე უფრო დიდი და უფრო ლამაზი ვერცხლის სკიპტრა — ლახტი, მისი სახელურის იკლიკანტური ხაზებით არის შემკული, ხოლო მსხვილი თავი, ბურთი, ცხოველთა თავების სახეებით".

იგივე მკვლევარი შენიშნავს, რომ „ეს ორი ნივთი, პირველად ჩვენი ექსპედიციის მიერ აღმოჩენილი, ფრიად საყურადღებოა. ფორმით ესენი ლახტს მოგვაგონებენ, მაგრამ რეალურად საომარი იარაღები ვერ იქნებიან. ამგვარი ნივთი უნდა ყოფილიყო ემბლემა ერისთავთა ხელისუფლებისა, მათი სკიპტრა[5].

ამ ნივთებს სახელისუფლო ნიშნებად მიიჩნევს აკად. გ. ჩუბინაშვილიც[6].

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მკვლევრები არ ცდებიან ამ ნივთების დანიშნულების განსაზღვრაში.

ამის საბუთს იძლევა ის გარემოება, რომ ერისთაობა, როგორც სამოხელეო ინსტიტუტი, სულ მცირე მეთერთმეტე საუკუნიდან ჩანს სვანეთში. როგორც ცნობილია, სვანეთის ერთისთავებად გვეელინებიან ვარდანისძენი, რომლებიც მოიხსენიებიან როგორც „სუანთა ერისთავი, მეპურჭელეთა უხუცესი". ასევე ცნობილია, რომ ეს სახელო თამარ მეფის დროიდან გადადიოდა ამ გვარში თაობიდან თაობაზე[7].

კიდევ მეტის თქმაც შეიძლება. საქმე იმაშია, რომ ინსიგნია დაძწადებული უნდა იყოს სვანეთშივე, სადაც, როგორც ეს კარგად აქვს გამოკვლეული

---

2 Пр. Уварова, Археологические исследования на Кавказе, Материалы по археологии Кавказа, т. X, стр. 131.

3 Пр. Уварова, стр. 131, უვაროვა ამასთან დაკავშირებით წერს: ეს სკვითური კვერთხები «по видимому вероятно были ничто иное как такие же знаки достоинства», იქვე.

4 ს. ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928. შდრ. ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961.

5 ექვთ. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში. 1910 წელს, პარიზი, 1937, გვ. 177.

6 კრებული „ექვთ. თაყაიშვილი", ექვთ. თაყაიშვილი არქეოლოგი, თბ., 1966.

7 ექვთ. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში, 1910, პარიზი, 1937, გვ. 25.

ექვთ. თაყაიშვილს. ოქრომჭედლობა X—XIV სს. მაღალ დონეზე იყო აყვანილი და იმავე ხანას უნდა ეკუთვნოდეს ზემოთ მოყვანილი ინსიგნიები.

ზემოთ თქმულს დავსძენთ, რომ ერისთავების ინსიგნია მოხსენიებულია მეფის კარის გარიგების უნიკალურ ძეგლში, რომელშიც დეტალურადაა აღწერილი საქართველოს სამეფო კარი და სამეფოს სამოხელეო ინსტიტუტები[8].

3. ინსიგნია კედაბეკიდან

1893 წლის 21 იანვარს ბერლინის ანთროპოლოგიური საზოგადოების სხდომაზე, საზოგადოების თავმჯდომარემ პროფ. რ. ვირხოვმა სხდომას მოახსენა ვოლდემარ ბელკის ბარათი, რომელშიც ვ. ბელკი იტყობინებოდა იმ არქეოლოგიური გათხრების შესახებ, რომლებიც მან აწარმოვა უკანასკნელი ოთხი წლის განმავლობაში კედაბეკსა და მის მიდამოებში. ქიმიკოსი და ელექტროქიმიკოსი ვ. ბელკი მუშაობდა სიმენსის სპილენძის ქარხანაში (განჯის გუბერნია ამიერკავკასიაში). მან დავალება მიიღო ვირხოვისაგან, როდესაც იგი თბილისში იყო მეხუთე არქეოლოგიურ ყრილობაზე, ეწარმოებინა სიძველეთა კვლევა-ძიება. თავის ბარათში ბელკი წერს:„ Im Laufe der Zeit habe ich dort mehr als 300 der jüngeren Bronzezeit, bezw. der älteren Eisenzeit angehörende gräber freigelegt und ausgeräunt"[9].

„ბოლო ხანებში აქ მე 300-ზე მეტი გვიან ბრინჯაოს და ადრე რკინის ხანის სამარხები ვიპოვე და გავწმინდე".

იმ უამრავ ნივთებს შორის, რომლებიც W. Belk-მა აღმოაჩინა კედაბეკში, ზემოხსენებულ ბარათში იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საგნების ერთ ჯგუფს, რომელთა შორის ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო ინსიგნიაც მოიპოვება.

W. Belk-ის მიერ აღმოჩენილ ნივთებს შორის ყველაზე მეტად საიხტერესო უთუოდ მაინც ის საგანია, რომელსაც Belk-ი Eommandostad-ს—ბელადის კვერთხს უწოდებს; იგი საინტერესოა როგორც თავისი ფორმით და ორნამენტებით, აგრეთვე განსაკუთრებით თავისი წარწერით, რომელიც ამ ნივთის თავს ამკობს.

ორი აზრიც კი არ შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს იმის შესახებ, რომ წარწერა იეროგლიფურ-ხეთური ან როგორც ამას ამჟამად უწოდებენ იეროგლიფურ-მუსკურია. ინსიგნიის წარწერა 1899 წელს ამოიკითხა Hommel-მა. იგი ატყობინებდა ბერლინის ანთროპოლოგიურ საზოგადოებას შემდეგს: „1893 წლის Verhandlungen-ში ბატონი ბელკის მიერ იყო გამოქვეყნებული კედაბეკის პრეისტორიული სამარხიდან ბელადის კვერთხი (Commandostab). თუ ის წარწერა, რომელიც ვანის თასზე ჯერ კიდევ გაურკვეველია, ხეთურია თუ არა, ჩემთვის ეჭვმიუტანელია, რომ ბელკის კვერთხის წარწერა ხეთურია და იკითხება დაახლოებით ასე Tarku-dara-s, ე. ი. ღვთაება თარხუ მეფეა"[10]. ფრ. ჰო

---

8 ივ. სურგულაძე, ქართული სამართლის ძეგლები, თბილისი, 1970.

9 „Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft 1893, Berlin, 1894, გვ. 61 და შმდ.

10 იქვე, გვ. 667.

მელი ამასთანავე აღნიშნავდა, რომ სახელი თარხუნზო ანუ თარხუ—თარქუ გვხვდება ეტრუსკებში თარხონ, თარკვინიუსისა და სხვა ფორმით. იგივე ავტორი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა კედაბეკში ინსიგნიის აღმოჩენას.

სამწუხაროდ, ეს დიდი მნიშვნელობის მქონე აღმოჩენა ყურადღების გარეშე დარჩა შემდეგი დროის მკვლევარებისათვის. მათ შორის იმათთვისაც ვინც საგანგებოდ იეროგლიფურ-მუსკურ წარწერებს იკვლევდა.

დღეს, როდესაც ასე გამახვილებულია ყურადღება მესხების საკითხზე, საჭიროდ მივიჩნიეთ გამოგვექვეყნებინა ეს მივიწყებული ძეგლი. სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ იეროგლიფურ-ხეთური კულტურის აყვავება ძვ. წ. 1150—700 წწ. მოდის.

აქვე უნებლიედ გვაგონდება სტრაბონის ცნობა, რომ კოლხეთი ცალკე საგამკეო ოლქებად (სკეპტუხიებად) ყოფილა დანაწილებული. ბუნებრივია, ოლქების მმართველებს სკიპტრებიც (კვერთხი) ექნებოდათ მათი პატივის ნიშნად. (ტაბ. I, II).

ЭДВАРД ПЕТРАШЕК
(Краков, Польша)

УРБАНИЗАЦИЯ ГОРСКИХ ДЕРВЕНЬ В ПОЛЬШЕ

1. Исторические замечания.

Польские горцы проживают в западной части северных Карпат, представляющих собой самую крупную и главную горную цепь в Польше. Эти горы тянутся на протяжении свыше 300 километров вдоль границы между Польшей и Чехословакией, их ширина достигает 30—50 километров. Западная, более обширная часть польских Карпат имеет название Бескиды, восточная — Бещады[1]. К югу от Бескидов поднимается небольшой массив высоких скалистых гор — Татры, достигающий высоту немного выше 2500 м н. у. м.; у подножья этих гор находятся широкие лесные массивы и горные луга. Польше принадлежит только пятая часть Татр и прилегающая к ним небольшая территория в верхнем течении реки Дунаец (500—1000 м н. у. м.), так называемое Подгале. Бескиды и Бещады — это горы с пологими склонами, частично покрытыми хвойными лесами (главным образом — ель), в более высоких частях — лугами, в нижних — пашнями, достигающими высоты до 1000 м н. у. м. До этой высоты доходит также, в исключительных случаях, заселение. Вершины Бескидов невысоки, их высота составляет как правило 1000—1300 м н. у. м., самая же высокая точка — Бабья гора — достигает 1725 метров. Долины главных рек расположены на высоте 300—500 м н. у. м. Климат этих гор умеренно холодный, время вегетации продолжается обычно с конца апреля до половины октября, в долинах рек — немного дольше.

Польские Карпаты, прежде покрытые огромными, густыми лесами, были только в средние века (XIII—XV вв.) охвачены постоянным заселением, в более же высоких частях последние деревни были основаны только в XVII и XVIII веках. С севера, вдоль долин главных рек, прибывали сюда польские земледельцы, с востока же — вдоль карпатского хребта продвигалась постепенно на запад волна скотоводческого населения, прибывавшего с Балканского полуострова. Это население, жившее первоначально в кочевых условиях, должно было в новых, навязанных государством и феодалами условиях, а также вследствие сурового климата, перейти к оседлому образу жизни, ограничивая перегон скота только до летних периодов, на расположенные неподалеку горные пастбища. Это скотоводческое население, в количественном отношении — немногочисленное, преимущественно румынского, частично также и украинского происхождения, принесло с собой развитию на Балканском полуострове и в Семиградье скотоводческую культуру, связанную с разведением овец (прежде — также коз), и вместе с тем — своеобразную материальную культуру, фольклор и общественную организацию[2].

С течением времени иммигранты-скотоводы слились с польским земледельческим населением (так, как на востоке с украинским насе-

лением), сохраняя однако ряд элементов прежней жизни и культуры, в том числе много румынских слов, главным образом связанных со скотоводством, а также фамилий. Таким образом, возникла довольно крупная и дифференцированная этнографическая группа со своеобразной культурой и диалектом, так называемые — гурале. Гурале отличались объединением сельского хозяйства с развитым скотоводством и пастушеством (преимущественно — овцы). Внешне гурале характеризовались оригинальной, своеобразной одеждой, дифференцированной в зависимости от района, которую однако было легко определить. Мужской наряд состоял из узких брюк белого сукна, керпцев — рода неглубокой кожаной обуви, полушубка без рукавов, цухи (род суконной куртки) и неглубокой, черной суконной шляпы[3].

В феодальный период часть горского населения, проживавшая в королевских поместьях, пользовалась сравнительной свободой и независимостью, тем более, что она не подлежала постоянным крепостным обязанностям. Против эксплуатации со стороны старост и шляхты гурале защищались, внося желобы в королевский суд, неоднократно — оказывая вооруженное сопротивление. В течение продолжительного времени, вплоть до 1-ой половины XIX века среди карпатских горцев (не только польских) развивался разбой, отличавшийся своеобразной идеологией борьбы против богачей и господ. Проживая вдалеке от городов, от барских усадеб и костелов, многие горцы долго еще сохраняли элементы языческих верований, между прочим — культ старых деревьев, елей (смреков)[4]. Еще в середине XIX столетия католическая вера в некоторых горных деревнях была очень поверхностной и слабой.

Несмотря на трудные условия жизни количество гуральского населения увеличивалось сравнительно быстро, и уже около середины XIX века некоторые горские районы были одними из самых густонаселенных в Польше. В связи с этим росло и количество пахотных земель (как правило, весьма низкого качества), конечно, за счет лесов и пастбищ, крестьянские же хозяйства подвергались постоянному раздроблению. В течение XIX столетия значительно сократилась горское пастушество: пастбищ становилось все меньше, выпасание скота в лесах запрещалось. Тем не менее, оно сохранилось в отдельных районах (особенно в Подгале) до настоящего времени, опираясь частично на традиционные образцы и традиционную организацию[5]. Нищета заставляла горцев отправляться за заработком в низинные, плодородные районы, в том числе и в Словакию и Венгрию. В некоторых местностях горцы находили работу и заработок при эксплуатации лесов и на небольших шахтах и металлургических заводах, свыше десятка которых находилось в XVIII и XIX вв. в Бескидах и Татрах. Гурале славились также как умелые ремесленники. К концу XIX века развилась трудовая эмиграция в поисках заработка заграницей, между прочим — в Америку. На месте некоторое значение для гуральского населения имело развитие курортов и климатических местностей, начавшееся в последней четверти XIX века[6]. На фоне общей экономической отсталости Польши в капиталистический период карпатские территории были особенно отсталыми.

Традиционные черты быта и культуры гуральского населения подвергались различным изменениям и стали исчезать, начиная со второй половины XIX века, продолжая однако сохраняться еще в сороковые годы XX века с неослабляющей силой. Этому в некоторой мере способствовала заинтересованность гуралями и их культурой. На переломе XIX и XX вв. широкую популярность приобрело народное творчество подгалянских горцев, а так называемый закопянский стиль (от названия г. Закопане) на некоторое время стал символом польского стиля в архи-

тектуре. Укоренившаяся мода на прекрасные произведения гуральского искусства способствовала тому, что оно в живом состоянии сохранилось, особенно в Подгале, до наших дней, несмотря на большое насилие урбанизационного влияния.

За время существования Народной Польши в горских районах развивается промышленность, вследствие чего изменяется профессиональная структура местного населения, изменяются жизненные условия и в деревнях. Во многих деревнях количественный перевес имеет неземледельческое население, занятое в основном в промышленности и бытовом обслуживании. В результате такого положения традиционный образ жизни горцев, их культура невозвратимо уходят в прошлое.

2. Индустриализация Подгаля.

Расположенное к северу от Татр Подгале соединяется с обширной, плоской Новотаргской долиной, вместе с деревнями, расположенными на склонах Горцев и Бабьей горы, входя в состав Новотаргского района, насчитывающего в настоящее время около 160 тысяч жителей на поверхности 1809 км². Вместе с выделенным городом Закопане, расположенным у подножья Татр, этот район считается центром и оплотом польской гуральщины. Около 1950 года этот район был одним из наиболее слабо индустриализованных в южной Польше. На десяти с лишним небольших предприятиях, перерабатывающих местное сырье (лесопильные заводы, каменоломни, гравийные карьеры), работало меньше 2000 человек. В поисках работы мужчины массовым образом отправлялись в Силезию и в Новую Гуту, девушки — в курортные местности Закопане и Рабка. В 1955 году вступил в строй первый крупный завод Подгаля, расположенный на западной окраине г. Новый Тарг: Новотаргский обувной завод «Подгале». В 1956 году число рабочих этого завода достигало 2.000 человек, в 1960—4.000, в 1969 — 7.000. Свыше 3/4 рабочего коллектива это жители нескольких десятков окрестных деревень, расположенных поблизости или на главных путях сообщения. Рабочий коллектив завода очень молод: по данным за 1968 год около 40% рабочих не исполнилось еще 24 года, 80% — 35 лет. Почти 60% коллектива — это женщины. Всего за 10 лет занятость в обобществленном хозяйстве района увеличилась вдвое — до 22.500 человек в 1966 г., в промышленности — почти в четыре раза. Профессиональная структура многих деревень подверглась коренным изменениям.

Выступило все более отчетливое деление новотаргского района на две основные части: сельскохозяйственную и промышленно-сельскохозяйственную, охватывающую большинство деревень в новотаргской долине и деревни, расположенные вдоль дороги север—юг. Различия между этими двумя частями района усугубляются тем, что ряд периферийных деревень, сельскохозяйственных, продолжительное время не было электрифицировано; электрификация некоторых деревень проводится в настоящее время. Занятость в промышленности составляет в отдельных деревнях индустриализованной зоны от 7 до 40% всего населения в производственном возрасте, процент наемных рабочих зачастую превышает 50%, как, например, в деревнях Людзьмеж, Ваксмунд. Замечается значительная профессиональная активизация женщин, в некоторых деревнях составляющих больше половины наемных рабочих, а в среднем — 30—40%. Вместе с этим наступили и радикальные изменения во внутренней жизни деревни, в отношениях между старшим и младшим поколениями, в общественном положении женщин, в образовании детей, профиле покупок, устройстве квартир и т. п.

3. Изменения в старейших деревнях Подгаля.

Последствия индустриализации Подгаля, особенно отчетливо выступающие в деревнях, расположенных неподалеку от г. Новый Тарг, представляем в большом сокращении на примере трех из старейших деревень новотаргской долины: Людзьмежа, Краушова и Длугополя, основанных еще в XIII веке; вначале это были сельскохозяйственные деревни, затем в них развилось и небольшое пастушеское хозяйство. Население Людзьмежа составляет свыше 1200, Краушова — 500, Длугополя — 510 жителей.

Сельское хозяйство. Аграрный строй сохранился в трех рассматриваемых деревнях, без каких-либо более значительных изменений со времени средневековья вплоть до XX века, продолжительнее и прочнее всего в Краушове. Эта, так называемая коллективная троепольная система, заключалась между прочим, в одновременном выполнении одинаковых полевых работ на каждой из нескольких пашен, на которые делились деревенские земли, всеми владельцами участков на этих пашнях[7]. Это были общая пахота, сев, уборка и т. д. Среди изменений, происшедших в области сельского хозяйства, следует первым делом отметить отход в Краушове от принципов коллективной троепольной системы, наступивший в течение нескольких лет после окончания немецкой оккупации. Процесс этот происходил стихийно. Ввиду того, что до участков, расположенных далеко от дороги, можно было добраться лишь только через поля соседей, было принято, что каждый может доехать до своего поля через поле соседа, лишь бы не вдоль одного («чтобы одному не нанести слишком большой вред»), а поперек полей, отгораживавших данный участок от дороги. Сохранился еще древний обычай пасти скот на пашнях после уборки урожая, хотя это сильно критикуется как «дикий выпас», только некоторым приносящий пользу, многим же — только ущерб, особенно тогда, когда скот выпасается на клеверных и озимых пашнях. До сенокоса, а даже до сбора урожая скот пребывает преимущественно в стойбищах, так как в Краушове большая часть пастбища была занята под гравийный карьер, в Людзьмеже пастбище было мелиорировано и превращено в луга. Во всех деревнях выпас на полях был ограничен, между прочим вследствие более раннего проведения лущения. Разведение овец значительно сократилось уже несколько десятков лет назад.

Однако сельское хозяйство всех трех деревень продолжает оставаться в ограничивающих его развитие рамках, возникших в результате применения троепольной системы, вызвавшей особо сильное размельчение участков. Их ликвидация возможна только путем укрупнения, о котором иногда и поговаривают местные крестьяне и которое, по их же мнению, в теперешних условиях не провести, так как каждый хотел бы выиграть на качестве земли, а не потерпеть ущерб.

Структура хозяйства и земель в этих трех деревнях подверглась изменениям согласно с общим направлением изменений, издавна происходящих в деревнях Малопольши: уменьшение средней величины хозяйства и поступающему раздроблению полей, а также увеличению (до второй мировой войны) пашен за счет других сельскохозяйственных угодий. За последнюю четверть века деление земли опять подверглось серьезным изменениям, так как подгалянские деревни переключились, между прочим, на производство большего, чем прежде, количества кормов для скота и в результате возникновения рабочих приусадебных участков. В 1967 году в деревне Краушув было 180 га лугов и пастбищ, т. е. наполовину больше, чем в 1900 г. В деревнях громады Людзьмеж сохранился значительный перевес в возделывании овса, как, впрочем, и во всех деревнях Подгаля. Значительно сократилось возделывание

ячменя, когда-то довольно значительное. В Краушове поверхность пашен использовалась в 1969 году таким образом: овес — 130,73 га, картофель — 80,47 га, клевер — 30,30 га, рожь — 31,13 га.

За последние годы значительно увеличилось количество приусадебных участков, принадлежащих лицам, работающим постоянно вне сельского хозяйства, главным образом — рабочим. Прежде всего это относится к дер. Людзьмеж. Большинство этих крохотных хозяйств формально еще не выделилось и в официальных статистических данных не числится.

Краушов и Длугополе, где хозяйства поверхностью свыше 5 га составляют еще почти 45% всех хозяйств, считаются соседями богаче в сельскохозяйственном отношении, несмотря на бедность почв (перевес почв V и VI класса). От них значительно отличается деревня Людзьмеж, расположенная ближе к Новому Таргу, в которой преобладают хозяйства поверхностью до 2 га (42,3%), процент же хозяйств свыше 5 га достигает только 18%. Интерес к земле и к сельскому хозяйству проявляют сейчас в Людзьмеже и Краушове главным образом люди взрослые и пожилые. Иначе дело обстоит в более отдаленном от города Длугополе, в котором вне сельского хозяйства занят незначительный процент населения. Часть молодых рабочих совершенно бросает работу в сельском хозяйстве, несмотря на то, что продолжает жить в деревне. Это явление типично для сельскохозяйственно-рабочих деревень.

Общественно-профессиональная структура населения. Развитие промышленности в новотаргском районе, прежде же всего — комбината обувной промышленности, расположенного в непосредственном соседстве дер. Людзьмеж, вызвало коренные изменения в профессиональной структуре населения Людзьмежа и Краушова. Од-

	Людзьмеж			Краушув			Длугополе		
	муж.	жен.	всего	муж.	жен.	всего	муж.	жен.	всего
Наемные работники всего			380			112			45
Рабочие	190	113	303	66	33	99	25	14	40
В том числе работающие на обувной Фабрике	114	103	217	19	28	47	6	12	18
Служащие	29	48	77	1	12	13	—	5	5
В том числе на обувной Ф—ке	—	4	4	—	—	—	—	—	—
Пенсионеры	8	4	12	1	—	1	—	—	—
Ремесленники	8	1	9	2	—	2	7	—	7
Земледельцы (мужчины)			108			78			112
В том числе: свыше 65 летние			17			18			23
% земледельцев среди мужчин в возрасте 18—65 лет			28,0			38,5			64,0
% наемных работников[9]) среди мужчин в возрасте 18—65 лет			62,0			42,0			18,0

нако, расположенное всего в четырех километрах отсюда Длугополе изменилось немного, так как отсутствие дороги, по которой могли бы ходить автобусы, делало невозможным ежедневный проезд на работу (7 км до фабрики). А вот главные данные о профессиональной структуре населения рассматриваемых трех деревень за 1966 год[8]:

Следует подчеркнуть, что значительная часть рабочих из дер. Краушув работает в гравийном карьере, расположенном на территории Людзьмежа и Краушова, в то время как рабочие из Людзьмежа работают на обувной фабрике и на различных предприятиях в Новом Тарге, в карьере же только около 20-ти человек. В Длугополе примерно половина мужчин, отмеченных как рабочие, работают временно на мелиоративных и дорожных работах. В Людзьмеже и Краушове почти вся молодежь учится в профессиональных и средних школах, затем поступает на работу в промышленности или в области обслуживания.

В Людзьмеже и Краушове все чаще встречаются супружества, в которых каждый из супругов работает вне сельского хозяйства. Различия в количестве таких супружеств в отдельных деревнях громады (сельсовета) прямо поразительны. Вот таблица, первый столбик которой (а) обозначает общее число работающих супружеств, второй столбик (б) — число супружеств, состоящих из рабочих, третий (в) — из служащих, четвертый (г) — супружества, в которых один из супругов (как правило — муж) рабочий, второй — служащий:

Людзьмеж				Краушов				Длугополе			
а	б	в	г	а	б	в	г	а	б	в	г
77	54	9	14	13	5	1	7	1	—	—	1

Так, супружества, состоящие из наемных работников вне сельского хозяйства составляли в Людзьмеже ровно 1/3 всего числа (230) супружеств, проживающих в этой деревне, в Краушове — почти 14% (из 98 супружеств), в Длугополе же всего 1% (из 100 супружеств).

В Людзьмеже и, в меньшей степени, в Краушове бросается в глаза большой процент женщин, занятых в трудовом процессе. Столь высокий процент наемных работников-женщин как в Людзьмеже (свыше 45% в возрасте 18—60 лет) и столь значительное число среди них замужних женщин (48%) можно найти лишь в немногих, наиболее урбанизованных подкраковских деревнях и в некоторых рабочих поселках, расположенных неподалеку от центров текстильной промышленности. Следует также обратить внимание на характерный перевес женщин среди служащих, выступающий, как правило, в пригородных деревнях и рабочих поселках. Почти каждая девушка, поступая в настоящее время на работу, считает это основанием для самостоятельной жизни.

Как профессиональная структура населения, так и семейная структура в рассматриваемых деревнях значительно дифференцирована вследствие неодинакового влияния урбанизации и индустриализации. Меньше всего автохтонных супружеств, т. е. состоящих из уроженцев данной деревни, имеется в Людзьмеже — 39,5%, больше всего в Длугополе — 64%, в расположенном ближе к Людзьмежу Краушове — 54,3%. В Людзьмеже, лица, состоящие в браке или вдовые в 68,5% — местные уроженцы, в Краушове этот процент аналогичен (68,7%), в в Длугополе же — 79,6%. В людзьмеже, 180 человек, вступивших в брак с местными, родом из почти 60 местностей, в том числе из 25, находящихся за пределами новоторгского района или заграницей. В Краушове 72 человека, вступившие в брак с местными, прибыли из около 26 местностей, в том числе из 8, расположенных за пределами новотаргского района или заграницей, в Длугополе 49 человек родом из 18 местностей, расположенных за пределами района, два человека родились заграницей[10].

Во всех трех деревнях господствовал и продолжает господствовать обычай выдавать дочери замуж в другие деревни, жен — искать в других деревнях; чужие мужчины принимаются неохотно. Поэтому в Людзьмеже чужие мужчины составляют среди общего числа женатых почти ровно 25%, в то время, как женщины из других местностей среди замужних женщин (и вдов) — 37,5%, в Краушове соответственно 26,5% и 36,5%; в Длугополе число чужих мужчин составляет всего 9%, в то время как чужие женщины составляют 30%. Впрочем, большинство «чужих» это жители нескольких ближайших деревень, причем необязательно деревень, принадлежащих к этому же церковному приходу, или расположенных в непосредственном соседстве. Больше всего супружеских связей существует между Краушовом и Людзьмежом, Длугополе сильнее связано в этом отношении с более отдаленными деревнями Старэ Быстрэ и Рогозьник. В каждой из деревень имеются довольно многочисленные группы однофамильцев, причем чаще всего выступает несколько фамилий, сходных с названиями некоторых нив (части земель деревни). Сознание родства между однофамильцами не существует, хотя сохраняется убеждение, что те, фамилии которых совпадают с названиями нив, по всей вероятности, происходят от общего предка, одного из первых жителей данной деревни.

Дом и квартира. Традиционное гуральское жилищное строительство было исключительно деревянным, здания строились из толстых бревен. Типичный для Подгаля жилой дом характеризовался значительным перевесом длины над шириной и стрельчатой гонтовой, драночной или — в деревнях новотаргской долины — соломенной крышей. Расположенные посередине большие сени отделяли две избы: так называемую черную, кухонную (до XIX в. с открытым очагом) и белую, в которой стояли красиво застеленные кровати и ящики с праздничной одеждой. Стены как извне, так и изнутри, оставляли из сырого выглаженного дерева. В деревнях новотаргской долины, между прочим и в Людзьмеже, еще в последней четверти XIX столетия стали вводиться изменения в расположении домов и в строительном материале. Изменения в традиционном строительстве были направлены на сокращение поверхности сеней, вплоть до их полной ликвидации в пользу еще одной избы, т. е. кухни, или увеличения числа изб. Начиная с тридцатых годов XX в., все более популярным стал тип дома, по плану близкого к квадрату, с добавочными избами в мансарде. С того же времени дома строятся на высоких, каменных или бетонных фундаментах, с черепичной или этернитовой, в исключительных случаях — жестяной крышей. Почти все строящиеся в настоящее время дома состоят из 3—4 и даже 5—7 изб и сеней-передней, все чаще дом снабжается ванной. Первые кирпичные дома стали строиться в Людзьмеже к концу XIX века, но лишь после 1950 года замечается их перевес, в настоящее же время строятся только кирпичные дома. Повсеместно стали также штукатурить и красить все избы. Только в старых домах продолжают оставаться чистые деревянные стены.

Однородная, гармоническая обстановка квартир встречается сравнительно редко. Качество, количество и расстановка мебели зависит от благосостояния и от индивидуальных вкусов хозяев. Традиционная гуральская мебель, или же сделанная под закопянский стиль, случается все реже. Распространена мебель фабричного производства, которая вводится и в старые дома. Заказывать мебель столярам трудно из-за недостатка подходящих материалов и значительной стоимости. Покупке фабричной мебели способствуют выгодные условия приобретения в рассрочку, причем в кредит главным образом покупают гарнитуры.

Прежде всего ценится мебель практическая, удобная. В более зажиточных домах на стенках появляются ковры и килимы, полы застилаются дорожками местного производства или же купленными, в исключительных случаях — коврами. На стенах висят, как правило, вышитые или печатные коврики, старые и новые иконы, дешевые картинки, иногда — семейные снимки. В большинстве домов имеются радиоприемники, преимущественно находящиеся в кухне. Растет количество телевизоров. У большинства семей имеются стиральные машины, холодильники редки.

После того, как примерно 10 лет назад было запрещено деревянное строительство, в Людзьмеже, как и в большинстве подгалянских деревень, начался последний этап исчезновения строительства, основанного на традиционных образцах. Уже в настоящее время обстановка большинства домов в Людзьмеже ничем не напоминает обстановки прежних гуральских домов. Хотя каменные дома продолжают сохранять некоторое сходство с деревянными гуральскими домами более нового типа, но такие дома встречаются и за пределами гуральских территорий. Многие новые дома ничем не напоминают прежних гуральских домов. В старых деревянных домах обстановка изменяется применительно к новым, городским образцам. Темпы изменений в строительстве и обстановке квартир в более отдаленных от городских и промышленных центров деревнях меньше, но направление этих изменений одинаково везде. Следует подчеркнуть, что в подвергающихся урбанизации деревнях Подгаля широко развернулась соседская помощь при постройке новых жилых домов, особенно между рабочими.

Надо добавить, что прежнее деревянное строительство находится под охраной, в нескольких же деревнях, расположенных у самого подножья Татр, продолжается строительство стильных, деревянных домов, преимущественно двух—или трех этажных, в несколько изб. Такие дома воздвигаются с расчетом на дачников.

Изменения в области культуры прямо поразительны, даже если сравнить положение в настоящее время с положением, существовавшим 25 лет назад. Размеры изменений, происшедших за последние двадцать лет особенно в дер. Людьзмеж, лучше всего отражаются в словах одной из жительниц этой деревни, записанные в 1966 году: «Еще после войны любой из наших назвал бы вас цепером[11], а теперь мы уже сами стали цеперами. Если дело дальше пойдет таким образом, то гурали исчезнут совсем». И в самом деле, большая часть людзьмерской молодежи, а также людей среднего возраста приняла городской образ жизни и одежды. В речи многих, особенно служащих и молодежи, гуральские черты значительно сократились, но гуральский говор — хотя и смягченный влиянием школы—продолжает господствовать; именно этим жители рассматриваемых деревень, также и молодежь, отличаются от настоящих «цеперов».

В Краушове изменения не столь значительны, хотя тоже заметны; самые незначительные изменения произошли в культуре жителей Длугополя, все еще придерживающихся традиции и прежних обычаев, которые ближе к Новому Таргу уже исчезли. Местные мужчины одеваются и в настоящее время (1969) по-гуральски, между прочим — впуская брюки в башмаки, вместо пальто одеваются в куртки и полушубки, застегивающиеся под шеей блузы, женщины — даже молодые — носят обычно длинные платки. Совсем мало в Длугополе каменных домов, обставленных по-городскому, так как здесь очень мало рабочих, значительная же часть молодежи покидает деревню. Отсутствие электриче-

ства долго отрезывало Длугополе от возможности пользоваться радио и телевидением.

Глубокие изменения в быту и культуре древнейших подгалянских деревень, происходящие под влиянием все усиливающегося нажима общей культуры и в результате перехода коренных горцев на наемную работу в обобществленном хозяйстве, в промышленности, не нарушили однако самых прочных устоев прежнего аграрного строя. Расположенные на разных нивах и полях участки, принадлежащие одному хозяйству, требуют все еще много добавочного труда, но способствуют сохранению некоторых прежних форм общежития и соблюдению принципа взаимных услуг. Ликвидация остатков троепольной системы и введение системы, основанной на рациональных принципах, соответствующих современным потребностям сможет наступить лишь тогда, когда произойдет полное деление населения на рабочих и земледельцев. В настоящее время совершается первый этап в формировании этого деления. Это находит, между прочим, свое отражение в выделении рабочих, участковых хозяйств, а также в новых формах строительства, исключительно каменного, все больше распространяющегося в урбанизованных подгалянских деревнях. Изменяется облик этих деревень, новые дома строятся далеко за пределами прежней застройки. Четкое определение рациональных рамок этого стихийного процесса развития деревни (путем планирования) должно помешать возникновению такого же хаоса, какой существует до натоящего времени в наследстве от прежней троепольной системы. По всей вероятности, к концу текущего столетия расположенные в новотаргской долине древнейшие деревни Подгаля будут иметь совершенно иной пространственный и хозяйственный уклад, чем тот, который сохранился как наследство шести столетий.

4. Значение научно-исследовательских работ по изучению народной культуры в Карпатах.

Северные Карпаты представляют собой территорию, на которой сталкивались различные этнические группы и создавались новые. Особую роль в этом отношении сыграло пастушеское волошское население, внесшее свою оригинальную хозяйственную систему, основанную на кочевом скотоводстве. В результате продолжительного процесса культурного обмена между этим населением и польским крестьянством возникла новая, молодая этническая группировка — польские гурали. В результате аналогичных этнических процессов сформировались словацкие, моравские и украинские горцы. Быт и культура горцев северных Карпат имели много существенных сходств с бытом и культурой горцев Румынии и Семиградья, а даже Болгарии и Македонии. Карпаты, благодаря благоприятным естественным условиям, стали связывающим звеном между Балканским полуостровом и славянскими народами центральной Европы.

Народная культура Карпат представляет собой чрезвычайно интересный предмет научных исследований как благодаря своему богатству и многим общим чертам, так и вследствие того, что она является источником ценных данных по более общим вопросам, по теории поселения, миграции, столкновения различных культур, а также по теории исчезновения древних форм хозяйства и культуры в новых общественно-экономических условиях, равно как и по теории сохранения некоторых элементов древней культуры и образования новых форм быта и культуры[12]. По этим причинам народная культура Карпат, издавна привлекавшая внимание ученых в отдельных карпатских странах, стала предметом исследовательского сотрудничества ученых — сперва польских и словацких, а затем также венгерских, румынских, болгарских и украин-

ских. Была создана международная комиссия по изучению карпатской культуры, издающая с 1960 года бюллетень «Carpatica» и организующая периодические научные совещания. Результатом этого сотрудничества является координация научно-исследовательских работ, определение общих исследовательских тем, а также новые научные публикации в области не изученных до сих пор вопросов относительно как традиционной культуры, так и новейших изменений в жизни горцев, совершающихся под влиянием социалистической индустриализации и урбанизации.

ПРИМЕЧАНИЯ

1) Эти названия, албанского происхождения, были перенесены в северные Карпаты волошскими пастухами около XIII века. Ср.: K. Dobrovolski, Dwa studia nad powstaniem kultury ludowej w Karpatach Zachodnich, Kraków 1938.

2) Ср.: K. Dobrowolski, Migracje woloskie na ziemiach polskich, (в:) Pami etnik V Pow. Zjazdu Historyków Polskich, Lwów, 1930; его же: Die Haupttypen der Hirtenwanderungen in der Nordkarpaten vom 14 bis zum 20 Jahrhundert (в:) Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa, Budapest 1961.

3) Одежда польских горцев была описана в нескольких выпусках серии Atlas polskich strojów ludowych, издающейся Польским народоведческим обществом (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze).

4) В 1759 году была срезана церковной миссией старая ель (смрек) неподалеку от деревни Закопане, являвшаяся предметом культа, молитв и жертвоприношений горцев. Жители многих деревень определялись в церковном докладе, как не знающие основных принципов веры. См.: K. Dobrowolski, Bemekrungen zu Forschungsmethoden über die Hirtenkultur in den Karpaten, (b:) Viehwirtschaft und Hirtenkultur, Hrsg L. Földes, Budapest 1919, стр. 217—218.

5) Ср.: Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala, т. I—VIII, Wroclaw—Warszawa—Kraków 1963—1970.

6) Самый крупный из них, Закопане, получило название зимней столицы Польши.

7) Ср: K. Dobrowolski, Najstarsze osadnictwo Podhala, Lwów 1935. Основанные позже (XV—XVII вв.) деревни основаны на другом устройстве, так называемых лесных ланов. Во всех горских деревнях сохранилась частная собственность земли.

8) Подсчеты сделаны на основании домовых книг и данных, полученных в сельском совете в Людзьмеже.

9) Остальные мужчины — это ремесленники, пенсионеры, временные рабочие, временно прибывающие вне деревни (в армии, в разных школах и училищах), а также мужчины, работающие неизвестно в каких местах.

10) Семьей принято считать каждую супружескую пару чету (независимо от количества детей), а также такие неполные семьи, в которых выступает по крайней мере один из родителей (напр. мать-вдова) и ребенок.

11) Цепер — ироническое название жителей низин, городов, не-горцев.

12) Ср. K. Dobrowolski, Uwagi o znaczeniu badan nad kultura ludowa w Karpatach Polnocnych, „Etnografia Polska", т. V 1962, а Так же некоторые статьи в сборнике Viehwirtschaft und Hirtenkultur, Budapest 1969.

АНАСТАС ПРИМОВСКИ

БИТОВИ ЧЕРТИ НА РОДОПСКИТЕ БЪЛГАРИ

Със завладяването на Родопската област от турците за векове се прекъсва развитието на славянската и българска култура на населението, което живее тук.

Помохамеданчването е едно от кай-важните политически събития в живота на родопското население. То дава отражение в развитието на понататъшната култура — материална и духовна, в живота на помохамеданчените българи.

Богат и разнообразен е родопският бит, пълен със старинни славянски форми и традиции. Тук ще посоча някои етнографски особености в живота на родопското население.

След завладяването на Родопската област от турците много от старите селища изчезнали, а нови се образували навътре в планината на скрити места. Други селища възникнали по-късно, главно през XVII и XVIII век, на мястото на юрушките летни колиби. Сегашните родопски селища са предимно събрани, но има и такива, които се състоят от отделни махали. Типични колибарски селища са Бабешките колиби (Разложко), пръснати на едно разстояние от 40 км. А и повечето селища на помохамеданчените българи са също колибарски, което се дължи на основното им препитание — земеделие и животновъдство. Изобщо родопските селища са в зависимост от поминъка на населението.

До неотдавна главен поминък на родопското население беще овцевъдството и примитивното земеделие. Многобройните стада на радопските кехаи на пролет, по Гергьовден, се връщали от Беломорието, отпразнували традиционния и любим «прéдой». Овците изпълвали родните планини. Мандрите заработвали. А дойде ли «пòдзиме» (есен), стадата пак се подкарвали към «увóна» — за зимна паша. Но родопчани не са само овцевъди и земеделци. Голяма част от тях са били и сръчни майстори, които кръстосвали надлъж и шир Родопската област, Беломорието, Мала Азия и островите, за да намерят пазар на своя труд и на своята стока. Абаджиите са снабдявали населението с дрехи и шаяци, прочутите медникари от Устово — с медни съдове, а сръчните строители (дюлгери) оставили редки произведения на изкуството и майсторството: обществени огради, църкви и джамии, мостове и чешми, а в много беломорски и островни селища — скели, пристанища, водопроводи, църкви и др. Прочут майстор-строител е бил Уста Сава от Чепеларе. Името му и сега се тачи и помни от беломорското гръцко население.

Родопската къща е в тясна връзка с икономическите условия, с планинската местност и с обилния градивен материал — дърво и камък. Затова тя е голяма и просторна, но е без стопански двор, пора-

ди малкото равно място в планинския терен. Големината и устройството на родопския дом в различните селища и в различните моменти на стопанско развитие са били различни. По време на разцъфтяването на овчевъдството и абаджийството родопската къща е просторна, на 2 и 3 етажа, с много прозорци и обширни «потони» (салони), кьошкове, мендери и др. Къщите на по-заможните занаятчии и търговци са били богато украсени с резба, еркери, мусандри, долапи, обковки и др. С новите условия на живот сега бързо се измени и видът на родопската къща. Но за голямо съжаление не се запази хубавата родопска архитектура от времето на възраждането.

Женската носия на българката в Родопа спада към сукманения тип — към гръцката, или по-точно казано към типа на вълненика, тъй като сукманът е по-нова дреха, заместила до голяма степен вълненика след войните. Отначало вълненикът е бил без украса, а с развитието на абаджийството започва да се украсява с гайтан, отначало ръчно плетен, после фабричен, а еще по-късно и със сърма. Неразделна част от родопския вълненик е и салтамарката, също богато украсена със сърма и гайтан по дългите ръкави и по краищата. Над вълненика (сукмана) се опасва тъмночервен или винен пояс, дълъг 3—4 метра, а над него — тъй характерният миндил (престилка) с червени, зелени, жълти, портокалови ивици, които се пресичат и образуват квадратчета с различни цветове и големина на пресечните ивици — в зависимост от възрастта на жената. Младите носят «ален миндил», а възрастните и тия, които жалят, препасват «сляп миндил», с по-убити цветове: черен, червен, портокалов и др.

Когато говорим за женските носии от миналото, трябва да отбележим булчинското облекло — «дипло», което се носело от българките християнки до края на миналото столетие, особено до 1890 г. Тая носия се състои от дълга връхна дреха («дипло»), от тъмносиньо сукно, риза, фесче и ръченик от бяло копринено или ленено платно, дълъг около метър и половина, извезан и с дълги бели ресни, плитки от дълги нанизи сребърни монети, които стигали чак до петите. «Дипло» се носело от 3 до 9 месеца след венчавката. Тая булченска носия е вече голяма рядкост в Родопския край. Години наред помохамеданчената българка носила чисто славянски, български дрехи: елеци, кафтани, дълги бели кърпи за прикутлене, известни с различни имена в разните родопски покрайнини: «тестемеле» («махрами») и пр. Тестемелите до освобождението били любими кърпи на родопчанката, а до неотдавна — и на помохамеданчените българки.

Тия старинни български дрехи българката мохамеданка е покривала с ориенталско черно фередже, когато излизала вън от къщи.

Мъжкото облекло на българина в Родопско, на християни и мохамедани, се отнася към черногорешното. В зависимост от покрайнината и от занятите в миналото то се подразделяло на разни видове — и по цвят, и по кройка, и по украса. Но общо взето то не се различава от носията на селянина в Южна България и от нейната характеристика.

Сръчността и умението на българката родопчанка, независимо от вярата, се вижда най-добре в домашната подредба и покъщнина и особено в тъканите. Важен и най-представителен дял са тъй наречените халища (покривки и завивки за спане и сядане), кичени халища, покрови, козиненици («постилаци») и в последните няколко години тъй наречените «родопски одеала», различни по предназначение и цвят, които възникнаха на основата на покровите. Възглавницата («бабул'е», здел'ки», вóзланици и пр.) са важна родопска покъщнина. Те биват: ло-

мени, кичени, шаечени, и др. Не по-малко красиви са и родопските торби: пладнинарки, цадилки, деверски торби, черковни торби, торба бъкличарка, спундарска торба. Разнообразни са и родопките паучени кърпи («аглощи»), които биват различни по големина и цвят. Особено са изящни деревските кърпи. «Тестемелите» («махрамите») са най-тънката и фина родопска памучна (или копринена) тъкан.

Не по-малък интерес представляват и задружните прояви в обществено-стопанските отношения: помощ при градене на къщи, при гледане на болни, при смърт, помощ при пожар, наводнения и други бедствия; семейно-правните отношения, посестримството, побратимяване и хранещици; клетва за заграбена чужда земя в миналото; самосъд; много обичаи при годежа и сватбата; еснафските сдружени и районите на майсторите («юрии»); много обичаи във връзка със земеделието и животновъдството, като «прéдой» и др.; много други характерни черти на обичайното право на тия самобитни българи. В повечето родопски обичаи и в повечето обществени прояви се оглежда старинната славянска основа, която е здраво запазена.

Богата и разнообразна е и духовната култура на родопското българско население и на първо място художественото му творчество: песни, приказки, пословици и пр. Пак поради икономическите, природните, етнографските и религиозни особености на тия планинци народното творчество се обособило в някои отношения и придобило специфични черти, при все че е запазило общонационалния си характер. Най-значителен дял от родопското народно творчество е песента.

Всички тия ценности под напора на новото време и особено поради бързото стопанско-икономическо развитие чезнат бързо. Хубаво е, че една малка част от тая богата култура, градена от нашите прадеди българи в продължение на векове, е съхранена в изложбените зали на Етнографския музей — Смолян (кв. Райково). Наред с прекрасните битови тъкани и другите предмети, в които е проявена необикновена сръчност, тънък вкус и усет към красота, се виждат и камшиците и кобурите на феодалите-насилници, деребействували най-жестоко над родопското население.

Вековната родопска култура крие големи ценности не само за проучване миналото на родопското население, но и за изясняване на много културни и битови черти и на целокупния ни народ, а оттам и на славянската общност и етнография. И всичко онова, което е ценно, хубаво и градивно, трябва да се запази и да се влее при изграждане на днешната наша социалистическа култура.

ПРОФ. АНАСТАС ПРИМОВСКИ

РОДОПИС БУЛГАРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

АННОТАЦИЯ

Анастас Примовски — сотрудник Института этнографии Болгарии. Он несколько лет занимается изучением населения и культуры Родопов. Имеет две монографии, посвященные проблемам культуры Родопов. Родопы — часть Средней Болгарии, население которой сохранило много архаических черт славянской культуры.

საინტერესო და თანამედროვე ეთნოგრაფიაში ერთ-ერთი აქტუალური საკითხია.

ზემოდასახელებულ ნაშრომში ა. პრიმოვსკი უმთავრესად ეხება როდოპის მოსახლეობის მეცხვარეობას, არკვევს ამ მეურნეობის ძირითად ელემენტებს. იკვლევს მასში გარედან შესულ ელემენტებს და ადგენს, რომ ამ მეურნეობის ტიპი ტრანს-ჰუმანსის სახეობისაა. აქვე განხილულია როდოპელების სხვა საყოფაცხოვრებო მონაცემები.

VESNA ĆULINOVIĆ-KONSTANTINOVIC
(ZAGREB, YUGOSLAVIA)

ABDUCTION OF THE BRIDE AND ITS VARIATIONS IN YUGOSLAVIA BASED ON THE EXAMPLE OF TRADITION IN POLJICA

Out of numerous ethnosocial phenomena the origin of which cannot be traced in written history, the abduction of a bride still exists among the population of Yugoslavia. It is possible to achieve a marriage by abduction, and therefore one can more or less consider it asameans of procuring a female conjugal partner. Abduction results from a certain cultural level and it has always been one of the means by which a marriage was achieved. Abduction existed even in Old Slav communities, and there are records of abduction at various stages in various sccieties, especially among the South—Slav tribes, even up to the present day. Our study will point out the elements of traditional social culture, where we understand by tradition the ability of a certain social milieu to preserve certain customs throughout all stages of development and to modify them according to the more developed features of their life. As we can see, that ability is dependant on the development changes, because customs and traditional social norms can only exist if they have an organic connection with the cultural context that created or accepted them. Therefore we can say that tradition shows a profile of a certain ethnosocial milieu.

Marriage, as such, has survived up to the present day and it has become one of the most important moments in a man's life. In the complex of marriage ceremonies we can find traditional elements of magical and social character. In this study, the marriage ceremony, which includes the abduction of a bride, will be considered with its social function.

The norms of marriage contain distinguishable characteristics that originate in a long process of economic and social classification. That is why we could reduce all forms of marriage to two archaic, basic forms: marriage achieved by ransom of a bride and by abduction of a bride. During the last two centuries in all forms of marriage achieved by ransom of a bride, a most important factor was the economic and proprietary situation of a family. Therefore welloff families tend to tie up with other equally rich families. Such weddings are rich in manifestations of customs. Traditional weddings with abduction of the bride exclude some elements that are necessary for a formal act (ransom of a bride). Marriage achieved by abduc-

tion of a bride or by its variations take place among families that are economically unequal. Some differences between those two main traditional weddings can be distinguished in the relationship between the interested parties (family, gens), the manner and time of taking a bride away, and a number of customary actions involved in the ceremony. The time of the wedding itself and the time and quantity of a dowry can vary as well. All those variations depend on the intensity and the form of a tradition.

The choice of a marriage partner in Yugoslavian peasant communities is the private affair of each family. Till recently this was decided by a closed tribal unit.

Motivation is one of the most important impulses in deciding by which customary fashion the bride will be brought; whether by agreement or by various ways of abduction. This moment in a wedding ceremony shows how strongly patriarchal life is preserved in a given peasant community. The tradition of abducting a bride, or variations of this tradition, is stronger if the norms of patriarchal life are stricter. Economic motivation became the strongest basis for choosing a marriage partner, already in pre—patriarchal times. Besides economic motivation there is a hereditary instinct of prolonging a'gens'. General development of a society was accompanied by economic unequality. Therefore, there were always some groups that could satisfy the demands of the bride's kin and afford a marriage by proposal, namely by ransom. This tradition is but an exchange of property, where one certain value is compensated by another equivalent one. Of course, there must have been some groups that couldn't or would not meet the demands of the bride's kin. From the very beginning of social development there was, as we stated above, a motive for the tradition of abducting a bride.

In Yugoslavia we can find both forms of procuring a bride—ransom and various forms of abduction. These various forms that still exist with us are residues of patriarchal life, where a woman represented a value for the'gens' (or clan).

As we know, various social, historical and other conditions changed somewhat the form of behaviour and actions, so that we can easily find already in the distant past varied but basically similar forms of that type of institution.

Analyzing the material from Yugoslavia we can distinguish four main factors in the tradition of abduction of a bride. These factors are: the kin of a bridegroom, the bridegroom as a direct or indirect initiator, the kin of a bride, and a bride as the main goal In a process of social development the part played by the kin is reduced on the bridegroom's behalf, and somewhat later the part played by both bride and bridegroom becomes more important. If we base the typology of an abduction on the above mentioned four factors, the extent of the free will of each appears explicitly.

At the same time we can distinguish between two characteristics in abduction:violence and agreement. These two characteristics interweave ac-

cording to the stage of development within each social unit. Violence always affects someone. In abduction it effects a bride and her kin, because violence was carried out by the bridegroom's kin.

Considering the form and characteristics of the action and a bride as the main factor, we can denote four major types of abduction in Yugoslavia:

1. Abduction of a bride by violence, and its forms; real abduction, abduction under agreement, and feigned abduction.

2. Disgracing a bride by kissing her publicly, tearing her clothes, etc., as a moral compulsion on a girl who then loses all possibilities of marrying another man.

3. Taking a bride away without violence, that is by agreement or without it, by cheating a bride (that is—giving her wrong information about a partner and his property), and finally the contemporary fashion of taking a bride away.

4. Various ways of a bride coming to the bridegroom's house: the bridegroom's moral compulsion on a girl to come to his house; the bride's coming to the groom's house as arranged by her parents; the bride's coming of her own free will in order to initiate the marriage.

The existence of abduction shows how strong tradition is among Balcanian ethnic groups.

Disturbed relations arising from abduction were solved till this century, within the directly interested parties (gens, „zadruga"—extended family). Everything was unfolded according to the norms of customary law, and later according to the juridical regulations. Since the fifth century the regulations of the Chalcedonian Couoncil (A. D. 451) could be applied even to the Slavic immigrations. Well elaborated procedure against abductors can be found in the Law of St Stephen (King of Hungary and Croatia) from the 11th century. In the Statutes of Dalmatian towns there are some written records from the 14th century that explain the norms of old customary procedure against abductors. Among them the most valuable document is „Poljicki statut" (Statut of Poljica). At the same time we can find some regulations against abduction in Serbia in „Povelja Stevana Prvovenčanog" (norms of Stephen First Crowned). This was elaborated in the 14th century in the Law of the emperor Dushan Silni (Dushan the Strong). Other parts of Yugoslavia obtained their own written statutary regulations later on (Bosnia in Kanunnama of Sultan · Suleiman from the 16th century, Macedonia and Monte Negro only in the 18th century). Regulations against abduction were in force till the recent Yugoslav Criminal Law.

These facts tell us about the time when some regions were entering stricter state—juridical forms of life. Owing to the changes of the social context, the elements of the custom underwent some changes too. The continuance of the old tradition largely depends on how conservative a social milieu is, and whether this milieu is capable of modifying it according to the new context.

Our research work shows that the cattle—breeders from the Dinaric Alps and Central—Balcanian regions had as a tradition the abduction of a

bride by violence. Variations of this tradition still exist in these parts since patriarchal and traditional life has been preserved there better then in other parts of Yugoslavia. Moreover the inhabitants of those parts took their tradition to other parts of the country where it had already disappeared. This was done in the course of immigration, and this transmission is still felt in slightly milder forms of custom. For the last hundred years abduction forms of taking a bride away can only be found among the cattle—breeders.

As a typical example of abduction and some particularities of that institution in Dalmatia we shall present the already mentioned statute of Poljica.

Historical events and political problems in Europe and the Balcans in the Middle Ages reflected themselves in the social institutions of these regions. These, together with the constant danger of Turks, caused a certain stagnation of folk culture in some parts of the Balcans. Yet some elements of tradition nevertheless survived in such unfavourable circumstances. That is why we can find the tradition of abduction by violence in Poljica and its vicinity till the 17th century, although the historical development of the seaside towns was more rapid than in rural regions inland.

Poljica, by its structure, does not fit in with the Dinaric background. Inhabitants of that small onetime republic, which is situated between the coast and the peaks of the Mosor mountains to the south of Split, are occupied in agriculture as their main form of production. Independence of the Republic of Poljica, which was never lost even in the period of Turkish and Venetian domination, was the reason for conserving traditional life and considerable autonomous development. As a result of this, the influence from the Dinaric neighbourhood and Dalmatian urban centers infiltrated very slowly.

Written records of „Poljički statut" are based on very old customary rules. Some of these rules were operating much earlier than they were to be found in written documents (abduction of a bride by violence was added to the Statut only in 1605).

In the first half of our century there still occured feigned abduction of a bride in Poljica, as the last form of that institution. The court archives attest to the fact that abduction in its archaic forms which existed in that area only a few centuries ago was on an equal footing with other marriage customs. Travel records, archives, oral reports and some traces in other customs prove that abduction was frequent even in the Dinaric context.

Because of the existence of the same institution among the cattle—breeders of the Dinaric Alps and the inhabitants of Poljica, who were agriculturers, we may state that different circumstances and productional structures can have identical elements and forms of traditional behaviour. The more the features of their patriarchal life coincide in time the more probable it is to find simultaneous development of various forms of that institution. The oldest form is abduction by force with the necessary presence of violence. Taking away a bride, as a special form of traditional behaviour, starts to take place only when a woman achieves a certain social and economic value in patriarchal life.

To begin with the bride's will was accepted only by the group of male members (of his or her) gens, when their aims corresponded to the bride's. The custom of taking away a bride involves the bride's consent to go to the groom's house in that fashion. Evidence of this can be found in the documents of Dalmatia of the 18th century. The documents also show that the parents forced children to accept the marriage partner previously chosen, according to their personal interests.

Regulations of the Act 113 of „Poljički statut" refer to the abduction of a bride by force at the beginning of the 17thcentury.It is evident that the abduction was realized by the organized group of the bridegroom's kin and friends. At that time the bride's will was completely irrelevant. Public reaction was very influential and it is quite understandable for a society which hardly exceeded the limits of tribal life. Still the bride's will had some significance. It was mainly used in the courts to support the father's decision, or the decision of the chief of the „zadruga". The „Poljički statut" affirms that collective reactions to the act of abduction by force existed in the territory of the Dinaric Alps as well. Persecutors were male members of a „zadruga" and the members of neighbouring families (regardless of whether they belonged to the same village community or not). Abductions were generally inter-village affairs. In the regulations of „Poljiski statut" it is stated that the whole „community" (the inhabitants of a certain territory) have the right to take collective revenge on the abductors. It is, in fact, a legal formalisation of the old customary usage. Such traditional collective reaction shows that they are aware of their mutual interdependence within a social unity. In the even more remote past of Poljica the blood relationship was much more significant. However the integrity of social, economic and cultural life of that society remained well preserved. Therefore we can find already at the begining of 17th century internal decision—making and execution of these decisions concerning all matters which interfered with their common interests. Abduction itself is one of the remaining exceptional institutions of onetime common social behaviour.

A precious piece of information from „Poljički statut (paragraph 113) exactly noted and territorially marked shows that abduction was considered as a serious offence when an „abducted" („umaknuta") girl had already been promised to another man. Up to present times it has been the case that for a betrothed girl there is no chance for her getting another bridegroom in Poljica. The abduction mentioned in the above document failed. The girl was given back to her parents, and the abductors wers punished. But we could not learn from the document about the compensation that had to be given to the girl's family by the abductor for such disgrace and harm. In the times of customary law this was decided within a certain social unit but later when law and courts were established the legal procedure of punishment was developed. Introducing a new paragraph 113 in the rules already existing in „Poljički statut", we learn that in the 16th century and at the begining of 17th century, Poljica was just in the stage of transition to the written

norms of law. To demonstrate the fact that this transition was not an easy process but one usually accompanied by very strong reaction on the part of the male leading members of the social life we can mention the following incident. A notary of that time tore out the page, with the above mentioned paragraph, out of his book, and his successor during the second half of the 17th century again introduced a paragraph 113 with some notes about previous procedure.

Traditional, internal solutions to the problem which had been decided by the kin disappeared under the influence of the social—historical development of Poljica. „Poljicki statut" shows the independence of that small territorial community, in the time of strong Venetian and Turkish domination on the Balcan peninsula. Inhabitants of Poljica and neighbouring Dinaric and Dalmatian regions maintained exogamy, which supported the usage of abduction. The Venetian republic (in the years 1574, 1578 and 1697) tried to suppress „the crime of abducting maidens and women" in Poljica's surroundings. Some juridical documents of the Princes of Zadar can explain how often the influence of customary indigenous belief and more developed legal norms were interwoven.

According to the complaint made by the stepfather of Helen Gliubacich, it was found that in the year 1615 eight abductors, armed with all kind of guns, abducted a girl on her way home from Zadar. Helen, who was fifteen, was already promised to another man. But the abductor, in order to ensure the success of the abduction, lived with the girl for three days. As the girl had already been betrothed to another man, this act of force was considered as a grave insult to her family and it involved the bridegroom's revenge. Punishment for the abduction by violence of betrothed girls, in accordance with traditional customary law, was severe in the written law also.

In the 18th century there are more documents for procedures against the taking away of a bride than against abduction. Formally, the act of taking away a bride seems to have been done with the use of force, but it does not affect the girl. It only affects her kin in case of pursuit. The causes of such forms of tradition lay mainly in the economic unequality of genses, in belonging to a different gens or tribe, or ethnic and religious milieu. The procedures were based upon accusation by the girl's kin, but the court was already able to distinguish the truth according to the traditional opinion—that is taking away a bride and stipulated forms of this custom. The girl's statement in the court was decisive. If the girl agreed to marry the abductor, then according to the old customary rule the girl was put in some neutral house (usually in a convent) until the father of the family assented to that marriage. In the region of the Dinaric Alps it was the custom that the abductor put the girl in the house of some respected member of the community or in the priest's house till the wedding day. Doing so the chastity of this girl was saved, and the wedding ceremony in the bridegroom's house could be celebrated in customary fashion. Although a woman was respected

in patriarchal society, her own will was not of great value. She was often forced to marry the abductor because no other man would want her for a wife. Providing shelter for a girl in the house of his relatives or any other house of his friends, evidently shows how strongly they appreciated old moral rules within their social community. Collective reaction to abduction, which is elaborated and legalized in „Poljički statut", points out the fact that even the members of gens that were not in a direct kinship relationship with the wronged party participated.

The abduction of a bride and its variations, together with marriage by proposal, in Poljica is a phenomenon of old Slav traditional culture, but its basis exceeds ethnic limits and it depends on the early stage of economic and social prepatriarchal development. Existence of this institution shows how very slow was progress in this region for a considerable period of time.

There are two main conditions that supported the tradition of abduction of a bride by force. These are: strictly patriarchal structure. and isolation of neighbours that did not belong to their closer social-economic union. Tradition is one of the factors that was favorable to the old social relations and social structure in Poljica. Collective life (zadrugas) was till our century the nucleus of social events, and families were mutually connected by the economic and historical imperatives of life and existence. For this reason traditional moral-juridical conception survived up to the time when there was highly developed urban life along the neighbouring sea shore.

Economic reasons caused the change of Poljica's traditional life in the 17th century. People established trade with towns in the vicinity. The changes were automatically accepted within social and family life. In the 17th century therefore abduction died out as an inadequate form. In the following period of time forms of abduction involving agreement slowly replaced traditional forms of abduction by violence. Some elements of this onetime customary unit adapted themselves to the new forms of wedding customs. Even in changed social custom structure they lose their onetime basic meaning and take on new roles in contemporary life although these elements cannot be explained by the contemporary population. Nowadays we can find the traces of the old institution in Poljica only in recollection and in the term „umicanje", which includes the meaning of stealing or taking something without permission.

Abduction by violence as stated above was one of the last examples of this type of institution in Poljica during the 17th century. Somewhat later some forms of taking a bride away could still be found, but in contemporary society they do not exist. From the present situation and mentioned pieces of information we can conclude that the population of this small region in Dalmatia even nowadays keeps some traditional characteristics in social behaviour, and that modern ways of life were not accepted completely untill the last decade.

Among the factors that show social-economic development, we have the right to include a customary tradition as a reliable indicator. According

to this qualitative trait the process of development of Pojica could be measured or the 17th century. In that development stage of a onetime agraphic population, Polica loses its basis of archaic tradition and gains prerequisite conditions for further developing changes. In the course of historical processes, these always more intensely influence the ethnosocial characteristics of the people's life of this part of Yugoslavia.

ჟ. ზაგრები

ვესნა ჩულინოვიჩ-კონსტანტინოვიჩი

საცოლის მოტაცება და მისი ნაირსახეობანი იუგოსლავიაში ძირითადად პოლესიეს მაგალითის მიხედვით

ანოტაცია

ვესნა ჩულინოვიჩ-კონსტანტინოვიჩი ზაგრების უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის კათედრის თანამშრომელია, დაცული აქვს ეთნოლოგიის კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი.

ზემოხსენებულ ნაშრომში დახასიათებულია საცოლის მოტაცების ნაირსახის ვარიანტები იუგოსლავიაში — ხორვატებთან, სლავებთან და სხვ., მოტანილია შესადარებელი მასალა სხვა ქვეყნებიდან, განხილულია საცოლის მოტაცების ახსნის ლიტერატურაში არსებული თეორიები. ახალი ლიტერატურის გამოყენებასთან ერთად ავტორი სარგებლობს ისტორიული წყაროებით. გამოყენებული მასალის ანალიზის საფუძველზე ნაშრომის ავტორი მოვლენის ახსნას სოციალურ-ეკონომიურ პირობებში ეძებს.

LITERATURE:

1. V. Bogišić, Zbornik sadašnjich pravnih običaja u Južnih Slavena, I, Zagreb, 1874.
2. J. Cvijić, La Peninsule Balkanique, Paris, 1918.
3. V. Ćulinović—Konstantinović, Otmica o tradicionalni oblik pribavljanja nevjeste kod naroda Jugoslavije, dissertation; The abduction of the bride as a traditional way of getting a bride among the people of Jugoslavia. dissertation, 1965, Philosophy faculty of Zagreb.
4. В. Даль, Толковый словарь живого великорусского языка, II. изд. — Том IV. Петербург—Москва. 1882—умыкать стр. 474.
5. A. Fortis, Viaggio in Dalmazia, Venezia, 1774; vol. I, p. 68
6. F. Ivanišević, Poljica, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slaveno, IX/2., Zegreb, 1904, p. 224—326 ed. by Jugoslavenska akademija znanosci i unjetui, odbor ze narodni život i običaje, Zagreb.
7. V. Jagić, Statuta Croantica, Monumenta historico—juridica Slavorum meridionalium, pars I, II Statut Pojički p. III etc.
8. H. Jireček, Slovanskė právo v Cechach a na Moravę, II, V Praze 1864, p. 225.
9. М. О. Косвен, — Очерки истории первобытной культуры, АН СССР, Москва 1953, С—104—128 (119).
10. G. Lovrich, Osservazioni . . . sopra diversi pezzi del Viaggio in Dalmazia del signor Abate Alberto Fortia coll'aggiunta della vita di Sociviza, In Venezia MDCCLXXVI (1776), § XVIII Amori, p. 138.

11. V. Mažuranić, Prinosi za hrvatski pravno-povijesni rječnik, JAZU, Zagreb, 1908—1922, p. 869—981.
12. В. Макушев, Сказания иностранцевь о Бытъ и правах славянъ, Санктпетербург, 1861, стр. III Быть семейный и общественный С—138 и д—
13. A. Miletić, Naredbe i uprave biskupa... u. splitu, 1818, p. 9—15, 22, 117—119.
14. E. Westermarck, The history of human Marriage London—New York, 1891, Ch. XXIV—Summary.
15. J. Wynns di Rosenberg. Die Morlackei, Breslau, 1790, p. 41—48.
16. K. Zittel, Die Morlackei und ihre Bewohner, Osterreichische Revue. II, Wien, 1864a p. 241—242.
17. Statements of the Archives in Zadar, Acts of „General Previdurs" for Dalmati, Alvise Mocenigo (1697—1702) and the Duke of Zadar Lorenzo Sutian (1614—1615).

ჯ. რუხაძე

კანაფის მეურნეობა სვანეთში

სვანეთი საქართველოს ერთ-ერთი იმ მხარეთაგანია, რომლის მკვიდრთა ყოფაში ძველთაგან მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა კანაფის კულტურა[1]. უადრესი წერილობითი ცნობები სვანეთის კანაფის კულტურის შესახებ მეცხრამეტე საუკუნის შუახანებს არ სცილდება. ჩვენს განკარგულებაში არსებული სვანეთის ისტორიისა და ეთნოგრაფიისადმი მიძღვნილ მრავალრიცხოვან წერილებსა და ნარკვევებში გაბნეულია მონაცემები, რომლებიც მხოლოდ ზოგადად გვიხასიათებს კანაფს, როგორც შინამრეწველობის მნიშვნელოვან ნედლეულს, კანაფის მეურნეობის მასშტაბსა და მისი პროდუქციის თავისებურებას[2].

კანაფის ტრადიციული მეურნეობა ბოლო დრომდე არ გამხდარა საგანგებო კვლევის საგანი[3]. წინამდებარე ნაშრომი სწორედ ამგვარი შესწავლის ცდას წარმოადგენს.

კანაფი ფართოდ გავრცელებული საბოჭკოე და საზეთე მცენარეა, სვანეთში იგი კულტურული ფორმითაა ცნობილი, მაგრამ საქართველოს სხვა კუთხეებში გარეული სახის კანაფიც ყოფილა, რასაც ერთი მხრივ მოწმობს ვახუშ-

---

1 დასავლეთ საქართველოში კანაფის კულტურის შესახებ ადრინდელი ისტორიის კვლევისათვის მნიშვნელოვანია სტრაბონის ცნობები, ბერძენი გეოგრაფი წერს: „(კოლხეთის)— ...ქვეყანაში ...გარდა თაფლისა (ეს მეტად მწარეა) ამუშავებენ ბლომად ხელს, კანაფს, ცვილსა და ფისს". თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბილისი, 1957, 123—124.

სამეგრელოში კანაფის კულტურის შესახებ საყურადღებო ცნობებს ვხვდებით იოსაფ ბარბაროს და ა. ლამბერტის თხზულებებში, აგრეთვე იმავე პერიოდის რუსი და უცხოელი მოგზაურების შრომებში. ა. ჰ უ ო ნ ი ა, იტალიელი მოგზაურები კავკასიაში, მოამბე, თბილისი, 1894, XV, 46; არჭანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბილისი, 1938, 57, М. Полиевктов, Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений 1615—1640, Тбилиси, 1937, 144—145.

2 М. Ковалевский, Закон и Обычай на Кавказе, I, М., 1890; Н. Д. Дмитриев, Из быта и нравов жителей вольной Сванетии, СМОМПК, вып. XXII, отд. II, 1897; В. Я. Тенцов, Сванетия, географический очерк, СМОМПК, X, 1890; Э. М. Кальвейт, Очерк сельского хозяйства Верхней Сванетии, ЦКОРГО, XXVI, т. I, 1911; ვ. მესერიძე, წერილი სვანეთიდან, „ივერია", 1901, № 6—7; ნ. ჩიმაკაძე, „თავისუფალი სვანეთი", ძველი საქართველო", ტ. 11, თბ., 1913; ბეს. ყაურიშვილი, სვანეთი, თბილისი. 1926, 520; ნ. კეცხოველი, თოლიან მთებში, თბილისი 1943, 90.

3 გ. ჩაჩანიძე თავის ნაშრომში, ქსოვილების დამზადების ისტორიიდან საქართველოში I სელი (საქართველოს მეზეუმის კოლექციების მიხედვით, მოამბე, ტ. 193, 1956,) და ღ. მოლოდინი მონოგრაფიაში, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (ხალხური ზეთსახდელი იარაღები, თბილისი, 1963), საქართველოში ხალხური ფეიქრობისა და ზეთის კულტურის ისტორიასთან დაკავშირებულ სხვა საკითხებთან ერთად სვანეთის კანაფის მეურნეობასაც შეეხენ.

ტისეული განმარტება, რომ იგი „უმუშაოდ მოდის“ და მეორე მხრივ, ივ. ჯავახიშვილის მიერ აღნიშნული ცნობა, სადაც ნათქვამია „კანაფი ველურად შავი ზღვის სანაპიროზეც და შუაგულ საქართველოშიც იზრდებოდაო“[4].

კანაფი ერთწლიანი მცენარეა, რომლის ერთსახლოვანი თესლიდან ორნაირი ნაყოფი იზრდება, დედალი — დ ე დ ლ ა, რომელიც ბოჭკოს მისაღებია და მამალი—ჰ ე რ ჰ ლ ა, რომლის თესლი საკვებად და ზეთის სახდელად იხმარება. ჰერკლას ქერელს თოკის დასამზადებლად იყენებენ, რადგან მაგარი ძაფი იცის.

კანაფის II ჭ ა ნ[5] თესვა ფეხგასულზე[6] იცოდნენ, ძველი სტილით აპრილის შუა რიცხვებიდან მაისის პირველ ნახევრამდე, ახალ მთვარეზე. რადგან მისი, როგორც სითბოს მოყვარული მცენარის უფრო ადრე დათესვა არ შეიძლებოდა. დადასტურებულია აგრეთვე კანაფის შემოდგომაზე თესვა.

კახაფი ითესებოდა სახლთან ახლოს მყუდრო და საგანგებოდ შემოზღუდულ ადგილზე, რომელსაც საკანაფე II ლ ა ლ ქ ა ნ ა ერქვა. საკანაფე იყო ლ ა ნ წ უ ლ ა შ თ ა ნ (ქვ. სვან.) II ლ ა ნ გ ვ ლ ა შ თ ა ნ (ზ. სვან.)—სანაკელესთან ახლოს და ნაჯოგებში, სადაც ბევრი ნაკელი გროვდებოდა. კანაფი ხშირად ბოსტანში, ღობის გაყოლებით ითესება[7].

საკანაფე ადგილს ანოყიერებდნენ სხვადასხვა ნაკელით (თხის, საქოხლის, ცხენის) და ნაცრით. მთხობელის გადმოცემით, კანაფს გაფხვიერებული შავი მიწა ჰირდება: „საბოსტნე ლ ა ბ ა ნ ა ს რომ ვთესავთ, ისეთი მიწა უნდა კანაფსაც, გაცრილივით უნდა იყოს სათესი ფართობი“[8].

კანაფი ითესება მიწის პატარა მონაკვეთზე, დაახლოებით 20—30 კვ. მეტრ ფართობზე. წინათ მის ნათესებს მეტი ადგილი ეკავა 8—10 კვ. საჟენის, ე. ი. 40—45 კვ. მეტრი ფართობი. გადმოცემის მიხედვით, ძველად კანაფისათვის „დიდ მოსახლეებს ერთი ან ნახევარი ნ ა ლ ჯ ო მ ი[10] მიწა ჰქონდათ დათმობილი“[11].

---

[4] ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, ტფილისი, 1930, 375.

სამეგრელოში ბოლო ხანებამდე არსებობდა ველური მცენარე ჭინჭარი, რომლის ქერელი თოკისათვის იყო გამოყენებული შდრ. ივ. ჯავახიშვილის დასახ. ნაშრ., 274.

[5] „კანაფის“ ეტიმოლოგიური კვლევა შეიხ. ხებ. იხილეთ: В. А б а е в, Историко-этимологический словарь осетинского языка, М.-Л., 1957.

[6] გეიანი გაზაფხული, როდესაც თოვლი გამდნარია.

[7] „საკანაფე“ კარმიდამოს აუცილებელი და მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო. ნასყიდობის ქაღალდში საკანაფე სახლთან ერთადაა დასახელებული და აღნიშნულია, მაგალითად, რომ ეცერის საზოგადოების სოფელ მაგარდელოში მცხოვრებმა მილდიანებმა მიიღეს ქარსელანის და დადუანისაგან „სამოსახლო ხის სახლი, თავის ეზოთი, საკანაფოთი, კალოთი და ერთი ცხვადიში სახნავი მიწა, სახელდობრ, „სგებნე დაბ“... საუკუნო საკუთრებაში. საბუთი დათარიღებულია 1885 წლის 17 თებერვალით და ეცერის მამასახლისის ამაიზ გურჩიანის ხელწერა აქვს.

მესტიის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი, 3.

[8] სოფელი სვიფი (ცხუმარის თემი), მთხრობელი კონსტანტინე გელას ძე ჯაველიანი, 87 წლის. 1967 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, რვ. 2.

[9] გ. ჩაჩაშვილის მასალების მიხედვით, სვანეთში, მდინარე ენგურის გარდა მიწების დიდი ნაწილი საკანაფე ყოფილა; ავტორს აღნიშნული აქვს ისიც, რომ ღალქანა სამეურნეო ტოპონიმიკაში, სახნავ-სათესი ნაკვეთის აღმნიშვნელ ტერმინად დასტურდება. გ. ჩ ა ჩ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური ფიეიკრობა სვანეთში, ხელნაწერი.

ასეთია სურათი ჩვენ ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვითაც.

[10] ერთი ნალჯომი = 400 კვ. მეტრს.

[11] შინამრეწველობის მასალები, ქსოვა, ღებვა, ხელსაქმე. დასაელით საქართველო, ქვემო სვანეთი, M II.

საკანაფეს აპრილის დასაწყისში შეამზადებდნენ, კავით მოხნავდნენ ან დათოხნიდნენ. რადგან კანაფის წვრილი მარცვლები ბელტიან მიწაში ადვილად იკარგება და ვერ ხარობს, ხვნის დროს ბელტებს დაშლიდნენ და ჩელტით მოფორცხავდნენ. კანაფის თესვა გარკვეულ ცოდნას და დახელოვნებას მოითხოვდა. მთესველი ერთ ფაკან (ნახევარკილოიანი საწყაო) ან ერთ კარვა (სხვადასხვა ზომის, ძირითადად ერთიდან სამი კილოს ტევადობის საწყაო) საღ მარცვლებს შეარჩევდა, კანაფის თესლს — გიმბაშს ორ წილ მიწას გადაურევდა და თანაბრად თესავდა. მთესველი იმ ჰურჰელში, რომელშიაც თესლი ეყარა, კვერცხს ჩადებდა (მიმსგავსებითი მაგიის პრინციპის თანახმად), რომ ღეროს კანი ისევე ადვილად გასცლოდა, როგორც კვერცხს.

კანაფის სუსტსა და ნაზ თესლს ამოსვლა რომ არ გაძნელებოდა, ღრმად არ თესავდნენ. იგი ითესებოდა როგორც ხშირად, ასევე მეჩხრად. თუ კანაფი ხშირად იყო დათესილი, დედალი—საბოჭკოე კანაფი ვითარდებოდა, ხოლო მეჩხრად დათესვის დროს—მამალი—სათესლე[12]. როდესაც კანაფის დათესვას დაამთავრებდნენ ლაჰადირ-ით მოფორცხავდნენ, ნათესის შუა ადგილას სწორ ან ჯვრის ფორმის მაღალ ჯოხს გააკეთებდნენ. ამით მხვნელ-მთესველი მაღალი და კარგი მოსავლის მიღებას იბედებდა და ნათესს ავი თვალისაგან იცავდა.

კანაფი ითესება როგორც ცალკე, ასევე სიმინდის თესვის ან სიმინდის ამოწვერვის დროს. სიმინდის ყანაში კანაფს მაშინ თესავდნენ, როდესაც მხოლოდ კანაფის თესლი ჰირდებოდათ.

მეურნის დაკვირვებით, კანაფი მაშინ ამოდის განსაკუთრებით სწრაფად, როდესაც მიწა სველია. ერთი კვირის შემდეგ ნათესში სარეველებიც იზრდება, რომელიც დათავთავებამდე ხელით უნდა გამარგლონ. კანაფი მხოლოდ მაშინ ითოხნება, როდესაც ის სიმინდთან ერთადაა დათესილი.

მეტრნახევარი სიმაღლის კანაფს სქესი ემჩნევა, დედალს წვრილი, მაღალი და მოთეთრო ღერო აქვს, ტოტები—სუსტი და მეჩხერი, იზრდება მაღალი, აქვს თათისებრი ფოთლები, იკეთებს წვრილსა და ჩუტ ყვავილს. მამალი კანაფი ხშირი ტოტებით ხასიათდება, რომელიც დახუნძლულია ასევე წვრილყვავილებიანი „სანაყოფე ბიდირით". მას მსხვილი და დაბალი ღერო აქვს, ზრდის დასასრულს კი—მუქი ფერის ბოჭკო და რუხი ფერის მარცვალი.

კანაფი სავეგეტაციო პერიოდის ხანგრძლივობის მიხედვით სხვადასხვანაირია. დედალი კანაფი ადრე მწიფდება, მას აგვისტოს შემდეგ იღებენ, ხოლო მამალი კანაფი საგვიანო მცენარეა, რომელსაც გრძელი სავეგეტაციო პერიოდი აქვს და დათავთავების შემდეგაც მინდვრად დიდხანს რჩება. ამას ხელს უწყობს ისიც, რომ გადამწიფების შემთხვევაში მარცვალი მაგრად ზის ბუდეში, არ ცვივა და მისი დაბნევის საშიშროება არ არის. დედალ კანაფთან შედარებით მამალი კანაფი მაგარია, სქელი კანი აქვს, დამუშავების დროს მის დალბობას მეტი დრო სჭირდება. ამიტომ თოვლის მოსვლამდე იშვიათად იღებენ. დათოვლილ კანაფს ქერელი ადვილად ეცლება და მარცვალიც ბიდირიდან თავისუფლად გამოდის, ამის გამო ხშირად თოვლიანი კანაფი მიაქვთ გასახმო-

---

12 მამალ კანაფს ბიდირსაც ეძახიან, „ვიტყვით ყანაში ბიდირი მაქვსო", გვითხრა ნაკრაში მცხოვრებმა ისმაილ ზახმიშის ძე გვარმიანმა.

ბად. თუ თოელი არ იყო, მაშინ კანაფს ყანაში წვიმის მოსვლამდე ტოვებდნენ. ხოლო დროულად აღებულ დედალ კანაფს მინდვრად დატოვება აღარ ესაჭიროება.

მწიფე კანაფს უმეტესად ფესვიანად იღებენ, რომელსაც ნაჯახით ან დანით ფესვებს დააკრიან, ზოგი მეურნე კი კანაფის მწიფე ღეროს ჭრის, რომლის დროსაც თესლი უფრო სუფთაა და ამის გამო მისი დაფშვნაც ადვილია.

მოჭრილ კანაფს გარეთ გაფენდნენ, როდესაც შავი წინწკლები გაუჩნდებოდა და ღერო რუხ ფერს მიიღებდა. კონებად 11 წ უ ა დ (ზ. სვან.) 11 ლ ი ნ ჩ ვ ე ლ (ქვ. სვან.) შეკრავდნენ[13] და თესლის დაფანტვის თავიდან ასაცილებლად გადასურულში ტელეფაზე (ბე) 11 დეფანზე (ბზ.) გასახმობად ცერად მიაყუდებდნენ[14]. კანაფს ზოგი საგანგებოდ გაკეთებულ მაღალ ჯოხზე დაწყობდა, ხოლო ცუდი ამინდის დროს კერიის თავზე გადებულ ჩელტზე დაყრიდა და კვამლში ახმობდა. ასე გამშრალი თაველი ფერს იქცევდა, ხოლო მარცვალი თავის ფერს ინარჩუნებდა.

როდესაც კანაფი გახმებოდა, დაახლოებით ერთი კვირის შემდეგ, თავთავს მოაცლიდნენ, რისთვისაც იყენებდნენ ტ ა ბ ი კ ი ს ‖ წირხ (ბზ.) ‖ ლ ა ს მ ა ნ- ის მაგვარად (ორ ტოლ ნაწილად) მოხრილ თხილის, არყის ან მუხის ხის ნედლ წკნელს. მარცვლის გამოკრეფა ასე ხდებოდა: ერთი თაველიან კანაფს დაიკავებდა, მეორე კი თაველს „წირხს“ შორის მოაქცევდა და გამოსწევდა[15]. გარდა აღნიშნულისა, თავთავებს ხელითაც კრეფდნენ და დანითაც, რომლის დროსაც ხელზე ცხვრის ან თხის ტყავისავან შეკერილ ხელთათმანს შ ე მ ბ ე რ ა რ II შ ე მ ი ბ ე რ-ს (ბჭვ.) II ტ ვ ე ტ ი ბ ე რ-ს (ბზ.)[16] იცვამდნენ. გამოკრეფილ თავთავს გასახმობად ტ ე ლ ე ფ ა ზ ე გაფენდნენ და ხის კაკუტით II ლ ა ჩ ა ჩ ი რ ი თ ან ფეხით ფშვნიდნენ (ლიბურგვინე[17]—„ფშვნა“, აბურგვინახ—„ფშვნიდნენ“). თავთავს ზოგჯერ ერთმანეთისაკენ მოაქცევდნენ და არყის ხის ფიჩხისაგან გაკეთებული გრძელი ცოცხით — ლ ა ნ გ ა ვ ი თ ცეხვავდნენ; თავთავის გამოფშვნა ხელითაც იცოდნენ, პირველად გამოფშვნილ კარგ მარცვლებს ცალკე ათავსებდნენ, თავთავებზე შერჩენილს კი ისევ ახმობდნენ; შემდეგ მარცვალს ორი დღე მზეზე ტოვებდნენ, ლ ა თ შ ა თ ი-თ ცხრილავდნენ და ანიავებდნენ, რომლის დროსაც კანაფის მარცვალი ერთი ჭურჭლიდან მეორეში ჩაიცლებოდა, ბიდირს ქარი წაიღებდა და რჩებოდათ კანიანი მარცვალი; როდესაც სუფთა თესლი ჰირდებათ, მას გობზე —ჯარზე დაყრიან, ხელით აურევენ და გობს დააფერდებენ. მარცვალი დახრილი გობის ერთ ბოლოში დაგროვდება, ხოლო კანი გობის ზემო მხარეს რჩება.

აღსანიშნავია, რომ სათესლე თავთავს ცეცხლზე არ ახმობდნენ, მას ხელით

---

13 იქ სადაც მარცვალი დამწიფებას ვერ ასწრებდა, გოდორში ჩაყრიდნენ და შესახურებლად სამ დღეს დატოვებდნენ.

14 მზეზე გამშრალი კანაფი მტვრევადია, ადვილად იმსხვრევა. ამიტომ მას გადახურულში ახმობენ.

15 შდრ. ხორბლის საწყვეტი შნაკეი, გ. ჩ ი ტ ა ი ა, რაჭული სახვნელი, ენიმკის მოამბე. 1937, I; ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, 1969.

16 ტელეფა—სამი მხრიდან შემოზღუდული გადახურული სათავსო.

17 შდრ. სელის წარმოებისა და მასთან დაკავშირებული საქმიანობის აღმნიშნველი სტრაბონისეული ტერმინი „ლ ი ნ უ რ გ ი ა“. ვასაბელებთ მ. ბერძნიშვილის—„ქალაქ ფაზისის ისტორიისათვის“ — მიხედვით, 1969, 43.

ფშვნიდნენ, ცხრილავდნენ, ანიავებდნენ და მშრალ ადგილას ტომრით ინახავდნენ.

ქართულ ყოფაში ცნობილია, რომ კანაფის მარცვალი ერთ წელს კარგად ინახება, ხოლო შემდეგ მას მხოლოდ ზეთის მისაღებად იყენებენ (რადგან სიძველე ზეთზე არ მოქმედებს).

კანაფის მნიშვნელობის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა კანაფის პროდუქტის მოხმარების საკითხი. ამიტომ ამ საკითხზეც შევჩერდებით.

როგორც აღვნიშნეთ, მამალი კანაფის ნაყოფისაგან საკვები და ზეთი მზადდებოდა. ზეთის მისაღებად ოდნავ მოხალულ თესლს რ ო დ ი ნ შ ი (ბზ) II ქ ვ ი ჯ შ ი (ბქვ.) II ჩ უ მ ა-შ ი (ქვ. სვან.) ლაფალ-ით (ხის ორხელმოსაკიდებელი სანაყი) ნაყავდნენ (ტენცოვი[18] თესლის სასრეს-საქნელ იარაღად ხელწისქვილსაც ასახელებს), ს ა ც ე რ შ ი (ბქვ.) || ძ უ ჰ ე რ ა შ ი (ბზ.) გაცრიდნენ და მეორედ უფრო ღონივრად (ხშირად ნიორთან ერთად) დანაყავდნენ[19], დანაყილს ისევ გაცრიდნენ და გობზე თბილი წყლით მოზელდნენ. ზოგჯერ თესლს არ ხალავდნენ, დანაყვამდე მას ცხელი რკინით აურევდნენ, რომ გამთბარ მარცვალს ზელვის დროს ზეთი გამოეშვა[20]. როდესაც ზეთის გამოხდა დიდი რაოდენობით ჰირდებოდათ, ზემოაღნიშნული წესით მომზადებულ ფქვილს კანაფის ქაფისაგან მოქსოვილ თხელ ტომარაში ჩაყრიდნენ, თავს მოუკრავდნენ და დიდხანს სრესდნენ. ზოგი ტომარას თოკით ძელზე ჩამოკიდებდა და მას არყის ხის ორკაპა ჯოხს „წირხს" გაუკეთებდა, რომელსაც ბოლოებს შეუკრავდა და დაატრიალებდა. როდესაც გრეხის დროს „წირხი" ბოლომდე ჩავიდოდა ზეთი გამოსული იყო და ქვევით დადგმულ ჭურჭელში ჩადიოდა[21]. ზეთის გამოხდის შემდეგ დარჩენილი ჩენჩო საკვებად იხმარებოდა.

კანაფის თესლი, რომელიც კვების მნიშვნელოვან პროდუქტს წარმოადგენდა საკულტო მნიშვნელობისაც იყო. დანაყილ და შეზავებულ კანაფის თესლს ცომის სართავად და შეჭამანდად ხმარობდნენ. კანაფისგულიანი პურები დღესასწაულებზე, ქორწილში და მიცვალებულისათვის განკუთვნილ დღეებში ერთ-ერთი ძირითადი, ტრადიციული საკვები იყო და დიდი რაოდენობით იხმარებოდა. რიტუალური პური გ ი მ ბ შ ა რ ლ უ კ ვ ნ ე, ლ გ გ ი მ ბ ა შ ქუთ, თესლის შეჭამანდი ქ გ ნ ა შ, საწებელი მ უ ჯ ო რ და სხვ. დანაყილი თესლისაგან მზადდებოდა. თესლის საკულტო მნიშვნელობაზე უნდა მიუთითებდეს ის ჩვეულება, რომელიც ლიფანალის დროს სრულდებოდა. ოჯახის უფროსი ქალი ბავშვებს საჭმელად მოხალულ კანაფის თესლს დაურიგებდა და ეტყოდა „ნუ დააბნევთ კანაფს, რამდენი მარცვალიც დაგივარდებათ, ქრისტეს იმდენი ცრემლი ჩამოუვარდებაო"[22].

---

[18] Т е н ц о в, დასახ. ნაშრომი.

19 მარცვალს ნივრის გარეშე ნაყავდნენ მაშინ, როდესაც მისგან გამოხდილ ზეთს სამკურნალოდ და ღვესასწაულებში ხმარობდნენ.

20 შდრ. საარაყე მასალის—ცომის (ვორაშ) ასადუღებლად გახურებული ქვების გამოყენების წესი სვანეთში, მ. ჩ ა რ თ ო ლ ა ნ ი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი, 1961.

21 ყურადღებას იპყრობს ორი ჯოხი, რომლითაც იწურებოდა შემთბარი კანაფის თესლი. „წირხი" მსგავსია იმ სასოფლო-სამეურნეო იარაღისა, რომელიც შნაკვის სახელით არის ცნობილი. შდრ. თაფლის და სარჯის დაწურვა ტომრით, ორი ჯოხის შანკო (გურია), შანკის (სამეგრ.) საშუალებით. ალ. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე, მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბილისი, 1960, გვ. 100.

22 მთხრობელი ბეჩოში სოფელ დოღასუფში მცხოვრები ქეთევან კვიციანი, 56 წლის.

კანაფის ზეთს იყენებდნენ მრავალმხრივ: საკეებში შერეულს, როგორც ცხიმოვან ნივთიერებას და ხალხურ მედიცინაში — დასალევად და მალამოდ.

მაგ., კანაფის ზეთი ჩვილი ბავშვის კუჭ-ნაწლავის შეკრულობის საწინააღმდეგო საშუალება იყო[23]. იხმარებოდა მშობიარე ქალისათვის დასალევად. ზეთით მკურნალობდნენ ზოგიერთ ქალურ დაავადებას. თაფლის, ღორის მუცლის ქონისა და ზეთისაგან შემზადებულ საპმელს ლ გ ჰ ნ ე-ს რძენაკლულ ბაკშვებს და ქალებს აპმევდნენ[24].

ზეთით შემზადებულ მალამოს ხმარობდნენ სიდამწვრის და მუწუკების განსაკურნავად; ზეთი ყურის ტკივილის და ძვალ-სახსარით დაავადებულთა წამალი იყო.

საყურადღებოა კანაფის ზეთის გამოყენება ქვის დამუშავების ტექნიკაში; ჩვენი მასალით ირკვევა, რომ წისქვილის და ქვის როდინების გულის ამოღება ზეთის საშუალებით ხდებოდა. ქვას გაუკეთებდნენ პატარა ღრმულს, დაასხამდნენ ზეთს, რომელიც გაჟონავდა და ქვა ადვილი ამოსაკაფავი გახდებოდა[25].

ყოფაში ზეთის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას გამოავლენს ზეთპრის — (სტუმარ-მასპინძლობის) ჩვეულება, რომელიც ბოლო დრომდე იყო შემორჩენილი.

მაგ., ძველად სვანეთში მდიდარი ოჯახი შემოდგომის ერთ დღეს აირჩევდა და ნათესავ-მოკეთეებს, მეზობლებს მოიწვევდა. გარდა მოწვეულებისა ზეთარის გადამხდელთან მიდიოდა ყველა მსურველი. შეკრების მიზანი იყო სიმდიდრის—ხვავისა და ბარაქის ჩვენება. მოსულებს უმასპინძლდებოდნენ ყველანაირი საკლავით, რომელიც გადმოცემის მიხედვით თორმეტ-თორმეტი უნდა ყოფილიყო (საკლავი ერთად უნდა დაეკლათ და სისხლი საგანგებოდ გაკეთებულ ორმოში ჩაეღვარათ). ამ დღეს ღარით უნდა გადმოსულიყო ნ ა თ ა ვ ე დ ი ა რ ა ყ ი და კ ა ნ ა ფ ი ს ზ ე თ ი, რომლის ჰაშნიკი ყველას უნდა გაეშინჯა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ზეთწასმული რიტუალური პური—ლ ე მ ზ ი რ ა ლ წარმოადგენდა აუცილებელ საპმელს, რომლის გარეშე სუფრასთან კაცი არ დაჯდებოდა[26].

---

23 შდრ. ლ. მ ო ლ ო დ ი ნ ი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი, 1963, გვ. 60.

24 ქვემო სვანეთში ამ საკეებს ც ი ლ ი ო ნ ს ეძახდნენ და მას მხოლოდ რძენაკლულ ქალებს აპმევდნენ; შდრ. ალ. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, 122; გ. ჩაჩაშვილის მასალების მიხედვით ლ გ ჰ ნ ე საყმაწვილოს წამალი იყო, რომელიც დამატებითი საკეების სახით ეძლეოდა ჩვილ ბავშვს. ჩვენი მასალის მიხედვით კანაფის ზეთისაგან დამზადებულ საყმაწვილოს წამალს ლგჰნე არ ერქვა.

25 მთხრობელი, ბეჩოში სოფელ დოლასუფში მცხოვრები ქეთევან კვიციანი 56 წლის, 1968 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურიდან.

26 მთხრობელი ბეჩოში, სოფელ დილასუფში მცხოვრები რაჟდენ ასლანის ძე ავალიანი. მისივე გადმოცემით ზემო სვანეთში ზეთპრ, ჩვენთვის ხელმისაწვდომი დროის განმავლობაში, რამდენიმე ოჯახს გადაუხდია: ლატალში—ესაე იეეჩიანს, ეცერში—ყარიბ სუბელიანს, ადიშში—ზურაბ და ასლან ავალიანებს, ცხუმარში—გიორგი ქალდანს და სხვ.

თუმცა ეს ცნობა ზეთის მნიშვნელობაზე მიუთითებს, მაგრამ ყურადღებას იპყრობს ისიც, რომ სახელწოდება ზეთპრ ამ დროისათვის ალბათ მარტო ზეთის აღმნიშვნელად არ იხმარებოდა, არამედ საერთოდ სიმდიდრის — სიმსუყის გამომხატველი იყო — რა მიზანსაც ეს დღესასწაული ემსახურებოდა.

სვანეთში ზეთი რელიგიურ რიტუალთა შესრულების დროს ბოლო დრომდე ვნიშვნელოვან როლს თამაშობდა. იგი დღესასწაულებში, დაბადება-გარდაცვალებისა და წინაპრის კულტთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა უცილობელი ელემენტი იყო.

მაგ., მიცვალებულთა სულების გასტუმრების ცერემონიალის შესრულებისას ზეთს დიდი გამოყენება ჰქონდა.

საგულისხმოა ოჯახის უფროსის მიერ ნათქვამი შესანდობარი:

„შეგინდოთ, ქრისტე ღმერთს შეევედრებოდეთ,
ქრისტეს სუფრა გაშლილი იყოს,
ზეთით წვიმდეს, ბამბით თოვდეს
აქ აბის თქვენი სულეთიო[27].

ამგვარად, სვანეთში ზეთის გამოყენების შესახებ არსებული მასალები უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ იგი საოჯახო მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად არ მზადდებოდა. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ლ. მოლოდინი ზეთი საქართველოში ცხიმს ვერ ცვლიდა[28], იგი ერთჯერადი მოთხოვნილებისათვის იწარმოებოდა.

კანაფის მნიშვნელობა მისი ღეროს გამოყენებაშიც აისახა, მოვუბრუნდეთ ეთნოგრაფიულ მასალას.

ქერელის მისაღებად ჩრდილში „ნოტიო ჰაერზე" შენახულ კონებად შეკრულ კანაფს გახსნიან და დასალბობად გარეთ გამოფენენ. სისველე ხელს უწყობს კანის წებოვნების დაშლას, რომლის საშუალებითაც ქერელის ერთმანეთზე გადაბმა უფრო ადვილად ხდება: დალბობილი კანაფი „აფარფაშდება", რომელსაც თავს გადაუტეხავენ ან ცერის ფრჩხილით ჩაჰრიან და ქერელს აძენძავენ, რის შემდეგ ღეროს ყოველი მხრიდან ქერელს ააცლიან, რასაც ქანალიტმე (ბზ) II ქანა ლიჯდი (ბქვ.) II ქანა ლიტმგრი (ქვ. სვან.) ჰქვია. დაძენძილ კანაფს ჰყავარად მოახვევდნენ და საჭიროების დროს თოკს დაგრეხდნენ.

ეს საქმიანობა ძირითადად მაისის თვეში ხდება, რადგან მაისის წვიმას განსაკუთრებულ თვისებებს მიაწერენ და კანაფის დასალბობ კარგ საშუალებად მიიჩნევენ.

თოკი იგრიხებოდა როგორც მამალი, ასევე დედალი კანაფის ქერელისაგან. დედალი კანაფისაგან დამზადებული თოკი კარგ „ნახელავად" იყო მიჩნეული და მეტად ფასობდა.

თოკს II თაქვ-ს მეურნეობაში დიდი გამოყენება ჰქონდა. ბარტო ბარხილის გამართვისათვის 44 ლანტრში თოკი იყო საჭირო. მარხილს სიგანეზე 3 თოკი ჰირდება, თვითეულის სიგრძე 8 ლანტრშია, სულ 24 ლანტრში, სიგრძეზე კი ორი ან ერთი ათლანტრშიანი თოკი იხმარება. სიგანეზე გასაკეთებელ თოკს

---

27 ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბილისი, 1953, 276—278.

აღნიშნულ შესანდობარს მეტ-ნაკლებად შეესაბამება სვანეთში მიღებული გამოთქმა ზეთშ კუჩხე—ზეთი წვიმს. მაისის წვიმა მიჩნეული იყო, როგორც ყოველგვარი სამეურნეო საქმიანობისათვის სასარგებლო წვიმა.

28 ლ. მოლოდინი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, 1963, 25.

ლატაფ (ზსვან.) II ლუტფი (ქვ. სვან.) ჰქვია, სიგრძეზე გასაკეთებელს ლაკაჩ (ზსვ.) II ლეკჩი (ქვ. სვან.)[29].

თოკი საჭირო იყო პირუტყვის დასაბმელად: ძროხა, ხარი, ცხენი და ხბო ერთი წლის შემდეგ ზამთარში დაბმული უნდა ყოფილიყო. შედარებით უფრო წვრილად დაგრეხილი თოკი ნესკორ იხმარებოდა სამგზავროდ პატარა საპალნისათვის, კლდეზე ასასვლელად და ერთმანეთის გადასაყვანად[30].

დედალ კანაფს, რომელსაც მაგარი და კარგი ძაფის დასამზადებლად იყენებდნენ, მკვიდრი ადგილი ეკავა საოჯახო ყოფაში. დედალი კანაფი აბრეშუმივით ნაზი იყო, კარგი დასამუშავებელი — „სახელავი“ და მისგან ძირითადად ორი სახის ძაფი ირთვებოდა[31]. ნეცინ ქიპ (ქვ. სვან.) II ნეწუდ ქიპ (ბქვ.) — კარგ ნახელავად მიჩნეული ყველაზე დაწმენდილი წვრილად დართული ძაფი და მეგრე ქიპ—მსხვილი ძაფი.

მსხვილი ძაფისაგან მზადდებოდა უხეში ტილო, რომელიც ორი სახის იყო: მტკიცე და მეჩხერად ნაქსოვი. მეჩხერად მოქსოვილი ტილო იხმარებოდა ჯარცელის სარეცხი პურპლის ლახლა[32] (ბზ.) II ლაშყვდარ (ბქვ.) II საკ-ის (ქვ. სვან.) „ამოსაპერანგებლად“. მტკიცე ტილოსაგან იკერებოდა მამაკაცის შარვალი ჭ-ამე არშტილ (ბქვ.). რომელსაც განსაკუთრებით ხმარობდნენ ზაფხულში მკის დროს, მკაში სატარებელი წინსაფარი, მიცვალებულისათვის განკუთვნილი სუდარა—ფილ (ბქვ.) და ტომარა.

წვრილად დართული ძაფისაგან იქსოვებოდა რბილი ტილო, რომლისაგანაც იკერებოდა: ნალისპირი, ზეწარი, დასაწოლი ნაბდის საპირე, პირსახოცი[33], პურპლის ტილო — ლაკვცანჭარ; ამავე ქსოვილისა იყო მამაკაცის პერანგი ფატან, შიგნითა ნიფხავი სგამე არშტილ[34] და ქალის საკაბე. სუფთა ტილო გამოკერებული ჰქონდა თაფლისა და რძის საწურს—ლაწვდაარ-ს და ხის მოწნულ საწყაოებს კვიდოლსა და ლალაშს.

ტანსაცმლის ქსოვილს შავად, მწვანედ და წითლად ღებავდნენ. მწვანე ფერს ქვემო სვანეთში წყლის პირზე გავრცელებული მცენარის დაევე ლალქანა-საგან ღებულობდნენ, შავს კი ნიგვზის კანისაგან ამზადებდნენ. იკერავდნენ მონაოჭებულ და ბოლო განიერ კაბებს[35]. შავად შეღებილ ქსოვილს მიცვალებულის სუდარადაც ხმარობდნენ.

---

29 „...პურის, ქერის და სხვა ახლო მანძილიდან მოსაზიდად საჭიროა სამი ბაწარი — თითო სამი „ჯალ“—მხარი, რომელიც მარხილს მხოლოდ სიგანეზე შემოეპირება. ამ ბაწარს ეძახიან „ლუტფი“-ს. მეორე ბაწარი, რომელიც მარხილს სიგრძეზე გადაეპირება, უნდა იყოს უფრო გრძელი 4 ან 5 — ჯალ“ და ეძახიან „ლეკჩი“ — ცერზე. როდესაც შორი მანძილიდან ეზიდებიან, მაგ., თივას—მთიდან, მაშინ „ლუტფი უნდა იყოს 4 ან 5 სიმაგრისათვის. ლეკჩი კი მუდამ ერთია“. შინამრეწველობის მასალები ქსოვა, ღებვა, ხელსაქმე, დასავლეთ საქართველო M_{II}.

30 ცნობა მომაწოდა ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატმა ალ. ჩარკვიანმა.

31 წმინდა ძაფის მისაღებად საჭიროა პატარა თითისტარი „ჩერი“, რომელსაც ქვემოთ გაკეთებული აქვს ქვის მრგვალი „ჩერშტა“. ხოლო თუ რთავენ მსხვილ ძაფს, მაგ., „საკ“-ისათვის, რომელშიც მარცვლის გარეცხვა ხდება, მაშინ მაღალი თითისტარი „ლეშგერ“-ი იხმარება. შინამრეწველობის მასალები, ქვ. სვანეთი, ქსოვა ღებვა, ხელსაქმე M_{II}.

32 სვანეთში კანაფის სადა პირსახოცებია ცნობილი, გვხვდება აგრეთვე ფოჩიანი და ზოლიანი პირსახოცებიც. ზოლი ზოგჯერ ქსოვილის ფერისა ყოფილა, დადასტურებულია წითელი განივზოლიანი პირსახოცებიც. გ. ჩაჩაშვილი, ორნამენტი სელის ქსოვილზე, თბილისი, 1964.

33 ტომარა და „ლახლა“ მამალი კანაფის ძაფისაგანაც მზადდებოდა.

34 შდრ. მ. მუსერიძის და ნ. ჩიმაკაძის დასახ. ნაშრომი.

35 გ. ჩაჩაშვილი, ხალხური ფეიქრობა სვანეთში, ხელნაწერი.

შინამრეწველობის მასალებში კანაფის ქსოვილის შესახებ ვკითხულობთ ...„დაგვერგვილი იყო, წკენის ნაწნავი გეგონებოდა კაცს. კისერი ჩაცვეთილი ჰქონდათ იმისი ხეხვით. რომ გადაგეწია ვერ გადადრეკდი ისე იყო გაშეშებული. ამისი კაბა და კაბის ზედა წელი თავისათ იცოდნენ. მახსომს „ზეხა მოლაზონს რომ ეცვა შენაღებავი იყო „წერის“ ფერათ (ნიგვზის კანით იყო დაწერილი)“[36].

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, საოჯახო მეურნეობაში ძველთაგან ხმარებაში იყო ნაირი სახის კანაფის ძაფი.

კანაფის წვრილად დართული ძაფით — ნ ე ო ნ ი თ იკერებოდა ქალამანი. კანაფის მსხვილი ძაფი ლ'აბარი იხმარებოდა ქალამნის შესაკრავად. კანაფის სამტოტად დაგრეხილ ძაფს ნ ე ს კ ო რ-ს II ლ ე ს კ ო რ-ს, რომელიც გამდნარ ცვილში[37] იყო ამოვლებული, იყენებდნენ ბანდულების გასაბანდად და მ შ ვ ი ლ დ ი ს რ ი ს ლარისათვის. ამასთანავე, წვრილად დართული კანაფის ძაფისაგან იქსოვებოდა თევზის საჭერი ბ ა დ ე||ბ ა დ (სვან.). მსხვილი ძაფი კი განათებისათვის — სანთლის გულად იყო გამოყენებული.

საოჯახო ყოფაში კანაფის სამეურნეო დანიშნულების გამოვლენის საშუალებას გვაძლევს აგრეთვე ჰ ა ს შ ვ ა რ ო ბ ი-ს ჩვეულება.

ნათლიღებას—განცხდაბ-ს[38] ჰასტიშ-ი[39] მოდიოდა თავის დედ-მამის ოჯახში ერთი ან რამდენიმე დღით (რადგან წესის მიხედვით არც ერთი ლხინი ქალიშვილს არ უნდა ასცდეს). წასვლის დროს გათხოვილ ქალიშვილს უნდა მიეღო სხვა საჩუქრებთან ერთად ორი-სამი კონა კანაფი. ქალიშვილის სიკვდილის შემდეგ ეს უფლება გადადიოდა ქმარსა და შვილებზე. ლ ა მ უ ა რ-ს[40] ამ სავალდებულო გამოსალებს ქ ა ნ ა ს ა ხ—კანაფის ბეგარა[41] ერქვა.

გარდა ზემოაღნიშნულისა განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია რელიგიურ ყოფაში შემონახული კანაფის ლ ე ლ ტ ვ ი რ ა დ შეწირვის წესი. რადგან ამ ჩვეულებისათვის არავის ყურადღება არ მიუქცევია და ამის გამო სხვა მასალა არ მოგვეპოვება, იძულებული ვართ ჩვენი მასალით დავკმაყოფილდეთ.

ხალხში დაცული გადმოცემის თანახმად, სოფელ ლ ა ჰ ი ლ შ ი (ლატალის თემი, ზემო სვანეთი) კვანჭიანების ერთ-ერთ სამხუბს[42] აბრამშას საშვილიშვილოდ თ ა რ გ ნ გ ზ ე ლ ი-ს[43] მიერ კანაფის ბეგარა ჰქონია დადებული. ეს წეს-ჩვეულება შემდეგნაირად გადმოგვცეს.

აბრამშას წინაპარს—მღვდელს მარხვის დროს გამოცხადებია თ ა რ გ ნ გ ზ ე ლ ი და შეუძახნია—ჩამოდი ჩემთანო; მღვდელს ღმერთი ვერ უცვნია და უთქვამს

---

36 შინამრეწველობის მასალები, ქვემო სვანეთი, ქსოვა, ღებვა, ხელსაქმე, M_{11}.

37 ი. ფ ა ლ ი ა ნ ი, სვანური სპორტული თამაშობანი, ხელნაწერი ინახება საქ. სსრ ფიზკულტურის ინსტიტუტში, ვასახელებ ალ. რობაქიძის დასახელებული ნაშრომის მიხედვით, 131.

38 განცხადაბ (6 იან.) „განცხადება“, წყალკურთხევა.

39 ჰასტიშ—ასული გათხოვილი ქალი ოჯახისა და გვარისათვის.

40 ლამუარ—მამულეთი, გათხოვილი ქალისათვის მამის სახლი.

41 სოფელი ლადრერი (ეცერის თემი), მთხრობელი მურზა ბათურისძე პაკელიანი (98 წლის.) 1968 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურიდან. შდრ. სები გულედანი, ძველი ადათ-ჩვეულებანი ზემო სვანეთში, ხელნაწერი ინახება მესტიის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში.

42 საძმო.

43 მთავარანგელოზი—თ ა რ გ ნ გ ზ ე ლ ი ვაჟიშვილების მომცემი და მფარველი ღვთაება იყო. მას აგრეთვე თავის ტკივილის საწინააღმდეგოდ ევედრებოდნენ. ე. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალიწლის ციკლი, ტფილისი, 1939, 65.

შენ თვითონ ამობრძანდიო. განაწყენებულ თავრგანგზელს მღვდელის სამხუბისათვის საშვილიშვილოდ თავის ტკივილი გადაუწყვეტია. როდესაც მღვდელს გაუგია, რომ სტუმარი თავრგანგზელი იყო, მისულა მასთან და შეხვეწნია მაპატიე ჩემი უმეცრებაო. თავრგანგზელს უპატიებია, მაგრამ სამხუბი ლელტვირით[44] დაუბეგრია, და იმის შემდეგ აბრამშას სამხუბი, უფლიშის (ახალი კვირის) ახალი მთვარის პირველ ორშაბათს ლელტვერისაგან გაკეთებულ კანაფის გორგლებს წირავდა, რომელსაც კუკუ[45] ეწოდებოდა.

ამ შესაწირავის რეალური არსებობა დავამოწმეთ 1967—68 წელს სვანეთში მუშაობის დროს. გორგლები დღესაც ინახება ლატალში მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესიაში.

მთავარანგელოზის სახელობის დღეობაზე, ორშაბათ დილით აბრამშას ოჯახში ყველა ადრე ადგებოდა, უფროსი მანდილოსანი ხოშა ზურაბ, ან მერბიელი ლემზირებს გამოაცხობდა, რიტუალის მთავარი შემსრულებელი სახლის უფროსი კაცი — ხოშამარე ანუ ქორამახუ-ში კანაფს მსხვილად დართავდა და თავის სიგრძე ძაფისაგან კუკუ-ს გააკეთებდა, თავრგანგზელისათვის სამ დიდ სანთელს ჩამოქნიდა, ზედაშეს აიღებდა და დაილოცებოდა, ღმერთს დახმარებას შესთხოვდა. მერე 12 ლემზირს, ზედაშეს, სამ სანთელს, კუკუ-ს და ნატუსუნ-ს[46] ლალაში ჩააწყობდა და სალოცავში წაიღებდა. უფროსი მამაკაცი ეკლესიაში ლოცვას წარმოთქვამდა, სამ სანთელს აანთებდა და იქ მყოფ მამაკაცებს ლემზირებით და არაყით გაუმასპინძლდებოდა. შეწირული კანაფის გორგლებს ეკლესიაში ჩხაზე დაკიდებდა და საჭიროების დროს ხმარობდა (მისგან სანთლის გულს ამზადებდა), როგორც „მულტვერის“ ოჯახი, ასევე კვანქიანების სხვა სამხუბის და სხვა გვარის ხალხი, რომელიც ამ ეკლესიაში ლოცულობდა. კუკუ-ს გამოყენება იმ სანთლისათვის, რომელიც მიცვალებულის სახელზე კეთდებოდა აკრძალული იყო.

როგორც ამ ლეგენდარული თხრობიდან ჩანს, აბრამშას სამხუბის წევრები განსაკუთრებულ ძალას მიაწერდნენ მრგვალი ფორმის კანაფის გორგალს— კუკუ-ს, რომელთა შეწირვით თავრგანგზელის გული უნდა მოეგოთ და საძმო თავის ტკივილისაგან ეხსნათ.

რით უნდა აიხსნას ამ გრძელი და მრგვალად მოხვეული კანაფის მნიშვნელობა?

ამ კითხვაზე პასუხის მისაღებად უპირველეს ყოვლისა უნდა გავითვალისწინოთ კანაფთან და სელთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და საწესო მოქმედებანი.

---

44 ლეტვრე სანთელია, ლიტვრე სინათლის ანთებას ნიშნავს, ამნთებს მუტვრე ჰქვია. ლელტვერის შემწირველი მულტვერია, აბრამშა მულტვერი იყო. ლანტვარშ-ი ჰქვია იმ ნივთს, რომელზედაც ანთებდნენ კვარს ღამტუშრშ—საკვარეს ნიშნავს.

45 კანაფს ლელტვერისათვის ოჯახის სუფთად ყოფნის დროს თესავდნენ, მისი მოვლა და მოსავლის აღება-დაბინავებაც მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა, როდესაც ოჯახში უწმინდური ქალი არ იყო. ლელტვერისათვის კანაფი ცალკე ინახებოდა, რომლის „გაბოხდა“—ჭერელის დამუშავება და დართვა მამაკაცს ევალებოდა.

შდრ. ვ. ბარდაველიძე, სვან. ხალხურ დღეობათა კალენდარი. 1, ახალიწლის ციკლი, ტფილისი, 1939, 67.

46 საკმეველი.

ანალოგიური წესის არსებობა მხოლოდ მეგრულ ხალხურ წარმართულ სალოცავში „კიანობა“ II „კეენობა“ დღეს არის დამოწმებული, სადაც ქალი „ლახდად“ ამოხვეულ სელის ძაფს მიიტანდა, რომელსაც გამოყოფილი პირი დაწვავდა და მისი ალის მიმართულების მიხედვით მისნობდა მომავალი წლის ავ-კარგზე და ხალხის ბედ-იღბალზე[47].

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სვანეთში ისევე, როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეში მიცვალებულისათვის სელისა და კანაფის სუდარა იხმარებოდა. ზოგიერთი სვანური მასალის მიხედვით სუდარას თაფლის სანთელში ავლებდნენ, დ. მარგიანის ცნობით ეს წესი უშგულში იცოდნენ, რადგან იქ მიცვალებულს აკლდამაში ჰურჭლის გარეშე მარხავდნენ[48].

გურული მასალების მიხედვით, მიცვალებულის სულისათვის საჭირო იყო ცხედარის შინ მოქსოვილი სელის უხეშ ტილოში გახვევა[49].

ი. გიულდენშტედტის ცნობით, იმერეთში მიცვალებულისათვის გასანთლული ტილო იხმარებოდა[50].

ასე იყო ალბათ ძველად; ვანის, ქობულეთის და დაბლაგომის (V—IV—III საუკ. ძვ. წ.)[51] სამარხებში ნახული სელის ქსოვილის ნაშთები, შესაძლებელია აღნიშნულ ვითარებაზე მიუთითებდეს.

რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ მიწათმომქმედი ხალხი საკულტო ცერემონიალის შესრულების დროს მცენარეულის ძაფისაგან დამზადებულ ქსოვილს ატარებდა[52].

ამ საკითხებს ეხმაურება ჩვენს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაცული ჩვეულება სასულიერო პირთათვის სელისა და კანაფის საცვლებისა და ტანსაცმლის ტარების შესახებ[53].

ჰეროდოტეს მიხედვით, ეგვიპტეში შალის ქსოვილში ჩაცმულები ტაძარში ვერ შევიდოდნენ და ვერც მიცვალებულს დამარხავდნენ შალის ტანსაცმლით (Herod, II, 81).

ანალოგიური ვითარება სხვა რელიგიებშიაც შეინიშნება. ებრაელთა წარმოდგენით „...სარწმუნოების თვალსაზრისით სელის ქსოვილებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. მღვდლებს ნება არ ჰქონდათ მატყლის ქსოვილის ჩაცმისა და სელის ქსოვილით იმოსებოდნენ“.

ძველ ებრაულ დაბადების ქართულ თარგმანებში სამოსელი სელისა არის მოხსენებული: მაგ., ლევიტელთა 16₄-ში ნათქვამია: „სამოსელი სელისა გან-

---

47 ნ. რ ე ხ ვ ი ა შ ვ ი ლ ი, ჯარობა სამეგრელოში, თედო სახოკიას კრებული. 1969, 137.

48 Д. М а р г и а н и, Свания (некоторые черты быта). Сборник мат. для описания местностей и племен Кавказа, вып. X, Тифлис, 1890, 78; ც. ბეზარაშვილი, სვანი ქალის სამოსი, სვანეთის ეთნოგრ. შესწავლისათვის, 1970, 181—185.

49 М а м а л а д з е, Народные обычаи и поверья гурийцев. СМОМПК, II, 1893, 77. ა. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, 1971, 170.

50 გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტომი პირველი, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 1962, 151.

51 საქართველოს არქეოლოგია, თბილისი, 1959, 248—249; Г. Лорткипанидзе, К истории древней Колхиды, 1970, Тбилиси, 50—51.

52 Г. Ч у р с и н, Очерки по этнографии Кавказа, Тифлис, 1913, გვ. 14.

53 იმ დროს, როდესაც სვანი მანდილოსნები ფაბრიკულ ქსოვილით იმოსებოდნენ, ალსანიშნავია, რომ მონაზვნები კანაფის ქსოვილისაგან შეკერილ კაბას ატარებდნენ. შინამრეწველობის მასალები, ქსოვა, ღებვა, ხელსაქმე, დას. საქართველო, M₁₁.

წმედილი შეიმოსოს და ნიფხავი სელისა იყოს სხეულსა მისსა და სარტყელი სელისაჲ შეირტყას და ვარშამანგი სელისა დაიბუროს"-ო[54].

ზემო აღნიშნულთან ერთად მხედველობაში მისაღებია, რომ კანაფისგულიან რიტუალურ პურს, კანაფის ზეთს, კანაფის ძაფის სანთელს და სხვა აქსესუარებსაც საკულტო მნიშვნელობა ჰქონდა.

მოტანილი მასალების საფუძველზე ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ რელიგიურ წეს-ჩვეულებათა შესრულების დროს კანაფისა და მისი პროდუქტის ჯამისა და მოხმარების აუცილებლობა ალბათ ის რელიგიური აქტი იყო, რომელიც მცენარეულის ღვთაებასთან ზიარებას გულისხმობდა[55].

საინტერესო ჩანს აფხაზეთში ნ. ჯანაშიას მიერ დამოწმებული სელის მოსავლის აღების შემდეგ სელის სულის „კვივევინ"-ისადმი ქალის მიერ მრგვალი კვერების შეწირვის წესი[56].

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ კვიკვინ II კუკუნის ეპითეტით, როგორც ჩანს წარმოდგენილია ღვთაებრივი არსება, რომლისადმი მიმართულ სარიტუალო წესების შესრულებით ადამიანი ცდილობდა მისი გულის მოგებას და დამორჩილებას.

ეპითეტი კუკუნ თავის აგებულებით სვანურ კუკუ-ს გავს. ეს ტერმინი კი სხვა არაფერია თუ არა სიმრგვალის აღმნიშვნელი ცნება, შდრ. მეგრული კვიკვი, სვანური კუკუ, აფხაზური კუკუნ; მაშასადამე კუკუნ, კუკუ და კვიკვი შეიძლება ერთი და იმავე ცნების გამომხატველი იყოს. აღსანიშნავია, რომ ეს ორი (სვანურ-აფხაზური) სახელწოდება, არსებითად ერთი მოვლენის აღმნიშვნელი ტერმინის ორი სახესხვაობაა.

ისმის კითხვა, რატომ უნდა რქმეოდა კუკუნ-ს, ალბათ მცენარეულის მფარველ ღვთაებას მეგრულ კვიკვი-დან ნაწარმოები სახელი?

ამ ცნებათა ბუნების და გენეზისის დადგენა მხოლოდ მათთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენათა სამუალებით შეუძლებელია. რადგან, როგორც სვანურ, ასევე აფხაზურ მასალაში კუკუნ-ის მითოლოგიური მხარე შედარებით წაშლილია, არც მარტო ეთნოგრაფიულ და ეტიმოლოგიურ გააზრიანებაზე დამყარება შეიძლება, რადგან აფხაზებსა და სვანებში მსგავსი ტერმინის არსებობა ტომობრივ-ენობრივი კუთვნილების საკითხსაც სვამს, უნდა გაირკვეს, არსებობს თუ არა მსგავსი სახელები ქართველებში და კავკასიის ხალხების ენებში. ეს კვლევა კი დღესდღეობით ჩვენი ცოდნისა და წინამდებარე ნაშრომის ჩარჩოებს ცილდება და მომავლის საქმეა.

როგორც ვხედავთ, კანაფს და მის ნაყოფს დიდი სამეურნეო და საკულტო მნიშვნელობა ჰქონდა.

სვანეთში ნატურალური მეურნეობის პირობებში კანაფის ნათესებს საკმაოდ დიდი ფართობი ეკავა და შინამოხმარების საგანს წარმოადგენდა; საკუთარ მოთხოვნილებას გადარჩენილი კანაფი კი ადგილობრივ ბაზარზე გაცვლის ან ყიდვა-გაყიდვის საგანი იყო. მაგ., ადიშის 6 სალოცავს კანაფის თესვა სოფლ

---

54 ვასახელებ ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის III—IV, 1962, 161.

55 ვ. ბარდაველიძე, ქართ. ეძვ. სარწ. ისტორიიდან,. (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), 1941, 100—102.

56 Н. Джанашия, Абхазский культ и быт, ХВ, т. V, Вып. III, 1917, 160; ეთნოგრაფ შალვა ინალ-იფას ცნობით სელის „სულს" კუკუნი ჰქვია.

ლის მიწებზე აკრძალული ჰქონდა, ამიტომ ისინი კანაფს მეზობელი თემებიდან ყიდულობდნენ ან გაცვლის წესით იძენდნენ. ასევე მეზობელ თემში ყიდულობდა ან ცვლიდა კანაფს მოუსავლიანი (დასეტყვილი) სოფელი.

XV საუკუნეში, კანაფის მეურნეობას იმდენად განვითარებული და ფართო ხასიათი ჰქონია, რომ მის ნაწარმზე გამოსაღებიც კი დაწესებულა.

XV საუკუნის მეორე მეოთხედით არის დათარიღებული საყმო გამოსაღების ის აქტი (იურიდიული დოკუმენტი), რომელსაც ანონიმი მწერალი დაწერილს უწოდებს და აზნაურ ჯაფარიძესა და გლეხ მუტვილიანს შორის საყმო გამოსაღებს ასახავს.

მოტანილი საბუთი ასეთია.

„დრო: მე-15 საუკუნის მეორე მეოთხედი მდივან-მწიგნობარი: ანონიმი მწერალი, რომელსაც ეკუთვნის (აქტი № 22) (ქურდიანთა საქმის გამო).

„ღმერთისა დიდისა თავსდებობითა და შუამდგომლობითა დაგიწერეთ ესე წიგნი ჩუენ მჯაფარიანმან ქედდიშს მუტვილიანსა და მის შვილებსა ამა პირსა ზედა, რომე ერთი ცხუვარი ბეგარა ერთი მგზავრობაჲ საჯამაგიროს იყოს, ერთი ხამი[57], სამი ნადობა, უკუნისამდე[58].

უნდა ვიგულისხმოთ, რომ თუ სვანეთის ამ ნაწილში (ბალს ზემო სვანეთი, სადაც ბატონყმობა შედარებით სუსტად იყო განვითარებული) კანაფის ნაწარმი—ხამი გადასახადის ერთ-ერთ სახეობას შეადგენდა, ცხადია, რომ ბალსქვემო და ქვემო სვანეთში კანაფის ნაწარმზე გადასახადი უეჭველად იარსებებდა.

გვიან, XIX საუკ.-ის I ნახევრიდან სვანეთში კანაფის მეურნეობა ოჯახური წარმოების ფორმიდან თანდათან სასაქონლო ხასიათს ღებულობდა.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ XIX საუკ. მთელ მანძილზე, მეზობელ მხარეებთან სავაჭრო ურთიერთობის და გაცვლა-გამოცვლის დროს, სვანეთი სხვა სახის შინამრეწველობის საგნებთან ერთად კანაფის ნაწარმსაც იყენებდა.

ჩვენ აქ არ გვჭირდება ყველა ცნობა მოვიტანოთ. თვალსაჩინოებისათვის შინამრეწველობის მასალას გავითვალისწინებთ, სადაც აღნიშნულია, რომ „ხონის ბაზარზე მუდამ იყიდებოდა (სვანეთიდან ჩამოტანილი) კანაფის ნართის ქსოვილები: „პირსახოცები, „საწყლეები", ტომრები და სხვა[59]. ამ სახით გაჰქონდათ კანაფი ცაგერის და სენაკის ბაზარზეც[60].

მიუხედავად ზემოაღნიშნული ვითარებისა კანაფი და მისი პროდუქტი ძირითადად ნატურალური მეურნეობის ფარგლებში რჩებოდა. აღსანიშნავია, რომ ქვემო სვანეთი კანაფს საბატონო გადასახადის დასაფარავადაც აწარმოებდა[61]. დადიანის მიერ შეწირული გადასახადი — „დადიანა ბეგარ" ლაშხე-

---

57 რა თქმა უნდა ტერმინი ხამი ძირითადად ბამბის შინდართულ მსხვილ ქსოვილს გულისხმობდა. მაგრამ რადგან სვანეთში ბამბას კანაფი ცვლიდა, სავარაუდებელია, რომ აღნიშნული ხამის გამოსაღები კანაფის ქსოვილის გამოსაღები იყოს.

58 პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები ნაკეთი მეორე. ტექსტები, თბილისი 1941, 16. ამ საბუთის მითითებისათვის მადლობას ვუხდით ისტორიკოს გ. გასვიანს.

59 შინამრეწველობის მასალები, ქსოვა-ღებვა, ხელსაქმე, დასავლეთ საქართველო, MII.

60 ჯ. რუხაძე, 1968 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. რვ. 1—2.

61 ლეჩხუმელთა ყოფაში დადასტურებულია კანაფის ნართის „კედ-ის" გადასახადი. შინამრეწ. მასალები, ქსოვა-ღებვა, ხელსაქმე, დასავ. საქართველო, MII; სამეგრელოში კანაფის თესლი საგლეხო გამოსაღების ერთ-ერთი საგანი იყო. Р. Эристов, О крестьянском сословии в Мингрелии, Кавказская старина, 1873, № 6.

თის თემისათვის გულისხმობდა: ხორცს, 10—15 კგ სანთელს, ზომით 4—5 შეწ (მკლავ) სგურს (მოქსოვილ კანაფს)[62] და სხვ.

XIX საუკუნის ბოლოს კანაფის ტრადიციულმა მეურნეობამ საგრძნობი ცვლილება განიცადა. მთაში სავაჭრო კაპიტალის შეჭრას[63] და მზა პროდუქციის გაჩენას თანდათან კანაფის ნაწარმზე მოთხოვნილების დაქვეითება და კანაფის სათესი ფართობების შემცირება მოჰყვა. კანაფის კულტურამ სადღეისოდ მხოლოდ აქა-იქ თუ შემოინახა თავი.

ასეთია სვანეთის კანაფის მეურნეობის ძირითადი თავისებურებანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით.

სვანეთში კანაფის მოყვანის ხალხური წესები, კანაფის პროდუქტისა და ქერელის დამუშავება-გამოყენების მდიდარი ცოდნა-გამოცდილება, კანაფის, მისი ზეთისა და მარცვლის როლი რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში კანაფის მეურნეობის ხანგრძლივ ტრადიციებზე და ხალხის ყოფაში მის დიდ მნიშვნელობაზე მეტყველებს.

---

62 რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბილისი, 1964, 79.

63 И. Г. Антелава, Э. А. Орджоникидзе, Э. В. Хоштария, К вопросу о генезисе и развитии капитализма в сельском хозяйстве и промышленности Грузии, Тбилиси, 1967.

ლ. ბერიაშვილი

მესხეთის ტერასული მეურნეობის ზოგიერთი საკითხისათვის. II

სამეცნიერო ლიტერატურაში საქართველოს ტერასული მეურნეობის გარშემო მეტად ძუნწი მასალაა დაცული. ეთნოგრაფიული კვლევის ხაზით ამ ხარვეზს ავსებენ მ. გეგეშიძის ნაშრომები, სადაც მთური ირიგაციის საკითხებთან დაკავშირებით ავტორი საგანგებოდ ჩერდება მეურნეობის აღნიშნული ფორმის ხასიათისა და მისი თავისებურებების შესწავლაზე[1]. ამ მონაცემებსა და ჩვენ მიერ მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, სათანადო ლიტერატურის გათვალისწინებით, მიზნად ვისახავთ მესხეთის ტერასული მეურნეობის შესწავლის მაგალითზე გამოვავლინოთ ქართველი ხალხის საუკუნოვანი ცოდნა და ტრადიცია მეურნეობის კიდევ ერთ დარგში — ტერასულ მიწათმოქმედებაში.

ტერასულ მეურნეობას მესხეთში მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. მიწათმოქმედების აღნიშნული ფორმა ადგილობრივი მოსახლეობისათვის, როგორც ირკვევა, უძველესი დროიდან ყოფილა ცნობილი. გეოგრაფიულ-სამეურნეო გარემოს თავისებურების, ტერასების ტიპოლოგიის, აგების ტექნიკის, ნიადაგების ხარისხისა და სხვათა შესახებ ადრე გვქონდა საუბარი, ამიტომ მათზე აღარ შევჩერდებით და სხვა რიგის საკითხებზე გავამახვილებთ ყურადღებას[2].

ტერასები მესხეთში გამოყენებული იყო მევენახეობა-მებაღეობისათვის. ამ დარგებს მთელი მხარის სოფლის მეურნეობაში უძველესი დროიდან წამყვანი და მნიშვნელოვანი ადგილი ჰქონდა დამკვიდრებული.

ტერასული ნაკვეთების ექსპლოატაციის საკითხში მორწყვას ერთ-ერთი გადამწყვეტი როლი ენიჭებოდა. სარწყავად გამოყენებული იყო მთის მდინარეები და წყარო-ნაკადულები, რომლებიც წყალუხვობით გამოირჩეოდნენ და რწყვის ერთადერთ რეალურ საშუალებას წარმოადგენდნენ. ტერასების მორწყვა გარკვეულ წესრიგზე იყო დამყარებული „ტერასებიანი ნაკვეთის თავამდე მოყვანილ წყალს ტერასების გასწვრივ, ფერდობზე გაკეთებულ სადინარში ჩაუშვებდნენ და ამ წყალს თანაბრად იყენებდნენ ცალკეული ტერასების მოსარწყავად. მორწყვაში რიგის დაცვა ტერასებიან ნაკვეთზე უკეთესად ხერხდებოდა, რადგან ტერასების მორწყვა თანდათან წარმოებდა და წყალი ერთი ტერასიდან მეორეზე შეჰყავდათ, როგორც კი პირველის მორწყვა დამთავრდე-

---

1 მ. გეგეშიძე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1962; მისივე, Орошение в Грузии, СЭ, 1965, № 5.

2 წინამდებარე წერილი გაგრძელებაა სტატიისა, რომელიც დაიბეჭდა კრებულში—„მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ (ტ. XV, თბ., 1970, გვ. 59—69) ამავე სათაურით.

ბოდა. ტერასებიან ფერდობზე მორწყვის წარმოება, სანაკედლოების გახსნა და დაკეტვა თვით ტერასების მეპატრონეების საქმე იყო"[3]. მორწყვის წესები მტკიცედ იყო დაკანონებული და წყალიც ლიმიტირებული თითოეული მომხმარებლისათვის.

მესხეთში ძველთაგანვე, საუკუნეების მანძილზე არსებობდა ირიგაციის ფართო და რთული სისტემა, რომელიც მეურნეობის მრავალი დარგის აღმოცენებისა და განვითარების საწინდარს წარმოადგენდა[4]. მას შემდეგ, რაც ეს მხარე ოკუპირებული აღმოჩნდა თურქ დამპყრობელთა მიერ, ბევრ სხვასთან ერთად ცვლილება განიცადა მორწყვის წესებმაც. იგდეს რა ხელთ მესხეთი, დამპყრობლებმა გააუქმეს ქვეყანაში ადრე არსებული კანონები, რაც ბუნებრივია ირიგაციის სისტემასაც შეეხო. ამან ზიანი მიაყენა სოფლის მეურნეობის მთელ რიგ დარგებს, რომელთაგან ბევრის არსებობისათვის მორწყვა აუცილებელი პირობა იყო. ამიტომ სამცხე-საათაბაგოს მეორედ აღწერისას ოსმალოებმა აღადგინეს ადრე არსებული მორწყვის წესები, რომელთა მიხედვით კვლავ მოხდა სარწყავი წყლებისა და რუების გადანაწილება. დამპყრობლები იძულებული იყვნენ ეცნოთ ადგილობრივი საირიგაციო სისტემის უპირატესობა თურქულთან შედარებით[5] და აღედგინათ იგი. მაგალითისათვის მოვიტანთ რამდენიმე ამონაწერს „გურჯისტანის ველაიეთის დიდი დავთრიდან", რომელიც მესხეთის ველაიეთებისათვის იყო შედგენილი: — „ვინაიდან მცოდნე პირნი იუწყებიან, რომ მდ. ბორბალოდან მომდინარე წყალი, რომელიც სოფ. ორალიდან მოდის, ძველი დროიდან სოფ. ვალეს საზღვარზე მდებარე ადგილების, ვენახებისა და ბაღის სარწყავი წყალი იყო, ამიტომ ეს გარემოება განმარტებულის შესაბამისად ჩაიწერება ახალ დავთარში"[6]. მაგრამ მდ. ბორბალო რწყავდა არა მარტო სოფ. ვალის მიწებს, არამედ სოფ. ქვემო და ზემო სხვილისის ბაღ-ვენახებსა და მინდვრებს. ამიტომ დავთარში ამის შესახებ საგანგებოდ არის ნათქვამი „ვინაიდან მცოდნე პირნი იუწყებიან რომ მდ. ბორბალოდან მომდინარე წყლის მესამედი ძველი დროიდანვე ხსენებული სოფლის საზღვარზე მდებარე მიწების, ვენახების და ბაღის სარწყავი იყო, ამიტომ მათი მოწმობის საფუძველზე და განმარტებულის შესაბამისად ჩაიწერება ახალ დავთარში"[7]. ასევე მდ. წყალთბილა, როგორც იმავე წყაროდან ირკვევა ერთი კვირის მანძილზე უნდა მიეკუთვნებოდა სოფ. ზემო და ქვემო ნიორხებს, ხოლო 2 კვირის მანძილზე კი სოფ. ვალეს. სოფ. ორჭოშანიდან მომდინარე წყლით ირწყვებოდა სოფ. ირაქი, რომელიც უდის „ლივაში" შედიოდა და ფართოდ მისდევდა მებაღეობას, და ა. შ.

---

3 მ. გ ე გ შ ი ძ ე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში. თბ., 1962, გვ. 95.

4 მესხეთის შესახებ, რომელიც თეთრონ მოუხილავს, 1834 წელს დაუბეჭდავ დე მონარე შემდეგს გადმოგვცემს — „ძველ დროში მთელი ეს მხარე აყვავებული იყო, ხელოვნება და მეურნეობა ჩინებული ჰქონდა. თვით იმ კლდე-ღრეებში, სადაც კი ადამიანის ხელი უწვდიდა, გამოკრილი იყო არხები, რომელთაც ახლაც განცვიფრებაში მოჰყავხართ. ეს ადგილები დიდროვანის ქვის ზღუდეებით კიბე-კიბე იყვნენ შეკრილნი, როგორადაც ჟენევაში და ნეშატელში და შემკულნი მრავლის ვენახითა და ბაღით" — დ. ბაქრაძე, ოსმალეთის საქართველო ანუ მესხეთი, „ივერია", 1877, № 10, გვ. 8—9.

5 П. М. Жуковский, Земледельческая Турция, М.-Л., 1933, стр. 144—145.

6 გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, წ. 1, თბ., 1940, გვ. 39.

7 იქვე, გვ. 42.

აღნიშნულის მიუხედავად, უნდა ვიფიქროთ, რომ ახლად აღდგენილი წესების სათანადოდ დაცვა ვერ ხერხდებოდა. ასეული წლების მანძილზე შესაძლოა მთებიდან მომდინარე ნაკადულებს ცვლილება განეცადა, ზოგი შემცირებულიყო ან სულ გამშრალიყო, რაც ბუნებრივია საჭიროებდა მოწესრიგებას, ახალი არხების გაყვანას, წყლის ახალი რესურსების გამონახვას. უთუოდ დადგა აუცილებლობა არსებული ირიგაციის სისტემის განახლებისა, გადახალისებისა, რაც არსებულ პირობებში ძნელად განსახორციელებელი იყო. ამავე დროს მესხეთში მევენახეობის გადაშენების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი თვით თურქული ფეოდალიზმის რაობაშია საძიებელი. დამპყრობთა მიერ შემოღებული მიწისმფლობელობისა და მიწათსარგებლობის წესები ძირს უთხრიდა ისეთი შრომატევადი კულტურების მოვლა-პატრონობას, როგორიცაა ვაზი. მევენახეობის დაქვეითება-მოსპობის მიზეზი სამხედრო-ლენური სისტემიდან გამომდინარე მფლობელობის პირობით ხასიათშიც მდგომარეობდა. იგი არ იძლეოდა სოფლის მეურნეობის ისეთი დარგის განვითარების საშუალებას, რომელიც მრავალი წლის შრომას მოითხოვდა, რაშიც მჭიდროდ გადაჯაჭვულია თურქული მიწისმფლობელობის რეაქციული შინაარსის ერთ-ერთი დამახასიათებელი მოვლენა[8]. ამიტომ ოსმალთა ბატონობის უკანასკნელი პერიოდისათვის „მესხეთში ამ ძვირფასი კულტურიდან ნატამალიც კი აღარ დარჩა"[9]. აყვავებული მხარე გაბრიოკდა და ძველის ნანგრევებად იქცა. დღემდე გულისტკივილს გახიცდის აქაური მეურნე—„წყალი აღარ არის, უწყლობამ და ავბედობამ გაახმო ეს მიდამო, წყალი რომ მოგვცენ ახლაც მოვეკიდებით მაგ საქმეს"-ო.[10].

მევენახეობა-მეღვინეობის მაღალ დონეზე არსებობის დამადასტურებლად მრავლადაა შემორჩენილი დღევანდელი მესხეთის ტერიტორიაზე საწნახლები, ღვინის მარნები, ქვევრები, აღმოჩენილი ძველი ნასოფლარებისა თუ ნასახლარების გათხრის დროს. დიდ და მრავალფეროვან მასალას გვაწვდის ვარძიის მუზეუმ-ნაკრძალში აღმოჩენილი „სალხინო მარანი" დარბაზითურთ. მარანი მოთავსებულია ორ დიდ სათავსოში, სადაც დღემდეა დაცული 13 ქვევრი სხვადასხვა ტევადობისა. ამავე კომპლექსის სხვადასხვა უბანზე აღმოჩენილია 25 მარანი, 185 ქვევრი,[11] ვაზის უძველესი ეგზემპლარები და სხვა, რაც ცხადია იმის მაჩვენებელია, რომ აქაური მკვიდრნი მევენახეობასა და ღვინის დაყენებას იმთავითვე კარგად იცნობდნენ.

ამასვე მოწმობს მესხეთის ტერიტორიის მრავალ უბანზე ნანახი გაგარეულებული ვაზები — ასეთებია გუგათა, ტოლოში, ბაგები, იდუმალა, ოშორა, წირა, უდე, ოხერა და სხვა. იგივე ითქმის მტკვრის ხეობის გასწვრივ მდებარე „გამოღმა ჰაჰკრის" ბაღებზე. ეს ბაღები ძირითადად ხელოვნურ ტერასებზეა გაშენებული და ბევრი გაგარეულებული ვაზის ნახვაა აქ შესაძლებელი. ინტერესს იმსახურებს ჰაჰკრის ბაღებში შემორჩენილი საწნახელი, რომელიც დიდი ქვის ლოდშია ამოკვეთილი, აქვეა ქვევრის ეგზემპლარები და მათი ნაშთები. არქეოლოგმა ო. ლომბაშიძემ გაღმა ჰაჰკარში მიაქცია ყურადღება ტოპონიმს— „ბაბილაურს". მისი აზრით, აღნიშნული ტერმინი შესაძლოა უკავშირდებოდეს

---

8 ი. ა ვ ა ლ ი ა ნ ი, მიწისმფლობელობის ფორმები აჭარაში, ბათუმი, 1960, გვ. 72.

9 გ. ტ ი ვ ა ძ ე, სამცხე-საათაბაგო, „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის" მიხედვით თბ., 1946 გვ. 119.

10 სოფ. ბიზაბერა, მამუკაშვილი კოსტა აგვისტინეს ძე.

11 Гиви Г а п р и н д а ш в и л и, Пещерный ансамбль Вардзиа, Тб., 1960, стр. 88.

ძველ ქართულში მაღლარი ვენახის აღმნიშვნელ სიტყვას — ბაბილოს[12]. ბევრია საწნახელი ამავე მიდამოში, კლდეში ნაკვეთი ნასოფლარის ტერიტორიაზეც, რაც მეურნეობის ამავე დარგის დაწინაუოებას მიუთითებს. ვენახის კულტურას უკავშირდება აგრეთვე გამოღმა ჰაჰკრის შესახებ არსებული გადმოცემა—„გამოღმა ჰაჰკარში და საბუხევში (ჰაჰკრის ხევის აღმოსავლეთითაა) ძველად ვენახები ჰქონდათ გაშენებული. ერთხელ ძლიერი წვიმა და კოხი მოსულა, დაუხეთქავს უკვე დამწიფებული ყურძენი, დახეთქილი ყურძნის წვენი შეერთებია მოვარდნილ ლელმას (ნიაღვარს), ის კი შეერთებია მდ. მტკვარსა და გაუწითლებია სულმთლად“[13].

წარსულში ვენახების დიდი ფართობების არსებობაზე მიუთითებს, სხვა მასალასთან ერთად, მევენახეობა-მეღვინეობის ამსახველი ტოპონიმიკაც: სოფ. გურკელის აღმ. ფერდობს ეწოდება „ნავენახარი“. 1948 წ. ამ ფერდობზე ვენახის გაშენების დროს აღმოჩნდა მიწაში ჩამარხული ქვევრები ღვინის ნარჩენებით[14].

სოფ. არალის (ადიგენის რ-ნი) დასავლეთ ფერდობს ეხლაც „ნაზვრევს“ უწოდებენ.

სოფ. მუსხის მარჯვენა ფერდობებს მუსხლები ამჟამად „ტობურ ვენახებს“ უწოდებენ, თუმცა ოსმალთა ბატონობის პერიოდში რამდენიმე საუკუნე აქ ვენახი არ ყოფილა. ამავე რიგისაა ტოპონიმები—„ბებერი ვენახები“ და „მილახევის ვენახები“ ს. ტოლოშთან, „მარნის ყანები“, სოფ. მუსხთახ, „მარნის ხევი“ სოფ. ანდრიაწმინდასთან და სხვ.

მესხეთში ვაზის კულტურის სიძველესა და დიდ გავრცელებაზე მიუთითებს ამ კუთხისათვის პირველწყაროს მნიშვნელობის, XIII საუკუნის საკორპორაციო სამართლის ძეგლი „ვაჰანის ქვაბთა განგება“[15]. ტექსტიდან ვგებულობთ, რომ ვაჰანის მამათა მონასტრის მკვიდრთათვის განკუთვნილი საკვების რაციონში ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი ღვინოს ეჭირა, რომელიც სასულიერო რანგის შესატყვისად მეტ-ნაკლები რაოდენობით იყო განაწილებული.— „...რაითა მიეცემოდეს მოძღუარსა რვაი გრივი პური, ოთხი წმიდაი და ოთხი ქრთილი და სამი საპალნე ღვინოი და იკონომოსსა ექუსი გრივი, სამი წმიდაი და სამი ქრთილი და ორი საპალნე ღვინოი... ხოლო უთავადესთა ძმათა... ამათ პური ორი გრივი წმიდაი და ერთი ქრთილი მიეცემოდის და თვითო საპალნე ღვინოი... ხოლო მწირთა, პური თვითოი გრივი წმიდაი და თვითოი ქრთილი და ღვინოი ოთხთა და ოთხთა თვითოი საპალნე“[16]. მოტანილი ტექსტი ნათლად მეტყველებს, რომ აღნიშნულ პერიოდში ვაჰანის მონასტერი, რომელიც მესხეთის გულში მდებარეობს, ნაქალაქევისა და წუნდის ტერასების ახლო მეზობლობაში, სათანადო რაოდენობის ვენახებს ფლობს და ღვინის დაყენებას აწარმოებს.

---

12 ო. ლამბაშიძე, მესხეთის ისტორიული გეოგრაფიისათვის (ხელნაწერი), გვ. 5.

13 თქმულება ჩაიწერა არქ. ო. ლამბაშიძემ სერგო ივანეს ძე თაქთაქიძისაგან (64 წ. სოფ. თმოგვი).

14 შ. წიქვაძე, მევენახეობა-მეღვინეობის მდგომარეობა და განვითარების პერსპექტივები მესხეთში, თბ., 1958, გვ. 17.

15 ვაჰანის ქვაბთა განგება, გამოც. ლ. მუსხელიშვილის მიერ, თბ., 1936.

16 იქვე, გვ. 71.

საინტერესო მონაცემებს გვაწვდის ფოლკლორული მასალაც:

„პური—კლდეს, ღვინო—ბოგასა,
თევზი მომკითხე ტობასა,
წითელი ვაშლი თუ გინდა
გაღმა-გამოღმა წყორძასა".

სოფელი ბოგა ამჟამად ნასოფლარია და ვაზის კულტურა მის მიდამოზე სრულებით გამქრალია.

ტერასები და ვაზის ძველი, გაგარეულებული ჯიშები დიდი რაოდენობით კვხვდება ახალციხის, აწყურის, წინუბნის, გურკელის, კლდის, წოხეტევის, ანდრია-წმინდის, ოხერის, წყორძის, მუსხის, წრიოხის, მარდის, საფარის და ავარის მიდამოებში[17].

თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო მესხეთში ვაზის კულტურა და რამდენად დიდი ადგილი ეჭირა ქვეყნის სამეურნეო ყოფაში, ამის მასალებს უხვად გვაწვდის „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი", სადაც დაწვრილებით არის აღნუსხული ამა თუ იმ სოფელზე შეწერილი გადასახადები, მათი რაოდენობა და ხასიათი. „ვილაიეთის დავთრის" ფურცლებზე იმდროინდელი დარაიონების მიხედვით აღნიშნულია ყველა სოფელი, სადაც მევენახეობას მისდევდნენ. ვენახები „ნაკვეთების" სახით არის წარმოდგენილი. დაბეგრილია როგორც ვენახების „ნაკვეთები" ახჩების მიხედვით, ასევე ყურძნის წვენი — შირა[18].

მესხეთი, როგორც საქართველოს ისტორიულ-მატერიალური კულტურის ცენტრი მევენახეობისა და მეღვინეობის ფართოდ განვითარებასთან ერთად, ვაზის მთელი რიგი აბორიგენული ჯიშების კერად არის მიჩნეული. მათი უმეტესობა საუკუნეთა განმავლობაში შეგუებულია მაღალმთის კლიმატურ პირობებს. მიუხედავად იმისა, რომ ვაზი სითბომოყვარული მცენარეა, მესხური ჯიშები უფრო სიგრილეს არიან შეჩვეული და მაღლარების სახით შესანიშნავად მხსმოიარობენ[19].

ეთნოგრაფიული მასალითა და მევენახეობის დარგში არსებული ლიტერატურული მონაცემების მოშველიებით, შემდეგი ვაზის ჯიშების დასახელების შესაძლებლობა იქმნება: თეთრყურძნიანი ჯიშებიდან—სამარიობო (დაბლარი), ხარისთვალა თეთრი (მაღლარი), ცხენის ძუძუ თეთრი (მაღლარი) — მეტად გავრცელებულია მთელ ტერიტორიაზე: თეთრი ახალციხური (მაღლარი და დაბლარი), საფარული (სახელი დაკარგულია, შერქმეულია პროფ. მ. რამიშვილის მიერ ნახვის ადგილის მიხედვით). თეთრი ბუდეშური (მაღლარი), გავრცელებულია ახალციხისა და ასპინძის რაიონებში დიდი რაოდენობით. როკეთული — (დაბლარი. სახელი შერქმეულია შ. წიქვაძის მიერ), ჩიტისკვერცხა (სახელი შერქმეულია შ. წიქვაძის მიერ), ცხენის ძუა (მაღლარი, სახელი შერქმეულია შ. წიქვაძის მიერ), მესხური მწვანე (დაბლარი); შავყურძნიანი ჯიშები—შავი ბუდეშური (დაბლარი), საწური (მაღლარი), მესხური შავი (მაღლარი), შავი ასპინძური (სახელი შერქმეულია პროფ. მ. რამი-

---

17 შ. წიქვაძე. დასახ. ნაშრომი, გვ. 24.

18 ამაზე იხილეთ გ. ტივაძე, სამცხე-საათაბაგო „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის მიხედვით", „მნათობი", 1946, გვ. 117—145.

19 მ. რამიშვილი, მევენახეობის განვითარება მესხეთში—საქართველოს სას. სამეურნეო ინსტ. შრომები, მე-14, თბ., 1943, გვ. 11.

შვილის მიერ), მესხური საფერე, ხარისთვალა შავი — ცნობილი მესხური ჯიშია, მაღლარების სახით გვხვდება ახალციხის რაიონში, სოფ. აწყურის ბაღებში და მისი ტანის სიმსხო 70 სმ-ს აღემატება. ცხენის ძუა შავი იშვიათი ეგზემპლარია. კლერტმაგარა — მაღლარია. დადასტურდა აქამდე უცნობი კიდევ ერთი ჯიში — ძველ-შავი. ესეც უძველეს ჯიშებს განეკუთვნება, სპეციალურ ლიტერატურაში არ არის მოხსენიებული. მესხური ვაზის ჯიშების უმრავლესობა მოკლე სავეგეტაციო პერიოდით ხასიათდება (140—150 დღე) და ყურძენი სრულ მომწიფებას სექტემბრის მეორე ნახევარში ამთავრებს. გარდა ამისა ფესვთა მძლავრი სისტემა და ძლიერი საასიმილაციო ორგანოები ახანგრძლივებენ ვაზის სიცოცხლეს[20].

როგორც აღვნიშნავდით, მესხეთში გავრცელებული იყო როგორც დაბლარი, ასევე მაღლარი ვაზი, მაგრამ ეს უკანასკნელი გაცილებით ჭარბობდა დაბლარს. დაბლარ ვენახს უწოდებდნენ „ფეხის ვაზს“, მაღლარს კი—ბარნა ვენახს (ხშირად მას ხეივანსაც უწოდებენ). მაღლარი ვენახი იმართებოდა მსხმოიარე ბაღის ნაკვეთზე, მის მეზობლობაში, ან ცალკე, სადაც ნაკლებმოსავლიან ან უნაყოფო ხეებს რგავდნენ[21]. გათვალისწინებული იყო ის გარემოება, რომ ხეივნისათვის ადრე თუ გვიან საჭირო იქნებოდა ხის გახმობა და ამიტომ ნაყოფის მომცემ ხეს ამისათვის არ მოაცდენდნენ. საამისოდ განკუთვნილი იყო სპეციალური ჯიშები[22].

დაბლარი ვაზი ტერასებზე შემდეგნაირად იყო განლაგებული — ვაზს ჩაანწვენდნენ და გამოაყოფინებდნენ რქას დარიჯის კედელში. ტოტები მოეფინებოდა კედელზე და ზედ დამწიფდებოდა ყურძენი ისე, რომ საროო—ჰიგო არ სჭირდებოდა, კედელზე გაიშლებოდა ნაყოფი და თითქმის მთლიანად ფარავდა მას.

ყურადღებას იმსახურებს ჩვენ მიერ სოფ. ხიზაბავრაში ჩაწერილი გადმოცემა მთხრობელთა ჯგუფისაგან[23] — მამა-პაპის გადმოცემით, წინათ სოფელში ერთ გლეხს შავი კამეჩები დაუკარგავს, დაბინდების მერე მთელი ღამე უძებნია და ვერ უპოვია. დილით ისევ შესდგომია ძებნას, და უნახავს, რომ ის კამეჩები შესულან ხიზაბავრის „საქვებში“, ერთ კედელთან ჩაწოლილან და მშვიდად იცოხნებიან. საქვის კედლები ისე შავად ყოფილა დაფარული მსხმოიარე ყურძნის მტევნებით, რომ პატრონს ამ შავ ფონზე თავისი საქონელი ვერ გამოურჩევია სიბნელეში.

სპეციალისტების მიერ საქართველო ვაზისა და მისი ფორმათაწარმოქმნის კერადაა მიჩნეული მსოფლიოში[24]. საქართველოში ვაზი ან დაბლარად არის

---

20 შ. წიქვაძე, დასახ. ნაშრომი გვ. 30.

21 ნ. კეცხოველი აღნიშნავს. რომ მესხერი ტერასები სამიარუსიან ბაღ-ვენახ-ბოსტანს წარმოადგენს—ბაღი, ვენახი—დაბლარი და ხეზე გაშვებული, ვაზებს შორის ფართობი კი გამოყენებულია მწვანილის მოსაყვანად—ნ. კეცხოველი, კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1957, გვ. 182. გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ტერასების მებაღეობის რაიონში ჩვენ ვერსად ვერ დავამოწმეთ ხილის ბაღი და ბოსტანი ერთ ნაკვეთზე, რასაც ერიდებიან ამჟამადაც კი, ხილის გაფუჭების შიზეზით.

22 ხეზე აყვანილი ვაზის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან ბერძენი ავტორები Катон, «Земледелие,», М.-Л., 1950, стр. 28, 29... Варрон, Катон, Колумелла, Плиний, О сельском хозяйстве. М., 1957, стр. 109, 111, 205, 206, 207, 208...

23 გოგალაძე სტეფანე იაკობის ძე, 80 წ.; პაპაშვილი ბაგრატ ეფრემის ძე, 69 წ.; კეღოშვილი ლაზარე სიმონის ძე, 86 წლის; ლეკიშვილი გიორგი პეტრეს ძე, 71 წ. (საველე დღიური №9, 1968 წელი).

24 Н. И. Вавилов, Избранные труды, II, М-Л., 1960, стр. 348.

დაყენებული და ასარულია, ან მაღლარად ხეზეა გაშვებული და ხეივნადაა გაყვანილი. ასევე ყოფილა ძველადაც, რადგან საქართველოს ჰავის პირობების გამო ვაზის გაშენების მხოლოდ ასეთი წესია შესაძლებელი. ჩვენ მიერ ზემოთ აღნიშნული წესის მაგვარად მიწაზე გართხმული, დაწვენილი ვაზი კი საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ მოწმდება. მაგრამ სომხეთში, ერევნის სანახებში „არც მაღლარი მოიპოვება, არც ასარული ვაზი, და ნაყოფი უსაყრდნობოდ დაბალ ბუჩქად აქვთ გაშვებული, რის გამო მტევნიანი ტოტები მიწაზეა გართხმული[25]. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, უძველეს საქართველოში, რომლის ტერიტორიას მტკვარსა და არაქსს შორის მდებარე მთელი მიწა-წყალიც ეკუთვნოდა, მიწაზე გართხმული ვაზის მოშენების წესიც უნდა ჰქონოდათ, რადგან ბუნებრივი პირობების წყალობით იმ ადგილს უმთავრესად ასეთი მევენახეობაა შესაძლებელი. ამის გამო იმ დროს ქართულში ამის შესაფერი ტერმინიც უნდა ყოფილიყო, რომელიც ამჟამად დავიწყებულია და ძეგლებში არა ჩანს[26]. კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით ეს საკითხი ინტერესს იმსახურებს. ვარაუდის სახით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჩვენი მასალა რამდენადმე ეხმაურება აღნიშნულ მოსაზრებას. ხომ არ შეიძლება მესხეთში დადასტურებული, მიწაზე გაწოლილი და ტერასების კედლებზე ჩაკიდებული ვენახის სახეობა მივიჩნიოთ ზემოთ აღნიშნული გართხმულ ვენახის პროტოტიპად, ქართულ ენაში შემორჩენილი უძველესი ტერმინი „ფეხის ვაზი" კი იყოს სწორედ ამგვარი ვენახის აღმნიშვნელი.

როგორც მივუთითებდით, ტერასებზე გარდა ვენახისა გაშენებული იყო ხილის ბაღები. ბაღის გაშენება ამ საქმისათვის განკუთვნილ ცოდნასა და გამოცდილებას ითხოვდა. მნიშვნელოვან პირობას წარმოადგენდა ნიადაგის საბაღედ მომზადება: თუ ვარგისი ნიადაგი არ იქნებოდა შექმნილი, ნერგი არ იხარებდა, ულონო, სუსტი ხე იქნებოდა. თავდაპირველად ითხრებოდა ორმო არანაკლები 50—60 სმ სიღრმისა. ორმოში ჩაყრიდნენ მიწასთან ერთად განზავებულ ნაკელს და ისე ჩარგავდნენ ხეს. ნაკელი, კარგად უნდა ყოფილიყო „დამწვარი" მზეზე, ახალი ავნებდა. ნაკელის შეტანა ხდებოდა აგრეთვე მაშინ, როდესაც ხე გაიზრდებოდა და მიწა კი თხოულობდა გამდიდრებას. საბაღე ნაკვეთი მუდმივად, დროის განსაზღვრულ მონაკვეთებში ირწყვებოდა. მებაღისათვის ცნობილი იყო ამა თუ იმ ნაკვეთისათვის საჭირო წყლის რაოდენობა. მორწყვა უმეტეს წილად ღამით და საღამოს საათებში წარმოებდა.

ორმო ითხრებოდა შედარებით ღრმა, თუ სანამყენე ნერგები უნდა ჩაერგათ. ახლად ჩარგულ ხეს გარშემო „ხის რქიებს" (20 — 25 სმ-ის სიგრძის ხის ჯოხები) გაუკეთებდნენ, რომ ახლოს საქონელი ვერ მისულიყო და მორწყავდნენ. პირველად ძალიან უხვად რწყავდნენ—„წყალს უსხავთ ვიდრე დაიჭიროს ხემ, ხშირ-ხშირად უსხავთ, რო დაიჭერს მერე თავ-თავის დროს მოირწყვება, როცა დრო ექნება"[27]. მყნობის წესი ვაშლისა, მსხლისა და თუთისა ერთნაირი იცოდნენ.

ყველა ხილს ჰქონდა კრეფის განსაზღვრული ვადა. ამ თვალსაზრისით კურკოვანი ხილის მომწიფების ვადის გამოცნობა გაადვილებული იყო მათი

---

25 ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. 11, გვ. 311.

26 იქვე.

27 მთხრობელი შუშაბერიძე სანდრო ალექსანდრეს ძე, სოფ. ვარგავი.

ნაყოფის გარეგნობისა და გემოს მიხედვით. შედარებით სიძნელეს წარმოადგენდა ვაშლი და მსხალი, რომელიც თავის მხრივ იყოფოდა საზაფხულო და საზამთრო ჯიშებად. ადგილობრივ მეურნეთა ყველა ღონისძიება იქით იყო მიმართული, რომ სიზუსტით ყოფილიყო დაცული კრეფის ვადები და კონკრეტული შემთხვევისათვის (ვარბი ნალექები, გვალვა) კლიმატური პირობების ცვალებადობის შესატყვისად დროულად დაებინავებინათ ხილეული. ასე, მაგალითად, გვალვიან წელიწადს კრეფას ადრე იწყებდნენ, ზამთრის ხილს კი გვიან შემოდგომამდე ტოვებდნენ.

ინტერესს იმსახურებს ხილის საკრეფი ინვენტარი. ვაშლისა და მსხლის საკრეფად გამოიყენებოდა სპეციალური კიბე, გრძელი მორი, დაახლოებით 3 მეტრამდე სიგრძისა. იგი ერთი ბოლოთი ჩამაგრებულია ხის სქელ კუნძში, რომელიც მას უძრავს ხდის. მორზე გარდიგარდმო 15—20 სმ დაშორებით დაკრულია მოკლე ფიცრის ნაჭრები, რომლებიც ასრულებენ საფეხურების მაგივრობას. კიბე მიდგმულია ხესთან ისეთი კუთხით, რომ შესაძლებელი იყოს მკრეფავისათვის მასზე არბენა.

ფართოდ იყო გამოყენებული ხილის საკრეფი მოწყობილობა, ე. წ. საპარავი, რომელიც წარმოადგენს ხის გრძელ ტარზე წამოცმულ ოვალური ფორმის ხის დისკოს, რომელშიც ჩარჭობილია პატარა-პატარა ჩხირები და შემოქსოვილია წნელით. ამ საკრეფით ხდება ნაყოფის მოწყვეტა, რის შემდეგაც ის ვარდება კალათში. ხილის შესაგროვებლად და გადასატანად გამოიყენებოდა როგორც მოწნული კალათები, ასევე გიდელი—კონუსის ფორმის მქონე კალათი. იგი ნაპირებზე ჩაბმული თოკით ჩამოკიდებულია ხეზე და გავსებისას იმავე თოკით ძირს უშვებენ. აღსანიშნავია აგრეთვე საქაჯავი — თუთის წვენის გამოსაწური სპეციალური მოწყობილობა, რომელსაც დიდი გამოყენება ჰქონდა მეხილეობაში.

ხილიდან ტერასებზე მისდევდნენ უმთავრესად ვაშლის მოშენებას, ჰქონდათ მრავალი საუკეთესო ჯიშის მსხალი, ქლიავი, ღოღნოშო, ალუბალი, თუთა და სხვა. ვაშლი და მსხალი აქ განსაკუთრებით შესანიშნავი ხარისხისა იცოდა და დიდი რაოდენობით გადიოდა ბაზარზე[28]. განთქმული იყო ე. წ. უდის მსხალი, რომელიც საქართველოში არსებულ საუკეთესო მსხლის ჯიშებს უწევდა მეტოქეობას.

აქაური ხილი გამოირჩეოდა არა მარტო ხარისხით, არამედ ჯიშების მრავალფეროვნებითაც; გეევსკის მონაცემების მიხედვით, ვაშლი და მსხალი 35-მდე ჯიშისა ჰქონიათ[29]. ვაშლის ჯიშებიდან გამოირჩეოდა—სობა, ყარაფილა, შაქარვაშლა, აჭარულა, ფაშა, შაალმა, ბია-ვაშლი, სამეფო; მსხლის ჯიშებიდან—კვირისთავა, თავრიზული, ნანა მსხალი, ყაბაღარმული, ბუღარმული და სხვ.

დიდი გამოყენება და გავრცელება ჰქონდა მოსახლეობაში ხილისაგან შემზადებულ სხვადასხვა ტკბილეულს. განთქმული იყო თუთის ბაქმაზი — თუთის ნაყოფისაგან გამოხარშული თაფლისმაგვარი წვენი, რომელიც სანუკვარი საკვები იყო მოსახლეობისათვის. მრავლად ამზადებდნენ თუთისა და ჰანჭურის

---

28 სააქციზო სამმართველოს 1909 წ. ცნობით ახალციხის მაზრიდან სხვადასხვა ბაზარზე 200 ათასი ფუთი ხილი იყო გატანილი — ЦГИА Грузинской ССР, ф. 370, д. 989, л. 14.

29 В. Геевский, Очерк садоводства в Ахалцихском уезде, Сборник Кавк. общ. сельск. хоз., вып., II, 1879 г.

წვენისაგან ტკბილ კვერებს, ჩირებს. ქლიავისაგან ხარშავდნენ ხილფაფისმაგვარ საკვებს — ფელვერდას.

ტერასული მეურნეობის ძირითადი დარგების—მევენახეობისა და მებაღეობის უძველეს, მაღალ კულტურაზე მეტყველებენ საუკუნეების მანძილზე ხალხში შემონახული და დაცული ხილის მოვლა-პატრონობის, მოსავლის აღებისა და შენახვის წესები, რომლებიც დღესაც არ კარგავენ თავის პრაქტიკულ მნიშვნელობას და ბევრი სასარგებლო დაკვირვების შესაძლებლობას ქმნიან.

საკვლევ რაიონში ყურადღებას იმსახურებს ადგილობრივი მეურნეობისათვის დამახასიათებელი თავისებურება, რომელიც ბუნებრივ-სამეურნეო თვალსაზრისით იჩენს თავს მესხეთში და, ჩვენი აზრით, არ არის ინტერესმოკლებული. სოფლების დიდი ნაწილი, რომლებიც ვაზის მწარმოებლად არის მოხსენებული წყაროებსა და ლიტერატურულ ძეგლებში, თავისი გეოგრაფიული და კლიმატური გარემოთი არ განეკუთვნება ამ კულტურისათვის ხელსაყრელი პირობების მქონე რაიონებს. ამ სოფლებისათვის ვაზის კულტურის წარმოება დაკავშირებული იყო იმ გარემოებასთან, რომ სოფელს, რომლის მდებარეობა არ ქმნიდა საშუალებას ვაზის ინტენსიური მოვლა-მოშენებისათვის, ხეობების ძირში, კლიმატურად ისეთ ზოლში, სადაც საკმარისი მზე და სიმშრალეა, გაშენებული ჰქონდათ ბაღ-ვენახები, რომლებიც ამ მხარეს აყვავებული ბაღნარის სახეს აძლევდა. მაგალითად, თუ სოფ. საროს ან ანდრია-წმინდას სოფლის გარშემო, მის ახლოს არა აქვს სავენახე ადგილები, რადგან მაღალი მდებარეობა უჭირავს, სამაგიეროდ ქვევით, შედარებით დაბლობში მათ აქვთ შესანიშნავი ვენახები და ბაღები, რომლებიც ტერასებზეა გაშენებული, სოფლის კუთვნილებაა და მის სახელს ატარებს. ასეთი გზითაა წარმოშობილი სახელები—საროს, თოკის, ვარგავის, ხიზაბავრას, ჯობარეთის და სხვა ბაღები, რომლებისგანაც სოფელი ათეულზე მეტი კილომეტრითაა მოშორებული და კლიმატურადაც შედარებით ცივ სარტყელს განეკუთვნება[30].

ამავე რიგს, მიეკუთვნება დღეისათვის მესხეთის ტერიტორიაზე დარჩენილი სოფლები ოშორა, ზველი, როკეთი, დადეში, აფნია, ვარგავი, თოკი და სხვა, რომლებიც ამ ადგილობრივი თავისებურების აშკარა მაგალითს წარმოადგენენ დღესაც. დასახელებული სოფლები თავის დროზე ყურძნის ძირითად მწარმოებლად ითვლებოდნენ და გადასახადიც დიდი რაოდენობით ჰქონდათ შეწერილი. ყოველივე აღნიშნული მესხეთისათვის თავისებურებას რომ ავლენს მისი მრავალი სოფლის მაგალითზე, დღესაც თავს იჩენს მებაღეობაში და ამ მოვლენაზე დაკვირვების რეალურ საშუალებას ქმნის.

ამ მოვლენას ახსნა მოეძებნება იმ გარემოებაში, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება ვერტიკალური ზონალობის ფაქტორს და მკაფიოდ არის გამოხატული აღნიშნული ტერიტორიის მაგალითზე. როგორც პროფ. გ. ჩიტაია აღნიშნავს, „სამეურნეო თვალსაზრისით თუ მაჩვენებლად ავიღებთ ვაზსა და ღვინოს, დავინახავთ, რომ ბარში ვაზიც ხარობს და ღვინოსაც აყენებენ, ხოლო მთაში არც ვაზი ხარობს და არც ტკბილი აქვთ...“[31]. ამ მაგალითის დამამოწმებელი ჩვენ ვიერ დასახელებული სოფლები „ბარად“ კი არა, არამედ უფრო „მთად“ შეიძლება ჩაითვალოს. ამდენად, თუ ზონა-

30 აღნიშნულ გარემოებას მესხეთისათვის ადასტურებს ნ. კეცხოველი—ნ. კ ე ც ხ ო ვ ე ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 182—183.

31 გ. ჩიტაია, ქართული ეთნოგრაფიული ატლასი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. საზოგ. მეცნ. განყ. მოამბე, თბ., 1960, გვ. 210.

ლობის თვალსაზრისით შედარებით დაბალი სარტყელი, მაგ., პირველი ზოლი, თავისი ნიადაგობრივი და კლიმატური პირობებით ხელს უწყობს არა მარტო მემინდვრეობისა და მებაღეობის, არამედ მევენახეობის განვითარებასაც, შედარებით მაღალ ზოლში მდებარე სარტყელი ძირითადად მემინდვრეობისათვის ქმნის ხელსაყრელ პირობებს და მცირე გამონაკლისით ითვალისწინებს მებაღეობას. არსებული ვერტიკალური ზონალობის ვითარებაში მევენახეობის განვითარების საშუალებას ქმნიდა პირველი ზონა და ნაწილობრივ—მეორე, მაშინ როდესაც ვენახის მფლობელი სოფლები ხშირად მეორე ზოლის უკიდურეს საზღვარზე, და მესამე ზოლში მდებარეობდა (II ზოლი — 100-დან 1500-მ მდე ზ. დ., ხოლო მესამე—1500-დან 2000 მ-მდე ზ. დ.). ასეთ ვითარებაში, სოფლის კუთვნილი ბაღ-ვენახები სოფლის გარშემო, მის ტერიტორიაზე კი არ იყო გაშენებული, არამედ ქვევით, ხეობის ძირში, მის გასწვრივ მდებარე ბორცვებსა და ფერდობებზე იყო შეფენილი და ამდენად სოფელსაც დაშორებული. სოფ. საროს, ჰობარეთის, ზველის და სხვათა უხუცეს მკვიდრთა გადმოცემით, ქვევრები ზევით—სოფელში ჰქონიათ და საწნახელი კი—ქვევით, ბაღებში. დაწურული ტკბილი ტიკებით უზიდიათ და ღვინოს უკვე ადგილზე აყენებდნენ. ჩვენ, 1968 წელს სოფ. ტოლოშიდან 2 კმ დაშორებით, „მილახევის ვენახებში“, სადაც ამჟამად კოლმეურნეობის ბაღ-ბოსტანია გაშენებული, მტკვრის ნაპირას, დავამოწმეთ ნახევრად წყალში ჩახრამული უზარმაზარი ქვის საწნახელი, რომელშიაც 4—5 კაცი თავისუფლად იმოძრავებს. (იმის გამო, რომ გარემო მთლიანად დაფარულია ლერწმის მაღალი ნაზარდით, მისი ფოტო-ფიქსირება გაჭირდა). ამის მიხედვითაც შეიძლება ვიქონიოთ წარმოდგენა, თუ როგორი მასშტაბებით უნდა წარმოებულიყო ყურძნის წვენის დამზადება და მისი ექსპლოატაცია ამ კუთხეში.

ზემოაღნიშნული გარემოება ძირითადად მევენახეობის ტერასულ ფორმებს უკავშირებდა და მესხეთისათვის ამ სახის მიწათმოქმედების მატარებელი რაიონებისათვისაა დამახასიათებელი.

ადგილობრივი მიწათმოქმედების ეს თავისებურება ლოკალურ ხასიათს ატარებს და განსხვავდება, მაგალითად, იმავე აჭარის სამეურნეო ყოფის მაჩვენებელი მომენტისაგან, როდესაც დაბაქნებული სახნავი ფართობი და ბაღი ხშირად შედის კარმიდამოს კომპლექსში ან მის ახლოს მდებარეობს. ასევე სხვა სურათი გვაქვს ქართლში.

ამავე დროს აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული ტერასები გამოიყენება მიწათმოქმედების მრავალი დარგის საწარმოებლად, სადაც „მცირე ტერასები ხეხილს უკავია, მოზრდილი ნაკვეთები სახნავ-სათესს წარმოადგენს, ხოლო ზოგიერთზე მეურნეობის შერეული ფორმა შეიმჩნევა“[32], მაშინ, როდესაც მესხეთში ტერასები უკავშირდება მხოლოდ მებაღეობა-მევენახეობას და სრულებით არ მოიცავს მემინდვრეობას. წლების მანძილზე (1961—1970) აღნიშნულ რაიონში წარმოებული ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების საფუძველზე, აღნიშნულ საკითხზე ყურადღების განსაკუთრებული გამახვილების შედეგად ნათელი ხდება, რომ ტერასირებული ნაკვეთების გამოყენებას მემინდვრეობისათვის არავითარი რეალური საჭიროება არ განაპირობებდა. ადგილობრივ მეურნეს საკმაო რაოდენობით გააჩნდა სახნავ-სათესი მიწები, რომ-

---

32 დ. ჩ ი ჯ ა ვ ა ძ ე, ნიადაგის დაცვის ხალხური საშუალებანი აჭარაში, კრებული „აჭარის მოსახლეობის სამეურნეო ყოფა და კულტურა“, ბათუმი, 1943.

ლებიც თავისი მდებარეობითა და ხარისხით საუკეთესო პირობებს ქმნიდა პურეული კულტურებისათვის. ამ ფართობებს მიეკუთვნება ახალციხის ქვაბულის მიწები და ზონალურად მეორე და მესამე სარტყელში განლაგებული ფართობების აბსოლუტური უმრავლესობა. ყოველივე ეს გასათვალისწინებელია, როდესაც საუბარია მესხეთის მიწათმოქმედების ხასიათზე, მის სპეციფიკურ მხარეებზე. ტერასული მეურნეობა აქ ძირითადად უკავშირდება მეურნეობის ორ დარგს—მევენახეობასა და მებაღეობას. მესხეთის მიწა-წყალზე არსებული ტერასები ამ ორი დარგის განვითარებასა და აყვავებას ემსახურება საუკუნეების მანძილზე.

რაც შეეხება ტერასების ხნოვანებისა და დათარიღების საკითხს, ამის განხილვას აქ არ შევუდგებით. ამჯერად მხოლოდ იმის აღნიშვნა გვინდა, რომ ბოლო ხანებში ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებები იმის შესახებ, რომ ტერასები შუა საუკუნეებში აღმოცენდა[33] დასაბუთებული არ ჩანს და მას ვერც გავიზიარებთ.

ამჟამად ინტენსიურად წარმოებს მესხური ტერასების აღდგენა, რაც ადგილობრივ მოსახლეობას დიდ ეროვნულ საქმედ დაუსახავს.

---

33 რ. პეტრიაშვილი, მესხეთის ხელოვნური ტერასების კულტურული ნიადაგების შესახებ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, L № 2, 1968 წ. გვ. 467, მ. გაგოშიძე, საფეხურისებრი ტერასების დაპროექტება, თბ., 1965 გვ., 12.

გ. ჩაჩაუვილი

ოჯახურ საფეიქრო წარმოებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უძველესი რწმენა-წარმოდგენის შესახებ საქართველოში

ქართველი ხალხის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში ფეიქრობასა და მასთან დაკავშირებულ შრომის პროცესებს გარკვეული ადგილი უკავია. ამ შეხედულებებში ჩვენ პირველ ყოვლისა გვაინტერესებს ის სოციალ-ეკონომიური მოტივები, რომელთა საფუძველზეც შემუშავებულია ეს წარმოდგენები. აღსანიშნავია, რომ არ რწმენა-წარმოდგენების მატარებლები საქართველოში ძველად უმთავრესად თვითონ მრთველი და მქსოველი ქალები იყვნენ. ოჯახური საფეიქრო წარმოება ისტორიულად ქალის შრომაზე იყო დამყარებული და ეს სპეციფიკა ნიშანდობლივად იყო ასახული რიგ რელიგიურ შეხედულებებში, სადაც არა მარტო რთვა და ქსოვაა ქალის საქმედ მიჩნეული, არამედ ქალის სხვადასხვა ხელსაქმის (მათ შორის ფეიქრობის) უძველესი მფარველებიც ქალღვთაებათა სახით არიან წარმოდგენილი.

ფეიქრობასთან დაკავშირებული ხალხური რწმენა-წარმოდგენები დუალისტური ხასიათისაა, მასში წარმოდგენილია როგორც კეთილი პერსონაჟები, ისე დემონური ძალები. კეთილი პერსონაჟები გვევლინებიან რთვისა და ქსოვის ხელსაქმის მფარველებად, ხოლო დემონური ძალები (ჯადოქრები, მისნები, როკაპები) ამ ხელობას იყენებენ ადამიანის საზიანოდ. ამ კეთილი და დემონური ძალების ჭიდილისას ბოროტის დასაძლევად მრთველი და მქსოველი მიმართავს სხვადასხვა წესს, მაგიურ მოქმედებას, შელოცვას, აღკვეთას, შესაწირავს. ასეთი დუალისტური შეხედულება ფეიქრობაზე უნდა ასახავდეს საფეიქრო შრომის თავისუფალ და იძულებით ხასიათს სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში. მაშინ როცა ფეიქრის შრომა თავისუფალი იყო ის უმაღლეს ხელოვნებად იყო წარმოდგენილი, და საზოგადოებაში დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. იმ დროს ფეიქრობა ჯერ კიდევ მიწათმოქმედებასთან იყო შერწყმული და ოჯახურ მეურნეობასთან იყო დაკავშირებული. სწორედ ამ საფეხურს შეესაბამება რელიგიური წარმოდგენა ნაყოფიერების ქალღვთაებისა და ფეიქრობის მფარველი ქალღვთაების შესახებ. მიწათმოქმედებიდან ხელოსნობის გამოყოფის შემდეგ ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში თავისუფალ შრომასთან ერთად ფეიქრობაში ადგილი აქვს იძულებითი შრომის გამოყენებას და ამიტომაც ახლა უკვე ფეიქრობა „ღვთაებრივ“ ხელობად კი აღარ ითვლება, არამედ ჩაგრულთა და ღარიბთა ხვედრად. ამიტომაც დაუკავშირა რელიგიურმა წარმოდგენამ იგი დემონურ ძალებს, რომლებიც თითქოს რთვასა და ქსოვას ადამიანის „საწვალებლად“, მის „საზიანოდ“ იყენებდნენ.

ერთ-ერთი ძველესი მოტივი, რომელიც ფეიქრობასთან დაკავშირებულ ძველ ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში იყო შემონახული, ნაყოფიერების იდეას ასახავს. ნაყოფიერების მოტივთან ერთად, ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში ყურადღებას იქცევენ ფეიქრობის მფარველი ღვთაებები, რომელთა პარალელები ქართულ-კავკასიურ და წინააზიური ეთნიკური სამყაროს გარდა მსოფლიოს მრავალ ხალხშია დამოწმებული. ქართულ ღვთაებათა პანთეონში ფეიქრობის მფარველი ღვთაება ცალკე პერსონაჟის სახით არაა ფიქსირებული. მაგრამ რიგი მონაცემები მიუთითებენ, რომ ასეთი პერსონაჟი ოდესღაც უნდა არსებულიყო, თუ ცალკე ღვთაების სახით არაა—ნაყოფიერების ქალღვთაებასთან შერწყმული სახით მაინც. ამის ნაკვალევი, ჩვენი აზრით, ჩანს ხარება დღეს რთვისა და ქსოვის აღკვეთაში. პირველყოვლისა აღსანიშნავია, რომ ხარება ქრისტიანული დღესასწაულია, რომელიც ღვთისმშობლის მარიამის სხეულში ქრისტეს ჩასახვასთანაა დაკავშირებული. ამდენად, ამ დღეს რთვა-ქსოვის აკრძალვა ნიშანდობლივად მიუთითებს იმაზე, რომ მორწმუნეთა წარმოდგენით მარიამს რაღაც კავშირი ჰქონია რთვასა და ქსოვასთან და საერთოდ ფეიქრობასთან. ეს რომ მართლაც ასეა, რომ მორწმუნეთა წარმოდგენით ღვთისმშობელი მარიამი მფარველობდა ფეიქრობას, ამაზე კარგად მიუთითებს ფეიქრობასთან დაკავშირებული გურული და მოხევური შელოცვის ტექსტები. გურიაში აბრეშუმის ჭიის ავი თვალისაგან დაცვას ღვთისმშობელს—მარიამს შესთხოვდნენ. შელოცვის ტექსტში ნათქვამია: „იჯდა დედა მარიამ კარსა სამოთხისასა, ქსოვდა ქ ს ე ლ ს ა ძ ე წ ა უ რ ი ს ა ს ა. შოვიდა ქალი იგი საშინელი და კაცი იგი საშინელი, ამიშალა ქსელი ჩემი, წამიხდინა მხარი ჩემი. იმასა ტირის, იმასა ჩივის, იმასა ყრის ცრემლსა მარგალიტისასა, იმასა იგლეჯს თმასა გიშრისასა, იმასა იგლეჯს ლოყასა ლალისასა. მოვიდა ქრისტე, ჰკითხა: „რას სტირი დედაო მარიამ? გაიღე რკალი, დასწვი, დასდაგე თვალი და ყური, ავი თვალისას თვალი დაუფსე“[1].

იგივე პერსონაჟია წარმოდგენილი მოხევურ ვარიანტშიც.

პროფ. ს. მაკალათიას ჩაწერილი აქვს მოხევეებში ავი თვალის საწინააღმდეგო შელოცვა, რომლის ტექსტში ნათქვამია: „შაუხთები ქრისტეს დ ე დ ა ს მ ა რ ი ა მ ს, ტ ო ლ ს დაუწყვეტ ძძეულსა, იმას ჩამოუყრი ბრაწეულსა, კოკას წაუქცევ ვერცხლისასა, წყალს დაუღვრი ვარდისასა“[2]. ამავე შელოცვის სხვა ვარიანტში ნათქვამია: „ჩამაიარა ჩაჯი თუჯით დ ე დ ა კ ა ც მ ა, თოლინჯიანმა, კუდიანჯლიანმა ტ ო ლ ი. დ ა მ ი ხ ი ა ძ ო წ ე უ ლ ი ს ა, ტანი წამიქცია ალვისა, წ ა მ ი ქ ც ი ა ო ქ რ ო ს ქ ს ე ლ ი, წყალი დამიღვარა ვარდისა“[3].

იგივე ღვთისმშობელი მარიამი ჩანს რთვისა და ქსოვის მფარველ ღვთაებად რაჭის მთიანეთში, სადაც მისი სახელობის სალოცავს ნართს სწირავდნენ, ასე, მაგალითად, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების საინვენტარო ჩანაწერის მიხედვით (10—26/18), სოფ. ღებში ოჯახის

---

[1] Т. М а м а л а д з е, Народные обычаи и поверья гурийцев, СМОМПК, т. XVIII, Тифлис, 1893, ч. II, стр. 11. იმერეთში ნ. აბესაძის მიერ ჩაწერილ ანალოგიურ ტექსტშიც მარიამია უ ფ ლ ი ს კ ვ ა რ თ ი ს მ ქ ს ო ვ ე ლ ი. ნ. ა ბ ე ს ა ძ ე, მეაბრეშუმეობა საქართველოში, გვ. 58.

[2] ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევი, 1934, გვ. 203.

[3] ი ქ ვ ე, გვ. 204.

წევრის ავადმყოფობის შემთხვევაში მარიამის სახელობის სამლოცველო კოშკს „დედა ღვთისას“ შესთხოვდნენ—ამდენ და ამდენ ტოლ ბამბის ძაფს შემოგავლებთ, ოღონდ ავადმყოფი მოგვირჩინეო*.

თუ თითისტარზე დახვეული ნართი აღთქმულზე მეტი გამოვიდოდა, ნარჩენს სამლოცველოს კედელში მოათავსებდნენ (ამ სალოცავისადმი შეწირული ერთ-ერთი ასეთი სავსე თითისტარი საქართველოს მუზეუმში 1926 წელსაა ჩამოტანილი).

როგორც მოტანილი ტექსტებიდან ჩანს მორწმუნეთა წარმოდგენით გურიაში ღვთისმშობელი მარიამი ითვლებოდა არა მარტო აბრეშუმის მფარველ ღვთაებად, არამედ საუკეთესო მქსოველადაც, რომელიც სამოთხის კარზე მჯდარა და „ქსოვდა ქსელსა“ ძოწეულისასა. ამ დროს მოსულა „ქალი იგი საშინელი და კაცი იგი საშინელი“ და ქსელი აუშლია**.

---

* ანალოგიური ჩვეულები „ფითილის დახვევი-ს“ სახელწოდებით. საქართველოს სხვა კუთხეებშიაცაა დამოწმებული (ხევი, მთიულეთ-გუდამაყარი, მესხეთ-ჯავახეთი და სხვ.). ასე, მაგ., როცა მთიულის ოჯახში ვინმე ავად გახდებოდა იტყოდნენ, ალბათ ხატმა დაამიზეზაო. „დამმიზეზებელი“ ხატის გამოსაცნობად თითისტარზე ნართს ან ფითილს დაახვევდნენ და თან ხატებს ასახელებდნენ. თუ ზაქათას წმ. გიორგის ხატის ხსენებაზე ფითილი თავისით გადმოიხსნებოდა, ეს იმის ნიშანი იყო, რომ ავადმყოფი ამ ხატის მიერ ყოფილა „დამიზნებული“ და მას შესაწირავს მიართმევდნენ ხატის სახელზე. ხატს ირგვლივ მსხვილად დართული ბამბის ძაფს— პატრუქს შემოახვევდნენ 4, 6, 8, წევრად ან, იმდენს, რამდენსაც ფითილის დახვევისას დათქვამდნენ. თითქმის ასეთივე წესით ოღონდ სხვა „საწირავით“ ხდებოდა ამ რიტუალის შესრულება მესხეთ-ჯავახეთში (შდრ. ს. მაყალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბილისი, 1938, გვ. 112). ნართის „შეწირვა“ „მღილის უქმესაც“ ცოდნიათ. მღილს აღმ. საქართველოს მთიელები ჩრჩილს უწოდებდნენ, რომელსაც დიდი ზიანი მოჰქონდა მათთვის მღილი ღრღნიდა და ანადგურებდა მატყლის ქსოვილებსა და ტანსაცმელს და ამ ნიადაგზე უნდა იყოს წარმოშობილი მ ღ ი ლ ი ს უ ქ მ ე, რომელიც გაზაფხულზე, ყველიერის ორშაბათს იყო დაწესებული. ამ დღეს ოჯახის დიასახლისი დილაადრიან ადგებოდა. უბრალ მატყლიდან რამდენიმე მხარ ძაფს დაართამდა, თითისტარზე დაახვევდა, შეულოცავდა და კედლის ნიშში შედებდა. მორწმუნეთა წარმოდგენით მღილი ამ ნართს დაეხვეოდა და მატყლის ნაწარმს ოჯახში აღარ გაეკარებოდა. გუდამაყარში ამ უქმეს კ ი რ კ ი ლ ა უ ქ მ ს ეძახდნენ. ამავე სახელწოდებითაა დამოწმებული ეს ჩვეულება ფშავშიც (შდრ. ც. ბ ე ზ ა რ ა შ ვ ი ლ ი, მასალები ფშაველი ქალის ჩაცმულობის შესწავლისათვის. კრებული— საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბილისი, 1964, გვ. 27).

** ამის საწინააღმდეგოდ უნდა იყოს მიმართული ქართველ მთიელებში დამოწმებული ჯვრის გამოსახულებანი სართავ-საქსოვ იარაღებზე (სახრელები, კვირისტავები, ჯარები, ბეჭები, ცხემლები, სავარცხლები და სხვ.). ხევსურეთის მაგალითზე დადგენილია, რომ ჯვრის სიმბოლიკა ქართველ მთიელებში დაკავშირებული იყო უძველეს რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან, რომელიც ძველი აღმოსავლური დუალიზმისა და დემონოლოგიის ელემენტებით იყო გაჟღენთილი: ხევსურს ჯვარი გამოჰყავდა ყველა იმ ადგილზე, სადაც ბოროტი ძალის სამყოფელი ეგულებოდა (ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე და გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ქართული ხალხური ორნამენტი 1, ხევსურული, თბილისი, 1939, გვ. 15). ალბათ ამით აისხნება ჯვრის გამოსახულებანი ნამეტურ ისეთ საფეიქრო იარაღებზე, რომლებიც თითისტრის ბრუნვასთან, ნართის გრეხასთან, ქსელის მიბეჭვასთანაა დაკავშირებული. თავის მხრივ ჯვრის გამოსახულება ერთ-ერთი უძველესი მოტივია, რომელსაც ფართო გავრცელება ჰქონდა კავკასიის, ძველი აღმოსავლეთისა და ევროპის ხალხთა ხელოვნებაში და ცნობილია ჯერ კიდევ ელეონითური ხანის ადრემიწათმოქმედთა კულტურაში. (Б. А. Рыбаков, Мифология и космогония земледельцев энеолита. Советская Археология №№ 1—2, М. 1965; И. К. Сургуладзе Астральная символика в грузинском народном орнаменте. Автореферат, Тбилиси, 1967).

შელოცვის მოხევურ ვარიანტშიც მარიამი ძოწეულის ტოლსა ქსოვს. ამ დროს „კუდიან" დედაკაცს ჩამოუვლია, „ოქროს ქსელი" წაუქცევია და ტოლიც დაუხევია, ხოლო იმერულ ვარიანტში კი ბოროტი ძალები მაშინაც კი არ უსვენებენ მარიამს, როცა ის „უფლის საპერანგეს" ანუ ქრისტეს კვართს ქსოვდა.

ეს მონაცემები აშკარად მეტყველებენ იმაზე, რომ ქალის ხელსაქმობას კერძოდ ფეიქრობას ძველ საქართველოში თავისი მფარველი ღვთაება ყოლია. სწორედ ასეთ ღვთაებადაა საგულვებელი ზემომოტანილ ტექსტებში მოხსენებული მარიამი, რომელიც საოჯახო ფეიქრობის მფარველ, რომელიღაც უფრო ძველ, რელიგიურ პერსონაჟს უნდა ასახიერებდეს*. ასეთ ძველ პერსონაჟს უნდა წარმოადგენდეს ქრისტიანული მარიამის სვანური ორეული, ნაყოფიერების უძველესი ქალღვთაება ლამარია, რომლის ერთ-ერთი სალოცავი ქვემო სვანეთში სოფ. ჯახუნდერში, სივანის უბანში ფიდო ონიანის ეზოში ყოფილა გამართული. გადმოცემის მიხედვით, ერთ დღეს ონიანის ქალს ეზოში საქსოვი ჰქონია გამართული და შალი უქსოვია, შუადღისას მქსოველს საქონელი გაურეკავს საძოვარზე. როცა ეზოდან გასულა შარაზე საქსოვის ჯახა-ჯუხი შემოსმენია და გზიდან დაუძახნია „ბავშვებო საქსოვი არ ამიშალოთ, ჩემს მოსვლამდე არ მიეკაროთო". როცა შინ დაბრუნებულა საჭოსოვთან უცხო ქალი დაუნახავს, რომელიც იმ წუთშივე გამქრალა და საქსოვზე კი ახლად ნაქსოვი ერთი ჰითხი ო ქ რ ო ს ქ ს ო ვ ი ლ ი დაუტოვებია. სოფელს უთქვია, ამას ლამარიას მეტი ვინ მოქსოვდაო, და როგორც ღვთის ნახელავი ეს ოქროსქსოვილი ქსლიდან ამოუჭრიათ და ლამარიას სალოცავის კედელში დაუმალავთ. ერთერთ მოსახლეს უცდია ამ კედლის დანგრევა და ოქროქსოვილის ნახვა, მაგრამ ლამარიას ეს უწყენია და მისი ოჯახი დაუქცევია. (ეს გადმოცემა მარიამ ონიანის ოჯახში ჩავიწერეთ, რომელმაც თავის ეზოში გვიჩვენა კიდეც ლამარიას სალოცავის ნანგრევები).

ამ გადმოცემიდან ჩანს, რომ ხალხური წარმოდგენით ქალღვთაება ლამარია იყო არა მარტო ფეიქრობის მფარველი, არამედ ოქროქსოვილის ჩინებული მქსოველიც.

პროფ. ვერა ბარდაველიძემ დაადგინა, რომ „ქრისტიანული ღვთისმშობლის ანუ წმინდა მარიამისა თუ სვანური ლამარიას სახელით ქართველი ტომების ერთნოგრაფიულ სინამდვილეში ბოლო დრომდე შემონახული იყო მნათობი მზის, ნაყოფიერებისა და პურეულის მფარველი ქალღვთაების კულტის

---

* ქრისტიანულ ლიტერატურაში მარიამ ღვთისმშობლის პერსონაჟი IV საუკუნიდანაა ცნობილი. თავის მხრივ წმინდა მარიამის კულტი ძველი ეგვიპტური ნაყოფიერების ქალღვთაების ისიდას კულტის გაელენითაა შექმნილი, С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, Москва, 1964, стр. 475). ნაყოფიერების ძველ ღვთაებასთან ხელოსნობის მფარველი უფრო გვიანდელი ღვთაების შერწყმის მაგალითი უნდა გვქონდეს წარმოდგენილი აგრეთვე მევენახეობის ძველი ღვთაების აგუნას პერსონაჟშიც, რომელსაც ნ. აბესაძის დაკვირვებით უფრო გვიან უნდა დამატებოდა აბრეშუმთან დაკავშირებული მონაცემები (ნ. ა ბ ე ს ა ძ ე, მეაბრეშუმეობა საქართველოსში, გვ. 63; აგუნას შეს. იხ. В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 73—74; ვერა ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. გაუნა—ანგურა, ძეგლის მეგობარი № 16, თბილისი 1968, გვ. გვ. 12—14).

გადმონაშთები"[4]. მასვე ზემო სავნეთში ლამარიასთან დაკავშირებით ერთი მეტად საყურადღებო ფაქტი აქვს დამოწმებული. ერთ-ერთი ხალხური გადმოცემით, მესტიის თემის სეტის წმინდა გიორგის ეკლესიისადმი შეწირული წმიდათაწმიდა დროშა ლ ე მ-ი სწორედ ნაყოფიერების უძველეს ქალღვთაებას— ლამარიას გადაუცია სვანებისათვის საკუთარი ხელით[5].

სვანები რომ ლამარიას ფეიქრობისა და მისი ნაწარმის მფარველად თელიდნენ ამაზე ისიც უნდა მიუთითებდეს, რომ უშგულელთა დამორჩილების ამაო ცდაში დაღუპული ფუთა დადეშქელიანისა და დეველთგერ მურზაყულოვის ჩოხები ტროფეის სახით სვანებს სწორედ უშგულის ლამარიას (ღვთისმშობლის) სახელობის ეკლესიისთვის შეუწირავთ, სადაც ინახებოდა კიდეც 1936 წლამდე, ვიდრე ის მესტიის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში არ გადმოიტანეს.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ხალხური წარმოდგენით ფეიქრობის მფარველი ეს ქალღმერთები უბრალო მომაკვდავთა სამოსელს კი არა ქსოვდნენ, არამედ ღვთისშვილებისა და ღმერთებისათვის განკუთვნილ ქსოვილებს (მოხევური ვარიანტში ღვთიშობელი მარიამი ჩვეულებრივ 1 ტოლს კი არა ქსოვდა, არამედ „ოქროს ქსელს", ისევე როგორც მისი სვანური ორეული ლამარია „ოქროქსოვილს", ხოლო იმერულ ვარიანტში კი ქრისტეს კვართს).

მართალია, სვანური და მოხევური მონაცემებიდან არ ჩანს ვისთვის ქსოვდნენ ოქროქსოვილებს ეს ქალღმერთები. მაგრამ შეიძლება ამ კითხვაზე პასუხი ხევსურთა ძველს სარწმუნოებრივ შეხედულებებში ვიპოვოთ. მორწმუნე ხევსურის წარმოდგენით „ოქროქსოვილი" ხატის (ღვთიშვილის) სამოსელი ყოფილა. პროფ. ვ. ბარდაველიძეს ერთ-ერთ გამოკვლევაში მოტანილი აქვს ა. ოჩიაურის მიერ ჩაწერილი ერთი ხევსურული ლეგენდა, რომელშიც ხვთისშვილთა სამოსლად „ოქრო-ქსოილია" მოხსენებული[6].

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ხევსურეთში ღვთისშვილთა მიწიერ გასახიერებას წარმოადგენდნენ ხატები, რომელთა მონა-მორჩილებაში იმყოფებოდნენ ხევსურული თემები, თავიანთი თეოკრატიული მმართველობისა და ადრეკლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი სხვა ინსტიტუტებით, მაშინ სავსებით გასაგები იქნება ხევსურთა წარმოდგენა იმაზე, რომ ღვთისშვილებს ჩვეულებრივი ხევსურული ტალავარი კი არ ეცვათ, არამედ ო ქ რ ო-ქ ს ო ვ ი ლ ი ს ს ა მ ო ს ე ლ ი. ეს შეხედულება სავსებით უპასუხებს ადრეკლასობრივი საზოგადოების ღვთაებათა პანთეონში ღვთისშვილების პრივილეგირებულ მდგომარეობას[7], რაც სხვასთან ერთად მათ ჩაცმულობაშიც, კერძოდ ოქროქსოვილის სამოსელშიც უნდა ეპოვა ერთ-ერთი კონკრეტული გამოხატულება.

მეორე მხრით ყველა ამ გადმოცემაში ირაციონალურად ასახულია „ამქვეყნიური ამბები", კერძოდ კი ოქროქსოვილების დამზადების ტრადიცია ფეოდალურსა და ადრეკლასობრივ საქართველოში. ოქროქსოვილების წარმოების შესახებ აღმოსავლეთ საქართველოში XIII ს. ცნობილი მოგზაური მარკო პო-

---

4 ვ. ბარდაველიძე. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953, გვ. 85.

5 В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные... გვ. 44.

6 ვ. ბარდაველიძე, სვანური საგალობელი ბარბალ-დოლაში. „ენიმკი"-ს მოამბე, ტ. V—VI, თბილისი, 1940, გვ. 555.

7 В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования... стр. 33—35.

ლო ამბობდა: ქალაქები და ციხე-სიმაგრეები აქ ბლომადაა. ბევრი მოჰყავთ აბრეშუმიც. ქსოვენ აქ აბრეშუმსა და ოქროქსოვილებს. ასეთ ლამაზ ნახელავს სხვაგან ვერსად შეხვდები[8]. სვანური გადმოცემა ქალღვთაება ლამარიას მიერ ოქროქსოვილის ქსოვაზე იმ მხრივაც არის ნიშანდობლივი, რომ სვანეთში აღმოჩენილია მე-X საუკუნით დათარიღებული ოქროქსოვილის ნაშთები, რომლებსაც სპეციალისტები მასალის, საღებავებისა და პრელის მიხედვით ბიზანტიურ ქსოვილებს უახლოვებენ. ეს ქსოვილები 1926 წ. გამოფენილი ყოფილა მოსკოვის ისტორიული მუზეუმის ექსპოზიციაში და ეხლაც მის ფონდებში უნდა ინახებოდეს[9]. უფრო ადრინდელი ანტიკური ხანის ოქროქსოვილთა ნაშთები კი ცნობილია არმაზისხევის I—II სს. სამარხებიდან.

ფეიქრობის მფარველი ღვთაების პერსონაჟი საქართველოში ძველ აფხაზურ რწმენა-წარმოდგენებშიცაა წარმოდგენილი. ამ მხრივ უნიკალური ფაქტიური მასალა აქვს ფიქსირებული ეთნოგრაფ ნ. ჯანაშიას. ავტორის ცნობით აბჟუის აფხაზების ღვთაებათა პანთეონში საპატიო ადგილი ეკავა ფეიქრობის ღვთაებას ერიშ ანუ ერიშ-ქან-ს, რომელსაც ქსოვის წინ მსხვერპლს სწირავდნენ[10]. ფეიქრობის ამ საერთო ღვთაების გარდა, იმავე აფხაზურ ძველ რწმენა-წარმოდგენებში გარკვეული ადგილი ეკავათ ბამბის, აბრეშუმისა და სელის სულებს. განსაკუთრებით საყურადღებოა ის, რომ ნ. ჯანაშიას მიერ დამოწმებული ეთნოგრაფიული მასალა შეიცავს კონკრეტულ მონაცემებს საქართველოში უძველესი საფეიქრო მცენარეული კულტურის სელის მფარველი ქალღმერთის „ქვიქვინას“ შესახებ, რომელიც აფხაზებს „სელის სულის“ სახით ჰყოლიათ წარმოდგენილი, და რომელსაც უსისხლო შესაწირავს სწირავდნენ და მოსავლის ბარაქიანობას შესთხოვდნენ. ფეიქრობის საერთო ღვთაებას „ერიშ“ ანუ „ერიშ-ქან“-ს ქსოვის წინ ევედრებოდნენ არ წაეხდინა მათთვის ნაქსოვი, არ აეშალა ქსელი და ხელი მოემართა ქსოვაში, რისთვისაც მას ნაქსოვი ტილოს გარკვეულ ნაწილს სწირავდნენ[11].

მართალია, აფხაზური ერიშ-ის მნიშვნელობა მთლად ნათელი არაა, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ზოგ თურქულ ენაში ერიშ ქსელს ეწოდება. ასეთი მნიშვნელობით ეს ტერმინი დამოწმებული აქვს აზერბაიჯანში (ურუმებში) ეთნოგრაფ. კ. კარაკაშლის[12]. იგივე ტერმინი (ერიშ) იმავე მნიშვნელობით (ქსელი) დამოწმებული აქვს ყირგიზებში ეთნოგრაფ მ. აიტბაევს[13]. არ არის გამორიცხული, რომ ეს ტერმინი აფხაზურში თურქულიდან არის შესული. კიდევ უფრო საინტერესო ჩანს იმავე ტერმინის მეორე ვარიანტი „ერიშ-ქან“, რომლის მეორე ნაწილი (ქან) სვანურში კანაფს და აფხაზურში სელს (ა-ქუნგ)[14]

---

8 Марко Поло. Путешествие, Ленинград, 1940, стр. 19.

9 В. Клейн. Путеводитель по выставке тканей VII—XIX в. Собрания Музея. Москва. 1926. стр. 11.

10 Н. С. Джанашиа. Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960, стр. 61—62.

11 Ш. Инал-Ипа. Абхазы. Народы Кавказа, т. II, Москва, 1962, стр. 411.

12 К. Т. Каракашлы. Материальная культура азербайджанцев, Баку, 1964, стр. 197, 203.

13 М. Айтбаев. Историко-этнографический очерк Северной Киргизии, ч. I, стр. 240, ხელნაწერი. შდრ. Киргизско-русский словарь. 1940. стр. 231.

14 ბ. ჯანაშია, აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1954.

აღნიშნავს, და სიტყვასიტყვით კანაფის ქსელს, სელის ქსელს ნიშნავს. თუ სელის კულტურულ-ისტორიულ მნიშვნელობას გავითვალისწინებთ დასავლეთ საქართველოს ამ რაიონისათვის, მაშინ სრულებითაც არ არის მოულოდნელი მისი მონაწილეობა ფეიქრობის მფარველი ქალღვთაების სახელწოდებაში. ანალოგიური მოვლენა სელის ღვთაების აფხაზურ სახელშიცაა (ქვიქვინუ) სავარაუდებელი. როგორც ვნახეთ, ეს ღვთაებები აფხაზურ რწმენა-წარმოდგენებში იმავე ფუნქციას ასრულებდნენ, როგორსაც ქართულში ქრისტიანული ღვთისმშობელი მარიამი, რომლის პერსონაჟშიც ნაყოფიერების ძველი ქალღვთაება ლამარიაა შერწყმული. ანალოგიურ მოვლენასთან უნდა გვქონდეს საქმე ჩერქეზულ რწმენა-წარმოდგენებშიც. ასე, მაგალითად, ზოგიერთი ავტორი ჩერქეზებში მეფუტკრეობის ქალღვთაებად მიიჩნევს მ ე რ ი ე მ ს, რომლის სახელსაც ქრისტიანულ მარიამს უკავშირებს[15].

ანალოგიური რამ ოსურ მონაცემებშიც დასტურდება. ეთნოგრაფი ა. მაჰომეტოვი ოსების უძველესი რელიგიური შეხედულებების მიმოხილვისას აღნიშნავს, რომ ოსების ძველ ღვთაებათა პანთეონში მნიშვნელოვანი ადგილი ჭორწინების და მშობიარობის მფარველ ქალღვთაებას ეკავა. წარმართულ ღვთაებათა სახელების ქრისტიანული სახელებით შეცვლის პროცესში ნაყოფიერების ძველმა ღვთაებამ მიიღო „მად მაირემის“ სახელწოდება. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ წმიდა მარიამი ოსებში ცოლქმრული სიამტკბილობისა და ნაყოფიერების მფარველად ითვლება, ამიტომაც მას ლოცვა-ვედრებით მიმართავენ და მსხვერპლს წირავენ ყოველი მშობიარობის შემდეგო. ოსების საოჯახო წეს-ჩვეულებებში მარიამს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა და მისი სალოცავები ყოველი სოფლის მახლობლად იყო გამართულიო[16].

ანალოგიური ღვთაება აღმოსავლეთ სლავთა ძველ პანთეონში მ ო კ ო შ ი ს სახელწოდებითაა ცნობილი. მ ო კ ო შ ი მფარველობდა ქალის ხელსაქმეს, რთვასა და ქსოვას. ჩრდილო რუსეთის ზოგ ოლქში დღემდე ყოფილა შემონახული წარმოდგენა ფეიქრობის ამ ქალღვთაებაზე[17]. ესტონეთში წმ. კატერინა (კატრი) ითვლებოდა საქონლისა და ქალის ხელსაქმის მფარველ ღვთაებად. ამ ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღეობაზე არ შეიძლებოდა მატყლის დართვა, რადგან ამას შეეძლო ცხვრისთვის ზიანის მიყენება. სამაგიეროდ ამ დღეს ცხვარს პარსავდნენ[18]. გერმანიის რიგ რაიონში ხალხური წარმოდგენა სელს ქალის თმასთან აიგივებდა. ბადენში ამ წარმოდგენის საფუძველზე სელის მფარველ ღვთაებად ითვლებოდა წმ. მაგდალინა, რომელსაც გრძელი თმები ჰქონია. ვოლოგოდსკის გუბერნიაში ქალები ერთმანეთს თავსაფარს თავიდან ხდიდნენ და თმებს ექაჩებოდნენ სელი რომ მაღალი მოსულიყო[19].

---

15 С. А. Токарев, Религия в истории народов Мира... стр. 163. შდრ. ა. რობაქიძე, მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბილისი, 1960, გვ. 192. მკვლევარი არ გამორიცხავს ამავე ეთნიკურ გარემოში ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობას, რომელიც მარიამისაგან განსხვავებული ფორმით მერიეს სახით ყოფილა შემონახული.

16 А. Х. Магомедов, Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе. 1963. стр. 480.

17 С. А. Токарев, Религия... стр. 184.

18 С. А. Токарев, Этнография народов СССР, Москва, 1959, стр. 124.

19 Н. И. Гаген-торн, Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы, Советская этнография № 5—6. Ленинград. 1933, стр. 81.

ძველი სამყაროს ცივილიზაციებში ფეიქრობა ითვლებოდა ღვთაებრივ ხელობად და მის გამომგონებლად ღმერთებს თვლიდნენ. ძველი ბერძნები ხელოსნობის მრავალფეროვან დარგებს შორის ფეიქრობას უმაღლეს ხელოვნებად მიიჩნევდნენ და მის გამოგონებას ქალღვთაება ათინას მიაწერდნენ. ბერძნულ მითოლოგიაში ათინა იყო ბერძენთა უზენაესი ღვთაების ზევსის თავიდან შობილი და მისი უსაყვარლესი ასული[20]. იგი საფეიქრო ხელოვნების უპირველ ჯადოქრად ითვლებოდა, მისი მჯობნე არავინ ყოფილა მოკვდავთა და უკვდავთა შორის[21]. ათინას ნამზადი ქსოვილებით თვით უზენაესი ღვთაებები იმოსებოდნენ. ზევსის მეუღლე, უძლიერესი ქალღმერთი ჰერა ათინას ხელით ნაქსოვ „დიდებულ ტანსაცმელში“ ყოფილა გამოწყობილი[22]. ჰეფესტის მიერ გამოძერწილ და დედამიწაზე მოვლენილი უმშვენიერესი ასულისათვის თითონ ათინას მოუქსოვია შესანიშნავი ტანისამოსი[23]. არგონავტების ლეგენდის მიხედვითაც იასონის „დიდებული მეწამული სამოსელი“ თითონ ათინას ხელით ყოფილა მოქსოვილი[24].

ფეიქრობის ქალღვთაება ძველ ეგვიპტეშიცაა დამოწმებული. გვიანი ხანის ეგვიპტეში (1 ათასწლეული ძვ. წ.) განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია ფეიქრობამ. წარმოიშვა ფეიქრობის სპეციალური ცენტრები (შემფისი). ფეიქრები და მრთველები გაერთიანებული იყვნენ ცეხებისმაგვარ საგანგებო ჯგუფებში; რაც მთავარია, არსებობდა საფეიქრო საქმის ქალღმერთის ტაიტ-ის სპეციალური კულტი, ხოლო ფეიქრობის შუა ეგვიპტური ღმერთი „ხეჯ-ხეტეპ“-ის სახელწოდებით ყოფილა ცნობილი[25]. ფეიქრობის ეგვიპტურ ღვთაებებს თავისი წინამორბედი მოეპოვებოდა ძველი აღმოსავლეთის ცივილიზაციის შემქმნელი სხვა ხალხების რწმენა-წარმოდგენებში.

ცნობილია, რომ ძველი აღმოსავლეთის იმ ცივილიზაციებში, სადაც დაწინაურებული იყო გუთნის მიწათმოქმედება და მწყემსური მესაქონლეობა, ხელოსნობის სპეციალიზაცია საკმაოდ შორს იყო წასული. ეს გარემოება ასახული იყო მათ მითოლოგიაშიც. ასე, მაგალითად, ხელოსნობის მფარველ სხვა ღვთაებებთან ერთად მათ რელიგიურ პანთეონში საპატიო ადგილი ეკავა ფეიქრობის მფარველ ღვთაებას, რომელიც მდედრობითი სქესის სახითაც იყო წარმოდგენილი. ფეიქრობის ღვთაებებს შორის დღეისათვის ყველაზე უძველესი ჩანს შუმერული ქალღვთაება „უტტუ“, რომელიც მოხსენებულია უფსკრულის ღვთაებისადმი—ენკისადმი მიძღვნილ ძვ. წ. III ათასწ. დათარიღებულ პოემა-მითში. ამ ღვთაებას შუმერულ ღმერთებს შორის მესამე ადგილი ეკავა. მითის თანახმად ენკი გამოირჩეოდა თავისი სიბრძნით, გონებამახვილობით, დიდი შემოქმედებითი უნარით. ის ქმნიდა კულტურის ელემენტებსა და მათ ღვთაებებს მიუჩენდა. მას მიეწერება მდინარეების ტიგროსისა და ეფრატის წყლით ავსება და მათში თევზების მოშენება. ის ანაწილებს ფუნქციებს

---

20 Н. А. Кун. Легенды и мифы древней Греции. Москва, 1955, стр. 21.

21 იქვე, გვ. 45.

22 იქვე, გვ. 31.

23 იქვე, გვ. 95.

24 იქვე. გვ. 218.

25 А. И. Авдиев. История Древнего Востока. Москва, 1953, გვ. 97. ნიბერის შენიშვნით ძველ ეგვიპტეში საფეიქრო დარგებს მამაკაცები უსხდნენ, მაშინ როცა ქალები საზოგადოებრივ საქმეებს განაგებდნენ, Н. И. Зибер, Очерки первобытной экономической культуры, стр. 266.

გუთნის, უღელის, მინდვრებისა და მცენარეთა შორის. შემდეგ ის ქმნის თოხს და აგურის ყალიბს, სააღმშენებლო ხელსაწყო „გუგუს", აგებს საჭირველს, აშენებს საცხოვრებელ სახლებს. ამის შემდეგ ის ქმნის მცენარეებსა და ცხოველებს დაბლობში. დასასრულს ენკი „ქმნის ნართს", აუმჯობესებს „ქალის ხელსაქმეს" და მიანდობს მას ფეიქრობის ქალღვთაებას უტტუს[26]. იმავე მითში მოხსენებულია ოქროს თითისტარი[27], რომელსაც დაუფლებია ომისა და სიყვარულის ქალღვთაება, ინანის და ნინმუგი.

განხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფეიქრობასთან დაკავშირებული დუალისტური რწმენა-წარმოდგენები წარმოების ამ დარგის ევოლუციის ორ საფეხურს შეესაბამება. პირველ საფეხურს (როცა ის თავისუფალ შრომაზე იყო დამყარებული) უნდა შეესაბამებოდეს რწმენა-წარმოდგენები ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მომნიჭებელ ღვთაებათა და მათ შორის რთვისა და ქსოვის მფარველ ღვთაებებზე, ხოლო მეორე საფეხურზე, როცა ხელოსნობა მიწათმოქმედებას გამოეყო და ფეიქრობაში ვრთავისუფალთა შრომა იქნა გამოყენებული, მითოლოგიისა და რწმენა-წარმოდგენებში ეს ხელობა დაუკავშირდა ბოროტ ძალებს, პირველ რიგში ჯადოქრებს, ალქაჯებს, როკაპებს, რომლებიც მტრობდნენ მრთველებსა და მქსოველებს და ხელს უშლიან მათ რთვასა და ქსოვაში. ამის საფუძველზე უნდა იყოს შემოშავებული წარმოდგენა იმაზე, რომ ქსოვის დროს წმ. მარიამს სწორედ ეს ბოროტი ძალები—როკაპები და ალქაჯები აუშლიდნენ ხოლმე ოქროსა და ძოწეულის ქსელს, რომ რთვა და ქსოვა მოგონილია ბოროტი ძალების მიერ ადამიანის საწვალებლად[28]. ძველი აღმოსავლეთის მთელ რიგ სახელმწიფოში ფეიქრობა ხელოსნობის ყველაზე დაბალ რანგად იყო მიჩნეული, ხოლო ფეიქრები კი—საზოგადოების ყველაზე დაბალ ფენად. ასეთივე შეხედულება იყო გავრცელებული ფეიქრობაზე ანტიკურ საბერძნეთში, იტალიაში და შუა საუკუნეების გერმანიაში, რაც საკმაოდ შეესაბამება კლასობრივ საზოგადოებაში ფეიქართა დაბალ სოციალურ მდგომარეობას[29].

---

[26] Сэмюэл Н. Крамер, История начинается в Шумере. Москва, 1965. стр. 116—120.

[27] იქვე, 33. 121.

[28] ამასთან დაკავშირებით ცნობილი სომეხი ეთნოგრაფი ს. ლისიციანი წერდა: «Ковроткачество — очень кропотливая и тяжелая работа. По местному — Нагорный Карабах сказанию, этому искусству научил человека не добрый дух, черт, увлекая его красотой производства, чтобы извести его» (С. Д. Лисициан, Очерки этнографии дореволюционной Армении, Кавказский Этнографический сборник, I, Москва, 1955, стр. 191).

[29] Н. Зибер, Очерки первобытной экономической культуры, стр. 431, 440, 442, 445.

გ. ჯალაბაძე

ცხენის ოგაფა

ცხენის ოგაფა ასე უწოდებენ სამეგრელოში სახვნელის ისეთ სახეობას, რომელიც ჩვეულებრივი მეგრული ოგაფისაგან იმით განსხვავდება, რომ მის გამწევ ძალად გამოყენებულია ცხენი, ხოლო ამის შესაბამისად ოგაფის კონსტრუქციული შედგენილობაც გარკვეული სახით არის წარმოდგენილი. ცხენის ოგაფას იყენებდნენ, როგორც სახვნელი ისე მიწის გასაფხვიერებელი დანიშნულებით.

სოფ. ზენჯვარში ჩვენ მიერ აიზომა ჩონთო აქბარდიას ცხენის ოგაფა, რომელიც, როგორც ჩონთომ გადმოგვცა, ჯერ კიდევ იყო ხმარებაში, ხან ჩაის პლანტაციებში იყენებდნენ, ხან კი სასიმინდე ყანის მოსახნავად.

ოგაფა შედგება: ოგაფისა, ჩაფლასა, ერქვანის, დანდლების და კინახონასაგან.

დანდლები ორი სწორად გათლილი ხის ტოტია, რომელთა სიგრძე 227 სმ-ია, სისქით 8×4 სმ, თავში წვრილდება, ბოლოში შესაბამისად მსხვილდება, სადაც ერთიმეორისაგან 24 სმ დაშორებულ მანძილზე ამოჭრილი აქვს ორი ნაჩვრეტი. ამ ნაჩვრეტებში გატარებულია ორი თამასა, რომელიც გატარებულია ოგაფის თავში. ოგაფა და ორი დანდალი ორი თამასით არის შეკრულ-გახეშილი ისე, რომ დანდლებს შორის 45 სმ მანძილი რჩება. ოგაფა 90° მოხრილი და ფიცარივით გათლილი ხეა, რომელიც ერთი თავით ჩაფლაშია ჩადგმული. ჩაფლადან ოგაფას მოხრილობის ზურგამდე 30 სმ-ია. ოგაფას მოხრილობის გარე კუთხიდან ცხვირამდე მანძილი 90 სმ-ია, მისი სისქე 13×5 სმ-ია. ჩაფლა სოლისებურად გამოთლილი ხის ნაჭერია, რომელსაც ზედაპირი ბრტყლად აქვს წათლილი, ხოლო ძირის მხარე მოგლუვებულ-მოკვერცხლილია. ჩაფლას სიგრძეა 55 სმ, სიგანე—23 სმ, უდიდესი სისქე—12 სმ. ჩაფლას შუაში ამოჭრილია ოგაფასი და ერქვანის ჩასადგმელი ნაჩვრეტი ზომით 20×5 სმ. ჩაფლას წვერი უვიწროვდება როგორც სიგანეში, ისე სიმაღლეში 10×2 სმ ზომამდე, რაზედაც სახნისი-კინახონა იყო დაგებული. ჩაფლას ნაჩვრეტიდან კინახონამდე 24 სმ-ია, ხოლო ნაჩვრეტიდან უკანა კიდემდე 9 სმ. ოგაფას კინა ხონა ფორმით ტოლფერდა სამკუთხედია, რომლის სიგრძე 16 სმ-ია. ფრთებთან, სიგანე—18 სმ, სამუშაო პირის სიგრძე—12 სმ, რომლითაც კბილაზეა დაგებული. ასეთი სახნისი საუკუნის დასაწყისში ადგილობრივ მჭედლებს 50 კაპიკად უმზადებიათ.

ცხენის ოგაფას გააჩნდა ცხენის გასაბმელი მოწყობილობა, რომელიც ოვალური წრიული უღლის სახით იყო შედგენილი. უღელს შიგნიდან ტყავის სარჩული ჰქონდა გამოკერებული, რომლის ქვეშაც თხის ბეწვს ან ქეჩას უდებდნენ, რომ წევის დროს ცხენს მოხერხებულად ემოძრავა. უღელს ორივე მხარეზე

მიმაგრებული ჰქონდა რკინის რგოლები ან მაგარი თასმით ბალთები, რომლის საშუალებითაც სახვნელის დანდლებს მიაბამდნენ ხოლმე.

ცხენის წევაზე მომუშავე სახვნელი ჩვენ მიერ დაფიქსირებული და აღწერილი იქნა ყაზბეგის რაიონში (1958 წ.)[1], შემდეგ წლებში დუშეთის რაიონის სოფ. ლაფანაანთკარში. ეთნოგრაფ კ. კახიანის ცნობით „წყალტუბოს რაიონში ცხენით ხვნა მამა-პაპიდან მოდენილა".

მაგრამ, საერთოდ, მაინც ჩანს, რომ ცხენის წევაზე მომუშავე სახვნელი საქართველოს სინამდვილეში ფართოდ არ იყო გავრცელებული. ისტორიული მონაცემები ამის თაობაზე არაფერს გვაუწყებენ. სამეგრელოში შეკრებილი მასალა თითქოს ამ სახვნელის სიძველეზე უნდა მეტყველებდეს, რადგან თვით სახვნელის ფორმა ისე კარგად არის შემუშავებული და ჩამოყალიბებული, რომ მას ახალი წარმოქმნის კვალი არ ეტყობა.

დასავლეთ საქართველოს ისტორიული საბუთების შესწავლის საფუძველზე ლ. მუსხელიშვილი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ XVI საუკუნის დასავლეთ საქართველოში მიწის დამუშავების საქმეში ცხენი ყოფილა გამოყენებული. ამ მოსაზრებას იგი ამყარებს ფერსათის ნესხაზე და საქუთათლოს დავთარში მოხსენებულ ბეგარის ერთ-ერთ სახეობაზე, რომელსაც „მსახურებაი ცხენითა" ან „ცხენით სამსახური" ეწოდებოდა[2].

ცხენის სახვნელი XVIII საუკუნის საქართველოში საკმაოდ ცნობილი მოქმედი იარაღი უნდა ყოფილიყო. XIX საუკუნის I ნახევრის ქართველმა რომანტიკოსმა პოეტმა ალექსანდრე ჭავჭავაძემ ერთ თავის ლექსში, რომელსაც „გუთნისდედა" ეწოდება ადამიანის ფიზიკური დაუძლურება შეადარა სახვნელის ტარებით ხანგამოვლილი მოღლილი ცხენის მდგომარეობას.

„მშვიდობით, ხოდაბუნო მშვენიერო და კარგო,
ამას იქით ვეღარ გნახავ, ასე უნდა დაგკარგო,
ცხენი დამზანტებია დრო მრავალ გამოვლილი,
გდია თავჩამოგდებით ჩუთის წევით მოღლილი"[3],

ალ. ჭავჭავაძე ასეთ შედარებას ლექსში არ მოიტანდა, რომ მისი დროისათვის ცხენის წევაზე მოქმედი ჩუთი, კავი თუ ოგაფა ცნობილი არა ყოფილიყო. ალ. ჭავჭავაძისათვის სამეგრელო ახლობელი იყო და ეგების ეს შედარება სულაც სამეგრელოს სინამდვილიდან აქვს აღებული.

ცხენის ოგაფათი მუშაობისათვის გარდა უღელი გამწევი ძალისა საჭიროა ორი კაცი. ერთი ცხენს მიუძღოდა წინ, ხელში ცხენის აღვირი ეჭირა და მიმართულებას აძლევდა, ხოლო მეორეს სახვნელი იარაღი ეჭირა.

სახვნელში ძირითადად სატრანსპორტო დანიშნულების ცხენს აბამდნენ.

ბოლო წლებში სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა აზრი, რომ სახვნელში ცხენის წევის ძალის გამოყენება თითქოს დაკავშირებული უნდა იყოს ნიადაგურ პირობებთან. სახელდობრ გ. გრომოვი და იუ. ნოვიკოვი ჟურნალ «Советская Этнография»-ში გამოქვეყნებულ წერილში აღნიშნავენ, რომ «При-

---

[1] Г. Джалабадзе. Мохевское горное пахотное орудие, САНГРССР, т. XXIX, № 1, 1962.

[2] ლ. მუსხელიშვილი, დასავლეთ საქართველოს გლეხობის სოც. ეკონომიური კატეგორიები, ენიმკის მოამბე, V—VI, 1940, გვ. 292.

[3] ალ. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, 1940, გვ. 130.

ловой силы меняет условия пахоты. Лошадь в отличие от буйволов и волов развивает меньшее тяговое усилие постоянного действия, но способна на мощные рывки и быстрые остановки, что значительно упрощает согласованность движений двух основных рабочих сил в процессе пахоты силы животного и силы человека. По этому лошадь, как тяговое животное стала применяться в тех районах, где поля были сильно засорены, корнями, камнями, где размеры полей были небольшими и требовались частые повороты во время пахоты»[4].

ამ მოსაზრებას თუ დავუჯერებთ, მაშინ ცხენის გამწევ ძალად გამოყენების მაგალითები ყველა ქვეყნის მემინდვრეობაში უნდა გვეძებნა. მათ შორის საქართველოს პირობებში, სადაც საახოო სისტემა ბოლო დრომდე იყო ძალაში, ხოლო მთის რაიონები მოკლე ვიწრო დაფერდებული, ქვიანი, გაბალახებული და კლდეღორღიანია. უნდა დაემატოს ისიც, რომ ძველად საქართველოში მთის მოსახლეობაში ცხენი ყველა ოჯახს გააჩნდა. მიუხედავად ამისა საქართველოში ცხენის გამწევ ძალად გამოყენება სახვნელში მაინც იშვიათ მოვლენას წარმოადგენდა.

ცხენის გამოყენებას სახვნელში მხოლოდ ნიადაგები ვერ განაპირობებდა. ნიადაგის მაჩვენებლებთან ერთად უთუოდ გარკვეულ როლს თამაშობდნენ რიგი სხვა ფაქტორები: ეთნიკური გარემო, ტრადიცია, მეურნეობის ხასიათი.

როგორც ვიცით, ოგაფას ტიპის სახვნელი გავრცელებულია აგრეთვე გურიაში, სადაც მეგრული ოგაფის ანალოგიურად მას ჩაის რიგთაშორის სახვნელად იყენებენ. გურიაშიც ოგაფას მხარი გადაუჭრეს, შიგ ცხენი შეაბეს და ახალ სამეურნეო კულტურას ძველი სამეურნეო იარაღი მოურგეს. ხის სახვნელი საერთოდ ადვილი დასამორჩილებელია და სამუშაოდ გამყოლი. ამ გარემოებამ, როგორც ჩანს, მეგრულ ოგაფას სამეურნეო დანიშნულებით გამოყენება გაუხანგრძლივა.

---

4 Г. Громов, Ю. Ф. Новиков, Некоторые вопросы агроэтнографических исследований, СЭ. № 1, 1967, стр. 91.

ლ. ფრუიძე

ღვინო „ხვანჭკარის" ისტორიისათვის

ჯერ კიდევ ჰომეროსისთვის ყოფილა ცნობილი კოლხური, ალისფრად მოელვარე, ტკბილი, სურნელოვანი ღვინოები[1]. ეს დახასიათება თანამედროვე „ხვანჭკარას" მოგვაგონებს. კოლხური ღვინოების წარმოებაში, ალბათ, რაჭასაც თავისი წილი ედო, მით უმეტეს ღვინის ხარისხის მიხედვით რაჭა-ლეჩხუმს დასავლეთ საქართველოში პირველი ადგილი უჭირავს[2]. მაგრამ მნიშვნელოვანი წერილობითი ცნობები რაჭის ღვინოების შესახებ საკმაოდ გვიანდელ პერიოდს—მე-19 ს. 60-იან წლებს განეკუთვნება.

გუსტავ რადე ქებით იხსენიებს ს. ბუგეულის ღვინოს[3]. „დროების" კორესპონდენტი წერს, რომ რაჭაში „ნიადაგი საზოგადოდ ნაყოფიერია, რადგან აქ კარგად უვლიან ყანებს და ვენახებს. პური და ღვინო უფრო კარგი ქვემო რაჭაში იცის და მართლაც ეს თავ. ყიფიანების ღვინო ბევრად მიემსგავსება კარგს კახურ ღვინოს. რაც მიეწერება, როგორც ზემოთ ხსენებული სოფლების წიადაგს, აგრეთვე, ვენახის განსაკუთრებულ თავ. ყიფიანების მოვლას"[4].

„კავკასიის მეღვინეობის ნარკვევში" (1875 წ.) საგანგებოდ აღნიშნულია: „რაჭისა და იმერეთის ღვინოები ატარებენ სახელწოდებას წარმოების ადგილის ანდა მწარმოებლის გვარის მიხედვით. მთელს რაჭაში ყველაზე საუკეთესოა ყიფიანის წითელი ღვინო წარმოებული თავად ყიფიანების მიერ ს. ტოლასა და ხვანჭკარაში. ის მუქი, შავი ფერისაა, მაგარი და მწკლარტე გემოსია. ღვინდება ნახევარი წლის შემდეგ, დიდხანს ინახება და ადვილად არ ფუჭდება. იყიდება ქუთაისის ბაზარზე. წარმოების ადგილას ვედრო 2 მანეთი ღირს. ყიფიანის ღვინოს ძირითადად ალექსანდრეულისაგან აყენებენ. ს. ხიმშსა და წესში—რცხილასაგან, ხოლო ბუგეულში შავი კაბისტონისაგან ამზადებენ ღვინოებს, რომლებიც ღირსებით ყიფიანის ღვინოს უახლოვდება"[5].

რაჭის მევენახეობა-მეღვინეობის მკვლევარის ე. დანდუროვის მონაცემებით „ხვანჭკარის საზოგადოების ღვინოები თავად ყიფიანების მამულებიდან საუკეთესოდ ითვლება არა მარტო მაზრაში, არამედ გუბერნიაშიც. სხვა ღვინოებისაგან ისინი გამოირჩევიან თავისებური არომატით, სინაზით და სასიამოვნო გემოთი. ყოველივე ამის გამო სპეციალისტები მათ ბურგუნდიულ ღვინოებს ადარებენ. მაზრაში აქებენ აგრეთვე ჯიშ „რცხილასაგან" დაყენებულ

---

1 К. Ган, Экскурсия в Накалакеви, ИКОИМАО, вып. II. Тиф. 1907, стр. 2.

2 გ. ბერიძე, ქართული ღვინოები, თბ., 1961, გვ. 48.

3 Г. Н. Радде, Путешествие в мингр. альп. ЗКОИРТО, VII, 1866, стр. 44.

4 დროება, № 23, 1868.

5 ССК, III, 1875, გვ. 217.

ღვინოს, რომელიც ფერით და სიმაგრით ტოლს არ უდებს ხვანჭკარულს, მაგრამ თავისი სიუხეშით და სიმაგრით განსხვავდება. თეთრი ღვინოებიდან საუკეთესოდ ითვლება „მწვანის", „თეთრას" და „თეთრი კაბისტონის" ჯიშებიდან დაყენებული ღვინოები"[6].

ამრიგად, მოტანილი ცნობებიდან ირკვევა, რომ პირველი ადგილი რაჭის ღვინოებს შორის თავიდანვე „ყიფიანის ღვინოს" ეჭირა.

საბჭოთა მეცნიერთაგან რაჭის ღვინოების ერთ-ერთი პირველი მკვლევარი პროფ. კ. მოდებაძე იყო. მან 1929 წელს გამოსცა ნაშრომი: „რაჭული ღვინის „ხვანჭკარას" დაუდუღებლობის მიზეზი, მისი ტიპის ჩამოყალიბება და ღირსების გაუმჯობესების შესაძლებლობა"[7]. იგივე გამოკვლევა მცირეოდენი ცვლილებებით 1946 წელსაც გამოქვეყნდა[8]. ავტორმა შეისწავლა „ხვანჭკარის" დაყენების ადგილობრივი წესი, რომელიც, მისი აზრით, ძმებმა ყიფიანებმა შეიმუშავეს, მკვლევარის მტკიცებით „ყიფიანის ღვინის" დაყენების ერთ-ერთი ძირითადი პირობა ბოლომდე დაუდუღებლობაა, რაც ფარღალალა მარანში ტემპერატურის ძლიერი მერყეობის შედეგად ხორციელდება. მეცნიერი იძლევა პასტერიზაციის მეთოდზე დამყარებულ „ხვანჭკარის" ტექნოლოგიის საკუთარ სქემას. თავისი მონაცემები პროფ. კ. მოდებაძემ 1940-იან წლებში საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დავალებით საბოლოოდ ჩამოაყალიბა და მის მიერ შემუშავებული ტექნოლოგია საფუძვლად დაედო „ხვანჭკარის" წარმოებას[9]. აღსანიშნავია, რომ ყველა ქართული ნახევრადტკბილი ღვინო „ხვანჭკარის" ტექნოლოგიური პრინციპების მიხედვით მზადდება.

ღვინო „ხვანჭკარის" შემდგომი შესწავლა წინ არსებითად აღარ წასულა. ყველა მკვლევარი (გ. ბერიძე, ვ. დემეტრაძე, გ. გერასიმოვი, შ. ავალიანი, და სხვ.) ძირითადად პროფ. კ. მოდებაძის მონაცემებს ეყრდნობა.

შევეცდებით გავარკვიოთ, რა წვლილი მიუძღვის ყიფიანებს ღვინო „ხვანჭკარის" შექმნაში და არის თუ არა დაუდუღებლობა ამ ღვინის ჩამოყალიბების ერთ-ერთი უმთავრესი პირობა.

ყიფიანები რაჭის ცნობილი თავადები იყვნენ. მათ საბრძანებელს „საყიფიანო" ერქვა და რიონის მარჯვენა სანაპიროზე, მდ. ასკსა და რიცეულას შორის მდებარეობდა. „საყიფიანოში" შემდეგი სოფლები შედიოდა: პირველი ტოლა, მეორე ტოლა, ხვანჭკარა, პატარა ჩორჯო, დიდი ჩორჯო, ბოსტანა და ღვიარა. გარდა ამისა, ხვანჭკარელ ყიფიანებს ბუგეულის ხიდთან მდებარე ჰალები ეკუთვნოდათ, სადაც ბუგეულის ცნობილი „იარმურკობა" იმართებოდა.

ყიფიანთა გვარი სვანეთიდან არის წარმოშობილი[10]. იქ ისინი აზნაურები იყვნენ[11], მაგრამ იმერეთის მეფის ხელისუფლების შესუსტების გამო ძალაუფლება დაუკარგავთ და იმერეთსა და ქართლში გადასახლებულან[12]. ხვანჭკარელ

---

6 Е. Дандуров. Виноградарство и виноделие в Рачинском уезде. ССВВК. III. Тиф. 1898. стр. 62.

7 ექსპერიმენტალური აგრონომიული ინსტიტუტის მოამბე, № 1, თბილისი. 1929.

8 კ. მოდებაძე, ღვინო „ხვანჭკარა" და მისი ტიპის ჩამოყალიბება-გაუმჯობესების შესაძლებლობანი, სას.-სამეურ. ინსტ. შრ., ტ. 25, 1946.

9 კ. მოდებაძე, მეღვინეობა, თბ. 1948.

10 ს. ხუნდაძე, დიმიტრი ყიფიანი, (მონოგრაფია) თბ., 1936, გვ. 17.

11 Д. З. Бакрадзе, Сванетия, ЗКОИРГО, VI, 1864, стр. 47.

12 მ. დუმბაძე, დას. საქართველო XIX ს. პირველ ნახევარში, თბ., 1957., გვ. 118.

ყიფიანებში შემონახულია გადმოცემა მათი წინაპრის სვანეთიდან გადმოსახლების შესახებ. ყიფიანი წინ უძღოდა თურმე ოცდაათკაციან რაზმს, რაზმელები წინამძღოლთან ძმადშეფიცული ჭარბაძეები ყოფილან. ყიფიანი თავისი ამალით რაჭის ერისთავს ხლებია და თავშესაფარი უთხოვია. ამ დროს იმერეთის მეფისაგან ცნობა მოსულა მტერი შემომესია და ჯარი მომაშველეთო. ყიფიანს ერისთავისთვის მიუმართავს ათი კაცი მომიმატე და საომრად ჩემი რაზმით წავალო. ერისთავს ხიზანის თხოვნა დააუკმაყოფილებია. როცა იმერეთის მეფეს ასეთი მცირე რაზმი უხილავს, გაბრაზებულა:

—თქვენს ბატონს ხომ არ ეგონა ქორწილში ვპატიჟებდიო.

—აუგი ომის შემდეგ ვთქვათო — შეჰკადრა თურმე პასუხად ყიფიანმა. მართლაც ბრძოლაში მეფეს ყიფიანის რაზმის წყალობით გაუმარჯვნია. მბრძანებელს ჯილდოდ თავადობა და სამფლობელო უბოძებია.

თქმულების მეორე უფრო გავრცელებული ვარიანტით სისხლისმაძიებელთაგან დევნილი ოთხი ძმა ყიფიანი სვანეთიდან რაჭას გაქცეულა. ერთი ძმა მეორე ტოლას დასახლებულა, მეორე—ხვანჭკარას, მესამე—ჩორჯოს, ხოლო მეოთხე—ჭყვიშს თუ ჟოშხას. აღნიშნულ სოფლებში ყიფიანები დღესაც ცხოვრობენ. ამათგან თავადობა ხვანჭკარელ და ტოლელ ყიფიანებს მიუღიათ. შემონახულია თქმულება მათ გათავადებაზე: ხვანჭკარაში მეფეს უნახავს ახალგაზრდა ყიფიანი, რომელსაც ხელმწიფის საპატივცემლოდ გაჰართულ ყაბახსა და ჯირითში დიდი სიმარჯვე და სიჩაუქე გამოუჩენია. მეფე, მეტადრე, მშვილდოსნობით მოუხიბლავს. ცალფეხს აიკაუჭებდა თურმე და ისარს ისე სტყორცნიდა. ციდან ფრინველს აგდებდა, კაცს წამწამს წყვეტდა.

— რა გიბოძოო? — ჰკითხა მბრძანებელმა.

— მეტს არას გთხოვ, ციხე მომეციო.

გულუხვმა მეფემ ხვანჭკარის ციხე, მდ. ასკისა და რიცეულას შორის მდებარე მიწა-წყალი, სვანეთის საზღვრამდე, უბოძა და თავადობაც დაუმტკიცა. ასე შეიქმნა საყიფიანო, რაჭის ერთ-ერთი პატარა სათავადო.

თქმულებაში ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ბედგაღიმებული ვაჟკაცი ციხეს ითხოვს. ციხე მაშინ არა მარტო თავდაცვის საშუალება იყო, არამედ ძალაუფლების სიმბოლოც. როგორც ვხედავთ, მეფე მიუხვდა შორსმჭვრეტელ ყიფიანს. თავადთა ინსტიტუტი საქართველოში მე-15 ს. ყალიბდება, ე. ი. თქმულებაში მოცემული ამბავი ამ საუკუნეზე ადრე არ შეიძლება მომხდარიყო. ამგვარად, ხვანჭკარელი და ტოლელი ყიფიანების გათავადება მე 15 ს. შემდგომ არის სავარაუდო.

ყიფიანები რაჭაში როდის ჩამოესახლნენ, ჩვენთვის გაურკვეველია. აღსანიშნავია „საცაგერლოს გამოსავლის დავთარი“ (მე-16 ს. II ნახ.), სადაც იხსენიება ბუღია და ელყან ყიფიანები[13]. ვფიქრობთ, ისინი რაჭაში, სახელდობრ, ხვანჭკარაში მცხოვრები ყიფიანები უნდა იყვნენ, უფრო ელყანი, რომელსაც „ნემსიწვერიძე კაცია, მისი შვილი და მისი ძმისწულები“ ცაგერელისათვის მიუყიდია. ხვანჭკარელ ყიფიანებზე უნდა იყოს ლაპარაკი მე-19 ს დასაწყისის ერთ საბუთში: „1812 წ. გიორგი ყიფიანი აძლევს თავის გლეხს მღვდელ ივანე სურგაძეს (ალბათ სურგულაძეს—ლ. ფ.) წიგნს, მასზედ, რომ იგი გაწყრა მის

---

13 ს. კაკაბაძე, საცაგერლოს გამოსავლის დავთარი, თბ., 1914, გვ. 11—12.

ბიძა ნინიაზე და გადასცა ის გულოხსარ ყიფიანს, ხოლო მისი მამულის ნაწილი მან მისგან (sic) საჩუქრად მიიღო"[14].

ჩვენს ხელთ არსებული ძველი საბუთები ყიფიანთა ტექნოლოგიური მოღვაწეობის შესახებ არავითარ ცნობას არ გვძენს. ადგილობრივ ღვინოსთან მათი სახელის დაკავშირება უფრო გვიანდელი მოვლენაა.

მე-19 ს. 70-იანი წლებისათვის „ყიფიანის ღვინო" უკვე ცნობილია. მის შესახებ პრესაში ხშირად წერენ, დეგუსტაციაზე პარიზშიც გაუგზავნიათ[15]. ხოლო ქაიხოსრო ყიფიანს ისიც კი მოუხერხებია, რომ თავისი მამულის ღვინო კავკასიის მეფისნაცვალს ეგემნა[16].

ადგილზე მუშაობის დროს ხვანჭკარელ და ტოლელ ყიფიანთა შესახებ წერილობითი საბუთები ვერ მოვიპოვეთ. ისინი რევოლუციის პირველ წლებში მოსალოდნელი რეპრესიების შიშით გაუნადგურებიათ.

მხცოვანი მთხრობლები მეღვინეობით დაინტერესებულ ყიფიანთაგან კონსტანტინეს და ქაიხოსროს ასახელებენ. კონსტანტინეს ს. მეორე ტოლაში ქვით ნაგები კარგად მოწყობილი მარანი ჰქონია. შესაძლოა ეს კონსტანტინე იყოს ავტორი 1873 წელს „დროებაში" გამოქვეყნებული ერთი შესანიშნავი კორესპონდენციისა, სადაც მშვენივრად არის გამოხატული მშობლიური კუთხის უსაზღვრო სიყვარული და გულისტკივილი მცხოვრებთა სიღარიბეზე.[17]. საფიქრებელია. რომ კონსტანტინე ქაიხოსროსთან ერთად ადგილობრივი ღვინის სახელის მოხვეჭის ერთ-ერთი პიონერთაგანია.

ჰელიშის მონასტერში ექვთიმე თაყაიშვილს უნახავს „ვერცხლის სანაწილე 1895 წელს შემოწირული თავად ქაიხოსრო ოტიას-ძე ყიფიანის მიერ"[18]. ეს სწორედ ხვანჭკარული ღვინის მოამაგე ქაიხოსროა. კონსტანტინეს და ქაიხოსროს შემდეგ ადგილობრივი ღვინის დიდი ქომაგები ლუარსაბ ლუარსაბის ძე და დიმიტრი ალექსანდრეს ძე ყიფიანები იყვნენ, რომლებიც მსხვილ მამულებს რევოლუციამდე ინარჩუნებენ. „ყიფიანების მეურნეობა ერთ-ერთი პირველი კაპიტალისტური მეურნეობა იყო რაჭაში. მათი წარმოების პროდუქტის (ღვინის) ნაწილი ბაზრისთვის მზადდებოდა"—წერს მკვლევარი ა. ბენდიანიშვილი[19].

მაშასადამე, ხვანჭკარისა და ტოლის ყიფიანთაგან გამოირჩეოდნენ კონსტანტინე, ქაიხოსრო, ლუარსაბ და დიმიტრი ყიფიანები, რომლებიც დაინტერესებულნი იყვნენ ადგილობრივი ღვინის წარმოებით და მარკის ჩამოყალიბებით. მაგრამ მათ უფრო კომერციული ინტერესები ამოძრავებდათ, ვიდრე—ტექნოლოგიური. მოხუც მთხრობელთა მტკიცებით ყიფიანებს არავითარი

---

[14] Д. П. Пурцеладзе, Грузинские церковные гуджари (грамоты), Тиф., 1881, стр. 119.

[15] М. Баллас, Историко-статистический очерк виноделия в России (Кавказ и Крым), СПб. 1877, стр. 26.

[16] М. Баллас, იქვე.

[17] დროება, № 24, 1873, გვ. 1—2.

[18] ექვ. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური მოგზაურობა რაჭაში, თბ., 1963 გვ. 77. ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმში ინახება „შილა ასათიანისაგან წარმოდგენილი დიდი თიხის დოქი მოჩუქურთმებული. აქვს მხედრული წარწერა; „აზნაური კაცია ყიფიანი" (იხ. კატალოგი). ვფიქრობთ, ხვანჭკარელ და ტოლელ ყიფიანებთან ამ ექსპონატს არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონდეს.

[19] ა. ბენდიანიშვილი, რაჭის მაზრის სოფელი 1900-იან წწ. (ს. წესი), თბ., 1952, გვ. 56—7.

ცვლილება არ შეუტანიათ ღვინის დაყენების ხალხურ წესებში. ამ გარემოებაზე პ. ძიუბენკოც უთითებს[20]. სხვათა შორის, მეტად საგულისხმოა 1950 წელს ხვანჭკარაში ჩაწერილი ერთი ფაქტი: „ქაიხოსრო ყიფიანმა ხორგოს თავი დახვრიტა მოკრეფილი ყურძენი გაატარა მასზე და ბიმბილები ქვემოთ ჩაცვინდა, მაგრამ ღვინო გამეცივა მეტი ნაკლები, ფოცხი თუ მწიფეა სიმწარეს არ აძლევს“[21]. როგორც ჩანს ქაიხოსრო ყიფიანს მისი თანამოგვარის აგრონომ პ. ყიფიანის „ივერიაში“ გამოქვეყნებული რჩევა დასაწური ყურძნისათვის კლერტის გამოცლის აუცილებლობის შესახებ[22], გაუზიარებია, მაგრამ ამ ცდას სასურველი შედეგი არ მოჰყოლია. ყიფიანთა მიერ სხვა გაუმჯობესებული ტექნოლოგიური ცდა არც წერილობით და არც ზეპირი გადმოცემით არ დასტურდება. მაგრამ ისმის კითხვა: მაშინ რატომ გახდა ხვანჭკარის მიკრორაიონის ღვინო მათი გვარით ცნობილი?

ვფიქრობთ, ქაიხოსრო და კონსტანტინე ყიფიანებმა პირველად მიაქციეს ყურადღება ღვინის „საძველოდ“ დაყენების ადგილობრივ წესს. ისინი მიხვდნენ ხალხში დამკვიდრებული ტექნოლოგიის ცოდნის მაღალ ღირსებას და კომერციული მიზნებისათვის გამოიყენეს. პირველად მათ შესძლეს ფართო მასშტაბით გაეტანათ და ქუთაისის ბაზარზე გაეყიდათ რაჭული ღვინო. ღვინის გასაღებისათვის საჭირო იყო რეკლამა, რაც უპირველეს ყოვლისა ღვინისათვის გვარის მიკუთვნებაში გამოიხატა. სხვათა შორის „ყიფიანის ღვინო“ „ხვანჭკარის“ ერთადერთი ძველი სახელწოდება არ არის. ე. დანდუროვს საგულისხმო ტერმინი აქვს—„საყიფიანოს ღვინო“[23].

„ყიფიანის ღვინოს“ ადგილობრივი მცხოვრებნი „ალექსანდრეულს“ („ალექსანდროულს“) ეძახიან, რადგან მას ძირითადად, ადგილობრივი ვაზის ჯიში ალექსანდრეული იძლევა, ამიტომ ეს უძველესი სახელწოდება უნდა იყოს. ამასთანავე ლიტერატურაში „ყიფიანის ღვინის“ ნაცვლად „ალექსანდრეული“ ხშირად იხსენიება[24].

1915 წელს თბილისში კერესელიძის სტამბაშია დაბეჭდილი მევენახეთა საზოგადოების „ალექსანდრეულის“ წესდება[25]. საზოგადოების მიზანი იყო ხვანჭკარისა და სვირის ღვინოებით ვაჭრობა, წევრთა შორის „სატექნიკო დარგებისა, ვაზის უკეთესი ჯიშების“ გავრცელება. საზოგადოებას წიგნებისა და ჟურნალების გამოცემაც განუზრახავს, მაგრამ როგორც ჩანს, ეს სურვილი წესდების ფარგლებს არ გაშორებია. ჩვენთვის აქ საინტერესოა მხოლოდ ის ფაქტი, რომ საზოგადოებამ სახელად აირჩია ხვანჭკარის მიკრორაიონის ღვინის ძველი — ხალხური სახელწოდება „ალექსანდრეული“ და ამით „ყიფიანის ღვინის“ მესვეურებს დაუპირისპირდა.

---

20 П. В. Дзюбенко. Виноделие на Кавказе. Тиф., 1886, стр. 5—6.

21 რაჭის 1950 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ისტ. ინსტ. ეთნ. განყ. არქ.

22 რაჭის 1950 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები. ისტ. ინსტ. ეთნ. განყ. არქ.

23 ССВВК, III, стр. 39.

24 ახალგაზრდა ქართველი მოგზაურის შთაბეჭდილებანი, კვალი, № 49—51—2, 1894.

Кн. К. Чиджавадзе, Виноградарство и виноделие Лечх. и Рачин. уездов, КСГС, № 482, 1903.

ბრანტი, მეურნეობა რაჭაში, სახალხო გაზეთი, № 521, 1912.

25 მევენახეთა საზოგადოება „ალექსანდრული“, წესდება, თბ., 1915.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ „ყიფიანის ღვინოს“ „ხვანჭკარა“ ეწოდა და ამჟამად ამ სახელით არის ცნობილი. 1926—32 წლებში ღვინით ვაჭრობას ეწეოდა „საქართველოს მევენახეობა-მეღვინეობის კოოპერაციული კავშირი „საქართველოს ღვინო“[26]. „საქართველოს ღვინოს“ ადგილებზე ჰქონდა ღვინის შემსყიდველი ორგანიზაციები. ერთ-ერთი მათგანი იყო „ხვანჭკარის კოოპერაციული ამხანაგობა“, რომელიც 1926 წლის დასაწყისში დაარსდა[27].

ამხანაგობა ღვინის შესყიდვას ძირითადად ყოფილ საყიფიანოს სოფლებში აწარმოებდა. ღვინო რაჭის ფარგლებს გარეთ „ხვანჭკარის“ სახელწოდებით გადიოდა. და ასე შეიძინა „ყიფიანის ღვინომ“ ახალი სახელი.

ეფიქრობთ, აჯობებდა ამ ღვინისათვის დაგვებრუნებინა ძველი სახელწოდება „ალექსანდრეული“, ეს მით უფრო სასურველია, რომ ხვანჭკარის გარდა მის შექმნასა და წარმოებაში სხვა სოფლებს ნაკლები წვლილი არ მიუძღვის.

„ალექსანდრეულის“ საერთაშორისო აღიარებაში სათანადო ღვაწლი აქვთ ღვინით მოვაჭრეებს ნესტორ ტარიელის ძე წერეთელს და ვარლამ სარდიონის ძე პაპუაშვილს. ისინი ლუარსაბ და დიმიტრი ყიფიანების სამსახურში იყვნენ და ხელმძღვანელობდნენ ქუთაისში მოქმედ სავაჭრო ფირმას, რომელიც 1897 წლიდან არსებობდა[28]. ფირმა ყიფიანთა მამულების და საყიფიანოს გლეხთა ღვინოების რეალიზაციას აწარმოებდა. ქუთაისის სარდაფში (თბილისის ქ. № 25) ხდებოდა ნამგზავრი. ღვინოების დასვენება, დახარისხება, საჭიროების შემთხვევაში ევროპული წესით გაწმენდასაც მიმართავდნენ. შემდეგ ასხამდნენ სათანადო ეტიკეტებით გაფორმებულ ბოთლებში და ყიდიდნენ.

მიმდინარე საუკუნის ათიანი წლებისათვის ეს სავაჭრო ორგანიზაცია უკვე საკმაოდ პოპულარულია. ჩვენ ხელთ არის ნ. წერეთლისა და ვ. პაპუაშვილის შეკვეთით რუსულ ენაზე დაბეჭდილი განცხადება, მიმართული „ყიფიანის ღვინის“ ფალსიფიკაციის წინააღმდეგ. განცხადებიდან ირკვევა, რომ ფირმას, ჩრდილო კავკასიის ქალაქ მაიკოპში თავისი ფილიალი ჰქონია, ხოლო ბათუმში ჩამოსხმული „ყიფიანის ღვინო“ ყალბიაო. ვინ იყვნენ გამყალბებლები, განცხადებიდან არ ჩანს. ზეპირი გადმოცემით წერეთელსა და პაპუაშვილს შემდეგ თვითონვე გაუხსნიათ ბათუმში სარდაფი, საიდანაც „ყიფიანის ღვინოს რუსეთსა და საზღვარგარეთ გზავნიდნენ.

„ყიფიანის ღვინოს“ სახელი ერთბაშად არ მოუხვეჭია. როგორც მ. ბალასის ცნობიდან ჩანს, პარიზში გაგზავნილ ჭაშნიკს ჯილდო ვერ დაუმსახურებია, მაგრამ მესვეურებს გული არ გასტეხიათ. 1900 წელს ბათუმის პირველ სასოფლო-სამეურნეო გამოფენაზე რაჭიდან წარდგენილ იქნა „თ. ლ. ყიფიანის, თ. ქაიხ. ყიფიანის და მ. გიორგობიანის განთქმული ალექსანდრეულის ჯიშის ღვინოები“[29], ამათგან მოწონება ხვდა ლუარსაბ ყიფიანის ღვინოს, რომელმაც მედალი მიიღო წარწერით „სანაქებო“. ეს არის „ყიფიანის ღვინის“ პირველი, ჩვენთვის ცნობილი, ოფიციალური ჯილდო.

---

26 საქ. სსრ სახელმწიფო ცენტრალური ისტორიული არქივი, ფ. 147. საქმე №1.

27 იქვე, გვ. 1.

28 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ბურეულაზიული პერიოდის განყოფილების დოკუმენტთა ფონდი, კოლექც. (10—65) (1—4).

29 ა. წულაძე, ბათუმის სამეურნეო გამოფენა, იერია, № 228, 1900.

1907 წელს ლუარსაბ და დიმიტრი ყიფიანების მამულის ღვინო ნ. წერეთელმა და ვ. პაპუაშვილმა გაგზავნეს ბელგიის ქალაქ ოსტენდეში საერთაშორისო გამოფენაზე. ჭაშნიკს უმაღლესი შეფასება, მედალი „დიდი ჯილდო“ მიენიჭა, აგრეთვე გადაეცა სამახსოვრო ჟეტონი ბელგიის მეფის ლეოპოლდ II გამოსახულებით[30]. სასურველი რეკლამა მოპოვებულ იქნა. „ყიფიანის ღვინის“ ეტიკეტზე გაჩნდა ოთხი მეტად საჭირო ნიშანი: შუაში „დიდი ჯილდო“, მარცხნივ ბათუმის მედლის და ოსტენდეში მიღებული ჟეტონის წინაპირი და მარჯვნივ ამ უკანასკნელთა მეორე მხარის გამოსახულებანი[31]. მიღებული ჯილდოებით „ყიფიანის ღვინოდ“ გადანათლულმა „ალექსანდრეულმა“ საერთაშორისო აღიარება ჰპოვა.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, ყიფიანთა ღვაწლი ნათელია. მათ დროულად ისარგებლეს ქართულ ღვინოზე მოთხოვნილების ზრდით, ღვინის დაყენების ადგილობრივ, ხალხურ წესთა შორის ამოარჩიეს უველაზე საუკეთესო და ხვანჭკარულ ალექსანდრეულს სახელი გაუთქვეს.

ახლა შევეხებით მეორე საკითხს, არის თუ არა ბოლომდე დაუდუღებლობა „ალექსანდრეულის“ დაყენების ერთ-ერთი ძირითადი პირობა. თუ გავითვალისწინებით, რომ „ხვანჭკარა“ ხალხური ტექნოლოგიიდან ამომდინარე უძველესი ნახევარადტკბილი ღვინოა, მაშინ აღნიშნულ საკითხს მეტად პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება.

ჯერ კიდევ პროფ. კ. მოდებაძემ აღიარა: „უნდა ითქვას, რომ გარკვეული და ნათლად ჩამოყალიბებული ტიპი „ყიფიანის ღვინო“, ანუ როგორც ეხლა მას უწოდებენ „ხვანჭკარა“, ჯერ წინეთაც არ არსებობდა, ხოლო უკანასკნელ წლებში სრულიად დაეკარგა მას ის რაოდენადმე დამახასიათებელი თვისებაც, რომლითაც განსხვავდებოდა იგი ჩვეულებრივი დაუდუღარი სუფრის ღვინისაგან და უახლოვდებოდა ტკბილი ღვინოების ტიპს[32]. პროფ. კ. მოდებაძის ეს მოსაზრება დღესაც ძალაში რჩება. მაგრამ ნუთუ მართლა არ არსებობდა „ყიფიანის ღვინის“ ანუ „ალექსანდრეულის“ ნათლად ჩამოყალიბებული ტიპი“? ამ კითხვაზე დადებითად უნდა ვუპასუხოთ, არსებობდა. ეს იყო ე. წ. „ძველი ღვინო“. რამდენი ცოდნა, რამდენი გამოცდილებაა საჭირო ამ ხანგრძლივად შესანახი, მაღალხარისხოვანი პროდუქციის მისაღებად. მეურნე ყოველმხრივ ცდილობს დუღილი ნორმალურად წარმართოს და თუ ამას ვერ აღწევს ღვინოს დასაძველებლად არ ინახავს. ცნობილია, რომ როცა მაჭარში ალკოჰოლი 15 გრადუსს მიაღწევს. დუღილი წყდება და დარჩენილი შაქარი ბუნებრივი სახით ინახება. სწორედ ამ პრინციპზე იყო აგებული, ოღონდ ემპირიულად „ძველი ღვინის“ დაყენების წესი. სწორედ ალექსანდრეულისა და მუჯრეთულის მა-

---

30 მედალი და ჟეტონი დაჯილდოების დიპლომთან ერთად, თითქმის 60 წელი ინახებოდა ნესტორ წერეთლის ქვრივ ოლღა ვასილის ასულ ვარდანაშვილ—წერეთელთან. აღნიშნულ ნივთებზე სანახევროდ საკუთრების უფლება ჰქონდათ ვარლამ პაპუაშვილის მემკვიდრეებსაც. პედაგოგმა ნინო ვარლამის ასულმა პაპუაშვილმა ჯერ ფოტოპირები მოგვაწოდა, ხოლო შემდეგ თვით ნივთების მუზეუმზე გადაცემისათვის მოამზადა ნიადაგი. 1965 წლის ივლისში ნესტორ წერეთლისა და ვარლამ პაპუაშვილის შთამომავლებმა აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმს უსასყიდლოდ გადასცეს მედალი „დიდი ჯილდო“. დიპლომი, ჟეტონი და რამდენიმე საინტერესო დოკუმენტი. მათი საქციელი კეთილშობილური და მისაბაძია.

31 ეტიკეტზე არის ინციალები ლ. ლ. ლუარსაბ ლუარსაბის-ძე და დ. ა. დიმიტრი ალექსანდრეს-ძე.

32 ექსპერიმენტალური აგრონომიული ინსტიტუტის მოამბე, გვ. 77.

დალმა შაქრიანობამ, რაჭველი გლეხის ღრმა დაკვირვების უნარმა და გამოცდილებამ შექმნა ისტორიულად ცნობილი „ალექსანდრეულის“ შესანიშნავი ღვინო. მაღალ ალკოჰოლიანობასთან ერთად ეს სასმელი საუცხოო გემოს, ხავერდოვან ბუკეტს, დახვეწილ სხეულს და ხალას ფერს ინარჩუნებდა. აღსანიშნავია, რომ „მუჯურეთულის 1940 წლის მოსავლის ღვინო, საქარის საცდელ სადგურში დაყენებული, ხასიათდება: კარგი შეფერვით, გამჭვირვალობით, სხეულის სინაზით, ჰარმონიული გემოთი და სუფთა არომატით, იმისდა მიუხედავად, რომ მისი ალკოჰოლიანობა 15°-ს აღწევდა“[33]. მაშასადამე, ალექსანდრეულის და მუჯურეთულის შესაძლებლობანი დაუშრეტელია. ამგვარად, „ხვანჭკარის“ ტიპი დუღილნაკლულობამ კი არ წარმოშვა, არამედ საგანგებოდ შერჩეული ნედლეულის განსაკუთრებული სიფრთხილით დამუშავებამ და ტკბილის ბოლომდე დადუღებამ. ამასთანავე, აქვე უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მაღალალკოჰოლიანი, ნახევრადტკბილი ღვინის მდგრადობას და დაძველებას ღია მარნის პირობებში, გულმოდგინე მოვლით აღწევდნენ. მაგრამ ყოველწლიურად არ მოდიოდა მაღალხარისხოვანი მოსავალი, არადა „გემოტკბილ“ ღვინოზე მოთხოვნილება იმთავითვე დიდი იყო, ამიტომ მეურნე უნდა ცდილიყო ღვინოში შაქარი შეენარჩუნებინა, რასაც ტკბილის ბოლომდე დაუდუღებლობით აღწევდა. საწნახელში მღელვარე დუღილს ადრე შეწყვეტდა, ღვინოს „ღია ცის ქვეშ“ მოთავსებულ ჭურებში ჩაასხამდა და „მოგუდავდა“. ასეთი ღვინო სიტკბოთი ალექსანდრეულს გავდა, მაგრამ დასაძველებლად არ გამოდგებოდა, ეს იცოდა მეურნემ და მალე ასაღებდა.

„ძველი ღვინის“ მასალა ყოველთვის ცოტა იყო, ხოლო ბოლომდე დაუდეღარი ღვინო ბევრი, ამიტომ ერთი შეხედვით ისე ჩანს, თითქოს სწორედ დაუდუღებლობაა ნახევრადტკბილი ღვინის დაყენების წინაპირობა. მაგრამ აქ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ თვითონ ღვინის ტიპი, სწორედ იმ ცოტამ და საუკეთესომ შექმნა.

ამგვარად, „სამარკო“ ღვინოების ისტორია ალექსანდრე ჭავჭავაძის და ყიფიანების მოღვაწეობის დროიდან არ უნდა დავიწყოთ. შეიძლება ითქვას, რომ „სამარკო“ ღვინომასალის სამამულო წარმოება ისეთივე ძველია, როგორც ქართული მევენახეობა-მეღვინეობა[34].

პროფ. კ. მოდებაძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ ყიფიანის ღვინოს „უკანასკნელ წლებში სრულიად დაეკარგა... ის რაოდენადმე დამახასიათებელი თვისებაც, რომლითაც განსხვავდებოდა იგი ჩვეულებრივი დაუდუღარი სუფრის ღვინისაგან და უახლოვდებოდა ტკბილი ღვინოების ტიპს“. დასანანია, რომ ეს პროცესი ახლაც გრძელდება. მოსახლეობა ღვინის დაყენების მამაპაპურ ტრადიციებს თანდათან ივიწყებს. „ძველი ღვინო“ მხოლოდ მოხუცების მოგონებადღა დარჩა. ახლა არავინ არჩევს თირ, „მზიგულ“ ადგილზე მოყვანილ, გადამწიფებულ-გადამჭნარ ალექსანდრეულისა და მუჯურეთულის ყურძენს. არავინ ითვალისწინებს ვაზის ასაკს, გაპატივების დროს, საწნახელში

---

33 საქართველოს ამპელოგრაფია, გვ. 230.

34 მეტად უსაფუძვლო და შეუწყნარებელია ასეთი განცხადება: „კულტურული მევენახეობის ფუძემდებლად საქართველოში ითვლება გარსევან ჭავჭავაძე, ერეკლე მეორის ელჩი რუსეთში1. („წინანდალი“, 1962). მეღვინეობის მსოფლიო კონგრესისადმი მიძღვნილ გამოცემაში მაინც არ უნდა ავრიოთ ცნებები „კულტურული“ და „ევროპული“. სამწუხაროდ მსგავსი განცხადებები პრესაში დღესაც მეორდება.

დაწურვისა და დადუღების თავისებურებებს, საძველოდ განკუთვნილი ღვინის მოვლას და სხვ. ამასთანავე ძველებური მარნები და ინვენტარიც გაქრობის გზაზეა. ყოველივე ესაა მიზეზი, რომ ქებულ „ალექსანდრეულს“ სამარცხვინოდ გაყალბებული სასმელი ცვლის, მაგრამ ადგილობრივი ღვინის ღირსებას სახელმწიფო იცავს. ხვანჭკარის, ჭრებალოს და ამბროლაურის ღვინის პირველადი ქარხნები „ხვანჭკარის“ სამაგალითო ღვინო-მასალას უშვებენ. ოღონდ აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პასტერიზაციის შედეგად მიღებული პროდუქტი ის აღარ არის, რასაც უწინ „ალექსანდრეული“ ერქვა. სპეციალისტთა მტკიცებით პასტერიზაცია უარყოფითად მოქმედებს ნახევრადტკბილი ღვინოების გემურ თვისებებზე[35]. ამ ღვინოთა სრულყოფილი ტექნოლოგიის შექმნისათვის ძიება გრძელდება. ხომ არ აჯობებდა, ვთქვათ, ხვანჭკარის ღვინის ქარხანასთან შეგვექმნა ძველებური მარანი და იქ გვეწარმოებინა ხალხური წესით „ძველი ღვინოს“ დაყენება. ასეთი მარნის მოწყობით გადავარჩენთ ნახევრადტკბილი ღვინის დაყენების უძველეს ტრადიციას, თან მეცნიერული ძიებისათვის კარგ ლაბორატორია-მუზეუმს მივიღებთ. ვიმედოვნებთ, სათანადო ინსტანციები ამ წინადადებით დაინტერესდებიან.

ამჟამად რაჭის ღვინოებიდან ყველაზე უფრო ცნობილი და პოპულარულია „ხვანჭკარა“ (№ 20). 1955 წელს ქ. ლიუბლიანაში (იუგოსლავია) ღვინოების საერთაშორისო დეგუსტაციაზე მან ვერცხლის მედალი მიიღო. 1958 წელს მოსკოვში სასოფლო-სამეურნეო გამოფენაზე საკავშირო დეგუსტაციის დროს კვლავ ვერცხლის მედალი მიენიჭა, ხოლო 1965 წელს თბილისში საერთაშორისო დეგუსტაციაზე—ოქროს მედალი დაიმსახურა. ხვანჭკარამ 1966 წელს უნგრეთში ბუდაპეშტის საერთაშორისო დეგუსტაციაზედაც მიიღო ოქროს მედალი.

სხვა ადგილობრივი ღვინოებიდან აღსანიშნავია „რაჭული თეთრა“ (№ 26), რომლის ტექნოლოგიის შემუშავებაში დიდი ღვაწლი მიუძღვის ვ. კანდელაკს.

„ალექსანდრეულის“ შემდეგ რაჭაში ძველად სახელმოხვეჭილი იყო შავი კაბისტონისა და რცხილის ღვინოები. შავი კაბისტონისაგან საუკეთესო ღვინოს ამზადებდნენ ბუგეულში და ზემო რაჭის ზოგიერთ სოფელში (ხურუთი, ღარე). რცხილა მოჰყავდათ ამბროლაურის, სადმელის და წესის მიდამოებში. სოკოვან დაავადებათა და ფილოქსერის გავრცელების შემდეგ შავი კაბისტონისა და რცხილის ჯიშები დაზარალდნენ და თითქმის მოისპნენ. მათ გადაშენებაში დიდი როლი უნდა ეთამაშა აგრეთვე ალექსანდრეულის კონკურენციასაც.

თეთრ ღვინოთაგან რაჭაში მოწონება ჰქონდა მწვანის, თეთრას, თეთრი კაბისტონის, მცვივანის და თბილულის ღვინოებს. მაგრამ ისინი ისე მცირე რაოდენობით მზადდებოდა, რომ ბაზრამდე ვერ აღწევდა. აქედან გამომდინარე, რაჭის ღვინოებიდან მხოლოდ „ალექსანდრეულმა“ შესძლო ჯერ ქუთაისის ბაზარზე გასვლა, ხოლო შემდეგ საერთაშორისო ავტორიტეტის მოხვეჭა.

---

35 ი. ფეიქრიშვილი, ქართული ღვინო—№ 22, „ქინძმარაული“, მებაღეობისა და მეკენახეობა-მეღვინეობის ინსტიტუტის შრომები, ტ. II, 1957.

36 მევენახეობა-მეღვინეობის ინსტიტუტის შრომები, ტ. I, 1949, გვ. 296.

Л. А. ПРУИДЗЕ

К ИСТОРИИ ВИНА «ХВАНЧКАРА»

Резюме

В селе Хванчкара, на территории исторического «Сакипиано», способами выработанными в народе, издревле изготовляли вина под названием «александреули».

Живущие в селах Хванчкара и Тола князья Кипиани, первые обратили внимание на местный способ технологии вина. Они осознали высокое достоинство народного эмпирического знания и использовали его для своих коммерческих целей в 70-х годах прошлого столетия.

Для сбыта продукции необходима была реклама, что, в первую очередь, выразилось в присвоении вину названия Кипиани. «Вино Кипиани» посылалось на местную и международную дегустации, где оно получило высокие награды и успешно реализовалось на рынках Грузии и России. Вывозили его и за границу.

После установления в Грузии Советской власти, вину Кипиани было присвоено названье села Хванчкара. Ныне «Хванчкара» является одним из лучших натуральных, полусладких вин.

ლ. სუმბაძე

ქართული მარნის ხუროთმოძღვრება

დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლიოში არ არსებობს სხვა ქვეყანა, სადაც სვამდნენ ისეთ შშვენიერ ღვინოს, როგორსაც საქართველოში.

შარდენი

მარანი ღვინის სახლია ან სათავსო, რომელშიაც ხდება ღვინის დაყენება და შენახვა. პირველად ეს ტერმინი 864 წელს გადაწერილ „სინურ მრავალთავში“ გვხვდება. ს. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი ს აზრით „მ ა რ ა ნ“-ი — (და)მ ა რ-ხ ვ ა ზმნიდან წარმოდგება. აკად. ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ს და ზოგ სხვა მეცნიერთ მიაჩნიათ რომ „მ ა რ ა ნ ი“—მ ა რ-ე ბ ი ს მოსათავსებელი ადგილია, მ ა რ-ი კი ძველ ქართულში ჭურჭელს (საწყაოს) ეწოდებოდა. ამავე ძირისაგან წარმოქმნილად ითვლება სიტყვა ს ა-მ ა რ-ე (საფლავი)[1].

ამიერკავკასია, კერძოდ ძველი იბერია და კოლხიდა, სწავლულებს მიაჩნიათ კულტურული ვაზის (ვ ე ნ ა ხ ი ს) წარმოქმნისა და უძველესი მეღვინეობის განვითარების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კერად.

ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით ვ ე ნ ა ხ ი უნდა ღ ვ ე ნ ა ხ ი ს ა გ ა ნ იყოს წარმომდგარი, ე. ი. ეს ცნება თავდაპირველად ღ ვ ი ნ ი ს ხ ი ს, აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო ისე, როგორც ვაზის გერმანული სახელი Weinstock[2]. ქართული მარანი, როგორც ხუროთმოძღვრული ობიექტი ქართლ-კახეთშია ჩასახული და განვითარებული. ხის ცალკე ნაგებობანი დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ მაღლობ რაიონშიც გვხდება, მაგრამ მათს გეგმასა და გარეგნობაში არაფერი სპეციფიკური არ შეიმჩნევა.

აღმოსავლეთ საქართველოში მარანი თავისი მნიშვნელობით მეორე ობიექტია გლეხის კარმიდამოსი, საცხოვრებელი სახლის შემდეგ; მისმა დაგეგმარებამ და ხუროთმოძღვრულმა ფორმებმა შეინარჩუნა ღრმა ხალხური ტრადიციების კვალი, მასთანაა დაკავშირებული რელიგიურ წეს-ჩვეულებათა მთელი რიგი, რომელიც შემონახულია როგორც გადმონაშთი წარმართობის უძველესი დროიდან[3]. ვაზი საქართველოში დაბლობ და მთისწინა რაიონებში ხარობს. ვახუშტი ბაგრატიონი მთისა და ბარის საზღვრებს სწორედ ვაზის კულტურის გავრცელების მიხედვით სახავს, რომლის საზღვარიც დღეს თითქმის

---

1 ა. ბ ო ხ ო ჩ ა ძ ე ,მევენახეობა და მეღვინეობა ძველ საქართველოში, თბ., 1963, გვ. 150—156.

2 „მასალები საქ. ეკონომიური ისტორიისათვის“, წ. 1. თბ., 1964, გვ. 81.

3 В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 71—81.

1400 მეტრს აღწევს ზღვის დონიდან[4]. ჩვენს მიწა-წყალზე განვითარებული მევენახეობისა და მეღვინეობის არსებობა არქეოლოგიური მასალების მიხედვით ჯერ კიდევ გვიანი ბრინჯაოსა და ადრეული რკინის ხანაში (XIII—VI სს. ძვ. წ.) დასტურდება. ამ დროიდან ჩნდება ბრინჯაოს, შემდეგ კი რკინის ნაჭგლისებური დანები, განკუთვნილი მევენახეობისათვის (ბ. კუფტინი, ა. აფაქიძე). ეს იარაღი სწორედ კახეთში, ძველთაგანვე მევენახეობის განთქმულ მხარეში იყო აღმოჩენილი. უფლისციხის გათხრისას კი მოპოვებულია ყურძნის წიპწები, რომელთაც ძვ. წ. X საუკუნით ათარიღებენ (დ. ხახუტაიშვილი).

ძვ. წ. VI საუკუნიდან საქართველოს ახლანდელ ტერიტორიაზე ჩნდება ე. წ. „ქვევრ-სამარხები“ (ქვევრების გამოყენება მიცვალებულთა ჩასასვენებლად) ამ წეს-ჩვეულების ფართო გავრცელება მიგვითითებს ანტიკურ საქართველოში მეღვინეობის განვითარების მაღალ დონეზე[5].

გვიანანტიკური პერიოდის არქეოლოგიურ ძეგლებში: პიტიახშების სასახლის კომპლექსში (არმაზისხევი) და ურბნისში აღმოჩენილია ღვინის შესანახი სპეციალური სათავსები.

ადრე შუასაუკუნეებიდან დაწყებული, მარნები მეტად ფართო გავრცელებას პოულობს როგორც ქალაქებში, ისე სამონასტრო კომპლექსებში. საწნეხელი აღმოჩნდა პალესტინის V საუკუნის ქართულ მონასტერში, რომელიც იტალიელმა სწავლულმა ვ. კორბომ გათხარა. აქვე იყო აღმოჩენილი მოზაიკით შესრულებული უძველესი ქართული წარწერები[6].

ნიკორწმინდის იადგარი (1071—1080 წწ.). მნიშვნელოვან მასალებს შეიცავს ქართული მარნების ისტორიისათვის[7].

ამ დოკუმენტის მიხედვით ირკვევა, რომ მარანი, როგორც ცალკე ნაგებობა, ფართოდ იყო გავრცელებული შუა საუკუნეების სამონასტრო მეურნეობაში. მარანს (შენობას) სასაწნეხლოსაც ეძახდნენ („ზნაუკას შეექმენ სასაწნეხლოჲ ქვითკირი“, გვ. 28). მარანი შენდებოდა როგორც ქვითკირის, ისე ხისა, („სასაწნახლო ქვითკირი“, გვ. 28; „მარანი მუხისაი“, გვ. 33).

ყურძნის დასაწურად გამოიყენებოდა როგორც საწნეხელი, ძირითადად ხისა, რომელშიაც დაწურვა ფეხებით ხდებოდა, ისე წნეხი (პრესი) ალბათ ბერკეტიანი. ...„შეექმენ... შიგან ყურძნისა საწნეხი ბ და შეშისა საწნეხელი ა“. (გვ. 28), რაკი ამ ტექსტში მინიშნებულია საწნეხელის მასალა (ხე). ცხადია, რომ იგი შეიძლებოდა ყოფილიყო ქვითკირისაც. ქვევრები დაფლული იყო ნაგებობის შიგნით, უკეთ შიგნითაც („და დავჰფალ მარანსა შინა ჰური გ“, გვ 28. და დავფალ შიგან ჰური ი, გვ. 33).

ქვევრებისა და ვენახის დიდ ღირებულებაზე შუა საუკუნეებში მიგვითითებს ბაგრატ კურაპალატის სამართლის (XI ს.) ერთი მუხლი, რომლის მიხედვითაც ძმათა გაყრისას უფროსმა „საუხუცესოდ“ შეიძლება მიიღოს: „თავი სახლი“ (მთავარი საცხოვრებელი ნაგებობა). „ურთი ვენახი“ ან „უფროსნი ჰურნი“[8].

---

[4] «Народы Кавказа», II. М., 1962, стр. 242.

[5] „საქართველოს არქეოლოგია“, თბ., სახ. უნივერსიტეტი, 1959, გვ. 296.

[6] გ. წ ე რ ე თ ე ლ ი, უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, თბ., 1960, ტაბ. I, II.

[7] ქართული სამართლის ძეგლები, III, გამოსცა ი. დოლიძემ, თბ., 1970, გვ. 27—34.

[8] ი. დ ო ლ ი ძ ე, ძველი ქართული სამართალი, თბ.. 1953, გვ. 341.

„მევენახეობა-მეღვინეობის განსაკუთრებული მნიშვნელობა საქართველოს ეკონომიური კეთილდღეობისათვის ძველი საქართველოს მეზობლებმაც და მეტოქეებმაც კარგად იცოდნენ და სწორედ ამიტომაა, რომ თემურ-ლენგმა XIV ს. დამლევს და შემდეგ XVII საუკუნის დამდეგს შაჰ-აბაზმა ლაშქარს საქართველოში ვენახების გაჟაფვა-ამოგდება უბრძანეს“[9].

მარნის ძირითადი დანიშნულება—ყურძნის დაწურვა, ღვინის დაყენება და შენახვაა. ღვინო საქართველოში ფეხით იწურებოდა. საწნახელი იყო ხისაც, ხშირად ერთი მთლიანი მორისაგან გამოთლილი და ქვითკირისაც, რომელიც ჩვეულებრივად მარნის უკანა კედელზე იყო მიშენებული. ეს უკანასკნელი ხშირად ორ დამოუკიდებელ ნაკვეთურად იყოფოდა თეთრი და შავი (საფერავი, ყურძნისათვის. ჩაშენებულ საწნახელს წინ აქვს 1.5—2 მ სიგანის საგოდრე ბაქანი, რომელიც იატაკიდან 30—60 სმ არის შემაღლებული.

ღვინის დასაყენებელი და შესანახი ჭ უ რ ე ბ ი ან ქ ვ ე ვ რ ე ბ ი საქართველოში მთლიანად მიწაშია ჩასმული. მათი ტევადობა ზოგჯერ 800 დეკალიტრამდე აღწევს[10]. გამოწურული ტკბილი ჩადუღაბებული კერძიკული მილსადენის საშუალებით საწნახლის ფსკერიდან საგოდრე ბაქნის ნაპირამდე მოდის. აქედან ხის ღარის (ან ღარების) დახმარებით ტკბილი თვითდინებით ქვევრის პირამდე მიჰყავთ. ტკბილის გადასხმის შესაძლებლობას, საწნახლიდან უშუალოდ ქვევრებში, სიმაღლეთა სხვაობა უზრუნველყოფს იატაკიდან შემაღლებული საწნახლის ფსკერისა და ქვევრის პირს შორის.

საწნახლის ძირში დარჩენილ ჯაჯას მთლიანად (ან მის ნაწილს) ქვევრებში ჩაყრიან და ტოვებენ შიგ მაჯრის დადუღებამდე, რის შემდეგაც ღვინოს გადაიღებენ სხვა ქვევრში. დარჩენილი ჯაჭა გამოიყენება ყოველდღიურად სახმარი ღვინის გამოსაწურად (საქაჯავის—პრესის საშუალებით), ან არყის გამოსახდელად.

ჯაჭის დასაწნეხი პრესები (საქაჯავები) ძირითადად ორი ტიპისა გვხვდება: ო წ ი ნ ა რ ი ან-ტ ვ ი რ თ ი ა ნ ი და ხ რ ა ხ ნ ი ან-ტ ვ ი რ თ ი ა ნ ი. პრესის მეორე ტიპი ძველთაგანვე გამოყენებას ძირითადად ზეთსახდელებში პოულობდა[11]. მარნებში ალბათ უმთავრესად პორტატივული პრესები იხმარებოდა. ზოგიერთი მათგანი ბორბლებზედაც კი იყო შემდგარი (იხ. ტაბ. 14). უფრო ხშირად კი ჯაჭას არყის გამოსახდელად იყენებდნენ.

ქართულ ხალხურ ხუროთმოძღვრებაში სამი ტიპის მარანი გვხდება: 1. დამოუკიდებელი ნაგებობის სახით. 2. სახლის ცალკე სათავსოს სახით, რომელიც საცხოვრებლის გვერდით ან მის უკან მდებარეობს და 3. ციხე-სახლის ან აივნიანი სახლის პირველი ან ნახევარსარდაფის სართულის სახით.

---

9 ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი მეორე, თბ., 1934. გვ. 604.

10 ჭური საბას მიხედვით „ქეცთაგან ჭურჭელია: ქვევრი, ყვაბარი, ქოცო, ხალანი, დერგი, ლაგვინი, ლაგვინდარი და მისთანანი“... ძველ ქართულ მწერლობაში იგი იხმარებოდა ბერძ. პითოსის; ლათ. პუტეუსის და სომხ. კარასის შესატყვისად (ივ. ჯავახიშვილი. იქვე, 1964, გვ. 46).

11 ა. ლეკიაშვილი, ქართული ხალხური ღვინის წნეხები, „მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის“ XII—XIII. თბ., 1963, გვ. III; „Народы Кавказа“, II, М., 1962, стр. 246.

ამ წერილში განხილულია ძირითადად ქართლში და კახეთში შესწავლილი და აზომილი მარნები. ყველაზე ძველი აქ წარმოდგენილ ობიექტებს შორის ციხე-სახლებში მოწყობილი მარნებია. საცხოვრებელი კოშკის ეს ტიპი განსაკუთრებულ გავრცელებას აღმოსავლეთ საქართველოში XVII—XVIII სს. პოულობს.

ტაბ. 1-ზე წარმოდგენილია მარნიანი ციხე-სახლის კახური ტიპი რუისპირიდან (თელავის რაიონი). 7×10 მ ზომის სათავსო წყვილი თაღით გაყოფილია ორ არათანაბარ ნაწილად, უფრო მცირე უკავია საწნახელს, დიდში კი ჩაყრილია ქვევრები. მარნის კედლებშიაც, ისევე როგორც დანარჩენ სათავსოებში დაყოლებულია სათოფურები, თაროები.

ტაბ. 2-ზე სეფაშვილების საგვარეულო ციხე-სახლში (ყვარელში) მარანი გარეთაა მოთავსებული, კოშკის გვერდით. ნანგრევების მიხედვით ირკვევა, რომ გადახურვის ქვეშ მხოლოდ საწნახელი და საგოდრე ბაქანი იყო. ქვევრები ჩაყრილი იყო ციხის კედლებით გამაგრებულ ეზოში. ზღუდის ერთ-ერთ ქვაზე ამოკვეთილია სამახსოვრო წარწერა. „ქ. დღესა თიბათვის 18-ში 1847 გაჩნდა ხორველა დამიწერია იაგორ ბახუტოვმა“. ცხადია რომ ეს ტექსტი შემდეგი მინაწერია და არაფერი აქვს საერთო ციხე-მარნის შენების თარიღთან.

ლ. იაშვილის მარანი ს. ხაშმში (საგარეჯოს რ-ნი, ტაბ. 3). ემსგავსება ციხე-სახლს, მაგრამ მთავარი ამ შენობაში მარანია. სხვენის სათავსო, როგორც ჩანს, შიშიანობის დროს გამოყენებული იყო დროებით საცხოვრებლად.

წაგრძელებული ფორმის მარანში (8,5×5,0 მ) ორნაწილედი ქვითკირის საწნახელი მიშენებულია უკანა კედელზე, საწნახელის წინ სათავსოს გრძივ ღერძზე აღმართულია დედაბოძი დანიკბული ბალიშით. მზიდავი კონსტრუქციის ამ სისტემაში თავხის მსუბუქი შეზნექილობით ძნელი არ არის გამოიცნოს კაცმა დარბაზის ბოძ-ბალავრის სისტემა.

მისი მომცრო ზომები გვარწმუნებენ, რომ არც დედაბოძის გამოყენება და არც ასეთი გრძელი ბალიში (თითქმის 3,5 მ,), ისევე როგორც თავხის შეზნექილობა („კურვატურა“), არაა გამოწვეული კონსტრუქციული აუცილებლობით: იმავე მალის მქონე დანარჩენ კოქებს, რომლებიც თითქმის ისევე არიან დატვირთულები—შუალედებში საყრდენები არ გააჩნიათ.

საინტერესოა ამ ნაგებობის ფასადი XVII—XVIII საუკუნისათვის ტიპიური კარიბჭით, რომელიც დამთავრებულია სამკუთხოვანი კბილანებით, შემკულია „ჩაჭდეული“ რომბებითა და ჯვრით შუაში. ფასადის ეს პატარა ფრაგმენტი ოსტატურადაა გამოყვანილი (ბრტყელი, კვადრატული ფორმის) აგურის წყობაში. ამ ხერხით ხშირად ამკობდნენ ეკლესიებს და სამრეკლოებს გვიანი შუასაუკუნეების ქართველი მშენებლები; საინტერესოა სათოფურის მოწყობა კარის დასაცავად. ამ შენობის შესასვლელის გაფორმება დიდ მსგავსებას იჩენს მარტყოფის ერთ ციხე-სახლთან, რომელსაც XVIII საუკ. მეორე ნახევრით ათარიღებენ[12].

მეტად საინტერესო ციხე-სახლებია შერჩენილი შიგნით კახეთის სოფლებში: ახმეტაში, რუისპირში, ზემოხოდაშენში. 1784 წლის სამშენებლო წარწე-

---

12 ვ. ზაქარაია, კახეთის საფორტიფიკაციო ნაგებობანი, თბ., 1962, გვ. 158.

რაში ეს უკანასკნელი მოხსენებულია როგორც „მარანი ციხით“, რაც ამ ხაგებობაში მარნის წამყვან მნიშვნელობაზე მიგვითითებს[13].

ტაბ. 4, 5 და 6-ზე წარმოდგენილია ს. ხაშმის კიდევ სამი მარანი.

პ ი რ ვ ე ლ ი მ ა თ გ ა ნ ი (ტაბ. 4), რომლის გადახურვამაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია, აგებული უნდა იყოს XVIII საუკ. მეორე ნახევარში. თავდაპირველად იგი ბანიანი იყო, არ იყო გათვალისწინებული აქტიური თავდაცვისათვის. სწორკუთხოვანი ფორმის გეგმა (5,85×10,75 მ) გადაწყვეტილია ისევე, როგორც წინა ობიექტი; ისეთივეა ინტერიერიც. წინა კედელში დატოვებული აქვს კარი და მომცრო ბუხარი, უკანა კედლის გასწვრივ კი მოთავსებულია ორგანყოფილებიანი საწნახელი საგოდრე ბაქნით და დედაბოძით სათავსოს ღერძზე. მარანი ნათდებოდა მომცრო თაღოვანი სარკმლებით, რომლებიც გრძივ კედელშია დაყოლებული 1,8 მ სიმაღლეზე იატაკიდან. გადახურვის კოჭები სუფთადაა გათლილი და აქვთ შესამჩნევი შეზნექილობა, მიწური ბანისათვის ნაპირებისაკენ ქანობის მისაცემად („ბანი რომ ზურგიანი იყოს“). მარნის სამკაულს შეადგენს შეისრული თაღით დამთავრებული კარის ღიობი ჩაწერილი სწორკუთხოვან ჩარჩოში. ეს უკანასკნელი მთავრდება სამკუთხოვანი კბილანებით ხაწყობ ორზოლიანი დაგვირდანით. მუხისქუსლიანი კარის ფრთები გამოთლილია მთლიანი ხისაგან. მარნის ბანზე შემდეგში ორფერდა სახურავი დაუშენებიათ. ამაზე მიგვითითებს უკანა კედელზე დაშენებული შუბლი. კედელში დატანებული განჯინები გვიჩვენებენ, რომ სხვენი გამოყენებული ყოფილა წლის მოსავლის შესანახად. მაღლა ასასვლელად სახურავში ერდო ყოფილა დაყოლებული. ამ მარნის ერთი გატეხილი ქვევრის პირზე ამოტვიფრულია ოსტატის წარწერა: „იოანე თედიაშვილი ქვსუეთ“. წარწერის ბოლო ჩვენ ვერ გავშიფრეთ.

მარნების ერთ-ერთ შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს აგრეთვე მ ა ს ხ ა რ ა შ ვ ი ლ ი ს მ ა რ ა ნ ი (ტაბ. 5-ზე), რომელიც ახლა კოლმეურნეობას ეკუთვნის. გარედან საგრძნობი გადაკეთების მიუხედავად, ჩანს, რომ თავზე სდგია მეორე, ვფიქრობთ, საცხოვრებელი სართული წინგამოწეული აივნით. მას იგივე ტრადიციული გეგმა აქვს სიმეტრიის გრძივი ღერძით. პროპორციებით უფრო ერთნახევარ კვადრატს უახლოვდება (6,25×8,70). საწნახელი ჩვეულებრივადაა გადაწყვეტილი, მხოლოდ დედაბოძი შესანიშნავად პროფილირებული ბალიშით საწნახელზე კი არაა მიდგმული, არამედ აღმართულია საგოდრე ბაქნის წინა კიდეზე; მისი ასეთი მდებარეობა სავსებით გამართლებულია კონსტრუქციული მოსაზრებებით, რადგან თავხეს აქ ორივე მხრიდან გადახურვის სუფთად გათლილი კოჭები ეყრდნობა. ბუხარი აქაც შესასვლელის გვერდითაა; გრძივ კედლებში სიმეტრიულად დაყოლებულია სამ-სამი განჯინა ოთხკუთხედი ფორმისა. ამ მარანში შესანიშნავადაა მოპირკეთებული ქვევრის პირებიც (აგურის რადიალური წყობით შემოსალტული), სიმეტრიულია გეგმაში ქვევრების განლაგებაც.

ხ ა ტ ი ა შ ვ ი ლ ი ს მ ა რ ა ნ ი ც (ტაბ. № 6) თავდაპირველად ბანიანი უნდა ყოფილიყო. მისი გეგმის გადაწყვეტა, შინაგანი სივრცის ორგანიზაცია ტიპიურია, მაგრამ კომპოზიციურ გადაწყვეტაში ერთი თავისებურება აქვს: შესავალი კარი გრძივი ღერძიდან გადატანილია გვერდის კედელში და ამგვარად

---

13 პ. ზაქარაია. ციტ. გვ. 176; ლ. რჩეულიშვილი, „მაცნე“ № 2, თბ., 1967 წ. გვ. 276,

აღქმა შინაგანი სივრცისა წინააღმდეგობაშია მის ტრადიციულ კომპოზიციურ აღნაგობასთან. გვერდის (გრძელ) კედელშივეა მოთავსებული ბუხარი; გართულებულია ორგანყოფილებიანი საწნახლის გეგმაც. სამაგიეროდ შესანიშნავადაა გადაწყვეტილი დედაბოძი ლამაზად დანიკბული თავხით, შემკული ჩუქურთმის ტრადიციული მოტივებით.

გადახურვის კონსტრუქციის თავდაპირველი სტრუქტურა დარბაზულის მსგავსია, თუმცა ერდო-გვირგვინის არსებობა აქაც არაა უდავო: ბუხრის გვერდით მას გასანათებელი სარკმელი აქვს დაყოლებული. ყურადღებას იპყრობს თავხეების დიდი შეზნექილობა მიწური ბანისათვის „ზურგის“ მისაცემად.

ამ მარანში საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ დედაბოძის უკანა სივრცის გადახურვას ქანობი უკანა მხარისაკენ აქვს მიცემული, როგორც ეს ქართლ-კახეთის დარბაზებში კეთდება. გადახურვის ასეთი გადაწყვეტისათვის დედაბოძის არსებობა არა მხოლოდ მხატვრულად, არამედ კონსტრუქციულ-ტექტონიკურადაც გამართლებულია. დროთა განმავლობაში მარანისათვის დაუშენებიათ სხვენის სართული ორფერდიანი სახურავით, რომლის საყვავეც კახეთისათვის დამახასიათებელ, ე. წ. მარწუხებზეა დაყრდნობილი.

მარანს ორივე მხრიდან ახლა მიშენებული აქვს შენობები. მისი ფასადის შესახებ წარმოდგენას გვაძლევს აგურით ამოყვანილი, ტრადიციულად გაფორმებული შესასვლელი და კედლის ტიპიური „კახური წყობა“.

ტაბ. 7—10-ზე წარმოდგენილია ორი კახური მარანი, რომლებიც აგებულია ძველქართული დარბაზული საცხოვრებლის გვერდით და საცხოვრებლის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს.

პირველი მათგანი (ტაბ. 7, 8) სოფ. მარტყოფიდანაა, მეორე კი (ტაბ. 9—10)—უჯარმიდან, რომელიც გაშენებულია ვახტანგ გორგასალის მიერ აგებულ, ამავე სახელწოდების ციხე-ქალაქის შორიახლოს.

შესამჩნევია, რომ ეს ორივე მარანი, თუმცა ინარჩუნებს ზემოგანხილული მარნების შინაგანი სივრცის გააზრების პრინციპს, მაგრამ მაინც სხვაგვარადაა გადაწყვეტილი: სათავსოს გრძივ ღერძზე აქ თითო კი არა—ორ-ორი დედაბოძი დგას, ისევე როგორც მათ მომიჯნავე დარბაზებში.

სათავსოს სიღრმის დანაწევრება სამ შალად, ცენტრის, ე. ი. იმ ადგილის გამოვლენა, სადაც დარბაზის შემთხვევაში კერაა განთავსებული (მას ზემოთ აღმართული გვირგვინით)—მარნებში არაა მთლად გამართლებული. მშენებლებმა რომ ინტერიერის ცენტრი უკანა მალიდან შუა მალში შეგნებულად გადმოიტანეს, ჩანს იქიდან, რომ ორივე მარანი თავის დროზე სახურავის (ბანის) ცენტრში მოთავსებულ ერდოდან ნათდებოდა. აქედან გამომდინარე, ცენტრისკენაა მიმართული ორივე დედაბოძის პირზე ამოკვეთილი ჯვრის გამოსახულება მარტყოფის მარანში.

მარანი ყარაღაჯში (ტაბ. 11). სოფელში, რომელიც ცნობილი გახდა თავისი უნიკალური, თორმეტწახნაგოვანი გვირგვინით გადახურული დარბაზის წყალობით, გეგმის გადაწყვეტით ემსგავსება მარტყოფის მარანს, ე. ი. ესეც ორბოძიანია დარბაზივით (გადახურვის სამი მალით) და შესასვლელი გრძივ ღერძზე აქვს დაყოლებული. ყურადღებას იპყრობს ლამაზად პროფილირებული დედაბოძ-ბალიშის სისტემა, რომლის დამუშავებაშიც გამოყენებულია ზემონახსენები დარბაზის დედაბოძის ჩუქურთმის მოტივები და დარბა-

ზულადვე გადაწყვეტილი უკანა კედელი (თაროს კედელი) შიგ ჩატანებული თაღჩებითა და ქილებით. ჩუქურთმით შემკული (უკანა) დედაბოძი და საერთოდ ინტერიერის მეტისმეტად დარბაზული გააზრება საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ეს მარანი თავდაპირველად გვირგვინით იყო გადახურული.

კ ა ნ დ ე ლ ა კ ი ს მ ა რ ა ნ ი ე რ თ ა წ მ ი ნ დ ა შ ი (ტაბ. 11). იგი გადაუხურავადაა ჩვენამდე მოღწეული და არ წარმოადგენს კარმიდამოს ობიექტს. იგი მდებარეობს სოფლის ბოლოს, ვენახში[14]. შენობა ქვითკირისაა; ფლეთილი ქვითა და ქართული აგურით აგებული მისი ფორმა თითქმის კვადრატულია (6,25×5,20 მ). შესასვლელი კარის მოწინააღმდეგე კედელზე მიშენებულია ორგანყოფილებიანი საწნახელი წინ ვიწრო საგოდრე ბაქნით. კედლებში დაყოლებულია: ორიარუსიანი, ლამაზად გაფორმებული თაღიანი განჯინები, ტრადიციული, სამკუთხად ნაშვერი აგურის სარტყლით სწორკუთხოვანი ჩარჩოს ზემოთ, ჭოთნები წვრილმანის შესანახად და ვიწრო სარკმელ-სათოფურები. კარის კედლის შუაში დატანებულია ნახევარწრიული გეგმის ბუხარი. უნდა ვიფიქროთ, რომ აქაც გადახურვისათვის გამოყენებული იყო დედაბოძი, რომელიც საწნახლის წინ უნდა მდგარიყო. გადახურვის კოჭები წინა და უკანა კედელზე და თავხეზე უნდა ყოფილიყო დაყრდნობილი. პატრონის სიტყვით კარების ბალავარზე გველეშაპი იყო გამოხატული. თავისი ხუროთმოძღვრული გადაწყვეტით ეს მარანი ერთ-ერთი საუკეთესო ობიექტია მსგავსი დანიშნულების ნაგებობათა შორის.

გ. წ ო ნ დ ე ლ ი ს მ ა რ ა ნ ი მ უ ხ რ ა ნ შ ი (ტაბ. 12) საგრძნობლად უხვევს ტრადიციულ გადაწყვეტას და იძლევა განსხვავებულ შინაგან სივრცეს. მოგვიანებით მასზე სახლია მიშენებული, რის შედეგადაც თავდაპირველი კარი ამოშენებულია (?) მის მაგიერ გვერდის კედელში განჯინაა კარგად გადაკეთებული. ამ მარნის კომპოზიციის ღერძი მიმართულია განივად. ქვითკირის მთლიანი საწნახელი გრძელი კედლის გასწვრივაა აგებული და უკავია შუა ადგილი: მის აქეთ-იქით, სიმეტრიულად ჩაშენებულია გუმბათისებურად გადახურული კამერები მარცვლეულის შესანახად. ეს კამერები მარანთან დაბალი და ვიწრო ღიობებით არიან დაკავშირებული, რომლებშიც კაცი ძლივს შეძვრება. საწნახლის წინა კედელზე, შუაში დგას დედაბოძი; მის ბალიშზე დაყრდნობილია დიდი შეზნექილობის მქონე თავხე, რომელზედაც ორივე მხრიდან განივი კოჭებია დაყრდნობილი. მათ ზემოდან ჰერებია (წვრილი ძელაკები) მიჯრით დაწყობილი, რომლის ზემოთაც გამართულია მიწურბანიანი სახურავი. მარანი ნათდებოდა ოთხი სარკმლით, რომელთაგანაც ორი სიმეტრიულადაა მთავარი ღერძის მიმართ გაჭრილი საწნახლის უკანა კედელში. საინტერესოა კედელში დატანებული თახჩა ქვევრიდან ამოღებული წყლის გადასაღვრელად, რომლის ფსკერშიაც გარეთ გამოყვანილი თიხის მილია ჩადუღაბებული. პატრონის სიტყვით ეს მარანი აშენებულია ორასი წლის წინათ. იმის დამტკიცება თუ რამდენად სწორია ეს ცნობა, ისევე ძნელია, როგორც მისი უარყოფა.

ხ უ ც ი შ ვ ი ლ ი ს მ ა რ ა ნ ი ა ხ ა ლ ქ ა ლ ა ქ შ ი (ტაბ. 13), რომელსაც ბანიანი გადახურვა დღემდე ჰქონდა შერჩენილი, თავისი გეგმარებით არაფრით

---

14 მარან-საწნახლების ვენახში აშენება ძველადაც ყოფილა გავრცელებული. XV საუკ. ერთ შეწირულების წიგნში ნახსენებია ვენახი „საწნახლითა წალმულითა", ე. ი. წალმით გადახურული მარან-საწნახელი (ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქ. ეკონომ. ისტორიისათვის, წიგნი 1, თბ., 1964, გვ. 36).

გამოირჩევა კახური მარნებისაგან. ორგანყოფილებიან საწნახელს აქაც წინიდან საგოდრე ბაქანი აქვს დატანებული, თუმცა საგრძნობლად დაბალი. ამის გამო ტკბილის გამოსადენი მილის პირი დატანებულია საწნახლის წინაკედელში და არა საგოდრე ბაქნის შემაღლებაში, როგორც ეს ზემოაღწერილ მარნებში გვქონდა. დედაბოძის გადაწყვეტაც საგრძნობლად უხვევს ტრადიციულ ფორმებს და მისი ბალიში კი თვით თავხეშია გამოთლილი. ესეც ტრადიციული ფორმის საინტერესო გადმონაშთია, თავდაპირველი განივრული კონსტრუქციის თავისებური რემინისცენცია. მეტად საინტერესოა კარის მოწყობილობა რომლის ქუსლებიც ფიცარში კი არაა გამოყვანილი, არამედ რკინისაა. რკინისავეა კარგად მოზრდილი გასაღებები კარის საკეტი მოწყობილობისა. წინათ თუ კარი უმეტეს შემთხვევაში მხოლოდ შიგნიდან იკეტებოდა, შემდგომმა ვითარებამ აუცილებელი გახადა მისი გარედან დაკეტვაც. ჩვენი აზრით, ეს მარანი გასული საუკუნის ბოლოზე ადრე არ უნდა იყოს აშენებული.

განხილული ნიმუშები ქართული მარნებისა, უპირველეს ყოვლისა, გვარწმუნებენ იმაში, რომ მიუხედავად ამ ნაგებობის სამეურნეო დანიშნულებისა მისი არქიტექტურულ-მხატვრული გადაწყვეტა თითქმის ამაუვე დონეს აღწევს, რა დონეზედაც მუშავდებოდა სახლსამყოფის ხუროთმოძღვრება.

როგორც გეგმის, ისევე მთელი შინაგანი სათავსოს კომპოზიცია ზუსტად ეპატყვისება საუკუნეებში გამომუშავებულ და დახვეწილ ტექნოლოგიურ პროცესს ღვინის დაყენებისა.

საწნახლის ფსკერის საკმაოდ შემაღლებული განთავსებისა და ქვევრების მთლიანად მიწაში ჩასმის წყალობით იქმნება დონეთა სხვაობა, რისი წყალობითაც ტკბილი საწნახელიდან უშუალოდ ქვევრებში შეიძლება ჩაისხას. ქვევრების მიწაში მოთავსებით უზრუნველყოფილია ღვინის შენახვის ერთი მთავარი პირობაც: ტემპერატურის მუდმივობა. საწნახლის გაყოფა ორ ნაწილად საშუალებას იძლევა ორი ხარისხის ყურძენი ერთდროულად გადამუშავდეს.

უფრო ძველი მარნები შენდებოდა თავდაცვის მოთხოვნილებათა გათვალისწინებით; მათ სქელ კედლებში ხშირად სათოფურები იყო დაყოლებული.

საფიქრებელია, რომ ქვევრების მთლიანად მიწაში ჩასმის ერთ-ერთი უპირატესობა კიდევ იმაში მდგომარეობდა, რომ ისინი დამალული იყო. გიულდენშტედტი, აღწერს რა ქართლ-კახურ მარნებს აღნიშნავს: ქვევრის დახურვის შემდეგ „მიწას ისე ასწორებენ, რომ ვერც კი გაიგებთ დამალული განძის შესახებო.“ მისივე სიტყვით, ქართველები ღვინის გარდა „ამ მარანში ფლავდნენ აგრეთვე თავიანთ ხორბლისა და ხილის მარაგს“. მის დროს ქართლ-კახეთში ქვითკირის საწნახლები ყოფილა გავრცელებული „აგურის რიყის ქვითა და კირით ნაგები ნებისმიერი (სხვადასხვა) ტევადობის რეზერვუარები“[15].

ნიადაგის პირობები ზოგჯერ არ იძლეოდა ქვევრების მთლიანად მიწაში ჩადგმის საშუალებას. გურია-სამეგრელოში ამის გამო არჩევდნენ სამგვარად ჩადგმულ ქვევრებს: თავდაბალს (ნიადაგის პირამდე ჩასმულს), თავმაღალს—მიწის პირს 2—3 გოჯით ამოცილებულს, და ბორკილიანს, რომლის პირიც მიწის ზევით 12 გოჯის სიმაღლეზე იყო.[16] მათგან ყველაზე მაღ-

---

15 გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1962, გვ. 253. ბოლო ციტატის თარგმანი შესწორებულია ჩვენ მიერ.

16 ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქ. ეკონომ. ისტორიისათვის, თბ., 1964, გვ. 53.

ლად იატაკიდან (დაახ. 40. სმ) ჩადგმულიც კი საშუალებას იძლევა ტკბილი საწნახელიდან თვითდინებით ქვევრში ჩაედეს.

დიდი ზომის ჭურის შესატანად, რომელსაც ჩასასვლელი ქვევრი ეწოდებოდა (რადგან მათ გასარეცხად შიგ ჩასვლა იყო საჭირო), მარანს ზოგჯერ წინიდან ფართოთაღოვანი ღიობი ჰქონდა დატოვებული. იგი ამოშენებული იყო ერთი პირი აგურით (ტალახის გამოყენებით), რომლის დაშლა-აღდგენაც არ წარმოადგენდა დიდ სიძნელეს. ასეა აშენებული ი. დავითაშვილის მარანი სოფ. ფაშიანში (კასპის რ-ნი).

ქვევრების სარეცხად ბევრი წყალია საჭირო (ზოგ ქვევრში ორი მრეცხავიც კი ჩადის). ამიტომ ზოგ მარანში მილებით, ან რუს საშუალებით შიგ წყალია შეყვანილი. ქვევრის პირის მოპირკეთება აგურით აადვილებდა სარქველის მოხდას, ზღუდავდა ქვევრზე დასაყრელი მიწის ზედაპირის ფართობს.

ყამირისაგან უფრო მეტი იზოლიაციის მიზნით, ქვევრის ზედაპირს ხშირად ქვითკირით მოაპირკეთებდნენ (10—25 სმ სისქით). მიაჩნიათ, რომ ქვევრის ამგვარი მოპირკეთება, რომელმაც გავრცელება XI საუკუნიდან ჰპოვა, აძლიერებს მათ სეისმომდგრადობას[17].

ძველთაგან ფართოდ გავრცელებული ჭაჭის წნეხების ბაქიათი მოწმობს კავკასიის ხალხთა კულტურულ კავშირს ანტიკურ სამყაროსთან. ბერძნულ-რომაული წარმოშობის მსგავსი პრესები თითქმის დღევანდლამდეა ხმარებაში საბერძნეთში, იტალიაში, ალპებსა და ახლო აღმოსავლეთში[18]. ამგვარი პრესი (ღწინარიანი და ღწინარიან-ხრახნიანი) აღწერილი აქვს ვიტრუვიუსს თავის „ათ წიგნში ხუროთმოძღვრების შესახებ"[19]. უფრო დაწვრილებით მათზე (ცალკე ნაწილების ლათინური სახელწოდებების მითითებით) მოთხრობილია დანიელე ბარბაროს კომენტარებში[20].

ინგლისელი მეცნიერის ა. ლუკასის მიხედვით, ფეხებით ყურძნის დაწურვა მიღებული იყო ჯერ კიდევ ძველ ეგვიპტეში.

დაწურვის ეს წესი დღემდე შემონახულია საფრანგეთში, ესპანეთში და იძლევა უკეთეს შედეგებს, ვიდრე მექანიკური პრესი. საწნეხი პრესის აღმნიშვნელი იეროგლიფი ეგვიპტეში გამოიყენებოდა ჯერ კიდევ პირველი დინასტიის დროიდან[21].

პრესები საქართველოში, ყოველ შემთხვევაში უახლოეს წარსულში, გამოიყენებოდა მეორადი დაწურვისათვის, ჭაჭის დასაწნეხად. ღწინარიან-ჭახრაკიანი (ხრახნილიანი) საწნეხი წისქვილის ქვით (ილ. ბახტაძე) ან წებერი კვირისტავით (ვუკ. ბერიძე) ფართოდ იყო გავრცელებული ძველად რაჭა-იმერეთში[22].

საქართველოში გავრცელებულ საწნახლებს შორის უველაზე ძველად ხის საწნახელი (ნავი) უნდა მივიჩნიოთ, რომელშიც პირველი მეღვინენი არა მხო-

---

17 ბოხოძე, ციტ., გვ. 141.

18 მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII—XIII, თბ., 1963, გვ. 111—125.

19 Витрувий, Десять книг о зодчестве, перевод Ф. А. Петровского, М., 1936, VI, 6, 3.

20 Даниэле Барбаро, Комментарии к десяти книгам об архитектуре Витрувия, М., 1938, стр. 423.

21 А. Лукас, Материалы и ремесленные производства древнего Египта, пер. с англ. М., 1958, стр. 55.

22 იქ. ჯავახიშვილი, ციტ., 1964, გვ. 39.

ლოდ დაწურავდნენ ყურძენს, არამედ ღვინოსაც აყენებდნენ, მის დადუღებამდე ჰაჭის შიგ დატოვებით. ეს წესი ღვინის დაყენებისა საქართველოს ზოგ რაიონში თითქმის დღემდეა შემორჩენილი.

რაჭა-ლეჩხუმში მთლიან ხეში ამოჭრილ საწნახელს (იგი ცაცხვისა ან წაბლისაა) ჩ ა ჭ რ ი ლ ა ს ანუ ხ ო რ გ ო ს ეძახდნენ (ივ. ჯავახიშვილი, ციტ., 1964, გვ. 39).

საწნახლის განვითარების შემდეგი საფეხურები დაფიქსირებულია ანტიკური დროის კლდეში ნაკვეთ უფლისციხეში. იგი წარმოადგენს იატაკში ჩაჭრილ ორ ოთხკუთხა ავაზანს, რომელთა შორის ერთი (საკუთრივ საწნახელი) უფრო დიდია (დაახ. 2,40×3,0 მ) 0,5 მ სიღრმისა, მეორე კი ტკბილის ჩასაყენებელი—მომცრო 0,95×1,20 მ ზომისა, 1,0 მ სიღრმით. მათ შორის ამოკვეთილია ტკბილსაწრეტი ღარი. ეს საწნახლები ემსგავსება ადრეელინისტური პერიოდის ყირიმის (ტირიტაკის, მირმეკიის, პანტიკაპეის) საწნახლებს, კლდეში ნაკვეთ უმარტივეს პალესტინურ საწნახლებს და თარიღდებიან ძვ. წ. IV—III საუკუნეებით[23].

შუასაუკუნეების ქართული საწნახლები ანტიკურისაგან განსხვავდებიან ძირითადად იმით, რომ მათ აქვთ დამატებითი მოწყობილობა ჰაჭის დასაპრესად და ხშირად არ გააჩნიათ „ჩაშენებული" (მუდმივი) ტკბილის დასაგროვებელი. ამ უკანასკნელის მაგივრობას სპეციალური კერამიკული ჭურჭელი თ ა ღ ა რ ი ეწევა, რომელსაც ტკბილსადენ მილს უდგამდნენ ქვეშ[24].

მსგავსი საწნახლები მრავლადაა შემორჩენილი უფლისციხეში, ვარძიაში, ჰაჭკარში და სხვა. საწნახლის ზემოთ კედელში აქ ამოკვეთილია ბერკეტის თავის ჩასამაგრებელი ღრმული. მსგავსი საწნახლები უბრალო ბერკეტიანი პრესით მხოლოდ ქვითკირისაგან აგებული და კირის ხსნარით შელესილი მრავლადაა აღმოჩენილი არქეოლოგების მიერ შუასაუკუნეების ქართლის საცხოვრებელ კომპლექსებში. პალესტინაში აღმოჩენილი ქართული მონასტრის საწნახელი (V ს.) ჩვენს სწავლულებს მიაჩნიათ გარდამავალ ტიპად ანტიკურიდან საშუალო საუკუნეებისდროინდელ ფორმებამდე.

ზემოგანხილულ გლეხურ მარნებში საწნახელი ღებულობს განვითარებულ სახეს, იზრდება მისი მოცულობა, ჩნდება ორგანყოფილებიანი საწნახლები, რომელთაც წინ უშენდებათ შემაღლებული ბაქანი გოდრების დასადგმელად და მათ ჩასაცლელად საწნახელში. იქმნება შესაძლებლობა ტკბილის თვითდინებით ჩასხმისა საწნახლიდან უშუალოდ ქვევრებში, ხდება უნიფიკაცია საწნახლის ელემენტებისა. ტექნოლოგიური პროცესის დაზუსტების საფუძველზე ყალიბდება მთელი მარნის სრულყოფილი არქიტექტურულ-გეგმარებითი ტიპი.

ნიშანდობლივია, რომ მარნებში გაქრა „ჩაშენებული" პრესი ჰაჭის დასაწნეხად, შუასაუკუნეების მარნებისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი ძირითადი მოწყობილობა. როგორც ჩანს, ჰაჭას უფრო მეტად არყის გამოსახდელად იყენებდნენ.

განსაგები მიზეზების გამო ამიერკავკასიის ხალხებში მეღვინეობამ ფართო გავრცელება საქართველოსა და სომხეთში ჰპოვა. სომხური მარნები საფუძვ-

---

23 დ. ხ ა ხ უ ტ ა ი შ ვ ი ლ ი, უფლისციხე, თბ., 1964, გვ. 66, 104.

24 ა. ბ ო ხ ო ჩ ა ძ ე, ციტ., გვ. 81—114.

ლიანად პირველად შეისწავლა არქიტ. დოქტორმა ო. ხალპახჩიანმა[25]. ყურძნის გადამუშავების ტექნოლოგიის მსგავსებასთან ერთად საქართველოსა და სომხეთში არის მთელი რიგი განსხვავებანიც, რომლებმაც განაპირობეს ამ ორ მეზობელ ქვეყანაში მარნების განსხვავებული არქიტექტურულ-გეგმარებითი სტრუქტურა.

სომხურ მარნებში დასაწურავი ბაქანი (არაკასტი) იატაკშია ოდნავ ჩაღრმავებული, საიდანაც გამოწურული ტკბილი ჩადიოდა მიწაში ღრმად ჩადგმულ თაღარაში. მარანში ჩამწკრივებული საღვინე ქვევრები ნახევრად იყო იატაკში ჩადგმული ან მთლად მიწის ზემოთ იდგა. ტკბილს ქვევრებში ხელჩაფებით ასხამდნენ[26].

არაკასტისა და ქვევრების ასეთი ურთიერთმდებარეობისას არაა აუცილებელი საწნახელისა და ქვევრების უშუალო ურთიერთკავშირი, რამაც განსაზღვრა ქართული მარნების არა მხოლოდ დაგეგმარება, არამედ მისი განსაკუთრებული მოცულობით-სივრცითი აღნაგობაც.

მარნის უძველეს ტიპად (მას შემდეგ, რაც იგი დამოუკიდებელ სათავსოდ იქცა) წაგრძელებული ფორმის მიწურბანიანი ნაგებობა უნდა ჩაითვალოს, ორი ან უფრო ხშირად ერთი დედაბოძით, გრძივ ღერძზე და ქვითკირის საწნახლით უკანა კედლის გასწვრივ. უფრო ძველ და მცირე ტევადობის ობიექტებში ქვითკირის საწნახელს ალბათ ხის ნავი ცვლიდა. მარანი ხშირად დარბაზის გვერდზე იყო მიშენებული (როგორც მარტყოფში, უჯარმაში და სხვ.) და მისი ხუროთმოძღვრება იმავე მხატვრული კონცეპციით იყო გადაწყვეტილი, როგორც ძირითადი სახლ-სამყოფი. მარნის შინაგანი სივრცის ორგანიზაციაში წამყვანი ადგილი შემაღლებულ საწნახელსა და მის კედელზე მიდგმულ დედაბოძს უჭირავს. ინტერიერი აგებულია მარნის სიმეტრიის გრძივ ღერძზე, რომელიც შესასვლელს საწნახლის შუა წერტილთან (დედაბოძთან) აერთებს.

გვხვდება მსგავსი სიღრმითი ინტერიერის ორი ტიპი: ორბოძიანი (სამნავლიანი) და ერთბოძიანი (ორმალიანი). საყრდენები აქ გადაწყვეტილია ისე როგორც დარბაზის (ან ბანიანი სახლის) დედაბოძი. ისინი სწორკუთხოვანი კვეთისაა, ზემოთკენ ფართოვდებიან, მთავრდებიან დანიკბული (ზოგჯერ მოჩუქურთმებული) ბალიშით. თავხე და ბალიში, როგორც წესი, მშვილდისებურად ზემოთაა შეზნექილი.

მარნის უკანა კედლის მხატვრული გადაწყვეტა შემაღლებული საწნახლით ბევრ რამეში გვაგონებს დარბაზის უკანა კედლის კომპოზიციას, რომელზედაც თაღოვანი თარო-კედელია მიშენებული[27].

ორმალიანი (ერთბოძიანი) მარნები, ნათდებოდა ვიწრო სარკმლებიდან (სათოფურების) საშუალებით. სამმალიანები (ორი დედაბოძით) კი — უმეტესად ბანში დატოვებული ერდოთი. ერთი მათგანი (ტაბ. 11), როგორც ჩანს, დარბაზული საცხოვრებლის წამყვანი ხუროთმოძღვრულ-მხატვრული ელემენტის, გვირგვინის საშუალებით ნათდებოდა. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ამიერკავკასიაში ოდესღაც ფართოდ გავრცელებული გადახურვის ამ ტრადიციულ ფორმას მარ-

---

25 О. Х. Халпахчьян, Сельскохозяйственные сооружения Армении, «Архитектурное наследство», № 13, М., стр. 67—84.

26 ო. ხალპახჩიანი, ციტ., გვ. 68.

27 გ. ჩუბინაშვილი, ქართლის დარბაზი. (დარბაზი დიღომში და სხვა), თბ., 1926; Л. Сумбадзе, Грузинские дарбази, Тб., 1960, таб. 4, 21—23.

ნების ხუროთმოძღვრებაში ვერ უნდა ეპოვა ფართო გავრცელება, რადგან აქ არასოდეს არ გვხვდება ღია კერა, რომელმაც გარკვეულად განსაზღვრა გადახურვის ამ ფორმის განვითარება. საერთოდ, ზემოთ ამოჭრილი ერდო, მარნის განათებისათვის ნაკლებმოსახერხებელი ფორმაა, ვიდრე კედელში გაჭრილი სარკმლები, რადგან მასში შეიძლება ჩამოვიდეს წვიმა, მზის სხივები. მარანში ცეცხლი იშვიათად ინთება. მიუხედავად ამისა, თითქმის ყველა მარანს კედელში ბუხარი აქვს დაყოლებული. მზის სითბო მავნეა მარნისათვის, რადგან მას შეუძლია დაარღვიოს ღვინისათვის სასურველი ტემპერატურული რეჟიმი. ჯერ კიდევ ვიტრუვიუსი მიუთითებდა, რომ სინათლე საღვინე სათავსოში უნდა ჩრდილოეთიდან შემოდიოდეს, რადგან მზის ზემოქმედებით ღვინო სიმაგრეს კარგავსო (VI, 6, 2). ჩვეულებრივ, სიღრმეში წაგრძელებულ მარნებში დარბაზული გვირგვინი არ შეიძლებოდა გამოეყენებიათ აგრეთვე, როგორც გადახურვის კონსტრუქცია.

რუმინელმა სწავლულებმა პ. პეტრესკუმ და, ნ. მირონესკუმ გორისა (gorj) და ჩრდილოეთ ოლტენიის რაიონებში აღმოაჩინეს ხის პატარა ჯარგვალური საღვინე ნაგებობანი (Weinkeller) კვადრატული გეგმისა, რომლებიც გადახურულია ვიტრუვიუსის კოლხური სახლის ტიპის (II, 1, 4) პარალელური წყობის ოთხკუთხოვანი გვირგვინით. მორების ერთმანეთზე დაწყობით აგებული წაკვეთილი პირამიდის კონსტრუქცია ზემოდან დაბურვილია წალმით (ვაზის ანასხლავი ყლორტებით)[28].

ამ გადახურვის კონსტრუქციას, ავტორები, მიუთითებენ რა ჩვენს ერთ ნაშრომზე[29], აიგივებენ დარბაზის გადახურვის უძველეს ფორმასთან, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული ძველ მსოფლიოში. მათ მიაჩნიათ, რომ იმდენად, რამდენადაც გადახურვის აღნაგობა უშუალოდაა დაკავშირებული ცენტრალურ კერასთან—ოლტენიის ღვინის სახლებშიც გადანაშთის სახით შემორჩენილია უძველესი საცხოვრებლის სტრუქტურა, შუაში კერით და საკვამურ (საშუქე) ერდოთი მის ზემოთ.

გამოდიან რა ჩვენი გამოკვლევებიდან, მათ მიაჩნიათ, რომ გადახურვის ეს უმარტივესი ფორმა ძველი სამყაროს ამ რაიონში შეიძლება დამოუკიდებლად გაჩენილიყო[30]. პრინციპში მართებულ ამ დასკვნას საჭიროდ მიგვაჩნია დავუმატოთ, რომ გადახურვის ამ ფორმის კავშირი ცენტრალური კერის არსებობასთან არ არის აუცილებელი. რუსეთის, უკრაინისა და ჩრდილოეთ ევროპის სხვა ქვეყნების გვირგვინულ კარვულ გადახურვებს, ხის ხუროთმოძღვრებაში თავის დროზე ესოდენ ფართოდ გავრცელებულს, საშუქე (საკვამლე) ერდოები არ გააჩნდათ[31].

ამგვარად, მარნის შინაგანი სივრცის გადაწყვეტაში, თუმცა გამოიყენება დარბაზის მთელი რიგი მხატვრულ-კომპოზიციური ხერხებისა, მაგრამ მისი ინ-

---

[28] P. Petrescu, N. Mironescu, Sperifische Bauten des Weinbaugebietes von Gorj, Rev. Roum. Hist. art, tome 6, Bucarest, 1969, გვ. 281—325.

[29] Л. Сумбадзе, Дарбази — древнейший тип грузинского народного жилища и его место в истории архитектуры, Доклад на VII международном конгрессе антропол. и этнографических наук в Москве, Тб., 1964.

[30] P. Petrescu, N. Mironescu, ციტ., გვ. 306.

[31] Венчатые покрытия в русском деревянном зодчестве, «Архит. Наследство», № 10, М., 1958, стр. 59—72.

ტერიერის დომინირული ელემენტი—გვირგვინი თითქმის არ გვხვდება. ეს მნიშვნელოვანი გარემოება და აგრეთვე თავშეკავებული გადაწყვეტა დედაბოძის ფორმებისა, ჩუქურთმის ძუნწი გამოყენება, ლაპარაკობს იმაზე, თუ რამდენად კარგად არჩევდნენ ხალხური ხუროთმოძღვრების დიდოსტატები მთავარსა (წამყვანსა) და მეორეხარისხოვანს საცხოვრებელ კომპლექსში. მარნის ინტერიერის გადაწყვეტას ისინი საოცარი ალღოთი და დიდი ტაქტით უქვემდებარებდნენ დარბაზის მდიდრულ ხუროთმოძღვრულ-სივრცითს გააზრებას.

ციხე-სახლის პირველ სართულში მოთავსებული მარნების ინტერიერის გადაწყვეტაში გამოიყენება აგრეთვე იგივე მხატვრული ხერხები, რომელთა საფუძველზედაც აგებულია ამ ტიპის სახლის ძირითადი საცხოვრებელი სათავსები. აქაც როგორც წინა ტიპში მარნებისა, იგი უფრო მარტივადაა გადაწყვეტილი.

მარნის შემდგომი სახე სხვენითა და კრამიტის ორფერდა სახურავით თითქმის მთლიანად ინარჩუნებს პირველი ტიპის (ბანიანი) მარნის შინაგან სტრუქტურას. იცვლება მხოლოდ გადახურვის ალნაგობა. მარნის გადახურვის კოჭები ამ შემთხვევაში უკვე შენობის გრძივი ღერძის გასწვრივ კი არ ეწყობა, არამედ შენობის სიგანეზეა დალაგებული, მის გრძივ კედლებზე, თავხისა და დედაბოძის გარეშე. ამასთან დაკავშირებით ვიწროვდება მისი სიგანეც.

გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაწყებული, ბევრ ბანიან მარანს კრამიტის ორფერდა სახურავი წარმოადგენს. ამ ახალი ტიპის მარნების ხუროთმოძღვრებაში ხშირად იყენებენ დარბაზის ხუროთმოძღვრების მხატვრულ ხერხებს, რაც ზოგჯერ ეწინააღმდეგება კონსტრუქციის ლოგიკას. ასე მაგ., საყრდენი (დედაბოძის სახით) იდგმება მხოლოდ ერთი კოჭის ქვეშ (საწნახლის წინა კედლის სიბრტყეში), სხვენის გადახურვის კოჭები შეზნექილებია (როგორც ბანურ გადახურვაში იყო), მიუხედავად ორფერდა სახურავის არსებობისა. ეს გარემოება მიგვითითებს მხატვრული ტრადიციების მემკვიდრეობითობაზე ხალხურ ხუროთმოძღვრებაში და არ ამცირებს მშენებელი ოსტატების ღირსებას. ზოგიერთ დორიულ ტაძრებში (აკრაგანტში და სხვა) ტრიგლიფები, რომლებიც ოდესღაც კოჭების ტორსოებს წარმოადგენდნენ და მათ შუალედებში ჩადგმული მეტოპები ერთი ქვიდან იყო გამოთლილი. მეტყველი პლასტიკური ფორმები ხუროთმოძღვრებაში ბევრად უფრო დიდხანს ცოცხლობენ, ვიდრე ის კონსტრუქციები, რომლებშიაც ეს ფორმებია ჩასახული[32].

ერთნახევარ-ორსართულიანი სახლის ტიპის მასობრივ გავრცელებასთან ერთად, რაც ქართლ-კახეთის სოფლებში წარსული საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო, მარანი, როგორც კარმიდამოს დამოუკიდებელი ობიექტი თითქმის ქრება. იგი იკავებს ორსართულიანი სახლის ქვედა (ზოგჯერ ნახევარსარდაფის) სართულს. ასეთი მარანია მოწყობილი სოფელ წილკანში პირველად აგებულ, ორსართულიან, კრამიტით დახურულ სახლში, ყვარელში, მარჯანიშვილის სახლში და სხვა; ასე აშენებს თავის საცხოვრებელს კახელი მევენახე დღესაც. მარნის ინტერიერი კარგავს თავის, საუკუნეების მანძილზე გამომუშავებულ ალნაგობას. ამ სახლებში პირველ პლანზე გარე ხუროთმოძღვრება გამოდის, მისი ხის მოჩუქურთმებული აივანი, მაშინ როდესაც საცხოვრებლის წინა

---

[32] В. Михайлов, Витрувий и Эллада, Москва, 1967, გვ. 210—212.

ტიპებში, ისტორიული პირობებისა და სახლის აღნაგობის თავისებურების გამო, მის გარეგნობას გაცილებით ნაკლები ყურადღება ექცეოდა.

ქართული მარნების შესწავლის შედეგად ცხადი ხდება, რომ ამ სამეურნეო დანიშნულების სათავსოს ხუროთმოძღვრულ — მხატვრულ გადაწყვეტას მშენებელი დიდ ყურადღებას აქცევდა. როგორ შეიძლება ეს ავხსნათ? რატომ გახდა მარანი—ეს სამეურნეო სათავსო ქართველი გლეხის განსაკუთრებული მზრუნველობის საგნად?

საქმე იმაში გახლავთ, რომ მარანი საქართველოში მხოლოდ ღვინის დასამზადებლად და შესანახად როდი გამოიყენება. აკად. გ. ჩიტაიას აზრით, „მარანა ქართველი ტომების ყველა მონაცემების მიხედვით, ქრისტიანობაზე ადრინდელ სარწმუნოებასთან აქვს კავშირი და მის კომპლექსში შედის... მარანიც თავისი ორნამენტებით და სხვადასხვა სახეებით ნაყოფიერების სიმბოლოს გამომხატველი იყო; იგი ქართული წარმართული ქორწილის კომპლექსში შედიოდა და ქორწილის წესების შესრულებაში მონაწილეობდა“[33].

ამას გარდა ქართული მარანი იყო მამაკაცთა (მხოლოდ მამაკაცთა) მცირე წრისათვის ინტიმური შეხვედრისა და დროს გასატარებელი ადგილიც. აქ აუხდიდნენ ქვევრის თავს ყველაზე ახლობელ, სანუკვარ სტუმარს თუ არ გააჩნდათ ნადიმის დრო, ან სანამ ნამდვილი ლხინი დაიწყებოდა; უმასპინძლდებოდნენ ცივი საჭმლით, ბოსტნეულითა და ხილით, იქვე დამტვრეული კაკლით. ალბათ ამ გარემოებამ გამოიწვია ქართული მარნის კედელში ბუხრის დატანებაც. სომხურ მარნებში ბუხარი არსადა ჩანს.

გასაგებია, რომ ასეთ ვითარებაში მარნის სილამაზეს ენიჭება არანაკლები მნიშვნელობა, ვიდრე მის მოხერხებულობას. ღვინის დაყენება-შენახვის ტექნოლოგიის განვითარებამ მარტო გეგმის ფუნქციური გადაწყვეტა როდი უზრუნველყო: ამ ტექნოლოგიის სრულყოფისა და წინამორბედთა მხატვრული მიღწევების საფუძველზე ხალხურმა ოსტატებმა გამოიმუშავეს მარნის ისეთი ხუროთმოძღვრება, რომელიც ერთნაირად კარგად პასუხობდა თავისი დროის როგორც ფუნქციურ, ისე ესთეტიკურ მოთხოვნილებებს.

ქართლ-კახური მარნების ხუროთმოძღვრულ-მხატვრული გადაწყვეტა, ჩვენს მიწა-წყალზე ჩასახული და საუკუნეების მანძილზე სრულყოფილებამდე მიყვანილი, მნიშვნელოვანი წვლილია ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრების საგანძურში.

---

[33] Prof. I. L. Myres, A modern „kernos“ vessel from Tiflis, Man February, 1937, London, N 30, With Plate B. (რეცენზია). — ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინსტ. ჰო.მბე. ტ. I, თბ., 1937. გვ. 309.

მ. ხაზარაძე

თუშური ხის ჭურჭელი

ჭურჭლის ისტორიის შესწავლას, როგორც აკად. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. „იგი საინტერესოა როგორც ტექნიკის, ისევე მხატვრული შესრულებისა და კულტურის განვითარების თვალსაზრისით“[1].

ქართული ჭურჭლის მრავალფეროვან სახეობებს შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ხის ჭურჭელს უკავია. იგი გამოირჩევა ფორმების სიუხვით, დამზადების ტექნიკის მრავალფეროვნებით და ფუნქციის ნაირსახეობით, რომელსაც ხალხში დაუნჯებული მდიდარი ტერმინოლოგია შეესიტყვება. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ ხის ჭურჭლის სახეობები დღემდე მეტ-ნაკლებად აღმოსავლეთ საქართველოს მთამ შემოგვინახა, თუმცა ამა თუ იმ კუთხეში მისი გავრცელების სხვადასხვა დონე შეინიშნება. ხის ჭურჭელი მდიდრად იყო წარმოდგენილი ხევსურეთის, ფშავისა და თუშეთის საოჯახო თუ სამეურნეო ყოფაში. ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში — ‚მთიულეთ-გუდამაყარსა და ხევში — ‚ხის ჭურჭული უფრო ნაკლებად გვხვდება.

თუშური ხის ჭურჭელი თავისი აღნაგობით და დამზადების ტექნიკით ზოგადქართული ხის ჭურჭლის სახეობებს მიეკუთვნება, თუმცა იგი კუთხური თავისებურებითაც ხასიათდება.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია თუშური ჭურჭლის ძირითად სახეობათა წარმოჩენა და მისი ზოგიერთი თავისებურების გამოვლენა.

თუშური ხის ჭურჭლის შესახებ ზოგად ცნობებს ვპოულობთ მ. მაჩაბლისა და ს. მაკალათიას ნაშრომებში[2]. სპეციალური ეთნოგრაფიული ხასიათის ლიტერატურიდან აღსანიშნავია გ. გასიტაშვილის ნაშრომი „ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში“, სადაც ავტორი ხის დამუშავების ცალკეული დარგების განხილვისას განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ხის ჭურჭელსაც[3]. საკითხის შესწავლისათვის მნიშვნელოვანია აგრეთვე გ. ბოჭორიძის მა-

---

1 ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, ნაკ. II, თბ., 1965, გვ. 41.

2 М. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Тианетского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, Тиф., 1887; ს. მაკალათია, თუშეთი, თბილისი, 1934.

3 თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი, 1967.

სალები, რომელიც საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივშია დაცული[4].

თუშეთში, ისე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხის ჰურჭლის აღმნიშვნელი ზოგადი ტერმინია „ბუნაგი“.

თუშური ხის ჰურჭლის სახეობების კლასიფიკაცია ფუნქციის მიხედვით შემდეგნაირად წარმოგვიდგება. I—რძის პროდუქტების შენახვა-დამზადებასთან დაკავშირებული ჰურჭელი—საწველელი—დურკი და კასრი, სადღეებელი—ჩხუტ-ბრუნელი, საერბოე დურკი, საკალტია კიშტე, საკარაქე ჯამი, საერბოე ბაზუნა, ქოჯო—რძის საწურავი, საკალტია ლასტი. II—მარცვლეულის დამზადება-შენახვასთან დაკავშირებული ჰურჭელი—ცხავი, ცხრილი, რიჩი, კოდი, ქუმელის საცეხველი, გოდორი. III — ფქვილის შესანახი და ცომეულის საზელი ჰურჭელი—ხონი, კოდი, იჯაგა, ქრიჯი. IV—კერძისათვის განკუთვნილი ჰურჭელი. ამ ჯგუფში შეიძლება გამოიყოს შემდეგი ქვეჯგუფები: 1. საფაფე ჯამი, სხვადასხვა სიდიდისა და დანიშნულების ხონჩები (ხინკლის ამოსაყრელი, ქუმელის ჩასაწყობი და სხვა), ტაბაკი, ტაპუურა, ტმოშტი, სამარილე—ტაგანი (ცილინდრული და ოთხკუთხედი), ნავრის სანაყი//სანივრია, 2. სხვადასხვა სიდიდისა და დანიშნულების კოვზები (მრგვალპირიანი, ხავიწის საჭმელი, ფაფის საჭმელი, ერბოს ამოსაღები, საკარაქე და სხვა); ქაფქირი, ფოცხიკა, ქიტი (დოს მოსარევი, რძის შესახვრეპი, ქიტი გრძელტარიანი, რომელიც ჩავეს[5] საჭმელად გამოიყენებოდა); კოჩხო (დოს მოსათბობელი, სამემცხვარეო, კალტის ამოსაღები და სხვ.). V — სასმისები — სირჩა//ჩირჩა, ბარძიმი. VI — ლუდის ხარშვასთან დაკავშირებული ჰურჭელი — სალუდე ქვაბი, ჩხუტი, საწდე, ქაფქირი, ნავი, ტარკოში, კოდი, საწურავი, კოჩხო, VII — ხილის მოსაკრეფი ჰურჭელი — ხოკერი[6].

თუშეთში ხის ჰურჭლის დასამზადებლად იყენებდნენ ცაცხვს, არყს, თელას, ვერხვს. აქ ჩამოთვლილი ხის ჯიშებიდან ჰურჭლის სხვადასხვა სახეობათა დასამზადებლად გარკვეული ჯიშები გამოიყენებოდა. მაგ., ცაცხვისაგან მზადდებოდა კოდი, სადღეებელი. თელასაგან — ხონი, ხონჩა, ტაბაკი. ნეკერჩხლისაგან — კოვზები, არყისაგან — კოჩხო, ქიტი, ფოცხიკა და სხვა. ხის ჯიშების ასეთი დიფერენციაცია ჰურჭლის ამა თუ იმ სახეობის დასამზადებლად იმით აიხსნებოდა, რომ ყველა ხე გარკვეული თავისებურებებით გამოირჩევა და ხელოსანი ამ თავისებურებების გათვალისწინებით ამზადებდა მისთვის საჭირო ჰურჭლის სახეობას. ხის ჯიშების თავისებურებების გათვალისწინებით ამზადებდნენ აგრეთვე ავეჯს[7], ტრანსპორტის ნაწილებს[8] და სხვა.

ხის ჯიშების თავისებურებათა გათვალისწინება ჰურჭლის დამზადებისას შემდეგს გულისხმობს: 1) ჰურჭლის დამზადებისას ძირითადად განმსაზღვრელია

---

4 გ. ბოჭორიძე, ხის ჰურჭელი, თუშეთი, მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის.

5 ჩავე—ერთგვარი ბალახია. მოხარშული იქმება. ნ. უთურგაიძე, თუშური კილო, 1960.

6 გ. გასიტაშვილი, თუშური ხის ჰურჭლის განსხვავებულ კლასიფიკაციას იძლევა, ჰურჭელს იგი აჯგუფებს ფორმისა და მასალის მიხედვით. იხ. „ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში“, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967.

7 ლ. ბედუკაძე, ქართული ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 1967, გვ. 25.

8 მ. გეგეშიძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 59.

ხის გემო. რადგან ჰურჭელი თავისი ფუნქციით პროდუქტების დამზადება-შენახვასთან არის დაკავშირებული. ამის მიხედვით არჩევენ „ტკბილსა“ და „მწარე“ ხეებს. პირველს მიეკუთვნება ცაცხვი, თელა; ვერხვს და ფიჩვს მწარე გემო აქვთ. 2) ხის ჯიშებს არჩევენ სიმაგრის მიხედვით, მაგ., მუხა. წიფელი დასამუშავებლად მაგარი ხეებია; ცაცხვი, არყი—რბილია. რბილია „ბოშია“ ვერხვიც. ასევე დიფერენცირებული იყო „გამოჩალხული“ და „ამოსათხრელი“ ჰურჭლის დასამზადებლად განკუთვნილი ხის ჯიშები. მაგ., გამოჩარხული ჰურჭლისათვის კარგ ჯიშად ითვლებოდა თელა, რომელიც ჩარხზე კარგად იწმინდება. ასევე არჩევდნენ საპრელებლად გამოსადეგ ხის ჯიშებს. ამისათვის საუკეთესოდ ცაცხვს მიიჩნევდნენ. ლ. ბედუკიძის მასალების მიხედვითაც ცაცხვის მერქანი საუკეთესოა ორნამენტის ამოსაკვეთად[9]. მესამე თავისებურებად ჩვენ შემდეგი გარემოებაც მიგვაჩნია: თუშეთში დიდი ზომის ჰურჭლის (ლუდის გასაწურავი ნავი, საარაყე გეჯა) დასამზადებლად საჭირო ხის ჯიშები არ მოიპოვებოდა, ამიტომ იძულებული იყვნენ ამ მიზნისათვის სამშენებლო ფიჩვი გამოეყენებინათ: ფიჩვის ხე კი, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, „მწარე“ ხის ჯიშებს მიეკუთვნება, მაგრამ ხელოსანი აქაც გამოსავალს პოულობდა, ახლად გამოთლილ ნავს გამოხარშავდა. ეს კი შემდეგს გულისხმობდა: ნავში ჩაასხამდნენ გამოხდილი არყის ცხელ სითხეს—ბუზალოყს, ან მწარე ბალახის—შუპყას ძირების ნახარშს და რამდენიმე ხანს შიგ გააჩერებდნენ. ეს სითხე მწარე სუნსა და გემოს აცლიდა ნავს. გუდამაყარში სამტოტიანი ან ოთხტოტიანი გრძელტარიანი ფაფის მოსარევი ჯოხის — ფუცხის დასამზადებლად გამოიყენებოდა რცხილა, თხილი, საუკეთესოდ ითვლებოდა იელის—მთიულურად ია-ლაის—ტოტი, მისი ბუნებრივი ფორმების გამო. მაგრამ იელი მწარე გუმოსია, რისთვისაც ქერქს აცლიან და ნაღვერდალში დებენ გამოსატუსავად, რის შემდეგ მას „შხამი“ გამოეცლება[10].

ხის ჯიშებს ფერითაც განასხვავებენ. „ვერხვს თეთრი ფერი აქვს, თელა—„მოწითალო“ ფერისაა, ცაცხვი „მოთეთრო“ ფერისაა და სხვა.

ჰურჭლისათვის საჭირო სამასალე ხეს არჩევდნენ ადგილმდებარეობის მიხედვითაც. მზის პირზე გაზრდილი ხის ჯიშები დასამუშავებლად კარგია, „გამოსულია“ და მსუბუქია. ჩრდილში გაზრდილი ხე კი „დაქანცულია“ — შენიშნავენ მთხრობლები. მზის მხარის ხეების ზემოთ აღნიშნულ თვისებებზე მიუთითებს ვიტრუვიუსიც[11].

გარკვეული ჰურჭლის სახეობის დამზადებისას მთიელი მეურნე ხის ბუნებრივ ფორმებსაც იყენებდა. ჭართული ეთნგრაფიული მასალების მიხედვით, ჰურჭლის დასამზადებლად სწორ უტოტო ხეს არჩევდნენ, თუმცა ზოგიერთი ჰურჭლის (მაგ., კოდი, ჩხუტ-ბრუნელი, კასრი და სხვა) დასამზადებლად საჭირო იყო ფუღუროიანი—„ღრუ“ ხე. გურული მასალების მიხედვით საწნახლისათვის საგანგებოდ ეძებდნენ „ღრუიან“ ხეს, რადგან დასამუშავებლად ადვილი იყო[12]. „ღრუ“ ხეს ხელოსანი ორი ნიშნით არჩევს: პირველი — თუ

---

9 ლ. ბედუკიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 21.

10 მ. ხახარაძე, მთიულეთ-გუდამაყრის მასალები, 1969.

11 Витрувий, Десять книг об архитектуре, перевод Петровского, М., МСМ ს.ახ. XXXVI.1. к. 2. 1967, გვ. 60.

12 მ. გეგეშიძე, მეღვინეობის ხის იარაღ-ჭურჭელი დასავლეთ საქართველოდან, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, XIX—B, თბ. 1956, გვ. 130.

ხეს ტოტი აქვს მოჭრილი, იმ ადგილიდან წყალი ჩადის და ხის შიდა გვერდს ალპობს, და მეორე — „ღრუ“ ხეს ცულის ყუის შემოკვრითაც არჩევენ — მას „ფუყე“ ხმა აქვს.

ასევე ითვალისწინებდა ხელოსანი ჰურჭლის დამზადებისას ხის ასაკსაც. სხვადასხვა ხის ჯიში სხვადასხვა ასაკში შეიძლებოდა დამუშავებულიყო. მაგ., ცაცხვისათვის კარგ ასაკად ითვლება 30—50 წელი. წიფელისათვის—70—80, ხოლო არყისათვის—40 წელი[13]. ხის წლოვანების გარკვევა ხალხში ძველთაგანვე იყო ცნობილი. როგორც მთხრობელი ფილო ანდრიას ძე ბაშინურიძე გადმოგვცემს,—„ხეს ნაკლოვი აქვს, რომ ხერხავ ზედ თავისი წლოვანება აწერია. ფიჭვს უფრო ეტყობა წლოვანება, ის სიმაღლეზე თან მისდევს. ფიჭვის ჩვერი იმდენი მიდის წელიწადში, რომ გამოსთვალო სწორედ მისი წლოვანებაა“. სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით ყველაზე გავრცელებული ხერხი ხის ასაკის დადგენისა წლიური შრეებია, რომელიც გადაჭრილ ხეს „ცილიდან გულამდე“ დაყვება. წლიური შრეები ზოგიერთ ჯიშში მკვეთრადაა შესამჩნევი (მაგ., წიწვიან ჯიშებში), ზოგიერთი—ბუსტად[14]. თუშეთში ფიჭვის ახალგაზრდა ტყეს „მარნა“ ჰქვია, წიფლის ტყეს—„შიმელა“. არყის ახალგაზრდა ტყეს—„წოწკა“ უწოდებენ.

თუშეთში ჰურჭლისათვის საჭირო ხეს წლის გარკვეულ დროს ჭრიდნენ, შემოდგომით და ზამთარში, ვიდრე ხეს წყალი — „მოწი“[15] ჩაუდგება. მთაში ხეს წვენი მაის-ივნისში აქვს, ბარში კი—თებერვალში. ამ დროს მოჭრილი ხისაგან დამზადებული ჰურჭელი მაგარია, არ სკდება. ხალხური დაკვირვებით ზაფხულსა და შემოდგომის პერიოდში მოჭრილი ხის მექანიკური თვისებები უფრო მყარია, ვიდრე ზაფხულში მოჭრილი ხისა. ამასვე ადასტურებს ვიტრუვიუსი თავისი წიგნის მე-9 თავში. იგი წერს: „ტყე ჭრა მოიჭრას შემოდგომაზე და ზამთარში, რადგან ამ დროს ხეები ფესვებიდან იღებენ სიმაგრეს, რომელსაც ხარჯავენ გაზაფხულზე და ზაფხულში[16]. ხის მერქნისაგან ჰურჭლის დამზადებისას საუკეთესო მასალად ითვლება მშრალი, „დაპურებული“ ხე. „დაპურებული“ ხის ჰურჭელი საუკეთესო და კარგია. ოჯახში საიმედო, გამძლე საციქველია[17]. მშრალი ხის ამ თვისებებზე მიუთითებს დანიელ ბარბარო თავის კომენტარებში[18]. ხის ქერქისაგან დასამზადებელი ჰურჭლისათვის საჭირო მასალას ხელოსანი გაზაფხულზე იმარაგებს, როდესაც ხეში წვენი მოძრაობს. ამ დროს ქერქი ადვილად სძერება.

---

13 ლ. ბედუკაძე. თუშური ავეჯი, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967. გვ. 125.

14 ა. აბაშიძე, გ. მაცაბერიძე, სადურგლო-საავეჯო საქმე. თბ., 1963, გვ. 14;

იხ. მ. გეგეშიძე, ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 59; მისივე, მეღვინეობის ხის იარაღ-ჭურჭელი დასავლეთ საქართველოდან, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 19—B, 1956, გვ. 140; გ. გასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები, თბ., 1962, გვ. 23; ლ. ბედუკაძე, ხალხური ავეჯი, საქ. ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964, გვ. 9; ი. ადამია, ქართული ხუროთმოძღვრება, თბ., 1956, გვ. 77; ჯ. სონღულაშვილი, მასალები ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისთვის, თბ., 1964, გვ. 80.

15 შდრ. საბა ორბელიანი „მოწო“ ხის ღარის წყალი“, „ლაკო“ ხის ქერქი წყლიანი, რა შესძერეს“—ქართული ლექსიკონი, 1928.

16 Витрувий, დასახ. ნაშრომი, გვ. 55.

17 ჯ. სონღულაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 80.

18 Даниеле Барбаро, Комментарий к Витрувию,М., МСМ, XXXVII, გვ, 80.

ხის მოჭრის პროცესი მთვარის პერიოდებთანაცაა დაკავშირებული. თუშში ხელოსანი ჯურჭლისათვის საჭირო მასალას აუცილებლად ძველ მთვარეზე მოჭრიდა. „ახალ მთვარეზე წვენი აქვს ხეს ჩამდგარი და მაშინ ჭია უჩნდება — გადმოგვცემენ მთხრობლები, და ამიტომ ჯურჭლისათვის საჭირო მასალას 15 დღის მთვარეზე მოჭრიდნენ. ეს წესი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში დასტურდება.

ხეს ქართული ცულით ჭრიდნენ. ცული იხმარებოდა ხის ქერქის გასახდელადაც[19]. პირველად ხეს ცულს დაარტყამდნენ იმ მხრიდან, საითაც ხე უნდა წაქცეულიყო; შემდეგ მოპირდაპირე გვერდის ჭრას დაიწყებდნენ. ხეს მიწაზე არ წსაქცევდნენ, „პატარა ხეებზე დავაქცევდით, რომ ნიადაგზე არ დაცემულიყო და არ დამსკდარიყო“. მოჭრილ ხეს ტოტებს აჭრიან, რასაც თუშეთში „გასხეპას“, „გატოტვას“ ეძახიან, ხევსურეთში — „გაკაფვას“, „გაფოცხვას“; ქერქის გაცლას თუშეთში „გაქურცნა““, „გაქერქვა“ ჰქვია. შემდეგ ხეს დამორავენ და ასე გამოაქვთ ტყიდან ხარებით.

ხშირად მოჭრილი ხე ტყეში ერთი წელი რჩებოდა. ასეთ შემთხვევაში ხეს „ქორთუკებზე“ (ხის პატარა ნაჭრები) დადებდნენ, რათა ჰაერს ყოველმხრივ ემოძრავა და ამავე დროს იგი არ გამრუდებულიყო უსწორ-მასწორო ნიადაგზე დებისაგან. „სახლში მოტანილ საფიცრე მასალას „ქორბელელად“ დააწყობდნენ. ასე დაწყობილ ფიცრებს შორის ხის ტოტები იყო გადებული, რომ ფიცრები არ გამრუდებულიყო“[20].

სამასალედ მოჭრილი ხის დასკდომისა და დაჭიანების თავიდან ასაცილებლად ტყეში ხეს ტოტებს გააცლიდნენ და გადაჭრილ ადგილზე საქონლის პატივს წაუსვამდნენ. ამავე მიზნით საქონლის პატივში სახვნელის ქუსლებსაც დებდნენ. აღნიშნული გარემოება დამოწმებული აქვს მ. გეგეშიძეს ხალხური ტრანსპორტის ნაწილების დამზადების აღწერისას[21]. დაღესტანში ხის ზოგიერთ ჯიშს, კერძოდ მუხას გაქერქავდნენ და გარკვეული პერიოდის მანძილზე საქონლის პატივში ჩადებდნენ[22]. ფშაველში გაქერქილ ხეს საქონლის დამწვარი „ნაგვის“ ბოლში ატარებდნენ, რაც ჭიისაგან ხის დაცვის საუკეთესო საშუალებად იყო მიჩნეული. ხევსურებს ამავე მიზნით სცოდნიათ მოჭრილი ხის საქონლის ახალი ნაკელით გაგლესვა[23].

დამორილი ხე ტყიდან შემდეგნაირად მოჰქონდათ; მორს გახერეტდნენ, ჩანგალს ჩასვამდნენ ამ ადგილში და მას ჯაჭვს გამოაბამდნენ. რომელსაც უღელზე ამაგრებდნენ. ტყიდან ხის გამოტანა გარკვეულ სიძნელეებთან იყო დაკავშირებული. ხის გამოტანისას, მისი სიდიდის და ოდენობის მიხედვით, გარკვეული რაოდენობის მუშახელი იყო საჭირო. ასეთ შემთხვევაში ფართოდ იყო გავრცელებული ურთიერთდახმარება. ურთიერთდახმარებისათვის კარგად უმასპინძლდებოდნენ და მას თუშეთში „ოჩხარას“ ეძახდნენ. „ოჩხარას“ პარა-

---

19 გ. გასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 91.

20 ლ. ბედუკიძე, თუშური ავეჯი, გვ. 132.

21 მ. გეგეშიძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 59.

22 მ. ხაზარაძე, ჭიზიყის, საინგილოსა და დაღესტნის 1961 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ხელნაწერი.

23 ლ. ბედუკიძე, ქართული ხალხური ავეჯი, საქ. ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964, გვ. 12.

ლელუში ტერმინია „მოძახილი“, რომელიც გ. გასიტაშვილს მხოლოდ ერთი სოფლის (ჭონთიოს) ფარგლებში აქვს დამოწმებული[24]. ხევსურეთსა და ფშავში შრომის ორგანიზაციის ამ ფორმას „პელნაცვალი“, „მესესხე“ ან „მუშათ შეყრა“ ეწოდება, მთიულეთ-გუდამაყარში—„დანაცვლებით მიშველება“ „დაკვეთილი მუშა“, კახეთში—„ნაცვალგარდა“, ქართლში—„ულამი“, დასავლეთ საქართველოში — „ნადი“ და „შეშველი“[25] და სხვ.

ვიდრე უშუალოდ თუშეთში გავრცელებული ხის ჭურჭლის სახეობების განხილვაზე გადავიდოდეთ, უფრო მეტი თვალსაჩინოებისათვის მოვიტანთ ამ კუთხეში გავრცელებული ჭურჭლის სახეობების ცხრილს:

I—რძის პროდუქტების დამზადება-შენახვასთან დაკავშირებული ჭურჭელი

საწველელი—დურკი, კასრი
სადღვებელი—ჩხუტ-ბრუნელი
გომრულად ბაკანი—კარაქისათვის
საკარაქე ჯამი
საერბოე ბაზუნა
კოჩხო რძის გადასალები
ქოჯო—რძის საწურავი
საკალტია კიშტე
საკალტია ლასტი
საკალტე ხონჩა

II—მარცვლეულის დამზადება-შენახვასთან დაკავშირებული ჭურჭელი

ცხავი
ცხრილი
რიჟი
კოდი
ქუმელის საცეხველი
გოდორი

III— ფქვილის შესანახი და ცომეულის საზელი ჭურჭელი

ხონა
კოდი
იჯაგა
ქრიჯი
ხუფი
ტმოშტი.

IV—კერძისათვის განკუთვნილი ჭურჭელი

საფაფე ჯამი
ხონჩები (ხინკლის ამოსაყრელი, ქუმელის ჩასაწყობი),
ტაბაკი
ტაპყურა
სამარილე—ტაგანი
ნივრის სანაყი II სანივრია,
კოვზი-მრგვალპირიანი
ხავიწის საქმელი
ფაფის საქმელი
ერბოს ამოსაღები
საკარაქე
ქაფქირი
ფოცხიკა
ქიტი—დოს მოსარევი,
რძის შესახვრეპი
ქიტი გრძელტარიანი
კოჩხო

V—სასმისები

სირჩა ‖ ჩირჩა
ბარძიმი

---

24 გ. გასიტაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 116.

25 ჯ. რუხაძე, საცხოვრებელი ნაგებობანი კახეთში, მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. X, თბ., 1959 წ., გვ. 48, მ. გეგეშიძე, დასახ, ნაშრომი, გვ. 133; თ. თოფურია. ახალი საცხოვრებელი ნაგებობანი გორის რაიონში, მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. X, თბ., 1959, გვ. 70; ნ. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 211.

VI—ლუდის ხარშვასთან დაკავშირებული ჰურჭელი
სალუდე ქვაბი
ჩხუტი
საწდე
ქაფქირი
ნავი
ტარკოში

კოდი
საწურავი
კოჩხო

VII — კენკრეულის საკრეფი ჰურჭელი
ხოკერი

როგორც ზემომოტანილი ცხრილიდან ჩანს, თუშეთში ჰურჭლის სახეობების მრავალფეროვნება დასტურდება რძის მეურნეობასთან და კერძის დამზადებასთან, კერძოდ, ხორცის პროდუქტების დამზადებასთან დაკავშირებით. თუ გავითვალისწინებთ ამ კუთხის მეურნეობის ტრადიციულ დარგებს (მეცხვარეობა, მსხვილფეხა მესაქონლეობა) ჰურჭლის ასეთი მრავალფეროვნებაც გასაგები გახდება.

განვიხილოთ ამ ჯგუფებში შემავალი ჰურჭლის ზოგიერთი სახეობა. **სადღვებელი—ჩხუტ-ბრუნელი.** რძის პროდექტების დამზადებასთან დაკავშირებულ მატერიალური კულტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ელემენტს წარმოადგენს სადღვებელი, რომელსაც თუშეთში ჩხუტ-ბრუნელი ეწოდება[26].

აღნიშნული სადღვებლის დღეისათვის ყოფაში არსებობა ჩვენ მიერ დამოწმებულია მთათუშეთის თითქმის ყველა სოფელში. ჩხუტ-ბრუნელი დაცულია აგრეთვე საქ. სახ. მუზეუმის ხის ფონდის კოლექციაში № 270—32, [39] რომელიც გომეწრის ხეობის სოფელ დოჭუში არის შეძენილი.

ჩხუტ-ბრუნელი შედგება ორი ნაწილისაგან: ჩხუტი, რომელიც წარმოადგენს მთლიანი ხისაგან გამოთლილ ძირჩადგმულ ცილინდრულ ჰურჭელს და რძის სადღვები ჯოხისაგან — ბრუნელი//ბირნელა, რომელსაც ბოლოში ხის ჯვარი ან ფირფიტები აქვს დამაგრებული.

ჩხუტ-ბრუნელი საქართველოში გავრცელებული სადღვებლის მეორე სახესთან—ვარიასთან შედარებით მცირე მოცულობისაა[27]. იგი უმი რძის შესადღვები ჰურჭელია. ჩხუტი „მცირე რაოდენობის მასალის შემძლეა, მაშინ, როდესაც ვარია — დიდი რაოდენობის ნაღებს გადაამუშავებს და ბევრ კარაქს დაამზადებს. იგი დიდი მასშტაბის მესაქონლეობისთვისაა განკუთვნილი"[28].

ჩვენ მიერ თუშეთში დამოწმებული ჩხუტ-ბრუნელის საშუალო ზომებია: სიმაღლე—77,5 სმ, დიამეტრი—27 სმ, სახურავის ზომა—32×30; ბრუნელის სიგრძე—104 სმ, ჯვარი—19×19 სმ.

---

26 საკითხის ირგვლივ იხ. გ. ბოკორიძე, თუშური ჰურჭელი, M" მასალები საქ. შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის; გ. ჩიტაია, ხევსურული „ვარია" (ხელნაწერი); ს. მაკალათია, „თუშეთი"; მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967; ვ. შამილაძე. ალპური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969; გ. გასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967.

27 მთხრობელთა გადმოცემით ძველად ჩხუტ-ბრუნელი დიდი მოცულობისა იყო. „საარაყე კოდში ედღვებოდა რძეს"—გადმოგვცემენ ისინი.

28 გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.

ჩხუტ-ბრუნელის დასამზადებლად ხელოსანი „ღრუ" ხეს არჩევდა. ჩხუტი უმეტესად ცაცხვისაგან კეთდებოდა, თუმცა ზოგი მთხრობლის გადმოცემით ჩხუტის დასამზადებლად არყის ხე „უკეთესი იყო, რადგან იგი მაგარია და კარაქიც კარგი იდღვიბება". ჩხუტ-ბრუნელს ამზადებდნენ როგორც მთათუშეთის სოფლებში, ისე ბარში—ლეჩხუმის ტყეებში[29].

ხელოსანი შერჩეულ ხეს ცულით მოკრიდა, ტოტებს გააცლიდა—„გასხეპავდა". მორს ზომაზე გადაჭრიდა და ჭერცოთი გულს გამოთხრიდა—„გაყრიდა". გულგამოღებულ ჩხუტს ძირს ჩაუსვამდა—„დამსკერავდა". ჩხუტის საძირე წინასწარ იყო დამზადებული და გამხმარი. ცაცხვის ხეს ფიცრებად დაჭრიდნენ და გააშრობდნენ ნელ ცეცხლზე ან ჩრდილში.

გულგამოთხრილ ჩხუტს საწარბავით შემოკრიდნენ—„შემოუწარბავდნენ" ძირის ჩასასვენელ ადგილს, რომელსაც „ბითაოს" უწოდებენ, ხევსურეთში კი—„საღოფსთეს", საძირეს დაახლოებით ერთი სანტიმეტრის სისქეზე ამოიღებდნენ და შიგ გამზადებულ ძირს ქვემოდან ჩასვამდნენ. გამზადებულ ჩხუტს ბარში ქოში ჰერზე გადებულ ბოძებზე აშრობდნენ, მთაში კი—საჩეხში. გაშრობის პროცესში მას ატრიალებდნენ დღეში ორჯერ, რომ თანაბრად გამშრალიყო. მეტი სიმაგრისათვის ჩხუტს გარედან ძირზე ნედლი თხილის სალტე—„ყაპყატო" უკეთდება, ყაპყატო გაშრობისას უფრო ძლიერად უჭერს ძირს და გამორიცხულია სითხის გამოჟონვის შესაძლებლობა.

ჩხუტის გაშრობის ზემოთ აღწერილი წესის მსგავსია პროფ. მ. გეგეშიძის მიერ აღწერილი ურმის ერთ-ერთი ნაწილის—სოლის გაშრობა. მას ჩვეულებრივ სათონეში აწყობენ, სადაც იბოლება და დროთა განმავლობაში ხმება[30]. ლ. ბედუკიძის მასალებით ფშავში საავეჯე ფიცარს „საალეზე" წლამდე ტოვებდნენ, „ბოლში" გამოდიოდა. ხევსურეთში კი მას „ასაყარზე" აწყობდნენ[31]. ნოღაელები და ყალმუხები დამზადებულ ჰურჭელს ცხელ ნაცარში აშრობდნენ[32]. ბერძნები როგორც ხის მასალის, ისე დამზადებული ჰურჭლის გასაშრობად საქონლის პატივს, იყენებენ[33].

ბრუნელი ცაცხვის ან არყისაა. მის ტარს ჩხუტის შესაბამის ზომაზე გათლიან, ბოლოში ნაჯახით დააოთხკუთხედებენ, რათა ბრუნელის თბეებში ჩაჯდეს. შემდეგ ბრუნელის „თბეებს" გათლიან, შუაში სატეხით ამოიღებენ ტარის ჩასასვენელ ადგილს. თბეებზე ყაპყატოს შემოაკრავენ[34].

ჩხუტი ძირის მხარეს უფრო განიერია, ზემოთ კი ცოტა ვიწრო. მისი ასეთი ფორმა თუში მეურნის ხანგრძლივი პრაქტიკული გამოცდილებით არის შექმნილი. დიდი ფართობი დღების პროცესს აადვილებდა—მდღვებავი ნაკ-

---

29 თუშეთში კოდისათვის საჭირო ცაცხვის ხე იშვიათად მოიძებნება. ამისათვის თუში ხელოსნები ჩადიოდნენ ბარში (კახეთში) და ლეჩხუმის ტყეებში ამზადებდნენ კოდებს. ბარში ხელოსნები ოქტომბრის ბოლოს მიდიოდნენ და მარტის დამლევამდე რჩებოდნენ. კოდთან ერთად სხვა საჭირო ჰურჭელსაც ამზადებდნენ.

30 მ. გეგეშიძე. ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 63.

31 ლ. ბედუკიძე, ქართული ხალხური ავეჯი, საქ. ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964, გვ. 12.

32 Марграф, Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства. М., 1882, გვ. 257.

33 Эллинистическая техника. Сборник статей, М.—Л., 1948, გვ. 42.

34 გ. გისიტაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 99.

ლებ ძალას ხარჯავდა, ვიწრო პირი კი არ აძლეოდა ჩხუტიდან რძის გადმოსხმის საშუალებას. დღევება ჩხუტში ბრუნელის ზევიდან ქვევით მოძრაობით ხდება.

ჩხუტ-ბრუნელის ტიპის სადღეებელი დამოწმებულია ხევსურეთში—მიღმა-ხევში, ყუიკას სახელწოდებით[35], არხოტში მას „ჩასარევაი“ ეწოდება[36], ფშავში, აკარაში[37]. ჩხუტისმაგვარი სადღეებელი ლაზებშიც მოწმდება“[38].

ჩრდილო კავკასიაში ჩხუტ-ბრუნელი გავრცელებულია ბალყარეთში, ადიღეში[39], ჩრდილო და სამხრეთ ოსეთში[40].

ჩხუტ-ბრუნელის მსგავსი სადღეებელი გავრცელებული ყოფილა სკვითებთანაც. ჰეროდოტეს ცნობით, რომელიც აღწერს სკვითების მიერ კუმისისაგან კარაქის დამზადების წესს (რძეს ასხამენ ღრმა ჭურჭელში, გარშემო მოათავსებენ ბრმა მონებს და უბრძანებენ შედღვიბონ რძე)[41]; აკად. გ. ჩიტაია ასკვნის, რომ ზემოაღწერილი სადღეებელი ჩხუტ-ბრუნელის ტიპისა უნდა იყოს, რადგან დღევების ასეთი წესი ვარიის ფუნქციის მიხედვით გამორიცხულია[42].

სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩხუტ-ბრუნელი სადღეებლის უძველეს სახედ ითვლება. გერმანელი მეცნიერი ბენო მარტინი, რომელმაც სადღეებლების განვითარების ისტორიას კაპიტალური ნაშრომი მიუძღვნა, ამ სადღეებელს მიწათმოქმედ ხალხებს მიაკუთვნებს და ტერმინ kirne-ს უწოდებს. მის წარმოშობას სათქვეფს უკავშირებს და ასკვნის, რომ პირველი ფორმა სადღეებლისა სათქვეფიანი უნდა ყოფილიყო, ხოლო მისი უმარტივესი ფორმა იყო ჯამისებური ჭურჭელი, რომელშიც რძეს ხელით ან კოვზით დღევებავდნენ და რომელიც მცირე მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად საკმარისს მოწყობილობას წარმოადგენდა. ხოლო მოთხოვნილების ზრდასთან ერთად იგი თანდათან შეიცვალა სათქვებიანებური მოწყობილობით და აქედან წარმოიშვა ევროპული სადღეებელი kirne[43]. საყურადღებოა, რომ კარაქის ხელით შედღვების წესი ძველად აკარაშიც ყოფილა ფართოდ გავრცელებული. გარკვე-

---

35 ყუიკა—ქისტური სახელწოდებაა (ყუეკ). ბრუნელი (ბირნ.). ა. ჰინჰრული, ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960, გვ. 269.

36 „M“ შ. მ. მ. ხევსურეთი, ს. ჭიმღა, არხოტი.

37 ვ. შამილაძე, ალპური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969. გვ. 144.

38 აღრანს შემდეგნაირად აკეთებენ. აჭრილ რძეს ჩაასხამენ „დერგულაში“ (ეს კოკაა წინდაწინ მიკუთვნილი დოს გასაკეთებლად) მას ზევიდან ახურავს სქელი ფიცრის ნაჭერი, რომელიც შუაში გახვრეტილია, გარდა ამისა არის გრძელი ჯოხი დაახლოებით 70—80 სმ, რომელსაც ბოლოზე წამოცმული აქვს ისევე მრგვალი ფიცრის ნაჭერი. ამ ჯოხს გაუყრიან კოკას სახურავზე და ურტყამენ ზევიდან—ქვევით, ერთი საათის შემდეგ რძეს დაადგება კარაქი, კარაქს ამოიღებენ და დანარჩენს კი აღრანი ეწოდება. გაყრილ ჯოხს ონჩხვალე ეწოდება. ალითანთ-ოღლი, ისტორიული და ეთნოგრაფიული ნარკვევები ლაზთა (ჭანთა) ყოფა-ცხოვრებიდან, 1939, MI 24. გვ. 79.

39 Народы Кавказа, т. I, გვ. 287.

40 Магомстов, Культура и быт осетинского крестьянства, в прошлом и настоящем (историко-этнографическое исследование), Орджоникидзе, 1962. სადისერტაციო ნაშრომი, გვ. 85. Гаглоева, Скотоводство в прошлом у Осетин, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII—XIII, თბ., 1963, გვ. 277.

41 Геродот, История в девяти книгах, т. I. М., 1885. გვ. 298.

42 გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 26.

43 B. Martiny, Kirne und Cibre, Ein Beitragkulturgeschichte besonders zur Geschichte Milchwirtschaft, Berlin, 1895, გვ. 26.

ული რაოდენობის ნაღებს ხელგობზე იღებდნენ და ხელით ან ზოგჯერ ცი-
ცხვით ურევდნენ[44].

რაც შეეხება თვით ტერმინ „ჩხუტს“, ამასთან დაკავშირებით საყურად-
ღებოა გ. გასიტაშვილის მოსაზრება, რომელიც ვარაუდობს, რომ ტერმინი
„ჩხუტი“ საქონლის ძროხის ან ცხვრის ცურთან მიდის და იქნებ იგი თავდა-
პირველად ხის სარძევის აღმნიშვნელი იყო, ხოლო მომდევნო პერიოდში იგი
რძის შესადღეები ჭურჭლის ზოგად სახელად იქცა (ხევსურეთში ცურს „ჩხუ-
ნიას“ „საჩხუნავსაც“ უწოდებენ, თუშეთში კი ცხვრის ჯიქანის ჩამოწურვას
„ჩამოჩხენტვას“ ეძახიან)[45].

ლ. ბედუკიძის გამოკვლევით, ტმოშტი დგამ-ჭურჭლის შერწყმულ ფუნქ-
ციას ასრულებდა[46].

III ჯგუფის ჭურჭლებიდან აღსანიშნავია „ჯალის“ დასაზელი მირგველარ
(მრგვალი) ჭურჭელი—ტმოშტი. იგი თელის ხისაგან მზადდებოდა. „ხეს ცულით
ცოტას „დაამრგვლებდნენ“. ხოწით გულს ამოთხრიდმენ—„ამოაკნიდნენ“. გა-
რედან დანით შემოაწორებდნენ. ტმოშტს ზემოდან თავისივე მოყვანილობის
საბურავი ახურავს. ტმოშტი სამფეხიანია. მასზე ქუმლს მოზელდნენ, ირგლივ
შემოალაგებდნენ და შუაზე ხაჭოს ხავიწს ჩადებდნენ.

ტმოშტი, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული ქუმელის — ყვას მოსაზელად
იხმარებოდა. თუშეთში ქუმელი საქმლის ძირითადი სახეობაა. ის იხმარება
როგორც ოჯახში, ისე მწყემსობაში. მზადდებოდა მოხალული ქერისაგან.
ფქვილს ამოიღებენ, გაცრიან, წყალს დაასხამენ და ხელით მოზელენ. მოზე-
ლილ ჯალს თუში ყვას უწოდებს. ჯალის დამზადების წესი ძველი ჩანს და უნ-
და წარმოადგენდეს ძირითადად მესაქონლე ხალხის პირველად პურეულ საკ-
ვებს[47]. აქედან გამომდინარე ამ პურეულის დასამზადებელი ჭურჭელიც ძველი
უნდა იყოს და ამავე დროს თუშეთისათვის ლოკალური.

თუშეთში დამზადებული, ე. წ. „წვრილი“ ჭურჭლის (ქიტი, კოვზი, კოჩხო)
გამოხარშვა სცოდნიათ სიმაგრისათვის. ამისათვის ჭურჭელს ადუღებულ წყალ-
ში ან შრატში ერთი საათით მოათავსებდნენ. ამას გარდა, ხის ჭურჭლის დასა-
ცავად, მისთვის სილამაზისა და ლაზათის მისაცემად იცოდნენ თხის ან ძროხის
ჭონით გაპოხვა.

ხის ჭურჭელს, ისე როგორც საოჯახო დანიშნულების ყველა ნივთს გარ-
კვეული ადგილი ჰქონდა მიჩნეული სახლში. „წვრილი“ ბუნაგი თაროში ეწ-
ყო, დიდი—კიდობანზე. ბუნაგი და ავეჯის გარკვეული სახეობა თუშურ სახლ-
ში სადიაცოს მხარეს იდგა და მის კუთვნილებას შეადგენდა.

ხის ჭურჭლის დიდი ნაწილი, როგორც ირკვევა, თუშეთში ადგილობრივ
მზადდებოდა. ხოლო ნაწილი—ბარში. ჭურჭლის გარკვეულ სახეობას, ე. წ. „და-
საძირავ“ ჭურჭელს (კოდი, ჩხუტი, კასრი) ხელოსანი—„შინა კაცი“ ამზადებდა,
რომელიც ხელობას მამა-პაპისაგან სწავლობდა. კოვზის, ქიტის, ჯამის დამ-
ზადება კი თითქმის ყველა მამაკაცს შეეძლო. ხელოსანს თავისი მეურნეობა

---

44 ვ. შ ა მ ი ლ ა ძ ე. დასახ. ნაშრომი, გვ. 145.

45 გ. გ ა ს ი ტ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 101.

46 ლ. ბ ე დ უ კ ი ძ ე, თუშური ავეჯი, თუშეთის ეთნოგრაფიული წესშავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 138.

47 ნ. ჯ ი ქ ი ა. თუშური საქმელები, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 224.

ჰქონდა და ჭურჭლის დამზადებას ზამთრობით, სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებიდან თავისუფალ დროს მისდევდა. მიუხედავად ამისა, თუშ ხელოსნებს შორის ერთგვარი სპეციალიზაცია მაინც შეიმჩნეოდა ჭურჭლის დამზადების საქმეში. შესაძლებელი ხდება ჭურჭლის სხვადასხვა სახეობათა დამზადების ცენტრების გამოყოფაც. მაგ., ჩვენი მასალების მიხედვით სოფ. დიკლოში ამზადებდნენ ჩხუტს, კასრს, კოდს (ხელოსანი ბეწუნაიძე ხაპრო); სოფ. სისოში ამზადებდნენ ხონჩებს, ჯამებს (ხელოსანი მიხო ჯამრულიძე), სოფ. კოკლათაში—კოდს, კასრს (ხელოსანი ფილო ბაშინურიძე). მსგავსი მაგალითების მოტანა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ, ვფიქრობთ, მოყვანილიც საკმარისი უნდა იყოს ზემოთქმულის დასადასტურებლად.

ხელოსნები დაკვეთით ამზადებდნენ ჭურჭელს და გარდა თავისი სოფლებისა, ახლომახლო სოფლებში მცხოვრებთაც აკმაყოფილებდნენ თავიანთი ნახელავით.

ხელოსნის შრომის ანაზღაურება ხდებოდა ნატურით და ფულით. ნატურის სახეებია: მარცვლეული, ერბო, ცხვარი, მატყლი და ყველი.

ნატურის რაოდენობა დასამზადებელი ჭურჭლის ოდენობით განისაზღვრებოდა. მაგ., კოდი მარცვალზე ავსებაზე იცვლებოდა; კოდი 200 ლიტრის ტევადობისა=ერთი ცხვარი=15 კილო მატყლი. სადღეგრძელი—36 ლიტრის ტევადობისა=5 კგ ერბო, ან მატყლი.

მიუხედავად იმისა, რომ თუშეთში ხის ჭურჭლის ყველა სახეობა მზადდებოდა, იგი მაინც შემოჰქონდათ მეზობელი კუთხეებიდან. როგორც ჩვენი მასალებიდან ირკვევა, იგი შემოჰქონდათ ჩაღმის ხეობაში დაღესტნელ დიდოელებს, პირიქითში—ქისტებს, გომეწარში—ქისტებსა და ლეკებს. დაღესტნელების მიერ შემოტანილი ჭურჭელი უმეტესად ჩარხზე იყო დამზადებული, ხოლო ქისტებს კი უმთავრესად კოდები შემოჰქონდათ.

ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ თუშეთის მოსახლეობის ყოფაში ხის დამუშავება-გამოყენებას ფართო ადგილი ეჭირა.

ირკვევა, რომ საუკუნეების მანძილზე ხალხს შეუმუშავებია ხის ჯიშებისა და მათი საწარმოო გამოყენების დიფერენცირებული ცოდნა, შეფარდებული ბუნებრივ გარემოსა და მეურნეობის დარგებთან.

დადგენილია, ხის ჭურჭლის მრავალფეროვნება, მდიდარი ტერმინოლოგია და გამოყენების განსხვავებული ხასიათი, რაც მეურნეობის თავისებურებებით არის შეპირობებული.

ხის ჭურჭლის დამზადებაში შეიმჩნევა ერთგვარი სპეციალიზაცია და დგინდება ხის ჭურჭლის დამზადების ცენტრების არსებობა.

ხის მოხელეთა საქმიანობას, უმთავრესად სასოფლო-სამეურნეო სეზონისაგან თავისუფალი დრო ეთმობოდა და მისგან მიღებული შემოსავალი არსებობის დამატებით წყაროს წარმოადგენდა.

ნ. აბესაძე

ქ. გორის ხელოსანთა ამქარი

როგორც ცნობილია, ქ. გორი ძველთაგანვე შიდა ქართლის ცენტრს წარმოადგენდა. ანტიკური ხანის გორი, უფლისციხე და კასპი ქმნიდნენ ქალაქური დასახლების ერთიან კომპლექსს[1]. დ. ხახუტაიშვილის აზრით, ადრეელინისტური ხანიდან გორი ქალაქური ტიპის დასახლება უნდა იყოს[2].

პირველი ცნობა, სადაც გორი იხსენიება, შემოუნახავს XII ს. ისტორიკოსს ჯუანშერს. ამ ცნობის საფუძველზე ირკვევა, რომ გორი XII ს. რეალურად არსებული გეოგრაფიული პუნქტია, რომელიც საკმაოდ გამაგრებულ ციხე-სიმაგრედ ითვლება, სადაც სახელმწიფო ქონების დაცვა შეიძლება[3]. ვახუშტის აზრით, უცნობია თუ ვინ დაარსა ეს ქალაქი[4]. დ. გვრიტიშვილის ცნობით, გორი თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო ციხე-ქალაქი, გაშენებული იქ, სადაც დღეს ციხეა[5].

ქ. გორი ძველიდანვე არა მარტო სავაჭრო გზათა შესაყარი იყო, არამედ იგი სამხედრო თავდაცვის უდიდეს ციტადელსაც წარმოადგენდა[6]. სომეხი ისტორიკოსის მათეოს ურჰაელის ცნობით, დავით აღმაშენებელს ხელახლა აუშენებია გორი. მასვე ვაჭრობის განვითარებისათვის სომხები დაუსახლებია აქ[7]. ამის შემდეგ გორი ყოველთვის იყო საქართველოს ძირითადი თემის—შიდა ქართლის ცენტრი[8]. ასე, მაგ., XVI ს. ჩამოყალიბებულ ზემო ქართლის სადროშოს ცენტრს სწორედ გორი წარმოადგენდა[9]. XVIII ს. ქალაქი ციხის ირგვლივ არსებულ ფერდობზე იყო შეფენილი და ირგვლივ ქვითკირის კედელი ჰქონდა შემორტყმული. საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ გორი სამაზრო ქალაქად იქცა[10].

გორში შეგროვებული ეთნოგრაფიული მასალა კარგად წარმოგვიდგენს მას, როგორც ხელოსნობის ერთ-ერთ ძირითად ცენტრს. ქართლში, შეკრებილი

---

1 Г. Меликишвили. К истории древней Грузии. Тбилиси. 1959. გვ. 499.

2 დ. ხახუტაიშვილი, იბერიის ქალაქთა ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1966, გვ. 102.

3 დ. გვრიტიშვილი, გორის ისტორია, თბილისი, 1954, გვ. 6.

4 იქვე. გვ. 73.

5 იქვე.

6 იქვე.

7 Г. Бухникашвили. г. Гори, ქ. გორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის არქივი, № 413, გვ. 4.

8 დ. გვრიტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 16.

9 იქვე გვ. 71—72.

10 იქვე. გვ. 22.

მასალის მიხედვით გორში ხელოსანთა შემდეგი ამქარი იყო ცნობილი: ხარაზების, სარაჯების, დაბაღების, მექალამანეების, მჭედლების, ოქრომჭედლების, მექვაბეების, ნალბანდების, ხაბაზების, დალაქებისა, მღებრების, მეთუნუქეების, ქვისმთლელების, კალატოზების, დურგლების (მეაკვნეები, ხუროები), მეშურპლეების (მეაგურე, მეკრამიტე), ჰონების, მკუპრავების, მეეტლეების, მედროგეების, ზეინკლების, დერიკების[11]. ვაჭრულ ამქართაგან გორისათვის მთხრობელები ასახელებენ მიკიტნების, ბაყლებისა და მეწვრილმანეების ამქარს.

ზემოაღნიშნულ ამქართაგან მთხრობელები უპირატესობას სიდიდის მხრივ ხარაზებისას აკუთვნებენ. ჩვენ მიერ შეკრებილი მასალიდან ცხადი ხდება, რომ ხარაზობა ქალაქური ხელოსნობის ძირითადი, წამყვანი დარგი იყო. ხარაზთა სიმრავლე განსაზღვრავს ქალაქის ხელოსნობის დონეს[12]. მათ ძირითად საქმიანობას, როგორც ქიზიყში, ასევე გორში, ფეხსამოსის—ჩუსტების (ბავშვის, დედაკაცისა და მამაკაცის) კერვა შეადგენდა. ისინი აწარმოებდნენ მამაკაცის „გამოყვანილ“ ფეხსამოსს, ე. წ. „ადელხანოვის ჩუსტებს“. გარდა ამისა, იკერებოდა გულამოღებული ჩუსტებიც, რომელთა ძირითად მომხმარებელ მასას ქალები შეადგენდნენ. ხარაზი ჩექმას არ კერავდა, ეს მეწაღის საქმიანობას შეადგენდა, მაგრამ ჩექმის „დაკეცვას“ კი ხარაზები ასრულებდნენ.

80 წლის ხარაზის გიორგი სოლომონის ძე მაისურაძის ცნობით, „ჩექმას ჩვენ არა ვკერავდით, დავაკეცინებდით ხარაზს, 5 მან. ღირდა დაკეცვა. გამოყვანილში ცხელ წყალს ჩავასხამდით, სამ დღეს დავტოვებდით, ამოვიღებდით და უკვე დაკეცილი იყო“. 67 წლის ხარაზის ანტონ ლაზარეს ძე ოქროპირიძის ცნობით, გორში ხარაზთა 145 დუქანი იყო. ამავე წყაროს მიხედვით, ხარაზი კვირაში 160 წყვილ ჩუსტს ჰკერავდა. ხარაზთა სახელოსნოში, მთხრობელთა ცნობით, ხუთი კაცი იყო—ორი ამხანაგი თავისი ქარგლითა და ერთი შეგირდით. სამზე ნაკლები ერთ სახელოსნოში არ იქნებოდა, ან სამი შეგირდი და ოთხი მუშა (ქარგალი). მაგრამ ისეთი სახელოსნოებიც იყო, სადაც ერთ ოსტატთან 14—15—20 ქარგალი მუშაობდა.

ხარაზები ამუშავებდნენ დაბახანის ტყავს. შეკრებილი მასალით დაბღობა გორში ისე კარგად არ იყო წარმოდგენილი, როგორც, მაგალითად, ქიზიყსა და თელავში, მაგრამ მაინც არსებობდა ორი-სამი დაბახანა. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ გორში სწორედ თელავიდან მოსულ დაბღებს (თეიმურაზოვი და მაღალოვი) ვხვდებით.

დაბღები ყასბებისაგან ყიდულობდნენ ტყავს. საძირედ კამეჩის და ხარის, საპირედ—ხბოს, ცხვრისა და თხის ტყავი გამოიყენებოდა. ცხვრის ტყავი—მეშია, თხის ტყავი—სამოგვე. ერთი წლის ხბოს ჭოსალა ეწოდება. მთხრობელთა ცნობით, ჭოსალა უმაგრესი ტყავია ხარაზობაში.

ტყავის დამუშავება, როგორც ცნობილია, დაბახანაში წარმოებდა. გორში ეს უკანასკნელი ღამბარეულში ეწყობოდა, სადაც მრავალი წყარო მოედინებოდა. დაბაღ ილია დავითის ძე წაქაძის (78 წლის) ცნობით, საპირე და სა-

---

[11] შდრ. Н. Державин. Следы древнегрузинских цеховых организаций по данным современной этнографии. Язык и литература, т. I, 1926, გვ. 283.

[12] თბილისში 300-ზე მეტი ხარაზი იყო, ქუთაისში — ამდენივე, გორში უფრო ნაკლები იყო; შდრ. ი. გრიშაშვილი, თბილისელი ხელოსნები, ხარაზებისათვის, M II (შინამრეწველობის მასალები), № 29 (ინახება ივ.ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში).

ბირე თითო-თითო თვე მზადდებოდა, მეშის დამზადებაზე ნაკლები დრო იხარჯებოდა.

თითო თაღარში კამეჩის ხუთ ტყავს ათავსებდნენ. დაბახანაში ასეთი თაღარი 100 მაინც იქნებოდა, ხუთ ტყავს ორი ვედრო ქატო, ორი ვედრო სიმინდის ფქვილი და 10 ვედრო წყალი ჰირდებოდა. სიმინდის ფქვილი და ქატო თბილ წყალში იხსნებოდა[13].

სამი დღე ტყავი აუზში უნდა დამბალიყო შემხმარი სისხლის მოსაშორებლად. დამპალ ტყავს ლეშისაგან „დემურით“ (საფხეკი დანა) წმენდნენ, ერთი დღე ცივ წყალში ათავსებდნენ. შემდეგ ქატოსა და სიმინდის ფქვილის ხსნარში ჩაღებდნენ, რაშიც ტყავი „მეავდებოდა“, „ბალანი ცვიოდა“. ორი კვირის განმავლობაში ტყავი ორჯერ უნდა დამუშავებულიყო ქატოსა და ფქვილის ხსნარში. მას ყოველ დღე ესაჭიროებოდა „დახელება“. შემდეგ ხდებოდა მისი თაღარიდან ამოლაგება და ვარაჩოზე ბეწვის გაცლა. ამას მთხრობელები თ უ ქ ლ ა მ ი შ ს უწოდებენ. შემდეგ ტყავს „ქარხნის“ იატაკზე დაალაგებდნენ დასაწურად, როცა კარგად დაიწურებოდა, მარილს მოაყრიდნენ უწყლოდ. ერთ თაღარს 1 ვედრო მარილი უნდოდა. მარილში ტყავი სამი დღე იქნებოდა. ამას ნ ა მ ა ქ ო ი ეწოდებოდა. მთხრობელთა ცნობით, მარილს სიმინდის ფქვილისა და ქატოს წვენი გამოჰყავდა. მარილში ტყავის გადაბრუნებას შ ო რ ი ერქვა. შემდეგ კვლავ ხდებოდა ტყავის თაღრიდან ამოყრა, „ქარხნის“ იატაკზე დალაგება, ბალნის ფხეკა ვარაჩოზე. ეს ოპერაცია დაბღებში ჰ ა რ ი ს სახელწოდებითაა ცნობილი. მას მოსდევდა ტყავის დამუშავება თრიმლით. ხუთ ტყავს ორი ვედრო თრიმლი და 10 ვედრო წყალი სჭირდებოდა. ეს იყო პირველი შორი ორ-სამსაათიანი. ამის შემდეგ ტყავს ამოიღებდნენ, დაბახანის იატაკზე დაალაგებდნენ დასაწურად. დაწურულს შემდეგ ვარაჩოზე ჩამოკიდებდნენ და დემურით ფხეკდნენ. პირველ შორს მეორე, მას მესამე, მესამეს მეოთხე და მეოთხეს მეხუთე შორი მოჰყვებოდა. ამავე დროს ყოველი შორის განმეორებისას ხდებოდა თრიმლის რაოდენობის (1 ვედროთი) მატება და მასში ტყავის დატოვების გახანგრძლივება (ერთი დღით). ყოველი ოპერაციის შემდეგ ხდებოდა ტყავის ამოღება თაღარიდან, მისი იატაკზე დაწურვა და ვარაჩოზე ფხეკა. ბოლო მეხუთე შორს 1—2 საათიანია შემდეგ ტყავს „ლატნებზე“ ფენენ გასაშრობად, მზეზე გაფენას ერიდებიან, რომ ტყავი არ დასკდეს. გამშრალ ტყავს ჯილობით წმენდნენ. წყალი არ უნდა შეჰყვეს ტყავს, თორემ დაობდება, გადმოგვცემენ მთხრობელები.

საპირე ამგვარადვე მზადდება, მაგრამ ის ჯერ კირით უნდა დამუშავდეს. ამ პროცესს მთხრობელები ა გ დ ა ნ ა ს უწოდებენ. თაღარში თხის ან ცხვრის ას ტყავს ერთად ამუშავებენ 20 ვედრო კირით და 50 ვედრო წყლით. კირით ტყავის დამუშავება ორი კვირის მანძილზე ხდება. მას მოსდევს ბალნის გაცლა მიზანით, ამას—ტყავის დამუშავება ისევ კირით, შემდეგ კი—ქატოთი (50 თხის ტყავს 5 ვედრო ქატო და 30 ვედრო წყალი უნდა). მთხრობელთა გადმოცემით, ქატო ადნობს მას, კირი გამოჰყავს. ამ პროცესს თ ხ ი ს თ ი ლ ო ვ ი ეწოდება. ქატოს შემდეგ ტყავს თრიმლით ამუშავებენ. პირველი პირი თრიმლით 50 ტყავს სამი ვედრო თრიმლი და 10 ვედრო წყალი სჭირდება. აქაც

---

13 შდრ. ი. ნ ა ნ ო ბ ა შ ვ ი ლ ი, ტყავის დამუშავების ისტორიიდან, „მეცნიერება და ტექნიკა“, 1957, № 10.

ოთხჯერ ხდება თრიმლში დამუშავება მისი რაოდენობის მომატებით. წყლის ოდენობა უცვლელია. თრიმლს მარილში დამუშავება მოსდევს. შემდეგ ტყავს ათავსებენ ძველი თრიმლის წყალში 1—2 საათით. შემდეგ გაჰფენენ გასაშრობად. მშრალს ფხეკენ ჰილობით, მას შ უ ფ რ ი ს კ ე თ ე ბ ა ეწოდება. საპირეს თხის ან ძროხის ქონით აპრიალებენ (ერთ ტყავს 2 გირვანქა ქონი სჭირდება) ფ ი მ ა ლ ი ს (ცხვრის გამხმარი ტყავი) შეწ წეობით. ქონი იმდენი უნდა წაესვას, რომ ტყავი „გაძღეს", მაგრამ არ უნდა გაიყინოს მასზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში ტყავს ცივ წყალში ალბობენ და შემდეგ შემთბარ ძველი თრიმლის წვენში სამჯერ „ამუშავებენ". ასე დამზადებულ ტყავს შემდეგ ღებავენ „რუსულ ძაღაში" ან "ლეკისაში" (მიწაა). ტყავს სათითაოდ ღებავენ ფიმალით, მერე ცივ წყალში ავლებენ და თოკზე ჩრდილში გაჰფენენ, მზე არ უნდა მოხვდეს, თორემ კარგად არ შეიღებება.

დაბალ ილო დავითის ძე წაჭაძის ცნობით, ერთ ოსტატს ერთი ქარგალი და ორი შეგირდი ჰყავდა.

მ ე ქ ა ლ მ ა ნ ე ე ბ ს ცალკე ამქარი ჰქონდათ გორში. მაგრამ შეგირდის დალოცვას ისინი ხარაზებთან აწარმოებდნენ საღვთოზე, ვინაიდან მათ საკუთარი ბაირაღი არ გააჩნდათ. მექალამნე შაქრო გიორგის ძე ყურელის (73 წ.) ცნობით, გორში მექალამნეებს 30 დუქანი ჰქონდათ. დაბღებისაგან განსხვავებით მექალამნეები თითონ ამუშავებდნენ ტყავს ხის კასრებში. თითო ასეთ კასრში ხარის ან კამეჩის 5—6 ტყავი ჩალაგდებოდა (თუ დიდი ტყავი იყო— 3—4, თუ პატარა—8—9). კირი ერთი-ორი ვედრო მოუნდებოდა. ტყავს ყოველ დღეს სჭირდებოდა გადაბრუნება; შემდეგ ამოიღებდნენ, ჩამოკიდებდნენ და ბალანს გააცლიდნენ, წყალში გაავლებდნენ, ჰილობზე გაშლიდნენ და შაბმარილს მოაყრიდნენ იმ ვარაუდით, რომ ერთ წილ შაბზე ორი წილი მარილი მოსულიყო (მაგ., 5 გირვანქა შაბზე—10 გირვანქა მარილი). მარილიანს ჩამოჰკიდებნენ, დაჭიმავდნენ და მზეზე გაახმობდნენ. გამხმარ ტყავს შოლტებად დაჭრიდნენ საქალამნედ. ტყავის თხელ ნაწილს—ფერდსა და მუცელს თასმად გრეხდნენ და იმით კერავდნენ ქალამანს. საქალამნე კალაპოტი ხარაზულისაგან განსხვავებული იყო (მისი ნაწილებია! ხვალი, ფეხვის სოლი, კალაპოტში ჩასადები). ხვედა იხმარებოდა ქალამნის სადგისით გახვრეტისას, ტყავის გასასწორებლად. მთხრობელთა ცნობით, ნეკერჩხლის ხის სარტყამი ხვედა სხვა იყო, რცხილის ხის გასასწორებელი ხვედა—სხვა. მექალამნის სადგისი და დაზგა ხარაზულისაგან განსხვავებული, უფრო პატარა იყო. თითბრის მუშტა ტყავის გასასწორებელია, ჯ ე ვ ი ჩ ი ბალნის მოსაშორებელი დანაა, ტყავის გასაჭრელი დანა—სხვაა.

იკერებოდა უფრო ე. წ. ქ ა რ თ უ ლ ი ქ ა ლ ა მ ა ნ ი. შაქრო ყურელის ცნობით, ქართული ქალმნის კალაპოტი მამაკაცისაა. ქალამნის მორგება ფეხზე ხდებოდა. ამიტომ არსებობდა დიდი და პატარა კალაპოტი. მექალამნე თითონ მოარგებდა მას შემკვეთს. ქალის ქალამანი, შაქრო ყურელის ცნობით, იშვიათად იკერებოდა. მას უფრო ოსის ქალები ხმარობდნენ მთაში. შედარებით ძნელი იყო კ ა ხ უ რ ი—ე. წ. ჩუსტური ქალამნის დამზადება. მას ერთი-ორი თუ კერავდა გორში. ამ უკანასკნელს ტყავიც მეტი ესაჭირებოდა. მაგ., თუ ჩვეულებრივ, გარკვეული რაოდენობის ტყავისაგან წყვილი კახური ქალამანი იჭრებოდა, ქართული სამი ცალი გამოვიდოდა. შაქრო ყურელის ცნობით, ხშირად ქალამანი ჩექმის ყელისაგანაც იკერებოდა. მექალამნეები გორში კათო-

ლაკების („ფრანგების") ეკლესიასთან ისხდნენ. შეკრებილი მასალის მიხედვით, თითო ოსტატს ორი-სამი შეგირდი და ამდენივე ქარგალი ჰყავდა.

მ ჭ ე დ ე ლ თ ა ა მ ქ ა რ შ ი[14] ერთიანდებოდნენ საკუთრივ მჭედლები, ნალბანდები, ოქრომჭედლები, მეთუნუქეები, მექვაბეები და სხვ. მჭედელ ბაგრატ ვახვილის ძე იასამანოვის 70 წ. ცნობით, მჭედლებთან ამქარში შემოდიოდნენ ავრეთვე მეფაიტონეები ანუ, როგორც მთხრობელები უწოდებენ, "კარეტნიკები" და ხის ბორბლების მკეთებელნი — „კალესნიკები". ერთ სახელოსნოში შრომის ფართო დანაწილებაზე მიუთითებს ის გარემოება, რომ ეტლს—ფაიტონს, ბაგრატ იასამანოვის თქმით, ექვსი ოსტატი აკეთებდა. ჯერ დურგალი შეამზადებდა ეტლის ხის ნაწილებს, შემდეგ მჭედელი დააჭედებდა მას, მღებავი შეღებავდა, გადამკვრელი ტყავს გადააკრავდა, დამვერცხლავი ლითონის ნაწილებს დაამუშავებდა. ამათ გარდა, აღნიშნულ ამქარში ფაიტონის ფარნებს გამკეთებელიც შემოდიოდა.

რაც შეეხება მჭედელს, ის ამზადებდა ნამგალს, ცულს, ბარს, თოხს, სახნისს-საკვეთელს. კარგი ნამგალი, მჭედელთა ცნობით, კეთდება რკინა-ფოლადით, მარტო ფოლადი უვარგისია, „ყრუ არის", გადმოგვცემს მჭედელი კოლა სოლომონის ძე მაზანაშვილი (87 წ. მეჯვრისხევი). მისივე ცნობით, კარგი იყო ოსმალეთის ფოლადი, რომელსაც „ტალახი" უნდა მომატებოდა. კოლა მაზანაშვილის გადმოცემით, მეჯვრისხევსა და გორში მის მსგავს ნამგალს ვერავინ აკეთებდა. ნამგალს 100 გრ ფოლადი და 1/2 კგ რკინა უნდოდა, ქართულ ცულს—1/2 კგ რკინა და 100—200 გრ ფოლადი, ნაჯახს—200 გრ ფოლადი და 1 კგ რკინა. ეს ნაჯახი დურგლისათვის მზადდებოდა. საკვეთელს „პირში" უნდოდა ფოლადი, ვინაიდან იგი პირით თხრის, სახნისი მიწას აბრუნებს. სახნის-საკვეთელს ორივეს 16 გირვანქა რკინა ესაჭიროებოდა. მჭედელი აკეთებდა ურმის თვლებს, შემოსაკედებელი რკინის სალტეებსაც; ჭრიდა ქართულ და რუსულ ნალებს, ლურსმანსაც. თოხსაც პირზე უნდა ფოლადი, ბარი რკინისაა. ორი კაცი დღეში სამ ბარს გააკეთებდა, გადმოგვცემს კოლა მაზანაშვილი, მაგრამ არა სისტემატურად, ვინაიდან მეტად შრომატევადი სამუშაო იყო. სამჭედლოში სამი ხელოსანი მაინც უნდა ყოფილიყო. შეგირდი ქურას უბერავდა, ოსტატი რკინის დუღილს თვალს ადევნებდა, ხოლო ქარგალი ან ამხანაგი ქურიდან გამოღებულ გავარვარებულ ლითონს სჭედდა. მარწუხი რკინისაგან მზადდებოდა, დურგლის ხელეჩო—ფოლადისაგან, ხოლო ორივე ხელით სახმარი ხელეჩო—რკინისა, პირზე სჭირდებოდა მას მხოლოდ ფოლადი. მეჯვრისხევში კეთდებოდა ორხელა (სახვნელი), რომლის მომხმარებელნი ოსები იყვნენ. ბაგრატ იასამანოვის ცნობით, ნამგალს, წალდს, ცულს ერთი ფასი ჰქონდა, ბარი ნაკლები ღირდა. ერთ სახელოსნოში, მისივე ცნობით, 8 შეგირდიც შეიძლება ყოფილიყო.

ნ ა ლ ბ ა ნ დ ე ბ ი[15] ცალკე ამქარს არ ქმნიდნენ, ისინი მჭედლებთან ერთიანდებოდნენ, რაოდენობით 20-ს არ აღემატებოდნენ. ნალბანდის საქმიანობას საქონლის დაჭედვა შეადგენდა, ნალს და ლურსმანს ძირითადად მჭედელი სჭრის, მაგრამ იშვიათ შემთხვევაში თვით ნალბანდიც ამზადებს მას. ქართული ნალი რკინის ფურცლისაგან იჭრება ცივად. რუსული ნალი კი ჭურაზე იჭრება. ეს უკანასკნელი მუშა ცხენის დასაჭედად გამოიყენებოდა, ქართული

14 შდრ. შინამრეწველობის მასალები, მჭედლობა, ზ/ქართლი, M. II, გვ. 1—29.

15 შდრ. შინამრეწველობის მასალები, ნალბანდობა ქართლში, მ/ს., MII, გვ. 27—28.

კი—საჯდომი ცხენისათვის. გორში უფრო ქართულზე იყო მოთხოვნა, რუსული — „ფაიტონისა“ და სამხედრო ცხენისათვის იყო საჭირო. კამეჩის დასაჭედად ერთ-ორლურსმნიანი ნალი იყო გამიზნული, სამ-ოთხლურსმნიანი—ხარისათვის, ცხენისათვის კი ექვს ლურსმნიან ნალს ხმარობდნენ. ნალბანდი ნედლეულს—რკინას ძირითადად, თბილისში ყიდულობდა. იოსებ დავითის ძე გიგაურის (73 წ.) ცნობით, ნედლეულის საშოვნელად მამამისი ჰიათურას წასულა და იქიდან 100 ფუთი ძველი ნალი (ქვანახშირის დამტარებელი ცხენის) მოუტანია, რომელიც მას დაახლოებით 15 წლამდე ჰყოფნია. მისივე ცნობით, რკინის შოვნა ახალციხეშიც შეიძლებოდა ცნობილი ვაჭრის გარმოიანცის მაღაზიაში. საჭიროების შემთხვევაში, ნალბანდს შეეძლო ბარათი გაეგზავნა მისთვის გარკვეული ნედლეულის რაოდენობის მოთხოვნის აღნიშვნით. ამ ვალს, მთხრობელთა ცნობით, ნალბანდები კალოობას რომ მორჩებოდნენ. შემდეგ ისტუმრებდნენ.

ყველაზე დიდი სამუშაო ნალბანდს სწორედ კალოობას ჰქონდა. „კარგი ქოროღლისავით ლურჯა ცხენზე აქეთ-იქით დავდიოდი“, გადმოგვცემს იოსებ გიგაური. საქონელი ნალბანდთან დასაჭედად უფრო გაზაფხულზე, შემოდგომაზე და ზამთარში დაჰყავდათ, კალოობას თითონ მიდიოდა ის შემკვეთთან. კალოობას ხდებოდა ანგარიშსწორებაც. კალოდან კალომდე ნალბანდი ნისიად მუშაობდა. მთხრობელთა ცნობით, უღელი ხარის დაჭედვა ფუთი ხორბალი ან ორი გირვანქა ერბო ღირდა, უღელი კამეჩისა — ფუთნახევარი; ცხენის დაჭედვა ხარის ფასი იყო. საქონელს წელიწადში 4—5 ჯერ ჭედავდნენ. თითოეულ ნალბანდს ტირიფონის ველზე 7—8 სოფელი ჰქონდა აღებული, ერთმანეთს არ ეცილებოდნენ. მაგ., იოსებ გიგაურის მოქმედების სფეროში შემოდიოდა შემდეგი სოფლები: ბერბუკი, სვენეთი, თორტიზა, ხელთუბანი, ახალსოფელი, უფლისციხე, გარეჯვარი, ნაწრეტი. ხოლო ნალის მომჭრელი მჭედელი გასამრჯელოს უღლობრივ იღებდა. უღელი ხარის მასალა—ნალი და ლურსმანი გამზადებული სამი აბაზი ან ათი შაური ღირდა. მთხრობელთა ცნობით, ითით ოსტატთან ორი შეგირდის არსებობის ფაქტი მოწმდება.

მ ე თ უ ნ უ ქ ე[16] ამუშავებს როგორც შავი, ასევე თეთრი ფერის თუნუქის ფურცელს. პირველისაგან კეთდება ღუმელი და საბურავი, მეორისაგან — სხვადასხვა სახის სანათები, ჩაიდნები, ჭრაქები, ვედროები. მეთუნუქის ამბარცუმ ზურაბის ძე მჭედლიშვილის (70 წ.), ცნობით, ექვს თვეს მუშაობდა მეთუნუქე და წელიწადს ყოფნიდა შემოსავალი. თიბათვიდან იანვრამდე იყო მათი სამუშაო სეზონი. ერთი ფურცელი თუნუქისაგან კეთდებოდა ვედრო და ორი ჩაიდანი. დღეში მეთუნუქეს შეეძლო 5 ვედროს დამზადება, ან ოთხი ჩაიდანის. თეთრი თუნუქის ერთი ფურცლიდან 10 ცალი ჭრაქი მზადდებოდა. ყველაზე დიდი მოთხოვნა ჩაიდნებსა და „სამოვარებზე“ იყო. მეთუნუქეები ბაზარში მუშაობდნენ და იქვე ყიდდნენ თავიანთ საქონელს. აღნიშნული საქონელი ადგილობრივ იყიდებოდა, მაგრამ ხელსნებს ის დღეობებზეც გაჰქონდათ გასაყიდად.

კ ა ლ ა ტ ო ზ ე ბ ი და „მხატვრები“ (მღებავები) ერთ ამქარს ქმნიდნენ. დურგლები ცალკე იყვნენ. კალატოზების სამუშაოს კედლების ამოყვანა, სახლის აშენება შეადგენდა, დურგალი ხის მასალას აკეთებდა. კალატოზის სამუ-

---

16 შდრ. შინამრეწველობის მასალები, ზემო ქართლი, მჭედლობა, გვ. 29—31.

შაო სეზონური იყო. სანდრო ნიკოლოზის ძე ოქროპირიძის (80 წ.) ცნობით, კალატოზი აპრილიდან გიორგობის თვემდე მუშაობდა. დურგალი კი ზამთრობითაც მუშაობდა. კალატოზები, ჩვეულებრივ, ძველი ბაზრის ბოლოს „ედეშის ბაღთან" იკრიბებოდნენ და მსურველს იქ შეეძლო მათი დაქირავება. საშუალო მორიგებაზე იყო—ნარდად ან დღიურად. დღიურად კალატოზი 1 მან., დურგალი—ათი შაური ღირდა. კალატოზს მუშაობისას მუშა უნდა დახმარებოდა. ის კირს აურევდა, წყალს და აგურს მოიტანდა. კარგი მუშა დღიურად ექვსი შაური, ორი აბაზი ღირდა. სანდრო ნიკოლოზის ძე ოქროპირიძის (80 წ.) ცნობით, ორსართულიანი სახლის აშენებას ორი ოთახით და მარნით კალატოზი 15 დღეს მოანდომებდა. მათ სამუშაო ძირითადად ქალაქში ჰქონდათ. მაგრამ სოფლებშიაც (სვენეთი, ხიდისთავი, კარალეთი, ქიტნისი) დადიოდნენ. მთხრობელთა ცნობით, კალატოზებისათვის ნარდად მუშაობა უფრო ხელსაყრელი იყო. როცა სურდათ, მაშინ გავიდოდნენ სამუშაოდ, პატრონი თავზე არ ადგათ.

დ უ რ გ ლ ე ბ ს ცალკე ამქარი ჰქონდათ, მათი რიცხვი დაახლოებით ასს შეადგენდა. დურგალი ძირითადად სახლის სამუშაოებს — კარს, ფანჯარას, ლამფას, იატაკს აკეთებდა, მეავეჯე—მაგიდას, კარადას, აკვანსაც ამზადებდა. ხშირად ის ჩარხზე მუშაობდა. დღიურად დურგალი თავისი შეგირდით 2 მან. ღირდა. ალექსი ესტატეს ძე ელიოზიშვილის (77 წ.) ცნობით, ნარდად მუშაობა ნაკრობით იყო (კარის გაკეთება 6 მან., ფანჯრის—4 მან., საყენი იატაკის—1—2 მან. ღირდა). დურგალი წაიყვანდა ქარხანაში შემკვეთს და საქონელს აყიდვინებდა. ხის მასალას ამუშავებდნენ ხახუტაიშვილები, არჩვაძეები, ჩიხლაძეები. მათ ბორჯომიდან, ცხინვალიდან, ატენიდან მოჰქონდათ მასალა ტივებით. ოცი ხე ერთი ტივი იყო. ერთი სახლის დამთავრებას სამი ოსტატი თავისი შეგირდით სამ თვეს მოუნდებოდა.

ქ ვ ი ს მ თ ლ ე ლ ე ბ ს ა ც ცალკე ამქარი ჰქონდათ გორში. ისინი კალატოზებთან უფრო იხდიდნენ საღვთოს. გაბო ალექსანდრეს ძე ბანდალოვის (80 წ.) ცნობით, ქვისმთლელი ამზადებდა გელაზის ქვებს. დიდი ქვა ოთხმოცდაათი-ასფუთიანი იყო, პატარა — სამოცი-ოთხმოცფუთიანი. გელაზის ქვები ყარაბაღიდან მოჰქონდათ, საქანავისათვის კი—ატენიდან. ეს უკანასკნელი ოთხკუთხა ფორმისა იყო, ზომით 1 მ×1 მ-ის 30 თუმანი ღირდა. ქვისმთლელი პატარა ხელსაფქვავებს, წყლის წისქვილების ქვებსაც ამზადებდა. მაგრამ მის ძირითად სამუშაოს მაინც საფლავის ქვების გამოთლა შეადგენდა[17]. გაბო ბანდალოვის ცნობით, საფლავის ქვა (წითელი) გორიჯვრიდან, წითელქალაქიდან მოჰქონდათ. იქ, ადგილზე მას კლდიდან სოლებით კვეთდენ და ურმით ჩამოჰქონდათ, 2 მან. ღირდა ჩამოტანა. ერთი დიდი ქვიდან (სიგრძე—1—1/2 მ; სიგანე — 15 სმ, სიმაღლე—30 სმ) ბავშვის 5—6 საფლავის ქვა გამოიკვეთებოდა. ქვაზე იხატებოდა თავდახურული ქალი (1 მან. ღირდა მისი გამოკვეთა).

---

17 შდრ. შ ი ნ ა მ რ ე წ ვ ე ლ ო ბ ი ს მ ა ს ა ლ ე ბ ი, საფლავის ქვების გათლა (ს. არბოვეთი—მთიულეთი) გვ. 8—40 (M II, № 26); ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ივრის ფშავლებში, ენიმკის მოამბე, X I, თბ., 1941; ღ. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი. ქვემო ქართლის ისტორ. ეთნოგრაფიიდან, საფლავის ძეგლები, მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VIII, 1956; ს. ბ ე დ უ ქ ა ძ ე, ქვის დამუშავება მთიულეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. V, 1951.

შარმარილოს სიძვირის გამო მხოლოდ წარწერისათვის ხმარობდნენ. მამაკაცს ჩოხიანს ხატავდნენ, ულვაშიანს, მასრებს მხოლოდ ოსებს უკეთებდნენ. ხელოსანს თავისი ხელობის აღმნიშვნელ რაიმე საგანს გამოუსახავდნენ. ასე. მაგ., დერცაკს — მაკრატელს, ან ნახევარადლიანს; ხარაზს—სადგისს, ნემსს, სათლელს. მუშტას: მჭედელს—ჩაქუჩს, ქალატოზს—ქაფჩასა და ჩაქუჩს: დურგალს—ქუსტარას (შალაშინს) დაუხატავდნენ. გაბო ბანდალოვის ცნობით, საფლავის ქვის გაკეთება 6 მან. ღირდა, ბავშვისა—3 მან., ბალიშის ქვა თითო—2 მან. საფლავის ერთი ქვა 30—50 ფუთიანი იყო. ერთი კვირა უნდოდა მას მოხატვას, მეორე კვირა—წარწერის გაკეთებას. ბავშვის საფლავის ქვის გათლას ორი—სამი დღე მოუნდებოდა. გარდა საფლავის ქვისა, კეთდებოდა აგრეთვე ძეგლიც, რაც უფრო ძვირი (8—10 თუმანი) ფასობდა. მოჩრის გარდა, მის გაკეთებას ორი კვირა სჭირდებოდა. ქვა სამოცფუთიანი იყო, ხან ერთი, ხან ორი მოტანა იქნებოდა. ქვის გათლის გარდა, გაბო ბანდალოვი სხვა ხელობასაც მისდევდა. კანაფს, თოკებს გრეხდა, აპეურებს ამზადებდა[18]. ამათვის ის ნედლეულს—ბეწვს დაბღებისაგან ყიდულობდა, ფუთს—მანეთად. ღორის, თხის, კამეჩის ბალანს ცხენის ძუას გაურევდა, გაწკეპლავდა და საგრეხ ჩარხზე დაგრეხდა. ზაფხულში ის უმთავრესად საფლავის ქვებს ამზადებდა. ეს სამუშაოები მას აღდგომიდან ამაღლებამდე უნდა მოეთავებინა, ან მარიამობას, ამ დროს იყო ხოლმე, მისი გადმოცემით, საფლავის ქვების კურთხევა. ზამთარში ის აპეურებს გრეხდა, ატენში, ოსებში დადიოდა თხის ბალნისათვის, სანახევროდ უგრეხდა მათ. თბილისში ორთაჭალის ჯაგრისების დამამზადებელ სარეწში იძენდა ხოლმე ჯაგრისის ანაბარცხნს და იმასაც გაურევდა საგრეხის ნედლეულში.

გორი, როგორც ცნობილია, წარმოადგენდა აგრეთვე, კერამიკული წარმოების ცენტრს[19]. მიხა ლევანის ძე ნადირაძის (72 წ.) ცნობით, გორში 93 მეჭურჭლე იყო, მეაგურე, მეკრამიტე. მეჭურჭლე აკეთებდა ჯამებს, საღვინეს (დიდსა და პატარას), ქილას, ტოლჩას, საწველელს, ბადიას, ქვაბ-ქოთანს მოკალულს, მურაბისა და წნილის ქოთნებს, საპურეს, ცომის ქილებს. ხელოსანმა თუ სრული ხელობა იცოდა, მაშინ აკეთებდა კრამიტსა და თონესაც. მთხრობელთა ცნობით, თიხა გორშივე ითხრებოდა. ჭურჭელი კეთდებოდა წითელი და ჩინური. ხაბაზის თონე დიდი იყო, გამოწვამდე იჭრებოდა სამ ნაწილად. ერთ ჭურაში ჩავიდოდა 1000 ჯამი, 800 ქილა, 500 საღვინე, საწველელი, ტოლჩა. მის გაკეთებას მეჭურჭლე ერთი თვე უნდებოდა. ნესტორ ისაკის ძე ტატულაშვილის (85 წ.) ცნობით, ჩავარდნილი იყო მეჭურჭლის ხელობა და იმიტომ გაჰქონდათ სოფლებში ჭურჭელი გასაყიდად. თვით გორში ბევრი მეჭურჭლე იყო. ზოგჯერ ერთ ჭურაში 10 თონე ჩავიდოდა და წვრილი ჭურჭელი. ან 20 თონე მარტო. თონეს ხელოსანი ერთ კვირას უნდებოდა, გახმობას ორი—სამი კვირა ჭირდებოდა. ერთ ჭურაში ორი საპალნე ჭურჭელი გამოიწვოდა (ერთი საპალნე—25 კოკა, 8 ჯამი), ერთ კოკაში 8 ჯამია; კოკაში ორი კოკურა (4 ლიტრა, 8 ჭიჭილა) ლიტრა—ორლიტრიანი, ჩარექა—ერთლიტრიანი, კოკურა—ექვსლიტრიანი, კოკა—თორმეტ-ცამეტლიტრიანი, ქილა—თორმეტ-ცამეტლიტრიანი, ჩარექიანი ლიტრიანიც კეთდებოდა, ქვაბიც

---

18 შდრ. შინამრეწველობის მასალები, M II, № 26, გვ. 10—12.

19 შდრ. ს ბ ე დ უ კ ა ძ ე, კერამიკა (წითელი თიხის ჭურჭელი), თბილისი, 1964, მისივე. მოჭიქული კერამიკა, თბილისი, 1964.

და ქოთანიც. ქოთანი ცეცხლზე იხმარება, ქვაბი—ღუმელზე, თონეში ჩაიდგმება. ჰუკელა ორ კვერცხზე იცვლებოდა, ჩარექა შაური ღირდა. კოკურა — ორი შაური, კოკა—აბაზი, თონე—2 მან. 50 კაპ. ხუთ მანეთში ორი მანეთი ურმის პატრონისა იყო. ჰურჰელი პურზეც იცვლებოდა, რწყვაზე იყო.

დერკიკები თუმცა ბევრნი არ იყვნენ (სულ 20-ს შეადგენდნენ). მაგრამ მაინც ცალკე ამჭარს ქმნიდნენ. ისინი დაბლების მსგავსად ბრავლად იყვნენ თელავიდან მოსულნი. დერციკი კერავდა ახალუხს, მოკლესა და ნაოჭიანს, გრძელს—ჩაქებიანს. ის იკერებოდა ფაბრიკული ნაჭრისაგან—„ლასტიკისაგან", რომელსაც თბილისში ვაჭრები ყიდდნენ. შეკერვა ახალუხისა 2 მან. ღირდა, შეკეთება 3 მან. იყიდებოდა. კერავდნენ გლეხის განიერსა და აგრეთვე ყარაჩოლელის მარვალს. ეს უკანასკნელი იკერებოდა ხუნძახის, კარატის, ბოგოზის შალისაგან. დაღესტნიდან მოდიოდა. კალატოზები და საერთოდ ხელოსნები დერკიკებისაგან იძენდნენ ტანსაცმელს. შეგირდის დასალოცი ქამარიც მათთან იყიდებოდა, ან ქირავდებოდა.

იკერებოდა ქართული ჩოხა, ჩერქეზული ორჩაქიანი ანუ თავადური. იმერული შალი ქუთაისიდან მოდიოდა. ქართულ ჩოხას მასრები არა ჰქონდა, ის ჩაქიანიც იყო და ნაოჭიანიც. ჩაფარიში ედებოდა ნაოჭს შიგნიდან და ზედ იყო ამოხვეული. იმერული და ლეკური შალისაგან იკერებოდა ყაბალახიც. საქუდე შალი შოლტებად შეკრული მოჰქონდათ ლეკებს. სწორგულიანი ახალუხი რვათორმეტჩაქიანი იყო. ხელოსანი იკერავდა გამოქვანილს. ვაჭარი სწორგულიანს. იმერულ ჩოხას საკვესი აქვს.

შეკრებილი მასალის მიხედვით, გორში ამჭრის გარეშე იყვნენ შემდეგი დარგის ხელოსნები: შეშის მჭრელები (ხუროებს უწოდებენ ადგილობრივი ამჭრელი ამჭრობას დურგლებთან და ყავრის გამხდელებთან ერთად იხდიდნენ), კერტნიანი მუშები, მექუდეები, მედროგეები, მეკონდიტრეები, მეთევზეები, ქვაბრიხლეები, მენახშირეები და სხვ.

გორში შეკრებილი მასალის მიხედვით ცხადი ხდება, რომ წვრილ წარმოებაში ჩაბმული იყვნენ არა მარტო ხელოსნები, არამედ ქალებიც, ოჯახის დიასახლისები. ისინი ბაზაზებისათვის, მეწვრილმანეებისათვის აწარმოებდნენ ლეჩაქის დაბასმვას და გარეცხვას. სამი შაური ღირდა ლეჩაქის გარეცხვა, დაბასმვა უფრო ძვირი, ათ შაურამდე. ერთხელ დაბასმული ლეჩაქი, მთხრობელთა ცნობით, ხმარებაში ორი წელი იქნებოდა. დაბასმვის ფასი ორნამენტის გამოყვანის სირთულეზე იყო დამოკიდებული. ყურძნის გამოყვანა ყველაზე ძვირი ღირდა. დღეში ხელოსანს შეეძლო ხუთის გარეცხვა, დაბასმვით კი მხოლოდ ორი ლეჩაქის დაბასმვას თუ შესძლებდა. გარდა ამისა, ქალები, ნუშო ივანეს ასულ მღებრიშვილის (85 წ.) ცნობით, კავებსაც ამზადებდნენ (ოთხი აბაზი ღირდა კავის გაკეთება). დალაქისაგან ყიდულობდნენ თმებს. დალაქი, გარდა იმისა, რომ თმებს პარსავდა თავსაც აბანინებდა მუშტარს, კბილის ამოღებასა და წურბლის დასმაშიც დიდად განსწავლულად ითვლებოდა. დალაქის გაკეთება ათი თუმანი ღირდა. რაც შეეხება, ე. წ. შეგირდ-ოსტატობას ქალთა წრეში, პრა-კერვის სწავლებას ანბანთან ერთად, მას ნაკლებად ვადასტურებთ ქ. გორში, ვინაიდან აქ არსებული პროფსკოლები ხელსაქმის დარგში უკვე საკმაო რაოდენობით უშვებდნენ საჭირო დარგის ხელოსნებს.

ქ. გორში შეკრებილი მასალა კარგად წარმოგვიდგენს აგრეთვე ქალაქში ვაჭრული ამქრის არსებობას. კაპიტალიზმის განვითარება XIX ს. მეორე ნახევარში ხელს უწყობდა საქართველოს ქალაქებში ვაჭრული ელემენტების სწრაფ დაწინაურებას.

შეგროვილი მასალით დასტურდება სირაჯების, მიკიტნების, ალაფების, ბაზაზების, ბაყლების, მეწვრილმანეების და სხვ. ამქარი. გიორგი ნიკოლოზის ძე ბერიშვილის ცნობით (76 წ.), გორში 140 სამიკიტნო იყო. მიკიტნები ვაჭრობდნენ ღვინითა და არყით.

ბაზრობა. როგორც აღვნიშნავდით, ქ. გორი ძველთაგანვე წარმოადგენდა შიდა ქართლის არა მარტო პოლიტიკურ, არამედ ვაჭრობა-ხელოსნობის ცენტრსაც, ამდენად გორში დამზადებული საქონელი გორშივე იყიდებოდა. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ დასავლეთ საქართველოდან ვაჭრები გორში მოდიოდნენ საქონლის შესაძენად. მაგ., გიორგი ნიკოლოზის ძე ბერიშვილის (71 წ.) ცნობით, ხარაზული პროდუქციის შესაძენად ვაჭრები მჭედლიძეები და ხმალაძეები მოდიოდნენ ქუთაისიდან, ზესტაფონიდან, ჩხარიდან, ჰიათურიდან, საჩხერიდან. შაქრო გიორგის ძე ყურელის ცნობით, ვაჭრები ერთდროულად იძენდნენ 200 წყვილ ქალამანს. აღმოსავლეთ საქართველოდან—წაღვერი, ბორჯომი, დირბი, ცხინვალი და ჯავა იყო წარმოდგენილი გორის ბაზარზე. მიუხედავად ამისა, მაინც პრაქტიკაში იყო ხალონლის გატანა დღეობაზე. ხარაზ გიორგი სოლომონის ძე მაისურაძის (80 წ.) ცნობით, დღეობაში მეტი (საქონელი) გადიოდა. დერგლების, მეავეჯეებისა და ნალბანდების გარდა, თითქმის ყველას ბაზარზე გაჰქონდა თავისი ნაწარმი გასაყიდად. ამ შემთხვევაში გამოირცხული იყო იმ ხელოსნის პროდუქტი, რომელიც უშუალოდ დამკვეთის გემოვნებისა და მოთხოვნილების მიხედვით მზადდებოდა (დაბალის, მეთუხუჭის, ზოგჯერ მჭედლის და სხვ.). მაგრამ ეს უკანასკნელი გარემოება არც ცვლის საქმის არსებით მდგომარეობას, ხელოსნები ამზადებდნენ ნაწარმს არა მარტო დამკვეთისათვის, არამედ ბაზრისათვის. მაშასადამე, დასტურდება ხელოსნობიდან წვრილ წარმოებაში გადასვლის საფეხური.

შეკრებილი მასალით დგინდება მრავალი დღეობის არსებობა ქართლში: გორიჯვარობა—ატოცში 23 აპრილს, გიორგობა—სარკეში, მაცხოვრობა—დუშეთსა და ვანათში აპრილში, სამებობა კარბში აღდგომის მესამე დღეს, მარიამობა—სვენეთში—აღდგომის შემდეგ, ამაღლება — სურამში, თორტიზაში, ცხრამუხობა—ხაშურში გაზაფხულის პირას, ფერიცვალობა—რუისში აგვისტოში, კავთობა—კავთისხევში 17 ივნისს, ესტატობა—ერთაწმინდაში 3 ოქტომბერს (აქ მოდიოდა კავთისხევი. თვალადი, წინარეხი, ახალციხე, ნოსტე). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქართლში ჩვენ ვერ ვამოწმებთ დღეობათა იმ სიმრავლეს, როგორც ქიზიყში დავადასტურეთ 1966 წ. (22 დღეობა), მაგრამ ქართლის სამი დღეობა —„უსანეთობა"—მეკვრისხევში (თიბათვის 10-ს[20] „ზღუდრობა — ცხინვალში (ამაღლების მეოთხე დღეზე) და „გერისთობა"—არბოში (აგვისტოში) თავისი მასშტაბითა და ხანგრძლივობით (სამიეე ეს დღეობა სამ კვირას მიმდინარეობდა) ყველა სხვა დღეობას აღემატებოდა.

---

20 შდრ. ქართლის III (1949 წ.) კომპლექსური ექსპედიციის ვ. ბარდაველიძის საველე დღიური (დღეობა უსანეთობის აღწერა).

დღეობაზე წასვლის თადარიგს ხელოსნები წინასწარ იჭერდნენ. საქონელი და კარკვები, ხშირად მოწნული ქობები ურმით მოჰქონდათ. ეკლესიებთანაც იყო გამართული ქობები, გზისპირას. თუ შორს მიდიოდნენ, მაშინ წინა ღამით გავიდოდნენ სახლიდან. ორი-სამი ამხანაგი ერთ ურემს დაიქირავებდა ხუთ ვანეთად. მეურმეც თან მისდევდა დამქირავებლებს. ეკლესიებთან საქონელს გაპოჭფენდნენ, ყველას თავისი ადგილი ჰქონდა მიჩენილი. ხარაზ გიორგი სოლომონის ძე მაისურაძის (80 წ.) ცნობით, ბაზრობაზე ერთი დღე ადგილი ათი შაური. სამი აბაზი, მანეთიც კი ღირდა. ანტონ ლაზარეს ძე ოქროპირაძის ცნობით (67 წ.), ბოლო ხანებში ადგილი 30 კაპ. ღირდა. ეს შემოსავალი ეკლესიას ეკუთვნოდა. ხარაზი და მექალამნე 100—200 წყვილ ჩუსტს, ქალამანს აჰკიდებდა სახედარს. დერეციკი ყუთში ჩაალაგებდა ახალუხს, ჩოხას და სხვ. ტანსაცმელს და ისე წაიღებდა ფარდაგადაფარებული ჩარდახიანი ურმით.

მთიდან (ოსეთიდან) მოდიოდა საქონელი — ცხვარი, თხა, ცხენი; ერბო-კარაქი, მატყლი, ოსური შალი, სადღვებელი, ხის თაბახები, ლეკური შალი, თიხის ჭურჭელი—ახალქალაქიდან, ქვევრები—იმერეთიდან, გოდრები—ნოსტედან, აკვანი—გორიდან, ჭილობი—კასპიდან , კავთისხევიდან, მეტეხიდან, ოსებიც ქსოვდნენ მას. ფარდაგებსაც ნახავდით ბაზრობაზე—ცხრავერისას (ახალციხე).

ოფელი თავის ნათესავებს დაჰპატიჟებდა. დღეობაზე იმართებოდა დოღი, ქალის გასინჯვაც აქ ხდებოდა. ხელოსნები სანთელს იყიდიდნენ და წმინდანის სახელზე დაანთებდნენ. სხვა მხრივ ხელოსნები დღეობებში არ მონაწილეობდნენ. ნესტორ ისაკის ძე ტატულაშვილის (85 წ.) გადმოცემით, „ვისა ცალოდა აქ (დღეობაზე ნ. ა.) სალოცავად, ჩვენ ჭურჭელი უნდა გაგვეყიდა“. მისივე ცნობით, ერთხელ სურამში ამაღლებას 14 მეჭურჭლე შეხვედრია ერთმანეთს. ორლობესავით მოუწყვიათ მათ თავიანთი ურმები, 7 ურემი ერთ მხარეს გაჩერებულა. 7—მეორე მხარეს.

ა მ ქ რ ი ს ო რ გ ა ნ ი ზ ა ც ი ა. ყველა ხელოსანი ძირითადად, როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, ამქარში იყო გაერთიანებული. ქართლის ხელოსანთა ამქრული ორგანიზაცია ძირითადად იმეორებს აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქების ხელოსანთა ორგანიზაციის სტრუქტურას (უსტაბაში, აღსაყალო, იგითბაში: შეგირდი, ქარგალი, ოსტატი), მაგრამ სპეციფიკურობითაც ხასიათდება.

ოსტატად დალოცილი ხელოსნები უსტაბაშად ჰკვიანსა და გამოცდილ ხელოსანს ირჩევდნენ. ის ამ თანამდებობაზე შეიძლება სიცოცხლის მთელ მანძილზე დარჩენილიყო, მაგრამ შეიძლება ის ერთ წელიწადშივე გადაეყენებინათ, გადმოგვცემენ მთხრობელები. ყველაფერი მის მონდომებაზე და უნარზე იყო დამოკიდებული. უსტაბაშის ძირითად მოვალეობას ხელოსანთა შორის სამართლის წარმოება შეადგენდა. იგი ამ საქმიანობას ასაყალოსა და იგითბაშის შეწევნობით უძღვებოდა. ასაყალო მისი უშუალო მოადგილე იყო, იგითბაში კი შეკრების მოვალეობას ასრულებდა; მის მოვალეობას შეადგენდა ამქრის გადაწყვეტილების უწყება ამქრის წევრებისადმი.

უსტაბაში მოუწოდებდა ხელოსნებს წესრიგისაკენ, სამგლოვიარო თუ საღვთისმსახურო პროცესიაზე დასწრებას. თუ ხელოსანი რაიმეს დააშავებდა, უმთავრესად თუ თავის „მეშტარს“ აწყენინებდა, ან შეგირდობის ვადის გასვლამდე თავის ოსტატს მიატოვებდა და სხვასთან წავიდოდა, მაშინ უსტაბაში

„ამქარს შეკრავდა“[21] ორი-სამი კვირით, ანერთი თვით, რაც დამნაშავისადმი ბოიკოტის გამოცხადებას უდრიდა. ხარაზ ანტონ ლაზარეს ძე ოქროპირიძის (67 წ.) ცნობით, შეკრულ ამქარში ასაყალოები (3 კაცი) მიხაკ-დარეჩინს შემოატარებდნენ, ყველას უნდა აეღო თითო მარცვალი, რაც ბოიკოტის გამოცხადებას ნიშნავდა. განსაზღვრული ვადის გასელის შემდეგ ასაყალოები დადებულ სასჯელს ხსნიდნენ, დაუელიდნენ ამქრის ყველა წევრს და შეატყობინებდნენ, რომ დამნაშავეს სასჯელი უკვე ახსნილი ჰქონდა. ხოლო ხარაზ გიორგი სოლომონის ძე მაისურაძის ცნობით, ხელოსნებს „ამქრის შეკვრას“ მიხაკ-დარეჩინის დარიგებით აუწყებდნენ, იგითბაში ერთ მიხაკს დამნაშავის ოსტატს მიუტანდა იმის ნიშნად, რომ მას ეს ხელოსანი გარკვეული ვადით თავისთან არ ემუშავებინა. დამნაშავე იძულებული იყო დროის ამ მონაკვეთში ან კალატოზთან ემუშავა უბრალო მუშად, ან სხვასთან მოენახა რაიმე სახის სამუშაო. ასევე, თუ შეგირდი თავის ოსტატს მიატოვებდა და სხვასთან გაიქცეოდა, მას აიძულებდნენ, რომ თავისი ოსტატისათვის მასზე დახარჯული თანხის საფასური გადაეხადა (ანტონ ლაზარეს ძე ოქროპირიძის ცნობა). თუ ხელოსანი უდიერად მოიქცეოდა, განსაკუთრებით საღეთოს დროს, მაშინ იგი ჯარიმდებოდა ფულით ან ღვინის გარკვეული ოდენობით.

უსტაბაში აწარმოებდა აგრეთვე შეგირდის ოსტატად კურთხევას, საღვთოს//ამქრობის ორგანიზაციას. ორი დღით ადრე უსტაბაში ამქარს შეკრებდა „ფსონის“ რაოდენობის განსაზღვრისათვის. უსტაბაშივე ანაწილებდა მას ხელოსნებზე. ვინც დასალოცი იყო, მათ სიას ცალკე ადგენდა, ისინი უფრო მეტს იხდიდნენ. ეს იყო, ე. წ. საოსტატო გადასახადი (3—5 თუმანი).

ცალკე ხაზინადარის არსებობა შეგროვილი თანხის სიდიდეზე იყო დამოკიდებული. ჯარიმების სახით შეგროვილი თანხა ძირითადად უსტაბაშის ხელთ იყო. თუ ხელოსანი რაიმეს დააშავებდა, აწყენინებდა მუშტარს, ან ამქრობას ცუდად მოექცეოდა, ის გარკვეული თანხით ჯარიმდებოდა. ასევე ისჯებოდა იგი, თუ მიცვალებულის დასაფლავებაზე არ გამოცხადდებოდა. მთხრობელთა ცნობით, მიცვალებულის „გასაპატრონებლად“ იცოდნენ ამქრის, განსაკუთრებით ხარაზების (სიმრავლის გამო) დაძახება, რისთვისაც მიცვალებულის პატრონი გარკვეულ თანხას გაიღებდა. ეს უკანასკნელი ამქრის წევრებს შორის ნაწილდებოდა და ძირითადად წვეულებას ხმარდებოდა. უსტაბაში ლითონის სპეციალურ ფირფიტებს ურიგებდა ამქრის წევრებს, რაც მათ წვეულებაში მონაწილეობის უფლებას აძლევდა. სამიკიტნოში შეკრებილ ამქარს უსტაბაში აღნიშნულ ფირფიტას ჩამოართმევდა. გამოუცხადებლობის შემთხვევაში ამქრის წევრი ფულის გარკვეული რაოდენობით ჯარიმდებოდა. ხოლო ამქრის წევრის გარდაცვალებისას ყველა დუქანი იკეტებოდა; „კლიტის აღება დუქნიდან არ შეიძლებოდა“, გადმოგვცემს გიორგი მაისურაძე. უსტაბაშის ნებართვით მხოლოდ ორ ხელოსანს რჩებოდა ვაჭრობის უფლება, რისთვისაც ისინი ამქრის სასარგებლოდ 2—3 მან. იხდიდნენ. აღნიშნულ თანხას გაიღებდა ხელოსანი იმ შემთხვევაშიც, თუ ის იმ დღეს სრულებით ვერ ივაჭრებდა. ამ ჯარიმების საფუძველზე გროვდებოდა ამქრის ძირითადი საბრუნავი თანხა.

---

21 შდრ. ლ. ბოჭორიშვილი, მასალები კახეთის ქალაქების ოქრომჭედლობის შესახებ, მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VIII, 1956, გვ. 158.

ყოველ ამქარს თავისი ფირი და ბაირაღი გააჩნდა. ასე, მაგ., ხარაზების ბაირაღზე ელია იყო გამოსახული, ნემსი და სადგისი; მეთუნუქეებისაზე — ჩაქუჩი და თუნუქის საჭრელი მაკრატელი; დურგლებისაზე — ნოე; კალატოზებისაზე—დაკით აღმაშენებელი; მჭედლებისაზე—ზინდანი (იგივე გრდემლი) და მარწუხი; მეპურპლეებისაზე—ადამ და ევა, დერიკებისაზე—მაკრატელი და ნახევარადლიანი.

რაც შეეხება ამქართა ფირის შესახებ გადმოცემებს, მათგან როგორც ქიზიყში, ასევე ქართლში ყველაზე პოპულარულია გადმოცემა ელიას თვალის დათხრის შესახებ. ეს ცნობილი ამბავია და მას აქ არ მოვიტანთ, გადმოგცემთ მხოლოდ ამ გადმოცემის დაბოლოებას, რომელიც ჩვენ ქიზიყში არ დაგვიმოწმებია. ეს არის ამბავი იმის შესახებ, თუ თვალებდათხრილი ელია ანგელოზებმა როგორ აიტაცეს ზეცაში. მეორე ვარიანტის მიხედვით, თვალებდათხრილ ელიას ანგელოზებშებმული ეტლი გამოეცხადა და ზეცისაკენ გააქანა. ელიას თურმე თავისი შეგირდი დაედევნა შეკითხვით, თუ როგორ ერჩინა მას თავი ელიას გარეშე. ამის გაგონებაზე მას წინსაფარი (ფეშტემალი) გადმოუგდია თავისი შეგირდისათვის და უთქვამს—ამის მადლმა და ძალმა გაკოცხლოსო[22].

ხელოსნები საგანგებო ყურადღებას აქცევდნენ ბაირაღს, ცდილობდნენ, რაც შეიძლება კარგად შეემკოთ ის. ამქრის საბრუნავი თანხის დიდი ნაწილი ბაირაღის შეძენას სმარდებოდა. გორშიაც ისევე როგორც ქიზიყში, მთხრობელთა ცნობით, ყველაზე კარგი ბაირაღი ხარაზებს ჰქონდათ. ანტონ ოქროპირიძის გადმოცემით, გორელ ხარაზებს ბაირაღი თბილისში გაუკეთებინებიათ სპეციალური შეკვეთით. ჩვეულებრივ, ამქრის დროშა უსტაბაშის დუქანში ინახებოდა.

თავისი ბაირაღით გამოცხადდებოდა ხოლმე ამქარი ყოველგვარი ცერემონიალების (სადღესასწაულო თუ სამგლოვიაროს) დროს. მას წინ ყოველთვის უსტაბაში მიუძღვებოდა ხოლმე, უკან კი ზურნით მთელი ამქარი მოჰყვებოდა. ამქარში ძირითადად დაქირავებული ოსტატები—ქარგლები და შეგირდები ერთიანდებოდნენ.

შეგირდად ამქარში 8—10 წ. ბიჭებს იღებდნენ. შეგირდობის ვადად მთხრობელები 3—4 წელს ასახელებენ. ოსტატის მიერ შეგირდის აყვანის ხელშეკრულების სათანადო გაფორმება ხდებოდა შეგირდის მშობლებთან. თუ შეგირდი სოფლიდან იყო, მაშინ ის თავის ოსტატთან ცხოვრობდა, თუ არა, მაშინ ის თავის სახლიდან დადიოდა მასთან.

ხელობის შესწავლა, მთხრობელთა ცნობით, შეგირდის მონდომებაზე და უნარზეც იყო დამოკიდებული. ხშირად ის გაცილებით ადრე სწავლობდა ხელობას, მაგრამ ოსტატი მას სახლში ამუშავებდა, წყალს მოატანინებდა, იატაკებს დაარეცხინებდა და სხვ. „იმათი (ოსტატის—ნ. ა.)ხელობაც ის იყო, რომ მუქთად მემუშავა".

ხშირად შეგირდი ხელობის შესწავლის შემდეგ ერთ წელს ნისიად ემსახურებოდა თავის ოსტატს, ვითომცდა მასზე დახარჯული თანხის საფასურად. მაგრამ ვიდრე შეგირდი სწავლების მთელ კურსს არ გაივლიდა, ვიდრე ოსტატად არ დაილოცებოდა, ის თავის ხელოსანს ვერ მიატოვებდა. სანდრო ნი-

---

22 შდრ. ქართლის III კომპლექსური ექსპედიციის ვ. ბარდაველიძის 1949 წ. საველე დღიური (გადმოცემა ელიაზე, ჩაწერილი ს. მეჯვრისხევში).

კოლოზის ძე ოქროპირიძის ცნობით, დაულოცავი ხელოსანი „ფინაჩია", დალოცილი შეგირდი რომ გაქცეულიყო, გადმოგვცემს იგი, მაინც ფინაჩი იყო. გაბო ბანდალოვის ცნობით, ხელოსანი თუ არ იყო დალოცილი, არ ამუშავებდნენ. რაც შეეხება შეგირდისათვის გადაკეთილ მცირე გასამრჯელოს — „შეგირდანას", ის ყოველ ამქარში არ დასტურდება. ამასთანავე, მთხრობელთა ცნობით, ის გარკვეული, დადგენილი თანხა არ არის. ხარაზი რომ ჩუსტებს გაყიდდა, გადმოგვცემს ანტონ ოქროპირიძე, იქიდან აჩუქებდა შეგირდს რაიმეს.

შეგირდი ხელობის შესწავლის შემდეგ ქარგალი ხდებოდა, რომელსაც გარკვეული ვადით ქარგლად უნდა ეძუშავა და შემდეგ ილოცებოდა ოსტატად. „შეგირდი ვიყავი 3 წ. და 7 თვე, მერე ქარგალი—ექვსი თვე, მერე დავილოცე", — გადმოგვცემს მეჯვრისხეველი ნალბანდი სანდრა ანდროს ძე ბერაშვილი, (72 წ.), მჭედელ გიორგი ივანეს ძე პეტრიაშვილის (58 წ.) ცნობით, შეგირდს არაფრის უფლება არა აქვს, ქარგალი ნაბევრად ოსტატია (მეჯვრისხევი). „შეგირდად ვიყავი სამი წელი, მერე ჯამაგირით ქარგალი, ქარგალი რომ ვიყავი, მერე დამლოცეს " —გადმოგვცემს მეჯვრისხეველი კოლა სოლომონის ძე მაზანაშვილი (87 წ.). დაბაღ ილო დავითის ძე წაქაძის ცნობით, „ქარგალი მაშინ იყო, სამ წელაწდს რო გათავებდა".

შეგირდის კურთხევის თადარიგს უსტაბაში ასაყალოებთან ერთად აგვარებდა. როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, დასალოც ხელოსანთა სიას ის ცალკე ადგენდა და მათ შესატან „საოსტატო" გადასახადსაც განსაზღვრავდა.

შეგირდის დალოცვა მხოლოდ ამქრობას ხდებოდა. ეს წვეულება წელიწადში ერთხელ, უმთავრესად გაზაფხულზე იმართებოდა. მთხრობელთა ცნობით, აღდგომიდან ამაღლებამდე იყო მისი ვადა. საღვთოს იხდიდა ყველა ამქარი. მისი გადაუხდელობა დიდი სირცხვილი იყო, ხოლო საღვთოს მდიდრული ორგანიზაცია—დიდი სახელი.

ამქრობა, ჩვეულებრივ, ქალაქგარეთ იმართებოდა. ამ მიზნისათვის განკუთვნილი საგანგებო, ე. წ. „სალხინო ბაღებს" ვერც გორში ვამოწმებთ[23]. აქ ხელოსნები იკუეც ქირაობდნენ კერძო მეპატრონეთა (სულხანას, ტერეღიშას, ჯირკველაანთ, შეგააანთ და ბაბილოანთ) ბაღებს, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქალაქებში.

ბაღის პატრონები შეძლებული ვაჭრები (სულხანოვი, ამირაღოვი) იყვნენ. მთხრობელთა გადმოცემით, ბაღი ქირით იყო. ილო დავითის ძე წაქაძის ცნობით, ბაღის ქირა 10 მან. შეადგენდა.

ამქრობას, უსტაბაშის სახელოსნოსთან დილიდანვე დროშა იყო გაშლილი. საღვთოს დაწყებამდე ნახევარი საათით ადრე ზურნას დაუკრავდნენ, ხალიჩებს გაშლიდნენ. მერე მთელი ამქარი თავისი ბაირაღით ქალაქგარეთ გაემართებოდა.

წვეულება ორ-სამ დღეს გასტანდა ხოლმე. ბაირაღიც ორ დღეს თან დაჰქონდათ, მესამე დღეს აღარ წაიღებდნენ. ხელოსანს თავისი ამხანაგიც შეეძლო წაეყვანა დღეობაში. საამისო თანხას ის ფსონის შეტანის დროს გაიღებდა.

---

23 ი. ნანობაშვილი, საამქრო ნაგებობანი თელავში, საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. 31. № 2, 1963, გვ. 511—513.

შეგროვილი ფულით ყიდულობდნენ საკლავს, 3—4 ცხვარს, ან დეკეულს, ქათმებს, თევზს, ხიზილალას, ღვინოს და სხვ. საგანგებოდ აცხობინებდნენ ხაბაზებს პატარა (გირვანქიან) პურებს, იმაზე დაადებდნენ შილაფლავს და გლახებს. მეზობლებს დაურიგებდნენ, ტუსაღებს ციხეში შეუგზავნიდნენ

ამჭრობის (საღებოს) მიმდინარეობის გორში ჩაწერილი მასალა განსხვავებულია აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქალაქებში ჩაწერილი მასალისაგან. გიორგი მაისურაძის ცნობით, ამჭრობის დაწყებამდე დაიბარებდა უსტაბაში თავისთან დასალოცად გამზადებულ შეგირდებს და ეკითხებოდა მათ თავიანთი ოსტატისათვის განკუთვნილი საჩუქრის შესახებ, რათა მერე ამჭრობას საგანგებოდ ეუწყებინა ამის შესახებ. მისივე ცნობით, „თავზე ვინც დადგებოდა, ის პირველი ილოცებოდა, მას უსტაბაში დააყენებდა". მთხრობელთა გადმოცემით, შეგირდის პირველად დალოცვა დიდად საპატიო იყო. ერთდროულად ილოცებოდა 18—20 შეგირდი. ანტონ ოქროპირიძის ცნობით, 138 შეგირდი დალოცილა მასთან ერთად. პირველად დალოცვა შეძლების საქმე იყო. აქ ერთმანეთს ეცილებოდნენ და ებრძოდნენ თვით შეგირდის ოსტატები. უსტაბაში მივიდოდა ოსტატებთან, შეეკითხებოდა, თუ ვის სურდა მისი შეგირდი პირველად დაელოცა და ამისათვის რამდენ საწყაო ღვინოს სთავაზობდა ის ამჭარს. აქ იმართებოდა ოსტატების შეჯიბრი და ვინც ღვინის მეტ რაოდენობას შესთავაზებდა ამჭარს, მისი შეგირდი დაილოცებოდა პირველად. დასალოც შეგირდებს ფეხთ უნდა გაეხადათ, იქვე ბაღში გამდინარე არხში ხელფეხი უნდა დაებანათ და შეეწმინდათ; მერე მათ რიგში დააყენებდნენ ისე, რომ მარცხენა ფეხი მარჯვენაზე უნდა დაედგათ, თავზე კი მარცხენა ხელი მარჯვენაზე უნდა გადაედოთ. იქვე სუფრა იყო გაშლილი, მღვდელი სუფრას აკურთხებდა. ვინაიდან ამჭარში სომხებიც იყვნენ, ამიტომ სომეხ მღვდელსაც მოიწვევდნენ. ორივეს უნდა ეკურთხებინა სუფრა. მერე უსტაბაში მიუახლოვდებოდა დასალოცად გამზადებულ შეგირდებს და მათ ოსტატებს ეკითხებოდა იმის შესახებ, თუ როგორ ათავებდნენ ისინი შეგირდობის ვადას, ბევრჯერ უწყენინებიათ თუ არა მათ თავიანთი ოსტატისათვის და სხვ. მთხრობელთა გადმოცემით, ოსტატის პასუხი განსაზღვრავდა გასაწვნავი სილის სიმწვავეს. სანამ ყველა არ დაილოცებოდა, მანამ არ შეიძლებოდა ხელის ჩამოღება თავიდან. დალოცვა რომ გათავდებოდა, უსტაბაში უბრძანებდა დალოცილებს დაჯდომას. მათზე ადრე დალოცილები მოემსახურებოდნენ მათ, ღვინოს უსხამდნენ, ექვსი ერთ რიგზე, მეორე ექვსი—მეორე რიგზე. როცა ახლად დალოცილები შეთვრებოდნენ, ახლა მათგან აირჩევდნენ მერიქიფეებს.

პირველი სადღეგრძელო უსტაბაშს ეკუთვნოდა, მაშინ მოიხსენიებდა ის თავიანთ ფარს, რამდენიმე ჰიქას შესვამდა და შემდეგ ორ თამადას ირჩევდა, ერთს—მაგიდის ერთ თავში, მეორეს—ბოლოში. ამჭრის წევრთაგან ირჩევდნენ ხელოსნები საღვთოსათვის მზარეულს. შეგირდს თავისი ოსტატისათვის რაიმე საჩუქარი უნდა ეყიდა, ძირითადად ვერცხლეული (კოვზები, პატარა სასმისები და სხვ.). ასევე უნდა დაესაჩუქრებინა მას ოსტატის ცოლი ან ქალაქის ბაღდადით, ან სხვა რამით, ოსტატი თავის მხრივ, თუკი შეძლებდა, ერთ ხელ იარაღს აჩუქებდა მას.

დალოცვის შემდეგ ხელოსანი სრულუფლებიანი ხდებოდა და თუ მას საამისო თანხა გააჩნდა, სახელოსნოსაც გახსნიდა.

რაც შეეხება ქარგლის ინსტიტუტს, ქართლის მასალები, ვფიქრობთ, მის არსებობას ამქარში უფრო მყარ საფუძველს უქმნის[21]. შეეხებით მხოლოდ იმას, თუ რას გვაძლევს ახალს ამ საკითხზე ქართლში მოპოვებული მასალა.

ჯერ ერთი, ქართლის მასალაც იმეორებს იმას, რომ ქარგალი დაქირავებულს ნიშნავს. ეს იცის თითქმის ყველა მთხრობელმა, იმ ცნობისმოყვარეც კი, რომლის ამქარი ამ ინსტიტუტის არსებობას ნაკლებ კვალიფიკაციის გამო არ საჭიროებს. მაგ., ქვისმთლელ გაბო ბანდალოვის ცნობით, მუშას რომ დაიქირავებ, ქრგალი ის არის. „ქარგალი არის დაქირავებით, ამგანაგი—შეთანხმებით". გადმოგვცემს გიორგი ნიკოლოზის ძე ბერიშვილი (71 წ.). მეთუნეობის ამბარცუმ ზურაბის ძე მჭედლიშვილის (70 წ.) ცნობით, ქარგალი იყო ხელოსანი დაქირავებით, თანხა არ ჰქონდა, რომ სახელოსნო გაეხსნა, მანეთნახევარი ღირდა ქარგალი დღიურად. ან კიდევ—„ქარგალი არის დაქირავებით" (მეჰურჭლე მიხა ლევანის ძე ნადირაძე, 72 წ.). „ქარგალი დაქირავებითაა, ზოგი დალოცილია, ზოგი არა" (დურგალი ალექსი ესტატეს ძე ელიოზიშვილი, 77 წ.). „ქარგალი ხელოსანი იყო დაქირავებული" (მექალამნე შაქრო გიორგის ძე ყურელი, 73 წ.). „ქარგალი ის იყო, ვისაც ქარხანა არ ჰქონდა, მუშაობდა ოსტატად" (მეჰურჭლე ნესტორ ისაკის ძე ტატულაშვილი, 65 წ.).

მეორე, შეგროვებული მასალა წარმოგვიდგენს ქარგალს, როგორც შუალედურ საფეხურს შეგირდობიდან ოსტატობისაკენ. „ქარგალს გათავებული აქვს ხელობა, შეგირდი სწავლობს" (დერციკი ელიაზარ სოლომონის ძე ივანიშვილი, 80 წ.). „ქარგალი არის ნასწავლი, დალოცილი, ქარგალი მაშინ იყო, სამ წელიწადს რო გაათავებდი" (დაბალი ილო დავითის ბე წაქაძე, 78 წ.). „ხელობას რო ისწავლიდი, ქარგალი გახდებოდი, გაურიგდებოდი ოსტატს და იმუშავებდი. დალოცვა იმიტომ იყო საჭირო, რომ ხელოსნად იქნებოდი ნათელილი" (დერციკი იასე ვანოს ძე მელაშვილი, 75 წ.). „სამი წელი ვიყავი შეგირდად, მერე ერთი წელი—ქარგლად, მერე დავილოცე" (მეთუნეობის ისაკ მიხეილის ძე ყაზაროვი, 83 წ.).

ამ ცნობებიდან აშკარად ჩანს, რომ შეგირდს ოსტატად გახდომამდე ქარგლობა უნდა გაევლო. ამასვე ადასტურებს პროფ. ვ. ბარდაველიძე[25]. ეთნოგრაფი ლ. ბოჭორიშვილი კახეთის ქალაქების ოქრომჭედელთა ამქრული ორგანიზაციების შესწავლის შედეგად დაასკვნის, რომ ოქრომჭედელთა პროფესიულ იერარქიაში, ძირითადად, სამი საფეხური შეიმჩნევა: ყველაზე მაღალ საფეხურზე ოსტატი დგას, მომდევნოზე—ქარგალი ანუ ნახევრად ოსტატი და სულ დაბალზე კი შეგირდი. შეგირდი სათანადო ცოდნის შეძენის შემდეგ, ქარგლად დამტკიცდებოდა; ქარგალიც თავის მხრივ, გარკვეული გამოცდილების შეძენის შემდგომ ოსტატად იქცეოდა. მხოლოდ ოსტატი იყო სრულყოფილი ხელოსანი. მას უნდა ჰქონოდა საოსტატოდ განკუთვნილი საკუთარი ბეჭედი, შეგირდებიც მას უნდა აეყვანა და ქარგლებსაც მისი ხელმძღვანელობით უნდა ემუშავნათ[26].

---

24 ქარგლის შესახებ 1960—61 და 1966 წწ. შეკრებილ მასალებზე აგებული ნაშრომი ცალკე იბეჭდება.

25 ვ. ბარდაველიძე, იერის ფშაველებში, გვ. 153.

26 ლ. ბოჭორიშვილი, მასალები კახეთის ქალაქების ოქრომჭედლობის შესახებ, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VIII, 1956, გვ. 157.

ზემომოტანილი მასალების მიხედვით, ქარგლად ხელოსანი არის ხან ერთი წელი, ხან ექვსი თვე, ხან კი ორი—სამი წელი. შეგირდს არ ეძლევა ჯამაგირი. „შეგირდანა“ ჯამაგირი არ არის, ეს უფრო საჩუქარია, ის გადაკვეთილი არ არის. ოსტატს შეუძლია მისცეს ის თავის შეგირდს, ან — არა. ქარგალს კი, ამ ცნობების საფუძველზე, უკვე ეძლევა გასამრჯელო, ვინაიდან მას სწავლების კურსი გავლილი აქვს, დალოცვა ესაჭიროება იმიტომ, რომ სრულუფლებიანი ხელოსანი გახდეს, თუ საშუალება არა აქვს საკუთარი სახელოსნოს გახსნის, სხვაგან წავა და სხვ. მაგრამ ყოველთვის ეს ასე არ არის. ამიტომ ვხვდებით როგორც დაულოცავ, ისე დალოცილ ქარგლებს, ქარგალს, რომელიც ოსტატია და ქარგალს, რომელიც სხვასთან მუშაობს დაქირავებით. დაქირავების მომენტი, ჩვენი აზრით, უნდა გაჩენილიყო უკვე იმ დროიდან, როდესაც შეგირდი ვადის გასვლის შემდეგ ქარგალი ხდება, როდესაც ოსტატი მას გარკვეულ გასამრჯელოს უნიშნავს. ლ. ბოჭორიშვილის ცნობითაც, ოსტატი შეგირდს ქარგლის ხარისხზე წარადგენდა და ხელფასსაც დაუნიშნავდა[27].

დაქირავების ტენდენციის განვითარებას ისიც უწყობდა ხელს, რომ დალოცვა შეგირდს საოსტატო უნდა გადაეხადა[28]. ამ თანხას ის სწორედ ამ გზით აგროვებდა. ამიტომ დაქირავების მომენტი არ გამორიცხავს ქარგლის დამოუკიდებელი ინსტიტუტის არსებობას.

ეს მასალა, ვფიქრობთ, კიდევ უფრო ამაგრებს ჩვენ მიერ 1966 წ. ქიზიყის ხელოსანთა ამჭრების შესწავლის შედეგად წამოჭრილი საკითხის მტკიცების შესაძლებლობას, რომ ადრეული ხანის ქარგალსა და XIX ს. ქარგლის ინსტიტუტს შორის გარდაუვალი ზღვარის დადება შეუძლებელია. ეს იგივე ინსტიტუტია, რომელმაც განვითარების გარკვეული გზა გაიარა და XIX ს. დაქირავებული ნუშის სახე მიიღო. ამ ინსტიტუტის არსის გამოვლენაში, ვფიქრობთ, რეტროსპექტული გზით მისი შესწავლა დიდად გვეხმარება.

ხელოსნურ საქმიანობასთან დაკავშირებულ სხვა რელიგიური ხასიათის წეს-ჩვეულებათა შორის აღსანიშნავია შაბათ საღამოს სახელოსნოებში სამუშაო დაზგის დანავება, მასზე სანთლების ანთება და ფირის მოხსენიება. მჭედელ კოლა მაზანაშვილის ცნობით, ზინდანს (გრდემლს) იმისათვის ნამავდნენ, რომ გაციებულიყო. შაბათ საღამოს ხელოსნები ფულს რომ დაარიგებდნენ, ცოტას დახლში ტოვებდნენ, რომ ბარაქა ყოფილიყო და ხელს სხვაგან არ გაჰყოლოდა. წმინდა საგნად ითვლებოდა ხარაზებში წინსაფარი (ფეშტემალი). წინსაფრით საპირფარეშოში შესვლა აკრძალული იყო. თუ ვინმე უმეცრებით დაარღვევდა ამ წესს, აბაზით ჯარიმდებოდა, განმეორებით — კი სამი აბაზით. აღდგომიდან ამაღლებამდე მჭედლები არ მუშაობდნენ, წვიმისა და სეტყვის ეშინოდათ (მჭედელ ბაგრატ მიხეილის ძე იასამანოვის ცნობა).

---

27 ლ. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 157.

28 ლ. ბოჭორიშვილის ცნობით ამჭრობის დროს სრულდებოდა ო ს ტ ა ტ ა დ დალოცვა და ქ ა რ გ ლ ა დ ა ც დ ა მ ტ კ ი ც ე ბ ა. ოსტატად დალოცვას სრულ დალოცვას ეძახოდნენ, ქარგლად ანუ ნახევარ ოსტატად დალოცვას კი იოლს ეტყოდნენ. ნახევრად დალოცვის დროს ხელოსანი ნახევარ დალოცვის ფულს იხდიდა. სრულ დალოცვას შედარებით რთული ცერემონიალის შესრულება სჭირდებოდა, იხ. ლ. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ. გვ. 158. ჩვენ, სამწუხაროდ, ჯერჯერობით ვერ ვამოწმებთ ამ ორი სხვადასხვა ხასიათის დალოცვის მომენტებს, რაც კიდევ უფრო მყარ საფუძველს უქმნის ამჭარში ქარგლის არსებობას. ჩვენი მასალებით არ მოწმდება აგრეთვე ბაირახტარის სპეციალური ტანსაცმლის არსებობა.

ხელოსნური წარმოების თვალსაზრისით, გორში შეკრებილი მასალა გამოავლენს შემდეგ ფორმებს: ქართლის ქალაქებისათვის, ისევე როგორც ქიზიყის ქალაქებისათვის, წამყვანი იყო ტიპიური ხელოსნური წარმოება, წარმოება შემკვეთისათვის. ხელოსნური ორგანიზაციის ყველაზე უფრო გავრცელებული ფორმაა ოსტატი ერთი შეგირდით და ერთი ქარგლით. ხელოსანი აწარმოებს არა მარტო დამკვეთისათვის, არამედ ბაზრისათვისაც, საქონელი გააქვს დღეობებზე გასაყიდად, მაშასადამე, უკვე დასტურდება წვრილ წარმოებაში გადასვლა[29]. გარდა ამისა, ქ. გორში დასტურდება ისეთი სახელოსნოებიც, სადაც ერთ ოსტატთან 3—4 და ხშირად 10—15 ქარგალიც კი მუშაობს. ქარგალთა ასეთ დიდ რაოდენობას ხარაზებსა და დურგლებთან ვამოწმებთ. ქარგლის ასეთი დიდი რიცხვი იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ხელოსნურ წარმოებაში ფართოდ იკიდებს ფეხს დაქირავებული შრომის გამოყენება, რაც თავის მხრივ, კაპიტალისტური ურთიერთობის შეჭრის მაჩვენებელია.

---

29 შდრ. ედ. ხ ო შ ტ ა რ ი ა, მრეწველობის განვითარება და მუშათა კლასის ჩამოყალიბება XIX ს. საქართველოში, თბილისი, 1966, გვ. 91—92.

Л. А. ЧИБИРОВ

О НЕКОТОРЫХ ПЕРЕЖИТКАХ ЗООЛАТРИИ У ОСЕТИН

Тотемические воззрения и связанные с ними обычаи сохранились в суевериях осетин в большей степени чем пережитки других форм древней религии.

В нартском эпосе есть упоминание об эпохе дородового общества, так называемого тотемического общества, когда общество делилось на небольшие производственные единицы, считавшие себя потомками какого-нибудь животного или растения, или какого-нибудь другого предмета — прародителя (тотема). Этой дородовой тотемической стадии общественной жизни, соответствовала и первоначальная форма семьи, которая запрещала лишь браки между родителями и детьми. Говоря об этой форме семьи, Маркс подчеркивал, что супружество брата и сестры считалось обычным явлением. Эта стадия общественного развития нашла свое отражение и в нартском эпосе. Так, например, герой эпоса Шатана и Урузмаг, сестра и брат и в то же время муж и жена. Однако как свидетельствуют сказания, такие браки уже не были характерными для нартского общества.

В основе тотемизма лежит идея родства человека и животных, растений, а иногда и неодушевленных предметов. В пережитках тотемизма у осетин преобладают (животный мир и) в первую очередь такие животные как медведь, волк, собака, олень и др.

Медведь (арс). Среди древних культов, сохранившихся в той или иной степени у многих народов мира, (в особенности у народов Сибири), следует отметить культ медведя.

Пережитки культа этого животного сохранились у осетин до недавнего времени и проявляются в особом отношении к медведю, выделении его среди прочих зверей, наличие у него души, признание его существом близким к человеку, во всевозможных поверьях и приметах. Существовало поверье, что медведь когда-то был человеком превратившийся затем в зверя. Отсюда некоторые фамилии не ели мясо медведя, считая себя его потомками. В Куртатинском ущелье имелось «Святилище медведя» (арсы дзуар). Наделяя медведя душой, считая его существом близким человеку, осетины признавали за ним способность понимать язык людей и всех животных, в том числе и змей[1]. Если притвориться мертвым, медведь не тронет[2].

---

[1] Полевой материал 1969 г. Сел. Накрепа Джавского р-на ЮОАО. Инф. Уасил Нанаев.

[2] Аналогично сказанному кеты, встретив медведя в лесу, уговаривали его не трогать их, уйти от них. (Е. А. Алексеенко, культ медведя у кетов, журн. СЭ, 1960, № 4, стр. 103).

В одной осетинской сказке рассказывается, как двое товарищей направились в лес. В лесу, увидев приближающегося медведя, один из них полез на дерево. К другому, который притворился мертвым, подошел медведь, обнюхав его, и не тронув, пошел прочь. Когда миновала опасность взобравшийся на дерево слез и спрашивает своего товарища, о том, что говорил ему медведь на ухо.

У осетин сохранилось и упоминание о танце медведя, который имел очень широкое распространение у народов Сибири. Будто медведь когда-то был человеком, скажет вам даже теперь почти любой пожилой осетин. Об этом свидетельствуют следующие «доказательства». Как и у женщин — у него две груди. Лапа медведя сходна с ногой человека. В отличие от остальных диких животных он способен рожать только один-два детеныша. Как и люди, медведи не пожирают друг друга. У медведя много общего с человеком, потому что происхождение у него человеческое; человек чем-то обидел бога и тот его превратил в медведя (Когда медведь умирает он ставит свою лапу под голову, как это делает человек). Своих детенышей он кормит так же как и женщина (в сидячем положении, а не лежа как остальные звери). И мысли и движения — у него все человеческое. Полезность минеральных вод (суар) впервые обнаружил медведь[3].

Когда умирает медведь то, как и человек, ложится лицом вверх и подобно людям кладет свои лапы на грудь крестообразно. Если охотник унесет медвежат, то их мать, горюя бьет своими передними лапами голову и рыдает так же как и люди. Точно также когда у медвежат убивают мать, то они рыдают и бьют свои головы[4].

Медведю, в отличие от других зверей нельзя отказать и в определенных умственных способностях, сообразительности. Однажды медведю с двумя ее медвежатами понадобилось перейти вброд реку. Обоих забрать одновременно он не мог и вместе с тем боялся потерять кого-нибудь из них. С этой целью он закопал одного из них и с другим переправился через реку. На том берегу он закопал перенесенного медвежонка и затем переплыв реку, другого тоже доставил на тот берег. Если не задеть медведя, он никого не тронет. Он может даже «воспитать» ребенка, если к нему попадет. Воспитанного в семье медведя запрещается убивать.

Будучи по происхождению «близок» к человеку, люди с медведем живут дружно. «Когда Сослан умирал пришел к нему медведь. Рвет он шерсть на груди и горестно рычит, вспоминая благие дела Сослана. Сослан ему предложил полакомиться его мясом, на что медведь обиделся. Тогда Сослан ему: «Да наградит тебя бог таким счастьем, чтобы один только след твой подвергал людей в страх; в самое тяжелое время пять месяцев сможешь ты жить в берлоге без пищи»[5].

---

3 Полевой материал 1969 г. Инф. Уасил Нанаев.

4 Магометов А. Х., Тотров В. К., «Некоторые вопросы, связанные с охотой, журн. «Мах дуг», 1964, № 11, стр. 90.

5 Смерть Сослана. Сказание о нартских богатырях. М., 1960. стр. 169. С осетинскими материалами перекликаются абхазские. Умирая или будучи раненым медведь ложится лицом вверх и складывает лапы крестообразно на груди. Если охотник унесет медвежат, медведь плачет так же как абхаз при большом несчастьи. По мнению абхаз, медведь состоит в молочном родстве с человеком. Медведя вскормила женщина своей грудью (Г. Ф. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957, стр. 131—132). Такие же материалы можно привести из быта авар (Чиркев-

Исходя из сказанного, можно понять наличие Арсит Ә (букв. медведевы) в Северной Осетии и Арсойтсе в Южной Осетии среди осетинских фамилий. Кроме того, по суевериям осетин, от медведя берет свое происхождение фамилия Хубиаевых. Хубиаевы и Арсиевы происхождение своего рода связывают с медведем, считая его своим покровителем, предком. Этим фамилиям было запрещено убивать медведя, есть его мясо, сквернословить о нем и т. д. Таким образом, вплоть до недавнего времени в быту осетин продолжало существовать вера в происхождение людей от животных-покровителей, которых они почитали и поэтому не убивали.

Почему дикие животные, и в особенности медведь внушали к себе такое уважение. Это объясняется прежде всего той опасностью и тем вредом, какую они причиняли людям. Если посадить на кол череп медведя и повесить его около дома, то злые чары против дома потеряют свою силу. Черепа медведей не выбрасывали и охотники после удачной охоты (их хранили каждый у себя дома). Чтобы злые силы не проникли в дом, достаточно прибить к косяку дверей медвежий зуб или коготь. Кроме того, когти и зубы медведя, служа в качестве оберега, вешались на люльке ребенка. Аналогично сказанному медвежью лапу в качестве оберега авары вешали на пасеках, дидои в хлевах и конюшнях. Медвежьи когти хварашины прикрепляли к талисману, который вешался на лошадь для отвлечения дурного глаза. В случае, если речка помывала земельный участок абхаза, последний брал медвежий череп, привязывал к нему веревку, бросал в речку и тащил от того места, куда ударяли струи воды, к противоположному берегу, чтобы направить туда речные волны[6].

Культ медведя был известен народам почти во всех частях земного шара. Объясняя причину такого широкого распространения этого культа известный этнограф Н. Харузин писал: «Медведь как наиболее крупный представитель местной фауны должен был быть излюбленным тотемом, а его сила равно как и опасность, представляемая борьбой с ним помогла ему, не утрачивая зооморфных черт подняться в разряд национальных сверхестественных существ, а культ его способствовала продержаться до наших дней»[7].

Волк (бирæгъ). В поверьях осетин встречались следы почитания волка (как тотемного животного). Волк был общим для всех осетин тотемным животным, считался защитником людей от злых сил. В своих работах «Нартовский эпос», «Дохристианская религия алан», «Скифо-Сарматские изоглоссы», В. И. Абаев, на убедительных материалах устанавливает древнее наименование волка — Уæрхæг, впоследствии замененное другим словом — бирæгъ (под действием табу). Следуя за этимологией в историко-сравнительном плане В. И. Абаев устанавливает, что «осетинское wærgon и римское volcanus являются производными от индоевропейского vlka — волк. Видимо и у алан и у римлян культ бога огня и кузнечного дела был преемственно связан с тотемическим культом волка. Такая интерпретация находится в полном соответствии с реалиями. Известно, что эмблемой Рима служила волчи-

---

ский А., Аварские сказки, ССКГ, II стр. 16—24), грузин-имеретинцев (СМОМПК, в XIX, отд. II стр. 1—8) и других.

[6] Г. Ф. Чурсин, Амулеты и талисманы кавказских горцев. СМОМПК, вып. 46, Махачкала, 1929 г. стр. 203—204.

[7] Н. Харузин, Медвежья присяга и тотемическая основа культа медведя, 1899, стр. 71—73.

ца, кормящая близнецов Ромула и Рема. А в осетинском родоначальник нартов, отец близнецов Хсара и Хсартага зовется Уэрхэг, что значит этимологически волк»[8]. Сказанное выше вскрывает тотемическую подпочву индоевропейских верований о древнем культе волка.

Наряду с медведем волк, как древнее тотемное животное, обладало магической силой предотвратить любые злые козни. Чтобы предохранить от чертей и других злых сил больного одевали в волчью шкуру. В качестве амулета аланы использовали волчьи зубы, зашитые в кожу; волчьи зубы привязывали к люльке, подвешивали к шее ребенка и т. д. Тотемно-культовое значение волка нашло свое отражение и в следующем древнем обычае осетин: во время судебного разбирательства о воровстве одним из сильнейших средств обнаружения виновного было — заставить подозреваемого перепрыгнуть через заженную волчью жилу.

Для закалки нарта Сослана купают в волчьем молоке. В опасные путешествия нарт Сослан шел одевшись в волчью шкуру. В сказании «Тотрадз и Сослан», могучий Тотрадз гибнет от рук Сослана, потому что его конь взращенный чертями («далимонами», не выдерживает вида волчьих шкур, в которые нарядился Сослан по наущению Сатаны. Аналогично сказанному, выходя утром из дома абхазы гладили волчью шкуру—считая что этим обеспечивают благополучие на весь день[9].

Магической силой обладает и волчье молоко. В сказании «Рождение Сослана и его закалка» рассказывается о том, что Сослан становится неуязвимым после того, как выкупался в вольчем молоке. Наконец, неопровержимым доказательством наличия тотемического культа волка у осетин служит сохранившееся по настоящее время в Мамисонском ущелье Северной Осетии селения и фамилия Бирагътæ, что в буквальном смысле переводится — Волковы.

С течением времени в религиозном пантеоне осетин появляется властитель волков-божество Тутыр. Как свидетельствует народная память первоначально волк был бесприютным зверем. Потом он попал в руки божества Афсати, а тот его передал Тутыру. Поэтому и сегодня волка называют Тутыры цуаннон (—собака Тутыр»). Подобно осетинам в глубоком прошлом волка грузины называли «Собака Георгия» (Св. Георгий — доброе божество)[10].

В календаре осетинских народных праздников отведены специальные Тутыры бонтæ (дни Тутыр), а также Тутыры æхсæв (ночь Тутыр). Тутыры бонтæ продолжались семь дней и имели очень большую (грозную) магическую силу. В течение этих дней прекращались преследования кровников. В первый же день праздника против козней злых сил хозяйка пашивает крестики красной ниткой на правом плече рубахи каждого члена семьи. В эти же дни пастух накрывал ступку своей фуражкой и завязывал его поясом с явно магической целью: чтобы Тутыр так же держал завязанный пасти своих собак т. е. волков. В дни Тутыр старшие молились Тутыру, чтобы он уберегал их скотину от волков. Кроме того, в эти дни старались изготовить сельскохо-

---

8 В. И. Абаев, Дохристианская религия алан, М., 1960, стр. 8.

9 Г. Ф. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии, стр. 136.

10 М. Я. Чиковани, Народный грузинский эпос о прикованном Прометее, М., 1966, стр. 41.

зяйственные орудия, ибо все что изготовлялось в праздник Тутыр, считалось предохраненным от злых сил и чертей[11].

Осетинскому божеству Тутыр эквивалентен властитель волков у сван — Мамбери. Он «связывал пасть волков, когда был доволен сванами и, напротив напускал их на скотину сванов, если сваны заслуживали его гнева, существовали календарные дни запрета, в которые совершались магические действия, произносились заклинания и молитвы, преподносились волкам обрядовые хлебцы»[12]. Все эти действия осетины, сваны и другие народы совершали как для обезвреживания скота от зверей, так и для задобрения зверей.

Осетины считали, что с волком тесно связаны колдуньи, ведьмы; последние часто превращаются в образ волка и таким образом вредят людям[13]. Такое же представление о волке имели и другие народы. Так, например, абхазы верили, что «Волк как злейший враг человека находится в близких отношениях с ведьмами, колдуньями. Предполагают, что колдуньи и ведьмы совершают свои путешествия на волках»[14].

Собака. (куыдз). Народные суеверия осетин окружали собаку — первого животного приручённого человеком, религиозными почитаниями в определенном смысле этого слова. Собака — это приручённый и одомашненный волк[15]. Значение собаки как культового животного имеет стадиальный характер и присущ многим народам. О культе собаки у осетин сохранившийся по настоящее время осетинская фамилия Саукуыйтæ.

Собака как и лошадь — верный друг человека и помощник на охоте. О редкой по силе преданности собаки своему хозяину в народном творчестве осетин отведено много места. Она не оставит в беде своего хозяина в походе или на охоте; если с ним случится несчастье, собака не отойдет от него или же отправится в селение и приведет людей на помощь. Народные предания наделяют собаку отвагой, сообразительностью. «О лучшие из нартов — говорил в своем обращении нарт Батрадз, не удивляйтесь тому, что я скажу, но отваге и сообразительности в бою научился я у своей охотничьей собаки»[16].

Первая собака у нартов называется Сплам. Она — прородительница всех собак. Легенда о происхождении собаки Силам была связана с тотемическими представлениями предков осетин. Нарту Урузмагу надо было достать волчье молоко. Помог ему Силам, который загнал в загон целую стаю волков[17]. Сказания наделяют собаку и определенным чутьем: если она воет, значит хозяину грозит какое-то несчастье и

---

[11] З. Д. Гаглоева, Земледельческие орудия у южных осетин. Известия ЮОНИИ, том VIII, стр. 221.

[12] В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 47, 48.

[13] Полевой материал 1969, инф. Уасил и Каплан Нашевы.

[14] Г. Ф. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии, стр. 136.

[15] Аргументированные доказательства о преемственности в развитии культа собаки от культа волка, См. в книге В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 46—48 и др.

[16] Собрание нартов. Осетинские нартские сказания, Дзауджикау, 1948, стр. 315.

[17] Как рожден был Сослан и как его закалили, Сказания о нартских богатырях, стр. 113.

этим его предупреждает. Воет собака днем и роется под хозяйский дом, — тоже предвещает смерть одного из членов семейства[18].

Вой собаки предвещает не только смерть хозяина, несчастье его семьи, но также какое-нибудь несчастье в селении. Народное сказание осетин и других народов (в частности абхаз, у которых также имелись вышеприведенные суеверия), свидетельствует о том, что собака обладает чутьем видеть души умерших, бродящие по земле и при виде их воет.

Осетины наделили собаку сверхестественной силой, верили будто лизанием она может «вернуть» и жизнь убитым. Аналогичные суеверия имели место в быту армян, абхаз, грузин и других народов. В армянских источниках зафиксированы предания, будто боги-собаки лизали труп владетеля Армении Арая, чтобы оживить ее[19]. Три дня и ночи собаки лизали поборника злых сил Аслана и вернули ему жизнь и зрение[20]. Чтобы освободить Амирана собака лизала железную цепь, которым тот был привязан к скале[21].

Собака может оказать определенные услуги своему хозяину даже в загробном мире. Магическую силу имеют зубы, челюсть и шерсть собаки. В качестве талисмана используются собачья шерсть набитая в сафьян, собачьи зубы привязывают к колыбели младенца, чтобы предупредить его от злых сил и т. д. Подобные суеверия зафиксированы и в быту других народов[22].

Приписывая собаке способность отгонять злые силы, осетины как и другие кавказцы[23], особенно выделяли в этом отношении черную собаку. Даже одно имя собаки или же черной собаки было достаточно, чтобы спугнуть злые силы; последние не выносят даже одного имени черной собаки. Этим объясняется довольно распространенный в прошлом среди осетин имена Саукуыдз — черный пес, Куыдзœг (собачий отродок) Серо и др. Эти имена встречаются и в настоящее время. Они давались детям, чтобы злые духи не трогали их, после того как в семье систематически умирали дети в младенческом возрасте.

---

18 Б. Гатиев, Суеверия и предрассудки у осетин, ССКГ, вып. IX, Тифлис, 1876, отд. IV, стр. 81.

19 История Армении, М. Хоренского, М., 1893, № 27.

20 Н. Джанашия, Из религиозных верований абхазов. Христианский Восток, I—IV, вып. I, СПБ, 1915, стр. 81.

21 В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, стр. 52—53.

22 Армяне Гянджинского уезда над головой детей держали череп собаки, чтобы к детям не являлись домовые. Грузины в колыбель младенца иногда клали собачий зуб, т. к. он ускоряет прорезывание и рост зубов младенца. Женщины-узбечки носили на шее ухо большой степной собаки, чтобы отгонять злые силы, препятствующих ей забеременеть. При опухоли селезенки, армяне привязывают к боку больного левую лопатку собаки, отчего будто-бы становится легче (Г. Ф. Чурсин, Амулеты и талисманы Кавказских народов, стр. 209).

23 Армяне верили, что черт не заходит в дом, в котором имеется черная собака. Они же верили, что черной собаки боится и холера, Г. Ф. Чурсин, Амулеты и талисманы кавказских народов, стр. 208—209.

Собака — одна из любимых и близких к нартам животных. Об этой близости свидетельствует перевоплощение нартов в образе собаки. Ударом плети в пса был обращен нарт Урузмаг. («Ну, а потом волшебной плетью был я в пса обращен и стала жизнь постыдной»). Посредством этой же волшебной плети Урузмаг обратил в дворовую собаку жену алдара, а его самого — в мулу[24]. В этом обряде перевоплощения, а также во множестве из выше приведенных примеров прослеживаются черты тотемических представлений, при которых в качестве тотемного животного выступает собака[25]. О широком распространении культа собаки среди кавказских народов говорит и то обстоятельство, что абхазы даже создали специальные божества Алышкинтр[26], который должен был заботиться о благополучии собак. Об отношении других кавказцев к культу собаки Г. Ф. Чурсин писал: «Ну у одного из кавказских народов правда, нет божества, которое представлялось бы образе собаки, но некоторые божества и представляются неизменно сопутствующими собаками, на подобие греческой Дианы. Так у мегрелов покровители диких зверей и охоты Месепи всегда ходят в сопровождении собаки»[27].

Олень (саг). Народное творчество осетин возводит оленя в разряд тотемных животных.

Как показали исследователи, олень был тотемным животным скифов. «Названия оленя саг, — пишет Абаев, — возводится к самоназванию скифов — сака, именовавших себя так, надо думать, по своему тотемному животному оленю»[28].

Оленям покровительствует и распоряжается ими божество Афсати, чьими стадами они считаются. Пожелать кому-нибудь чтобы он убил оленя — это одно из добрых пожеланий человеку. Афсати, будучи в близких отношениях с нартами, дарил им стада оленей в дни свадеб, пиршеств и т. д.

Олень любит людей, ничем их не обижает. По рассказам стариков, оленю будто-бы принадлежит следующее выражение: «Я жажду встречи с людьми, а они охотятся на меня». Судя по одной легенде человек «заимствовал» кое-что от оленя. Два оленя паслись рядом на тучном пастбище: один из них сорвал полный рот мха и отдал другому. Эту картину «наблюдал» какой-то осетин и распространил ее среди своего народа: сидя за праздничными столами осетины и по сей день угоща-

---

[24] Рассказ Урузмата, Нарты, Эпос осетинского народа. Москва, 1957, стр. 108—111.

[25] С тотемической идеей перевоплощения связывается один из обычаев древнейших племен Средней Азии — отдавать умерших на съедение собакам. Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, стр. 117.

[26] Н. Джанашия, Из религиозных верований абхазов, стр. 81.

[27] Г. Ф. Чурсин, Культ собаки у кавказских народов, Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе, № 5, Ленинград, 1929, стр. 136.

[28] В. И. Абаев, Осетинский язык и фольклор, М., 1949, стр. 49.

ют друг друга кусками мяса, пирога (мœхай, мœкœрдих) несмотря на то, что в этом не бывает необходимости[29].

Вышеприведенные материалы о некоторых тотемных животных, хотя и являются неполными, но, беспорно, свидетельствуют о широком распространении тотемических представлений среди осетинского народа в отдаленном историческом прошлом.

[29] Полевой материал 1969. Инф. Василий и Каплан Ханиевы.

ჟ. ერიაშვილი

„საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესები ხევსურეთში

„საწულე“ და „მისამბარეო“ სოციალურ-რელიგიური ხასიათის წესებია, რომლებიც ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში გადმონაშთის სახითაა შემორჩენილი. და არა მარტო ხევსურეთის, არამედ ფშავის, მთათუშეთისა და მთიულეთ-გუდამაყრის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალა ცხადყოფს, რომ ზემოაღნიშნულ წესებს უხვად მოეპოვებათ პარალელები აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ამ კუთხეებში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცოტაა ისეთი ნაშრომი, რომელსაც ჯეროვანი ყურადღება დაეთმოს ამ წესებისათვის; სპეციალური შესწავლისა და კვლევის ობიექტადაც ისინი არასოდეს ყოფილან. დღეისათვის „საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესები საკითხების იმ რკალში ექცევიან, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთის საზოგადოებრივი წყობილების შესწავლა წამოჰრის და ამდენად ინტერესს არ არიან მოკლებულნი.

წინამდებარე წერილი ზემოაღნიშნული წესების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარის შესწავლის ცდას წარმოადგენს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში და კერძოდ, ხევსურეთში გადმონაშთის სახით შემორჩენილი საყმოდ წოდებული სატაძრო გაერთიანება წარმოადგენდა ამა თუ იმ საკულტო ცენტრის—ჯვარის (II ხატის) გარშემო გაერთიანებულ სხვადასხვა სოციალურ დაჯგუფებას: მამას, საძმოს, გვარს, სოფელს, თემს, ხევს. საყმოები იმ ჯვართა სახელწოდებას ატარებდნენ, რომლის გარშემოც იყვნენ ისინი გაერთიანებული (მაგ., მთავარანგელოზის ჯვარის საყმო, პირქუშის ჯვარის საყმო და ა. შ.). საყმოს ყოველი წევრი ჯვარის ყმას წარმოადგენდა. ყმებიც ჯვარის სახელწოდებით აღინიშნებოდნენ (მაგ., მთავარანგელოზის ჯვარის ყმა, მთის ვეშაგის ჯვარის ყმა და ა. შ.)[1].

ამა თუ იმ ჯვარისადმი ყმობის ქვეშ იგულისხმებოდა ამ ჯვარის მიმართ ყმათა სამსახური, ვალდებულებათა მთელი წყება. ჯვარის მიმართ სწორედ ეს ვალდებულებანი ედო საფუძვლად მსხვილ სათემო გაერთიანებებში ყმათა დაყოფას სამ კატეგორიად: უნჯნი ყმანი, ტახტის ყმანი, ყმა-გლეხები[2].

„საწულე“ და „მისამბარეოს“ წესიც ვალდებულებათა ამ წყებაში შედის.

„საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესების შესრულება ჯვარში აუცილებელი იყო ყველა ხევსურისათვის განსაზღვრულ ასაკში. საყმოს ყოველი წევრი,

---

[1] ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XII, №8, 1952.

[2] ვ. ბარდაველიძე, ციტ. ნაშრომი.

თუ შეიძლება ასე ითქვას, „საწულეგადახდილ“ და „ჯვარში მიბარებულ“ მეთემეს წარმოადგენდა.

ხევსურული თემის მამრობითი სქესის წარმომადგენელი აღინიშნება ტერმინით—წული. აქედან არის შემდეგ ნაწარმოები: საწულე, ახალწული, საწულადო და საწულედან ნაწარმოები ტერმინები: საწულეობა, სასაწულეო, მესაწულეე და ა. შ.

ახალწული ახალშეძენილ ვაჟიშვილს ეწოდება, საწულე—იმ წესს, რომელსაც ახალწულს უხდიან განსაზღვრულ ასაკში, საწულეობა—იმ დღეს, როდესაც საწულეს გადაუხდიან ახალწულს; ახალწულის მამას მესაწულეე ჰქვია; საკლავს, რომელსაც ჯვარში დაკლავენ საწულეობა დღეს, სასაწულეო ზღვენი ეწოდება; სანთელს, რომელსაც ანთებენ, საწულადო სანთელი, ხოლო საწულე-გადახდილ ახალწულს წულ-ყმა ეწოდება. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ გარდა წულისა, ვაჟიშვილი ხევსურეთში აღინიშნება ტერმინითაც—შვილი. შვილიო, ხევსური ქალზე არ იტყვის. ის მხოლოდ და მხოლოდ ვაჟის აღმნიშვნელი ტერმინია. მაგალითად, ქალები რომ ჰყავდეს ხევსურს და ვაჟი არა, იტყვიან: „ეჰ, ძალიან კაი კაცია, რომ ერთი შვილი ყავდესო“, ანდა ოჯახი რომ საკლავს კლავს ჯვარში, თუ ვაჟიშვილი ჰყავს, ხუცესი ახსენებს: „მამაშვილების სამწყალობნოდ მოიხმარეო“, და თუ ვაჟი არა და ქალიშვილები კი ჰყავს, მაშინ ხუცობაში მარტო მამის სახელს ახსენებს და შვილებს არ უმატებს, რადგან ქალს შვილად არ თვლიან“[3].

„საწულე“, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, აუცილებელი შესასრულებელი წესი იყო ყველა ხევსურისათვის. საწულეობის დღისათვის მესაწულეე წინასწარ ემზადება: საჯვარო ლუდის მასალაში თავის საკუთარ თითო-თითო საწყავ ფორს და სვეს ჩაატანს; საწულეობა დღეს კი საჯვარო ლუდიდან მიიღებს ერთ ჩჩუტ ლუდს, რათა საჭიროებისამებრ გამოიყენოს: გარდა ლუდისა, მესაწულეე ამზადებს სასაწულეო ზღვენს: ორი წლის მოზვერს ან ვერძს და საწულადო სანთელს, აცხობს ქადებსა და პურებს[4].

საწულეობა დღეს ყველა მესაწულეე ერთად წაიყვანს ჯვარში იმ წელს შემომატებულ ახალწულებს, დაახლოებით ერთი წლის ასაკისას. ჯვარში წაყვანის წინ ბავშვს ჰბანენ, სუფთა ტყაპუჭში ახვევენ.

ბავშვები ჯვარში გარკვეულ დრომდე ქალებთან არიან, რომლებიც „საქალებო ადგილზე“ სხედან, ჯვარისაგან მოშორებით. ხუცესი რომ ჟამისწირვის წესს შეასრულებს ჯვარში და გარეთ გამოვა, ჯერ ქალებს დაამწყალობნებს: „გწყალობდასთ! მანდილოსნებო, მიქიელის დავლათი, საწაღმართოდ მაგიარასთ, მშვიდობით შაგინახნასთ, წულები გაგიზარდასთად მონდავები სხვა მაგცასთ. ნუ შაგანანასთ ზღვნობა, ყმობა, მსახურობა“[5].

ქალების დამწყალობნების შემდეგ მესაწულეები მიიყვანენ საკლავებს. ხუცესი ყოველ საკლავს ცალ-ცალკე „მოახსენებს“, რომელშიც თითოეული მესაწულე უნდა ახსენოს. მაგალითად, მესაწულე ბათირას ასე მოიხსენიებს: „ღმერთმა ადიდას შენ ძალი, შენ სახელ-სამართალი, მიქიელ მთავარო ანგე-

---

3 ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. I, (არხოტი), ხელნაწერი. დაცულია ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში, $\frac{M}{16}$. რვ. № 18, № 19.

4 იქვე.

5 იქვე.

ლოზო. შენა საჰთავროდ, შენა გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სამსახური, პირის საბანი, შენის მეხვეწურისად ბათირაისად. მაგათ თავისად ჯალაფობისად, კაცისად. საქონიდ საშველოდ, სახოიშნოდ მაიკმარი შენდ საწულის რიგი არ დაუყრავად შენს წყალობას ნუ დააკლებ, გამარჯვებას შენსა, შენის გამჩენის ხთისას"[6].

მეორე მესაწულეე წიქას კი ასე შეახვეწებს: „ღმერთმა ადიდას შენ ძალი. შენ სახელ-სამართალი. მიქიელ მთავარო ანგელოზო. შენა სამთაროდ, შენა გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სამსახური, პირის საბანი შენის მეხვეწურისად, მესაწულეისად წიქაისად, საშველად, სახოიშნოდ მაიკმარი, დალოცვილო, გეძახიან, გეხვეწებიან — შაიხვეწენი ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს[7]".

ასე „მოახსენებს" ყველა მესაწულეეს საკლავს ხუცესი ცალ-ცალკე. ამას რომ მოათავებს, შემდეგ ყველა საკლავს ერთად იხუცებს შემდეგნაირად: „ა—ა—ა, დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა! დიდება დღეს დღესინდელსა, ძალს ხთისას, ძალს კვირაისას! დიდებად, გამარჯვება შენდა მიქიელ მთავარო ანგელოზო. ღმერთმა გადიდას ამ სამსახურებზე, პირის საბნებზე, ღმერთმა გაძლიერას, ღმერთმა მაგცას ცამდინ სიმაღლე, ზღვამდინ სიმაგრე, შველა, რგება. ხოიშნობა შენის მეხვეწურეებისად მესაწულეებისად. გეძახან შენ მეხვეწურნი მესაწულეები, გეხვეწებიან — შაიხვეწნიდი. რასაც მჯარზედა, გულზე გაიძახებდან. იმ მჯარ-გულზე გაუგონიდი. რასაც წყალობას გეთხოვებოდან, გაჰჩენს ღმერთს დაუთხოიდი"[8]. ამ საერთო ხუცობის შემდეგ ხდება საკლავის ცალ-ცალკე „შესახელება", რომლის დროსაც ახალწული მამას ჰყავს აყვანილი და ხუცესთან ახლოს დგას. ხუცესი „შესახელებულ" საკლავს დაკლავს და სისხლს ბავშვს წაუსვამს გულსა და შუბლზე. მერე ბავშვს თვითონ აიყვანს და წაიყვანს საზარესკენ, სადაც დროშაა „დაბრძანებული". აქ მიიყვანს რა წულს, დაიწერს პირჯვარს, შეაგორებს სრულიად შიშველ ბავშვს დროშის ქვეშ და იტყვის: „დიდო მიქიელ მთავარო ანგელოზო, შენდ მაუბარებავ ე ახალწული (იტყვის ახალწულის სახელს, ვთქვათ ბათირას) ბათირა, შაიხვეწი, დალოცვილო. მიიბარე. გაზარდე, შენთ სახელიანთ ყმათაში გაური, გაზარდე, კაის ბედის კაც გამაიყვანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს. მაგის დედა-მამათ მონდავი სხო მიეცი, წულითა, საწულითა შაიხვეწნიდი კიდეე"[9], ანდა, ეტყვის: „შაიბარე, შაიხვეწე, შენს კაბის კალთას გაიხვიე, იყმი, იმსახურე, რომ გახდეს შენი მოსამსახურე"[10].

ასე სათითაოდ ყველა ახალწულს შეაგორებს ხუცესი ჯვარის დროშის ქვეშ.

ხუცესის შემდეგ დასტურ-ხელოსნები და ხალხი დაამწყალობნებენ მესაწულეებს და მათ ქალებს: „წყალობა მიქიელისა, მანდილოსნებო, წყალობა! გაშველასთ დალოცვილმ, გიმეშველასთ, სიხარულად გაგიკადასთ, კიდეე წუ-

---

6 ა ლ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ხელნაწერი, რვ. № 18, № 19.

7 იქვე.

8 იქვე.

9 ა. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ხელნაწ. რვ. № 18. №19.

10 ვ. ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი, საველე ეთნოგრაფიული მასალები, ს. გუდანი, მთხრ. გ. ჭინჭარაული, ხევისბერი, 1963 წ.

ლითა, საწულით შამაგიხვეწნასთ“[11]. ამის შემდეგ ქალები წავლენ შინ და ბავშვებსაც წაიყვანენ თან.

მესაწულეები ჯვარში რჩებიან, დაკლულ საკლავებს ატყავებენ; ხორცს ყველა მესაწულეე ერთად მოხარშავს და ტაბლას დაუდგამს ხალხს. დასტურები პირველნი გატეხავენ პურს და ტაბლას დაულოცავენ მესაწულეებს: „ღმერთო, გაუმარჯვი ჯელმწიფესა, ქემწიფეო, შენ სწყალობდი შენს მეზღვნეებს მესაწულეებს, დაადეგ წაღმ, შენი წყალობით შაინახენი“[12].

შემდეგ იმართება ლხინი და სიმღერა. მღერიან საგმირო სიმღერებს. ბოლოს, როცა მოილხენენ, წავლენ სახლებში მესაწულეები. წასვლის წინ სოფელში გაგზავნიან ერთ საწდე ლუდს, ერთ-ერთი მესაწულის სახლში შეიკრიბებიან და ადღეგრძელებენ ახალწულებს. ამით დამთავრდება საწულეობა[13].

საწულეს ზემოაღნიშნული წესით ახიელის სასოფლო თემის მცხოვრებლები იხდიან. ცოტა განსხვავებულად ასრულებენ მას ამღის სასოფლო თემში, თუმცა მთავარი ელემენტები, როგორიცაა, მაგალითად, შიშველი ბავშვის დროშის ქვეშ შეგორება, საკლავის დაკვლა, ხუცობის ტექსტი, აქაც უცვლელი რჩება.

მეორე წესსაც, „მისამბარეოს“, დაახლოებით ერთი წლის ასაკის ბავშვის მიმართ ასრულებენ, მაგრამ აქ ასაკი ისე მკაცრად არაა განსაზღვრული, როგორც „საწულეს“ დროს, იგი მერყეობს ერთიდან შვიდ წლამდე. „მიბარება“ ჯვარში ვაჟისაც იციან და ქალისაც, თუმცა ამ წესის შესრულება ხევსურისათვის აუცილებელი არ არის. ბავშვის ჯვარში „მიბარება“ მხოლოდ მაშინ იცან, თუ ბავშვი ხშირად ტირის, ან ავადმყოფობს. მაშინ ოჯახში იტყვიან, რომ ალბათ „ჯვარის მიზეზი აქვს გამოსული“ და ჯვარში უნდა მივაბაროთო. მაგრამ სანამ წესს შეასრულებდნენ, წინასწარ მკითხავს შეეკითხებიან. მკითხავი სანთელს დააბევს, აანთებს, მოიხდის ქუდს და შეეხვეწება „ხთიშვილთ“-სთხოვს „მადლს“, რომ „დაეშველნან ბეჩავ კორციელთ, მისცან კვალება“. შემდეგ დაიწყებს მთქნარებას და დავარდება სკამზე, იწყებს ქადაგობას (ყვირილს ხატის პირით). რომელიმე ხატი („უფრო კი მამის სალოცავი, თავისი ჯვარი“—მ. ქობულოელი) გამოაცხადებს, რომ „ვერცხლის ღილი მე მყავს აყვანილი და ჩემს კაბის კალთას ვაფარებო“. მშობლები გახარებული ბრუნდებიან შინ[14].

მკითხაობის შემდეგ, როცა გამოირკვევა, რომ ბავშვს ესა თუ ის ჯვარი „ამიზეზებს“ („უფრო კი მამის სალოცავი“), მშობლები იწყებენ სამზადისს. „მისაბარებლად“ საჭიროა „მისამბარეო ზღვენი“: ერთი ვერძი, ერთი ქინთი არაყი, სანთელი და პურები[15].

ჯვარში წასვლის წინ ბავშვს დაბანენ და დღეობა დღეს მისამბარეო ზღვენით ჯვარის ხუცესს მიუყვანენ. ხუცესი ჯერ იხუცებს, მერე საკლავს დაკლავს და სისხლს ბავშვს წაუსვამს გულსა და შუბლზე, შემდეგ აიყვანს, მივა ჯვარის დროშასთან და იწყებს ხუცობას „დიდებულო მიქიელო, შენ გეეედრების (იტ-

11 ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი, რვ. № 18, № 19.

12 იქვე.

13 ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი, რვ. № 18, № 19.

14 მ. ქობულოელი, ხევსურის დაბადება და აღზრდა, რვ. № 1, „ჯვარში მიბარება“. ხელნაწერი, დაცულია ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში, № $M1_{12}$.

15 მ. ქობულოელი, ხევსურის დაბადება და აღზრდა, რვ. № 1, „ჯვარში მიბარება“. ხელნაწ. დაცულია ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქ. ეთნოგრ. განყოფილების არქივში, $M1_{12}$.

ყვის ბავშვის სახელს), შაიხვეწი, შენდ შამაუგორებავად შენ უშველი, შენ დაიფარი ველთაცა, შინაც, შენ გაზარდი, შენ გამაიყვანი კაი კაცი, დედა-მამათ სარგებელი ქენ, დალოცვილო"[16]. ხუცობის დროს შიშველ ბავშვს სამჯერ შეაგორებს დროშის ქვეშ. შემდეგ ხუცესი დედას და ნათესავებს ამწყალობნებს: „გწყალობდასთ, მანდილოსნებო, საწაღმართოდ მაგიარასთ, მშვიდობით გამყოფნასთ, ბედი-დაცლათ დაგაკმარასთ დალოცვილმ ორმავ ბატონმ". დალოცავენ დასტერ-ქალოსნებიც: „წყალობა წაიღით, მანდილოსნებო, ორისავ ბატონისა. წალმ გამაგყვასთ ორისავ ბატონის დავლათი. სიხარულად გაგიჰადასთ ზღვნობა, ყმობა-მსახურობა"[17].

ზემოთ მოცემული ამ ორი წესის აღწერილობიდან აშკარაა ერთის მეორისადმი მსგავსება, რასაც განაპირობებენ მათი შემადგენელი საერთო ელემენტები: 1. „საწულეც" და „მისამბარეოს" წესიც, ორივე ჯვარში სრულდება; 2. ორივე წესისათვის დამახასიათებელია ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საერთო მომენტი: შიშველი ბავშვის შეგორება ჯვარის დროშის ქვეშ; 3. „საწულეს" წესის შესასრულებლად აუცილებელია „სასაწულეო ზღვენი", ხოლო „მიბარებისა" დროს—„მისამბარეო ზღვენი", ორივე შემთხვევაში კი მოზვერი, ან ვერძი, ლუდი, არაყი, სანთელი, პური, ქადები; 4. ორივე წესის ხუცობის ტექსტში ვამონმებთ სიტყვა „ყმას", 5. „საწულეგადახდილიცა" და „მიბარებულიც", ორივე შემთხვევაში, ჯვარის ყმა ხდება.

„საწულესა" და „მისამბარეოს" წესებისათვის დამახასიათებელმა ამ საერთო ელემენტებმა თავდაპირველად გვაფიქრებინა, რომ ისინი სხვადასხვა სახელწოდების მქონე, ერთი და იგივე მიზანდასახულობის წესებია. მაგრამ ამ ერთი შეხედვით აბსოლუტურად მსგავს წესებს ჰქონდათ განსხვავებანიც: 1. „საწულეს" წესს მხოლოდ ვაჟიშვილს უხდიდნენ, მაშინ, როდესაც „მისამბარეოს" წესი ორივე სქესის ახალდაბადებულის მიმართ სრულდებოდა; 2. „საწულე" აუცილებელი შესასრულებელი წესი იყო ყველა ხევსურისათვის, „ჯვარში მიბარება" კი მხოლოდ „დამიზეზების" შემდეგ ხდებოდა; 3. „საწულე" ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულ და დადგენილ ჯვარში სრულდებოდა, „მისაბარებელს" კი რომელიმე ჯვარი („უფრო კი მამის სალოცავი") „დაამიზეზებდა"; 4. „საწულეს" წესს ერთი წლის ასაკის ბავშვის მიმართ ასრულებდნენ, მაშინ, როდესაც „მიბარებისათვის" ასაკი მერყეობდა ერთიდან შვიდ წლამდე.

ამ განსხვავებათა გამო ჩვენთვის საინტერესო წესები შევისწავლეთ ხევსურულ გვარებსა და ჯვარებთან ურთიერთდამოკიდებულებაში. ავიღეთ ხევსურეთის ერთ-ერთი თემი, კერძოდ არხოტისა, რომლის შესახებაც უფრო მეტი და სრული ეთნოგრაფიული მასალა მოგვეპოვებოდა.

არხოტის თემი სახევო გაერთიანების თემი იყო და, უპირველესად ყოველისა, ხეთ სასოფლო თემს აერთიანებდა: ახიელის, ამღის, ჭიმღის, კვირწმინდისა და კალოთანასი.

ახიელის სასოფლო თემი მრავალგვარიანი მოსახლეობის თემი იყო. აქ ცხოვრობდნენ: ჯაბუშანური, ცისკარაული, ოჩიაური, ნაროზაული. გვარები, თავის მხრივ, შიგნით კიდევ იყოფოდნენ მამებად და საძმოებად.

---

[16] მ. ქ ო ბ უ ლ ო ე ი, სევსურის დაბადება და აღზრდა, რვ. № 1, „ჯვარში მიბარება". ხელნ. ფონდი ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში, M^{1}_{12}.

[17] იქვე.

ამღის სასოფლო თემი ერთგვარიანი მოსახლეობით—წიკლაურების გვარით იყო დასახლებული, მაგრამ თავის მხრივ წიკლაურის გვარიც იყოფოდა რამოდენიმე საძმოდ.

ჰიმღის სასოფლო თემი, ისევე როგორც ახიელისა, მრავალგვარიანი მოსახლეობისა იყო. აქ ცხოვრობდნენ გაბუურები, რომლებიც არ იყვნენ დაყოფილი, გიგაურები და თეთრაულები, რომლებიც ორ მამად იყოფოდნენ.

რაც შეეხება კვირიწმიდისა და კალოთანის სასოფლო თემების მოსახლეობას, ისინი დიდი ხნის წინათ არხოტიდან საცხოვრებლად გადასულან ს. კვერნაძეულში და იქ აუშენებიათ არხოტის მთავარანგელოზის ჯვარის ნიში. მათ შესახებ შედარებით მცირე და ძუნწი ცნობები გვაქვს ხელთ. გარდა ამისა, ვფიქრობთ, რომ თემიდან გადასახლებულთა საკითხი ცალკე შესწავლის ღირსია და ამიტომ აქ მათზე არ შევჩერდებით.

როდესაც აღნიშნული წესები ამ გვარებთან დამოკიდებულებაში შევისწავლეთ, აღმოჩნდა შემდეგი: 1. ახიელის სასოფლო თემის ყველა გვარი „საწულეს“ წესს მთავარანგელოზის ჯვარში იხდიდა, 2. ამღის სასოფლო თემი „საწულეს“—რკენის (II პეტრე ნაღერის პირის) ჯვარში; 3. ჰიმღის სასოფლო თემის ყველა გვარი „საწულეს“ წესს მიქიელ ჯიშველის ჯვარში იხდიდა.

მთავარანგელოზის, რკენისა და მიქიელ ჯიშველის ჯვარები ამ სასოფლო თემების (ე. ი. ახიელის, ამღისა და ჰიმღის თემების) საერთო სასოფლო სალოცავები იყო[18]. თითოეული მათგანი თავის გარშემო აერთიანებდა რამოდენიმე სოციალურ დაჯგუფებას. მაგალითად, ახიელის სასოფლო თემი მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარის გარშემო იყო გაერთიანებული და ამ ჯვარის საყმოს წარმოადგენდა[19].

მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარის საყმოში შეიოდა: ჯაჭველი კმელის გორის ჯვარის საყმო (ქავთარ-ოჩიაურნი); გიორგი კმელის გორის ჯვარის საყმო (ცისკარაულ-ბადანი) და ჯაბუშანურნი, რომლებიც თვითონ მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარის მკვიდრი (უნჯი) ყმები იყვნენ[20], აღნიშნულ საყმოთა წევრები „საწულეს“ წესს მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარში იხდიდნენ, რითაც ამ ჯვარის ყმანი ხდებოდნენ.

რაც შეეხება „მისამბარეოს“ წესს, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბავშვის ჯვარში „მიბარება“ მხოლოდ დამიზეზების შემდეგ ხდებოდა. ამ წესის შესრულების მიხედვით ასეთი დაჯგუფებები მივიღეთ. I ახიელის სასოფლო თემიდან: 1. ნაროზაულის გვარის ერთ-ერთი მამისა—ქვათარნის და ოჩიაურის გვარის ყოველ ახალდაბადებულ ბავშვს ჯაჭველი კმელის გორის ჯვარი „ამიზეზებდა“; 2. ნაროზაულის გვარის ერთ-ერთი მამის—ჩაბაკაურების ბავშვს—გიორგი კმელის გორის ჯვარი; 3. ნაროზაულის გვარის ერთ-ერთი მამის—ბადანის და ცისკარაულის გვარის ბავშვს — მთის ვეშაგ წყაროსთავის ჯვარი; ჯაბუშანურის გვარის ბავშვს მთავარანგელოზის ჯვარი „დაამიზეზებდა“, მაგრამ მთხრობელთა გადმოცემით, ამ ჯვარში ბავშვს ვერავინ „მიაბარებდა“. ჯაბუშა-

---

18 В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.

19 მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარი სრულიად არხოტის ჯვარიც იყო და, გარდა ახიელის სასოფლო თემისა, თავის გარშემო აერთიანებდა ამღის ჰიმღის, კალოთანისა და კვირიწმინდის სასოფლო თემებსაც (В. Бардавелидзе. указ. труд).

20 ა ლ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ., ხელნაწერი.

ნურის გვარი მთის ვეშაგ წყაროსთაულის ჯვარში გადაიხდიდა „მისამბარეოს“. ამასთან დაკავშირებით, აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ხევსურული მასალების მიხედვით, მთის ვეშაგი მთავარანგელოზის ჯვარის „მოძმედ“ ითვლებოდა; მას საკუთარი დროშა არ ჰქონდა. დღეობის დღეს დროშა მთავარანგელოზის ჯვარიდან მიჰქონდათ. ჯაბუშანურის გვარის ბავშვს ხუცესი სწორედ ამ დროშის ქვეშ შეაგორებდა.

II. ამღის სასოფლო თემიდან: 1. წიკლაურის გვარის ერთ-ერთი შამის — პოლიკაურის ბავშვს იაკსარი „ამიზეზებდა“ და „მისამბარეოს“ წესს აქ ასრულებდნენ; 2. ქარჩათ-წიკლაურის გვარის ერთ-ერთი შამის—ბავშვს რკენის ჯვარი „დაამიზეზებდა“; 3. ბერდიშვილთა და ჩინგლაურ[illegible] იაკსარ სვეტის ანგელოზი.

III. ჰიმღის სასოფლო თემიდან: 1. თეთრაულების გვარის ბავშვს გიორგი კარის მეზობლის ჯვარი „ამიზეზებდა“; 2. გაბუურის გვარს — მიქიელ კარის მეზობელი.

ბავშვის ჯვარში „მიბარების“ მიხედვით შედგენილი ეს დაჯგუფებები სასოფელთაშიდა საგვარო, სამამო და საძმო თემებს წარმოადგენენ[21]. თითოეული ეს თემი იმ გვარის საყმოს, ხოლო თემის ყოველი წევრი, იმ ჯვარის უნჯ ყმას წარმოადგენდა, რომელიც ამ თემის ახალშემომატებულ წევრს — ახალდაბადებულს „ამიზეზებდა“.

ამგვარად: 1. „საწულეს“ წესს სასოფლო თემის მთავარ სალოცავში ასრულებდნენ, 2. „მისამბარეოს“ წესი სასოფელთაშიდა საგვარო, საძმო და სამამო თემების სალოცავში სრულდება; 3. „საწულეს“ წესის შესრულებით მეთემე სასოფლო თემის მთავარი სალოცავის ყმა ხდება, 4. მისამბარეოს“ წესის შესრულება მეთემის უნჯ ყმობას ადასტურებს.

---

[21] В. В. Бардавелидзе. Древ. рел. вер. и обряд граф. иск. груз. пл., Тб., 1957.

З. И. ЯМПОЛЬСКИЙ

О ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ σηκός (СВЯТИЛИЩЕ)

Среди основных смысловых значений древнегреческого σηκός имеются, на первый взгляд, несовместимые: «хлев», «стойло», с одной стороны, и — «святилище», «храм», — с другой стороны. Эти значения, могущие дать пищу для вульгарного атеизма, представляют некоторый интерес для научного религиоведения.

Исследования В. В. Бардавелидзе: «Опыт социологического изучения хевсурских верований»[1], «Из истории древнейших верований Грузии»[2], «Земельные владения древнегрузинских святилищ»[3], «Хевсурская община»[4], «Система управления хевсурской общины»[5], «Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти»[6], «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен»[7] не оставляют сомнений в том, что, фиксируемые этнографией, архаические святилища (хати, джвари, пиры, оджаги, сурпы, хачи, мазары и т. п.) исходно были (нерасчлененными) хозяйственно-религиозными очагами (местами) первобытных общин. Не исключено, что (после пещер-убежищ) такими местами были убежища — жилища (предшественники) типа азербайджанского карадама и грузинского дарбази, в которых (пережиточно) до нашего века одновременно жили люди и помещался скот. Это объясняет кажущуюся несовместимость значений древнегреческого σηκός, — слова, которое в свою очередь дает лингвистическое подтверждение того, что древнейшие святилища совпадали с местом, в котором одновременно жили люди и находился скот.

Выводы, сделанные В. В. Бардавелидзе на грузинском этнографическом материале и изложенные в названных ее работах, общезначимы. Эти выводы не только содействуют пониманию семантики древнегреческого σηκός и подтверждаются значениями этого слова. Выводы эти еще дают дополнительные основания для тезиса[8] о том, что древнейшие святилища были вещественными обличьями (фетишами) первых представлений о богах, что такие первые представления о богах неотделимы от места — убежища (первобытной общины), хронологически ниже которого стоял дорелигиозный предчеловек.

---

1 Тифлис, 1932.

2 Тифлис, 1941.

3 «Советская этнография», 1949, № 1.

4 «Сообщения Академии наук Грузинской ССР», т. XIII (1952), № 8.

5 Там же, № 10.

6 Сборн. «Вопросы этнографии Кавказа», Тбилиси, 1952.

7 Тбилиси, 1957.

8 Ср. «Материалы по этнографии Грузии», том. XIV (1968), стр. 151 — 152, „Acta Archaeologica Carpalica", t. IX, (1967), fasc. 2, p. 103.

Тезис об архаических святилищах (местах), как вещественных обличьях (фетишах) первых представлений о богах, документирован археологически и этнографически и этот тезис отрицает измышления теологов о прамонотеизме[9] и вариант их — гипотезу о преанимизме[10]. Тот же тезис об архаических святилищах (местах) как вещественных обличьях (фетишах) первых представлений о богах отрицает и такие, широко распространенные, гипотезы о процессе происхождения и формировании понятия «бог» как анимизм[11] и анматизм (религиозные олицетворения, религиозные антропоморфизации[12] и их разновидности[13], ибо во всех этих гипотезах впервые представления о богах не связаны с определенным местом.

Тезис о том, что первые представления о богах прочно привязаны к месту тем более заслуживает внимания, что перечисленные гипотезы о происхождении и процессе формирования понятия «бог» были всего лишь «чистыми предположениями» — „pure conjecture"[14].

---

[9] P. W. Smudt, Der Ursprung der gottesidee, I, Müuster, 1926, S. 488; H. Kühn, Problem des Urmonotheismus, Wiesbaden, 1950, S. 1645—1649.

[10] G. E. Swauson, The birth of the gods, Michigan press. 1960, p. 6—7; Symposium on new approaches to the study of religion, Pittsburg, 1964, p. 52.

[11] Ed. Tulor, Rrimitive culture, I—II, N—I., 1950; W. R. Looft and W. H. Barts, Animusm revived, „Psychol. bull", Washiugt., vol. fi (1969, № 7, p. 1—9).

[12] А. Д. Сухов, Философские проблемы происхождения религии, Москва, 1967. ст. 126—136; A. De Waal Malefit, Religion and culture, N.—I., 1968, p. 13—53.

[13] H.—I. Schoeps, Religionen. Wesen und geschichte, gütersloh, 1964, S. 19—24; gods and rituals, N.—I., 1967.

[14] Antropology of folk religion, N.—I., 1960, p. 96.

მ. შილაკაძე

მუსიკალური ეთნოგრაფიის საგანი

მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე მომიჯნავე დისციპლინების შედეგად მრავალი ახალი დარგი შეიქმნა. ანალოგიური მოვლენები შეიმჩნევა მუსიკის მეცნიერების სფეროშიც. ამას მოწმობს ის ტერმინები, რომლებიც უკანასკნელ ხანებში გახშირდა სპეციალურ ლიტერატურაში—„მუსიკალური ეთნოგრაფია“, „მუსიკალური არქეოლოგია“, „ეთნომუსიკოლოგია“, „ეთნომუსიკისმცოდნეობა“. ამ ახალ დისციპლინათა აღმნიშვნელ სახელწოდებებში აშკარად ჩანს ის, რომ თვითეული მათგანი მომიჯნავე დარგთა სინთეზის შედეგადაა წარმოქმნილი, მაგრამ სათანადო ლიტერატურაში ჯერ კიდევ გამოკვეთილად არ ჩანს მათი კვლევის საგანი, ამოცანები და მეთოდები[1].

წინამდებარე სტატიის მიზანია გაარკვიოს ერთ-ერთი მათგანის, კერძოდ, მუსიკალური ეთნოგრაფიის რაობა, მისი საგანი.

საბჭოურ ენციკლოპედიებში მუსიკალური ეთნოგრაფია მუსიკალური ფოლკლორისტიკის მნიშვნელობით იხმარება: „მუსიკალური ეთნოგრაფია (მუსიკალური ფოლკლორისტიკა)—ხალხური მუსიკალური შემოქმედების შემსწავლელი სამეცნიერო დისციპლინა“[2]. იქვე მუსიკალური ეთნოგრაფია განმარტებულია როგორც მუსიკისმცოდნეობისა და ფოლკლორისტიკის დარგი, რომლის საგანსაც წარმოადგენს ხალხური სიმღერა, ხალხური საკრავიერი მუსიკა, ხალხური მუსიკალური ყოფა თავის ისტორიულ განვითარებაში. მოვლენათა ამ წრეს მუსიკალური ეთნოგრაფია (მუსიკალური ფოლკლორისტიკა) სწავლობს უშუალო დაკვირვებებისა და მეცნიერულად დასაბუთებული აღწერის, ხალხური მუსიკის ნიმუშების ჩანაწერების თეორიული ანალიზების, ჰანგებისა და სიტყვიერი ტექსტების გზით. მუსიკალური ეთნოგრაფიის ამოცანებია ისტორიული და ნაციონალური მხატვრული სტილის შესწავლა, ხალხური მუსიკალური ხელოვნების ცალკეული ნიმუშების შესწავლა იდეურ-ესთეტიკური, მუსიკალური სტილის და საკომპოზიციო თვალსაზრისით (ამ უკანასკნელში იგულისხმება მეთოდიკა, რიტმიკა, კილო, მრავალხმიანობა, საგუნდო და ინსტრუმენტული ფაქტურა და სხვა), მისი ამოცანაა აგრეთვე ხალხური მუსიკის როლის გარკვევა სეზოგადოებრივ ცხოვრებასა და ყოფაში, ყველა ფორმის განსაზღვრა ხალხურ პოეზიასთან, ცეკვებთან მიმართებაში, აგრეთვე კომპო-

---

[1] Р. Л. Садоков, Путешествие в глубь веков в поисках музыки. «Сов. этнография», 1968, № 1, стр. 148—149; Научная сессия посвященная полевым археологическим и этнографическим работам 1967 г., «Сов. этнография». 1968, № 5, стр. 139.

[2] Большая Советская Энциклопедия, изд., II, ст. «Музыкальная этнография»; Энциклопедический музыкальный словарь, М., 1959, ст. «Музыкальная этнография».

ხალხური შემოქმედებისა და ხალხური მუსიკის ურთიერთგავლენების გარკვევა[3].

ამგვარად, მუსიკალური ეთნოგრაფია (მუსიკალური ფოლკლორისტიკა) სწავლობს ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებას და შედის მუსიკისმცოდნეობის სფეროში.

ჩვენ ვსვამთ კითხვას — რამდენად სწორია მუსიკალური ეთნოგრაფიის მუსიკალური ფოლკლორისტიკის სინონიმად ხმარება? თუ ჩვენ ეთნოგრაფიას და ფოლკლორისტიკას განვასხვავებთ ერთმანეთისაგან, უნდა განვასხვავოთ თუ არა მუსიკალური ფოლკლორისტიკა მუსიკალური ეთნოგრაფიისაგან?

ეთნოგრაფია არის მეცნიერება, რომელიც უშუალო დაკვირვების გზით სწავლობს ხალხთა კულტურასა და ყოფას, განსახლებასა და კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს ისტორიულ ასპექტში, მის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. ეთნოგრაფია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გადმონაშთების შესწავლას, ე. ი. ხალხთა თანამედროვე ცხოვრების იმ მოვლენების შესწავლას, რომლებიც წარმოიშვნენ წინა ეპოქებში და შემოინახეს თავი დღესაც, თუმცა თავიანთი თავდაპირველი შინაარსი და მნიშვნელობა დაკარგული აქვთ [1]. ეთნოგრაფიის სპეციფიკური თავისებურებაა სამეცნიერო-კვლევითი მასალის შეკრება ცოცხალ სინამდვილეში უშუალო დაკვირვების გზით.

ფოლკლორისტიკა არის მეცნიერება ფოლკლორის—ხალხური პოეტური შემოქმედების, ხალხური სიტყვიერი ხელოვნების შესახებ. ეს უკანასკნელი შეისწავლება ხალხურ მუსიკალურ კულტურასთან ერთად ყოფის ისტორიულ თავისებურებებთან და ხალხის მსოფლმხედველობასთან კავშირში[5]. თავდაპირველად ფოლკლორი აღნიშნავდა სიძველეთა გარკვეულ სფეროს, კერძოდ, ძველ წეს-ჩვეულებებს, რწმენა-წარმოდგენებს. ბალადებს, ანდაზებს და სხვ. შემდეგ კი ამ ტერმინის მნიშვნელობამ ევოლუცია განიცადა. შეიცვალა ფოლკლორის შესწავლის ასპექტები—არქეოლოგიური, ისტორიული, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური, ეთნოგრაფიული, ლიტერატურისმცოდნეობის თვალსაზრისით. ტერმინის მნიშვნელობამ მოიცვა თითქმის მთელი სულიერი კულტურა და მატერიალური კულტურის ზოგიერთი სახეც, შემდეგ თანდათან დაიწყო ამ ტერმინის მნიშვნელობის დავიწროება"[6]. დასავლეთის ქვეყნებში დღესაც ცნება „ფოლკლორი" მოიცავს არა მარტო ხალხურ პოეტურ შემოქმედებას, არამედ გამოყენებით ხელოვნებასაც, რწმენა-წარმოდგენებსა და წეს-ჩვეულებებს, ტრადიციული ხალხური კულტურის სხვა მხარეებსაც, ხალხის მთელ სულიერ ცხოვრებას[7].

ფოლკლორი მთელი სულიერი კულტურის მნიშვნელობით ესმით ბულგარეთში[8], ჩეხოსლოვაკიაში, პოლონეთში, უნგრეთში, გდრ-სა და რუმინეთში[9].

[3] БСЭ, ЭМС, ст. «Музыкальная этнография».

[4] БСЭ, ст. «Этнография».

[5] БСЭ, ст. «Фольклористика»; В. Е. Гусев, Эстетика фольклора, Ленинград, 1967, стр. 77.

[6] В. Е. Гусев, ук. раб., стр. 4, 3.

[7] Е. Мелетинский, О книге Дж. Коккьяры «История фольклористики в Европе», в кн.: Дж. Коккьяра, «История фольклористики в Европе», М., 1960, стр. 5; Е. В. Гиппиус, В. И. Чичеров, Советская фольклористика за 30 лет. «Сов. этнография», 1947, № 4, стр. 33.

[8] В. Е. Гусев, ук. раб., стр. 4.

[9] იქვე, გვ. 68.

ფოლკლორისტიკა მჭიდროდაა დაკავშირებული სხვა დარგებთან, განსაკუთრებით კი ეთნოგრაფიასა და ლიტერატურისმცოდნეობასთან. განვითარების თანამედროვე ეტაპზე საბჭოური ფოლკლორისტიკისათვის დამახასიათებელია თეორიული პრობლემებისადმი ღრმა ინტერესი, მათი თეორიული განსჯისა და გადაწყვეტისადმი შემოქმედების მოვლენების საფუძველზე და ფოლკლორული მოვლენების მატერიალისტური გაგების საფუძველზე[10].

ფოლკლორისტიკა და ეთნოგრაფია წარმოადგენენ დამოუკიდებელ დისციპლინებს, რომელთაც აქვთ თავისი საგანი და თავიანთი ამოცანები. ისინი ერთმანეთთან ახლო მდგომი დისციპლინებია და თითოეული მათგანი ფართოდ იყენებს მეორის მიღწევებს საკუთარი პრობლემების კვლევის დროს[11].

ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის ურთიერთმიმართების საკითხები თანამედროვე ეტაპზე აქტუალური გახდა. სპეციალურ ლიტერატურაში ხაზგასმულია, რომ ფოლკლორისტიკის ძირითადი თავისებურება მდგომარეობს იმაში, რომ იგი ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენს ფილოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას, რამდენადაც თითოეული ფოლკლორული მოვლენა ყოველთვის, ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენს ხალხური ყოფის ფაქტსაც და სიტყვიერი ხელოვნების ფაქტსაც. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თითოეული ფოლკლორული მოვლენა არის ყოფითიც და ესთეტიკურიც[12], ამიტომ ფოლკლორისტიკაც უნდა იყოს ერთსა და იმავე დროს ფილოლოგიური და ეთნოგრაფიული მეცნიერება[13].

ჩვენ საგანგებოდ შევჩერდით ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის ურთიერთმიმართებაზე, რათა უფრო ნათლად გვენახა მუსიკალური ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის ურთიერთმიმართებაც, რომლის სინთეზსაც, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, მუსიკალური ეთნოგრაფია წარმოადგენს.

ცალკეული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული პრობლემის გადაწყვეტაში მუსიკალური ფოლკლორის მნიშვნელობას უკანასკნელ წლებში მიექცა განსაკუთრებული ყურადღება[14]. დაისვა საკითხი მუსიკისმცოდნეობის გამოყენების აუცილებლობის შესახებ ეთნოგენეზის პრობლემების გადაწყვეტისას[15], აგრეთვე მუსიკალური ფოლკლორისტიკის მონაცემების გამოყენების აუცილებლობაზე ეთნოგრაფიის სხვა პრობლემების კვლევაში.

მუსიკალური ფოლკლორი თავიდანვე შემოდიოდა ეთნოგრაფიის კვლევის სფეროში. აღსანიშნავია, რომ როგორც უცხოურ, ისევე რუსულ სპეცი-

---

10 Б. Н. Путилов, В. К. Соколова, Основные проблемы советской фольклористики, «Сов. этнография», 1964, № 4, стр. 23; В. Я. Пропп, Фольклор и действительность, «Русская литература», 1963, № 3, стр. 85.

11 В. Я. Пропп, Принципы классификации фольклорных жанров, «Сов. этнография» 1964, № 4, стр. 147—154; И. Земцовский, К спорам о жанрах. «Сов. музыка», 1968, № 7, стр. 104. № 107.

12 К. В. Чистов, Фольклор и этнография, «Сов. этнография», 1968, № 5, стр. 3—12.

13 იქვე, გვ. 9.

14 Научная конференция «Фольклор и этнография», «Сов. этнография», 1968, № 5, стр. 144.

15 Научная сессия посвященная полевым археологическим и этнографическим работам 1967 г., «Сов. этнография», 1968, № 5, стр. 139.

ალურ პერიოდულ გამოცემებში (Zeitschrift für Ethnologie, Этнографическое обозрение) სისტემატურად იბეჭდებოდა ხალხური მუსიკალური შემოქმედების მიძღვნილი სტატიები. ეთნოგრაფიის ამ მხარეს, რომელმაც ხალხური მუსიკის საგანგებო კვლევა დაისახა მიზნად, თავისი სპეციფიკის ხაზის გასასმელად „მუსიკალურ ეთნოგრაფიას“ უწოდებდნენ[16]. „მუსიკალური ეთნოგრაფია“ „მუსიკალური ფოლკლორისტიკის“ მნიშვნელობით იხმარება ნ. ფინდეიზენის[17], ა. ეიხგორნის[18] და XIX-ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში გამოქვეყნებულ სხვა ავტორთა ნაშრომებში[19]. მუსიკალური ეთნოგრაფია (მუსიკალური ფოლკლორისტიკა) დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ჩამოყალიბდა XIX ს. ნახევარში[20].

ხალხური მუსიკის შემსწავლელ მეცნიერებას ევროპის ქვეყნებში (ინგლისში, საფრანგეთში, იტალიაში, პოლონეთში, უნგრეთში, რუმინეთში) ეწოდება ეთნომუსიკოლოგია, გერმანიაში — Musikethnologie (თუმცა ზოგჯერ „მუსიკალური ფოლკლორისტიკაც“ იხმარება[21]).

ინგლისში ეთნომუსიკოლოგიაში იგულისხმება შედარებითი მუსიკისმცოდნეობა, რომელიც სწავლობს არაევროპელი ხალხების მუსიკას შედარებითი მეთოდით[22].

გერმანიაში ზოგად ფოლკლორისტიკას შეესაბამება Volkskunde. მუსიკალური Volkskunde კი არის მეცნიერება, რომელიც სწავლობს ხალხურ სიმღერებს[23]. მუსიკალური ეთნოლოგია (Musikalische Ethnologie) არის მეცნიერება, რომელიც სწავლობს დაბალ სოციალურ-ეკონომიურ საფეხურზე მდგომი ხალხების მუსიკას[24]. ეს დაკავშირებულია, ცხადია, ეთნოლოგიის ტრადიციულ გაგებასთან (ეთნოლოგია სწავლობს პრიმიტიულ ხალხებს). მუსიკალური ეთნოლოგიის ანალოგიურ განმარტებას ვხვდებით მუსიკის ზოგად ენციკლოპე-

---

[16] Н. Янчук, Вступительная записка об изучении народной песни и музыки и о деятельности Московской Музыкально-этнографической комиссии, Труды Музыкально-этнографической комиссии, т. I, М., 1906, стр. 5.

[17] Г. Финдейзен, Программа для собирания материалов по музыкальной этнографии. в: Музыкальная этнография, Сборник статей под ред. Н. Ф. Финдейзена, Л-д. 1926.

[18] А. Эйхгорн, Музыкально-этнографические материалы, в: Музыкальная фольклористика в Узбекистане, Ташкент, 1963.

[19] А Н. Пыпин, История русской этнографии, т. I, СПб, 1890; Ф. Павлов, Чуваши и их песенное и музыкальное творчество. Музыкально-этнографические очерки, Чебоксары, 1926.

[20] А. Маслов, Библиографический указатель книг и статей по музыкальной этнографии. в кн.: Труды музыкальной этнографической комиссии, тт., 1—2, М., 1905, 1911; Е. В. Гиппиус, В. И. Чичеров, დასახ. სტ.

[21] აქ შეიძლებოდა დაგვესახელებინა დიდძალი ლიტერატურა, სადაც სათაურშივეა აღნიშნული სახელწოდება, მაგრამ დავკმაყოფილდებით მხოლოდ ბიბლიოგრაფიული ხასიათის ნაშრომის მითითებით, სადაც ამ დარგში არსებული ლიტერატურაა დასახელებული ქვეყნების მიხედვით—Musiketnologische Jahresbibliographie Europas. Durch O. Elschek, E. Stockmann L. Maďak, 1969, 3, Bratislava.

[22] The collecting of folk music and other ethnomusicological Material. A manual for, field worhers Edided by Maud Korpeles, London, 1958.

[23] Jaap Kunst, Ethnomusicology. A study of its nature, its problems, methods and representative, personalities to wich is added a bibliographe. The Hague, 1955.

[24] Horst Seeger, Musiklexikon, II, Leipzig, 1966, S. 194.

დიაშიც: Musikalische Volkskunde არის მუსიკისმცოდნეობის დარგი, რომელიც სწავლობს ევროპის ხალხთა მუსიკას, ხოლო Musikalische Völkerkunde არაევროპელ ხალხთა მუსიკას[25]. Völkerkunde არის მეცნიერება, ე. წ. პრიმიტიულ ხალხთა შესახებ. Naturvölkerkunde არის ისტორიული დისციპლინა, რომელიც იკვლევს კაცობრიობის განვლილ სტადიებს. Musikethnologie გაგებულია როგორც მუსიკალური Naturvölkerkunde, ეთნოლოგიას კი უწოდებენ შედარებით ხალხთმცოდნეობას (Vergleichende Völkerkunde) სწავლობს კაცობრიობის კულტურული-ისტორიულ ურთიერთობას, განსხვავებით ეთნოგრაფიისაგან, რომელიც ცალკეულ კუთხეთა კულტურას აღწერს. მუსიკალური ხალხთმცოდნეობის მეთოდებია მასალის შეკრება (ჩაწერა-ფიქსაცია) და კვლევაში შედარებითი მეთოდი.

ანალოგიურ განსაზღვრებებს ვხვდებით ცალკეულ ნაშრომებშიც, მაგ., ფ. ჰორბურგერის სტატიაში მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა განმარტებულია როგორც მეცნიერების დარგი, რომელიც სწავლობს ხალხურ მუსიკას; იგი მოიცავს ხალხურ საკრავებსა და საკრავიერ მუსიკასაც, ხალხური სიმღერისა და ცეკვის მხოლოდ მუსიკალურ ასპექტს[26].

„მუსიკალურმა ეთნოლოგიამ" შეცვალა „შედარებითი მუსიკისმცოდნეობა". მუსიკის ისტორიამ ისარგებლა ხალხთმცოდნეობის მეთოდებით. „მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა" არის ხალხთმცოდნეობასა და ეთნოლოგიას შორის მდებარე სფერო. მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა მიმართავს იმ მუსიკალურ მოვლენებს, რომლებიც ძველია და პრიმიტიული, მაგრამ განიხილავს ისტორიულ ჭრილში, სწავლობს ურთიერთგავლენას, მუსიკალურ საკრავებსა და მუსიკის თეორიას[27]. მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა სწავლობს პრიმიტიულ ხალხთა მუსიკას, როგორც თავისთავად მოვლენას და არა როგორც დასავლეთის მუსიკის ისტორიის ცოცხალ საბუთს. მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა არაევროპელ ხალხთა მუსიკას განიხილავს არა რარიტეტული ცნობისმოყვარეობით, არამედ ნამდვილი მეცნიერული თვალსაზრისით — მრავალმხრივად და სხვადასხვა კუთხიდან.

ამგვარად, უკანასკნელ ხანებში გამოქვეყნებული ნაშრომებიდან ჩანს, რომ „მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა" ანუ „მუსიკალური ეთნოლოგია" წარმოადგენს მუსიკისმცოდნეობის და ხალხთმცოდნეობის დარგს, რომელიც მუსიკის კვლევაში ეთნოლოგიის ან ხალხთმცოდნეობის მეთოდებით ხელმძღვანელობს.

საბჭოურ სპეციალურ ლიტერატურაში უკანასკნელ ხანებამდე მუსიკალური ეთნოგრაფია მუსიკალური ფოლკლორისტიკის სინონიმად იხმარებოდა. ამის განმტკიცებას ხელს უწყობს ის გარემოება, რომ მუსიკალურ-ფოლკლორისტიკულ ნაშრომებში გათვალისწინებულია ეთნოგრაფიული მასალაც[29], მაგრამ საქმე ისაა, რომ აქ ეთნოგრაფიული ყოფა წარმოდგენილია როგორც ფონი და არაა კვლევის ობიექტი (ამაში ვხედავთ მათ შორის განსხვავებას).

---

[25] Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik. Kassel—Basel—London—New Jork, 1966, S, 49.

[26] F. Hoerburger, Musikalische Volkskunde, in: Studium Generale, Berlin, 1966, Heft 1, S. 49.

[27] F. Bose, Musikgeschichtliche Aspekte der Musikethnologie. in: Archiv für Musikwissenschaft. Wiesbaden, Heft 3, 1966; F. Bose, Musikalische Völkerkunde, Freiburg, 1953, S. 132.

მუსიკალური ეთნოგრაფია არის მუსიკის ისტორიის შემსწავლელი დისციპლინა, რომელიც სწავლობს ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებას ყოფასთან მჭიდრო კავშირში, უშუალო დაკვირვების გზით (ეთნოგრაფიის მეთოდებით). იგი სწავლობს მუსიკალურ ყოფას. მუსიკალური ეთნოგრაფიიის გვერდით კი არსებობს მუსიკალური ფოლკლორისტიკა, რომელიც სწავლობს ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებას, როგორც მხატვრულ მოვლენას.

მუსიკალურ ეთნოგრაფიასა და მუსიკალურ ფოლკლორისტიკას აქვთ კვლევის თითქმის ერთნაირი საგანი, საბოლოო მიზნებიც და ამოცანებიც დაახლოებით ერთი აქვთ, ამიტომ მათი მკვეთრად გამიჯვნაც ძნელდება, მაგრამ გარკვეული ზღვარის გავლება მათ შორის მაინც შეიძლება.

მუსიკალური ეთნოგრაფია წარმოგვიდგება როგორც ეთნომუსიკისმცოდნეობის დარგი, რომელიც სწავლობს ხალხურ მუსიკალურ ყოფას, კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს ეთნოგრაფიის მეთოდით—ცოცხალ სინამდვილეზე უშუალო დაკვირვების გზით. მის გვერდით არსებობს მუსიკალური ფოლკლორისტიკა, რომელიც შეისწავლის ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებას როგორც მხატვრულ მოვლენას.

მუსიკალური ეთნოგრაფია და მუსიკალური ფოლკლორისტიკა უნდა მიეჩნიოთ ეთნომუსიკისმცოდნეობის ორ სხვადასხვა ასპექტად.

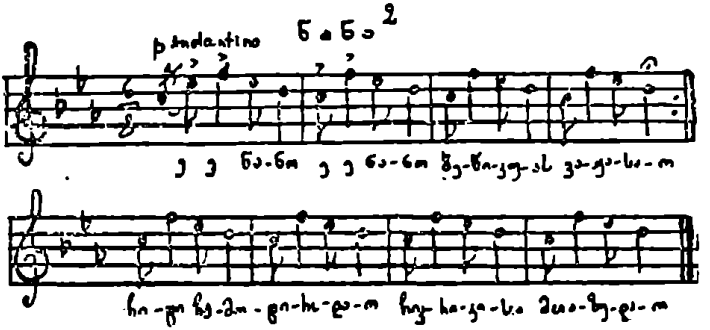
---

29 ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს დიდი უნგრელი ფოლკლორისტი და კომპოზიტორი ბ. ბარტოკი. იგი მიუთითებდა, რომ ხალხური მუსიკა სოფლის ყოფის განუყრელ ატრიბუტს წარმოადგენსო. (იხ. Б. Барток, Зачем и как собирать народную музыку, М., 1959, стр. 9—10; Ю. М. Соколов, Русский Фольклор, М., 1941, стр. 6.).

ნ. მაისურაძე

ხევსურული სიმღერების ფორმა

ხევსურული მუსიკალური შემოქმედება წარმოადგენს ქართული ხალხური მუსიკალური კულტურის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს. იგი შეიცავს ჰარმონიული და მელოდიური სტრუქტურების, ფორმის განვითარების მთელ რიგ საფეხურებს, რომლებსაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობათ საერთოდ ქართული ხალხური მუსიკის ისტორიის შესწავლაში, უძველესი დროიდან დღემდე. ამჯერად შევეხებით ფორმის საკითხს.

ხევსურული სიმღერების ფორმა წარმოდგენილია ფრაზის, მუსიკალური სტროფის, წინადადებისა და პერიოდის სახით[1]. ზოგ შემთხვევაში სიმღერების ფორმა მხოლოდ ფრაზით განისაზღვრება, ხოლო სხვა შემთხვევაში კი ფრაზები ერთიანდება მუსიკალურ სტროფში, ან უფრო დიდ ერთეულში—წინადადებაში. ფრაზების მუსიკალურ სტროფში გაერთიანება მჭიდრო კავშირშია მელოდიის თანმხლებ სიტყვიერ ტექსტთან. მაგალითისათვის განვიხილოთ აკვნის „ნანა". იგი შედგება ფრაზებისაგან.

თითოეული ფრაზა მოიცავს ერთ ტაქტს, რომელსაც შეესაბამება ლექსის ერთი ნახევარტაეპი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ყოველი შემდგომი ფრაზის დასაწყისში მოცემული ტონიკური ბგერა წინა ფრა-

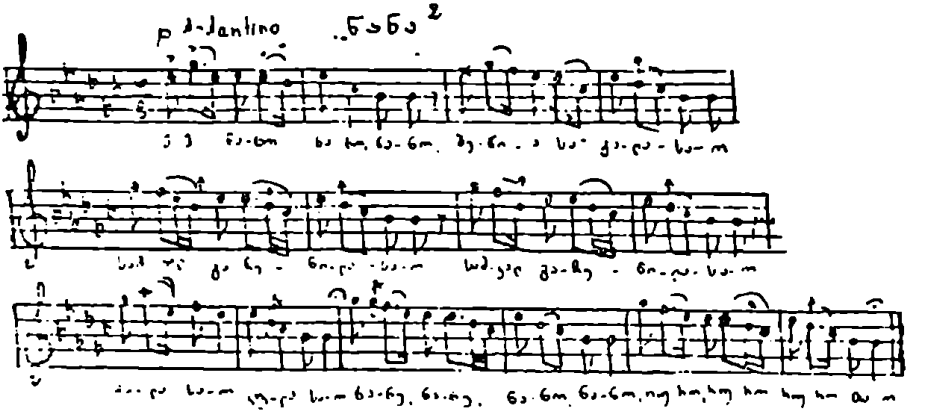
---

1 იხ. შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, 11, „ქართული (ფშავ-ხევსურული) ხალხური სიმღერა", თბილისი, 1956; ნ. მაისურაძე. აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა და ხალხური საყოფაცხოვრებო ტრადიცია, 1, ხევსურული, კილოებრივი აზროვნების საკითხი, თბილისი, 1967. გვ 15—52. ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

ტერმინ „სტროფს" ხევსურული სიმღერების ფორმისათვის იყენებს პროფ. შ. ასლანიშვილი ზემოხსენებულ ნაშრომში.

2 შ. მშველიძე, იხ. გრ. ჩხიკვაძე, ქართული ხალხური სიმღერა, 1. თბილისი, 1960, გვ. 6.

ზის დასასრულს წარმოადგენს, რის გამოც ფრაზები ერთ მთლიანობაში ერთიანდებიან[1]. ოთხჯერ განმეორებული ფრაზა შეესაბამება ლექსის ორ ტაეპს. მეორე ტაეპის დასასრულის შესაბამისად, სიმღერის მეოთხე ფრაზა ფერმატათი თავდება და აღნიშნულ ოთხ ფრაზას ერთ მუსიკალურ სტროფში აერთიანებს. რამდენადაც „ნანაში" ფრაზების გაერთიანება ხდება არა მელოდიის, არამედ სიტყვიერი ტექსტის ზეგავლენით, ამდენად მისი ფორმა განისაზღვრება მუსიკალური სტროფით.

განსხვავება მუსიკალურ სტროფსა და წინადადებას შორის ნათლად ჩანს იმეკ ხუსურული აკვნის „ნანას" ერთ-ერთ ვარიანტში. აქ თითოეული ფრაზა ორი ტაქტისაგან შედგება და შეესაბამება ლექსის ერთ ტაეპს. ფრაზები ერთიანდებიან წინადადებაში: პირველი წინადადება მოიცავს ოთხ ფრაზას, ხოლო მეორე—სამს. საზოგადოდ, „ნანაში" მოცემული ფრაზები პირველი ფრაზის ვა-

რირებულ განმეორებას წარმოადგენს, მაგრამ თუ წინადადებებში მოცემული ფრაზების მიხედვით ვიმსჯელებთ, ნათელი გახდება, რომ პირველი წინადადების მეორე ფრაზა პირველის ვარიაციაა, ხოლო მესამე და მეოთხე ფრაზები—მეორე ფრაზის. მსგავსი ვითარებაა მეორე წინადადებაშიც. გარდა ამისა, მთლიანად მეორე წინადადება პირველის ვარირებულ განმეორებას წარმოადგენს. როგორც ირკვევა, აქ. ფრაზების შედარებით დიდ ერთეულში—წინადადებაში გაერთიანება განისაზღვრება მელოდიით, ხოლო სიტყვიერი ტექსტი მელოდიას ექვემდებარება. ამგვარად, მუსიკალური სტროფი თავისი აგებულებით განსხვავდება წინადადებისაგან.

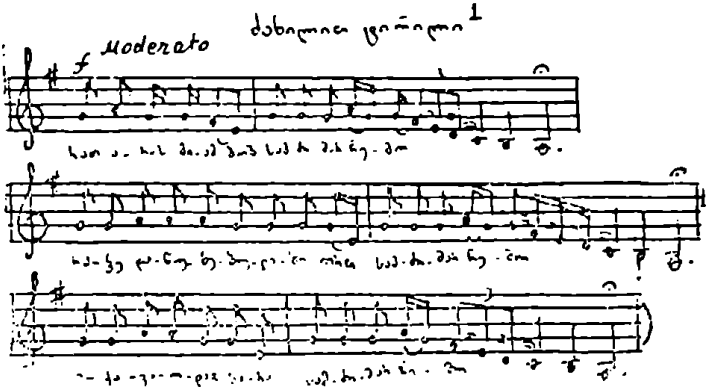
ხშირად მუსიკალური სტროფი ემთხვევა ფრაზას. მაგალითად, „ძახილით ტირილში", ყოველი ფრაზა თავდება ერთი და იგივე სიტყვიერი ტექსტით _ხამძიმარ ჩემო", რომელიც მელოდიასთან ერთად ქმნის მისამღერს. ეს უკანასკნელი კი მელოდიის შემადგენელი ელემენტია და წარმოადგენს საკადანსო მომჭიდროებას. თავის მხრივ, ზემოთ აღნიშნული სიტყვიერი ტექსტი აგრეთვე განსაზღვრავს ყოველი ფრაზის—მუსიკალური ნაგებობის დასრულებულ ხასიათს. ამ შემთხვევაში მუსიკალური სტროფი ემთხვევა ფრაზას.

---

[1] აღნიშნული სიმღერის შესახებ იხ. ნ. მ ა ი ს უ რ ა ძ ე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა და ბარის მუსიკალურ კულტურათა ურთიერთობის საკითხი, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XV, № 3

[2] მ. მ შ ვ ე ლ ი ძ ე. იხ. გრ. ჩ ხ ი კ ვ ა ძ ე, ქართული ხალხური სიმღერა, გვ. 7.

ამგვარად, ხევსურული სიმღერები, ფორმის განვითარების თვალსაზრისით, უაღრესად საყურადღებოა და გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება საერთოდ



ქართული ხალხური სიმღერების ფორმის განვითარების საფეხურების დადგენისათვის.

---

1 გ რ. ჩ ხ ი კ ვ ა ძ ე, ქართული ხალხური სიმღერა, 1, გვ. 24.

ტ. ბაბალაძე

სვანური საწესო სიმღერების სტრუქტურა

უძველესი დროიდან მოკიდებული, სვანების სასიმღერო შემოქმედების მეტმივი და მყარი კავშირი ადათ-ჩვეულებებთან და საზოგადოებრივი ყოფის სხვადასხვა მხარეებთან, ხელს უწყობდა სხვადასხვა ჟანრის სიმღერების ფორმირებას.

სვანური ხალხური სიმღერების მრავალფეროვნების შესახებ თავის სიმღერათა კრებულში ზ. ფალიაშვილი აღნიშნავს: „ჩვენ შეგვიძლია ნათლად წარმოვიდგინოთ, თუ რანაირი ხასიათი უნდა ჰქონდეს სვანების სიმღერებს: სვანი, ხან სალაშქრო სიმღერას ამბობს და მტერზე გამარჯვებული, თავის ღვთაებებს სამადლობელოს უძღვნის, ან მოხდენილ ფერხულს დასძახებს, რომელსაც „ბიშხაშ" (ფერხული) ჰქვიან და რომელსაც ერთმანეთს ხელჩაკიდებული, წრე შეკრულებით თავთავიანთი სოფლის მცხოვრებლები ასრულებენ, ხან ორ გუნდად დაყოფილები გამარჯვების ჰიმნს დაჰმღერიან, ან არა და მუხლმოყრილები ბოძებენ სალმრთოს კიდევ ოქროსა და ვერცხლის შესაწირავს, და ყველანი ერთ გუნდად წმ. გიორგის, ჯგრაგს, მთავარ ანგელოზთ („დიდება თარინგზელარს"). ღვთისმშობელს და სხვას შეჰღაღადებენ. სამგლოვიარო სიმღერაში კი დასტირიან ძვირფასი ნათესავის სიკვდილს, ასე გასინჯეთ მიცვალებულის გამოსვენების დროსაც კი ხმაშეწყობილი დიდებულის სამგლოვიარო მგზავრულს „ზარს" ჰგოდებენ... ეს ზარი მიცვალებულის მუსიკალური დატირებაა, რომელშიც მოცემულია იმ პირის ღირსება"[1]. შემდეგ იგი აღწერს დასაფლავების ცერემონიალს, რომლის დამსწრეც თვითონ ყოფილა. მოტანილი წერილის ნაწყვეტში ზაქარიას მოცემული აქვს ზოგიერთი სვანური სიმღერის დახასიათება, სადაც იგი გამოჰყოფს სალაშქრო სიმღერებს, ღვთაებებისადმი მიძღვნილ საგალობლებს—კვირიას, ჯგრაგს, მთავარ ანგელოზს, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ საგალობლებს. აღწერს საწესო სიმღერების შესრულების წესს და აგრეთვე გადმოგვცემს სიმღერების შესრულების ფორმების შესახებაც (ფერხული, მუხლმოდრეკილ ორგუნდოვანი, ანტიფონი და ასე შემდეგ).

ის მდიდარი მასალა, რომელსაც სვანური მუსიკალური ფოლკლორი იძლევა, ცხადყოფს, რომ მუსიკა, სიმღერა ძველთაგანვე სვანების რელიგიური და საზოგადოებრივი სისტემის განუყრელ ნაწილს წარმოადგენდა და ამიტომაც მდიდარმა ხალხურმა მუსიკალურმა კულტურამ განვითარების გარკვეულ საფეხურსაც მიაღწია.

---

1 ზ. ფალიაშვილი, ქართულ ხალხურ სიმღერათა კრებული, 1909 წ. წინასიტყვაობა, გვ. V—VI.

სვანების ვოკალური და ინსტრუმენტული შემოქმედება დიდ ინტერესს იწვევს თავისი განმასხვავებელი ფორმისა და სტილის თავისებურებებით. სვანეთის ბუნებისა და ყოფისაგან გამომდინარე მათი სიმღერების დინჯი, მკაცრი და კომპაქტური ხმოვანება პირველი მოსმენისთანავე ვსმენელს ყურადღებას იპყრობს.

სვანური ხალხური მუსიკალური შემოქმედების ძირითად თვისებას წარმოადგენს კოლექტიურ-გუნდური შესრულება. ეს არის მისი ბუნება და არსი.

როცა ვლაპარაკობთ სვანების მუსიკალური ფოლკლორის სპეციფიკაზე, განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს მისი პინთეზურობა—სიტყვის, მუსიკისა და მოძრაობის დაუნაწევრობა, ე. ი. მას შენარჩუნებული აქვს უძველესი ქართული სინკრეტული ხელოვნების ფორმა შესრულებისა, ამის გამო, როგორც ჩვენ ადრეც გვქონდა, აღნიშნული, სვანების, ისევე როგორც საქართველოს მთიანეთის სხვა მცხოვრებლების ხალხური სიმღერების ჟანრული კლასიფიკაცია ძნელდება. თითქმის ყველა ხასიათის სიმღერის საგმირო-საისტორიო, საყოფაცხოვრებო, სალაშქრო, სანადირო, საწესჩვეულებო თუ სხვა შესრულების ფორმა ერთი იყო — ფერხული (ორსართული, სამსართული. წრიული, მწკრივული) ყოველგვარი თავშეყრილობა, სახალხო დღესასწაული, საოჯახო დღეობები, რიგითი უქმე დღეები თუ სხვა მისთანანი, მათთან დაკავშირებული ყოველგვარი რელიგიური ქმედობა — ლოცვა, შეწირვა და სხვა, რიტუალური ცეკვისა და ფერხულის გარეშე იშვიათად ხდებოდა. ამ მასობრივი შემოქმედების დანიშნულებას წარმოადგენდა მთელი საზოგადოების (ან თემის), მფარველ არსებათა გულის მოგება. სიმღერებს ჰქონდათ უტილიტარული დანიშნულება. ისინი წარმოადგენენ გუნდურ-კოლექტიური მუზიცირების სპეციფიკურ ფორმას. მაგრამ, შესრულების ეს ფორმა ითავსებდა სხვადასხვა სიმღერებსაც.

აქ საკითხი ისმება, რა ნიშნის მიხედვით შეგვიძლია ამა თუ იმ ჟანრის გამოყოფა. ჟანრის ცნებაში გულისხმობენ სიმღერების ან ლექსების ისეთ ჯგუფს, „რომლებიც პირველ რიგში გაერთიანებული არიან თავისი შინაარსით და მუსიკალური გამომსახველობითი საშუალებებით[2]. ტერმინი „ჟანრი“ როგორც შ. ასლანიშვილი განმარტავს, „ერთი მხრივ განსაზღვრავს ნაწარმოების გარეგან ნიშნებს, ხოლო მეორე მხრივ—მის შინაგან შინაარს[3]. მაგრამ. როგორც ვიცით, სვანური სიმღერების ნიმუშები უმეტეს შემთხვევაში ავლენენ ერთ საერთო ნიშანს, ეს არის მისი სინკრეტული ფორმა—ფერხული. მუსიკალური ტექსტი, როგორც ჩვენ ამას ქვევით დავინახავთ, სტრუქტურის მხრივაც თითქმის ერთფეროვანი ჩანს. ასეთ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, გვეშველება სიტყვიერი ტექსტი და მოცემული სიმღერის დანიშნულება — მისი სოციალური

---

2 შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები, ქართ. ხალხ. სიმღერების შესახებ, I, თბილისი, 1954, გვ. 211

3 იქვე.

ფუნქცია. აქ მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს აგრეთვე ნაწარმოებთა გარკვეული ჯგუფის საერთო იდეურ მსგავსებას, მუსიკალური გამომსახველობის ტიპიური საშუალებისა და მათი პრინციპების ერთგვაროვნებას. ჟანრისა და სახეობების გაგებაში ჩვენთან ხშირად გაუგებრობასაც აქვს ადგილი. სახეობები ამა თუ იმ სიმღერათა ჟანრის შიგნითა დაჯგუფებას წარმოადგენენ, რომელნიც გაერთიანებული არიან იდეურ-მხატვრული მონაცემების მიხედვით და რომელნიც უკვე დანაწევრებას, ანუ დიფერენცირების საშუალებას აღარ იძლევიან. ჟანრი არის ის კონკრეტულ-ისტორიული მხატვრული ფორმა, რომელშიც რეალიზებულია ხალხური მუსიკალური შემოქმედების სხვადასხვა მეთოდი და სტილი. ვ. გუსევი ჟანრს განსაზღვრავს, როგორც ხალხთა მასების მიერ სინამდვილის მხატვრულად აღქმის ისტორიას[4]. ისე რომ, მკვლევარის ძირითადი მიზანი უნდა იყოს გამოიკვლიოს ჟანრის წარმოშობის პროცესი, მისი მხატვრული სათავეები და არსებობის საფუძველი.

უნდა ითქვას, რომ საზღვარი ცალკეულ ჟანრებს შორის ქართულ ხალხურ სიმღერებში ყოველთვის მკვეთრად არ არის ხოლმე გახაზული, განსაკუთრებით ეს შეიმჩნევა სვანური სიმღერების მიმართ. მაგალითად, „სვანური პოეზიის კრებულში“[5], საყოფაცხოვრებო პოეზიაში შეტანილი „აღდგომა დღის სიმღერა“, „ადილასა“, „გონჯა“, „ზარი“, „ურბალ-ღრუბელს“, საწესო ხასიათისანი არიან.

სამონადირეო ჯგუფის სიმღერები, სრულიად არ არის ცალკე გამოყოფილი. აქაც სიმღერების დაჯგუფების დროს ვხედავთ არასწორ კლასიფიკაციას, მაგ. „იავ-ქალთაი“ შეტანილია ისტორიული ხასიათის სიმღერებში, მაშინ როდესაც ვიცით, რომ იგი სრულდებოდა მურყვამობის წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებული ფერხულის დროს. საყოფაცხოვრებო ჟანრის სიმღერებშია მოქცეული ყველა სამონადირეო-მითოლოგიური ხასიათის სიმღერები: „დალ“ „ბეთქლი“, „დალა“ „ჯოქას ხელღვაჟალე“, „ამირანის ფერხული“, სვახური ტირილი, ზარი, „დემჩილი“ და სხვა, რაც ჩვენი აზრით, არ უნდა იყოს სწორი.

სვანების საწესო-საკულტო სიმღერები თავისი გარკვეული დანიშნულებისა, შინაარსისა და შესრულების ფორმის მიხედვით შეიძლება ასე დავაჯგუფოთ:

1. საგალობლები — გა, ლილე, კვირია, სადამი, ბარბალ-დოლაში, ზარი, დიდება თარინგზელარ, (რალივეიჰე—ქვ. სვანური), რიჰო ანუ რიჰა (ლაგუშედასაც ეძახიან).

2. შეიძლება ცალკე გამოვყოთ სიმღერების ის სახეობა, რომელიც სამონადირეო მეურნეობასთან არის დაკავშირებული და რომელსაც თავის დროს ალბათ შრომის მაგიის დანიშნულება ჰქონდა.

---

[4] В. В. Гусева, «Жанр является историей художественного познания действительности народными массами — т. е. историей художественных методов. Советская этнография, № 3, стр. 100.

[5] ა. შანიძე, ვ. თოფურია, მ. გუჯეჯიანი, სვანური პოეზია თბილისი, 1939.

3. საოჯახო-საწესო სიმღერები—ტირილები, საქორწილო სიმღერა და სხვ. ცნობილია, რომ იდეოლოგიური გადმონაშთი, როგორც ადამიანების მსოფლმხედველობის ნაწილი, მათი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე შედარებით მეტხანს შემოინახება, ვიდრე მისი წარმომშობი სოციალურ-ეკონომიური პირობები. ამიტომ ეს გადმონაშთები ამ კონკრეტული ჟანრის განვლილი ისტორიული გზის გამოსარკვევადაც გვეხმარება. საკულტო და საწესჩვეულებო რიტუალებთან დაკავშირებული ზოგიერთი სიმღერა ადრინდელი რელიგიური ხასიათის მისტერიების ფრაგმენტებს წარმოადგენს, ისინი გადმონაშთის სახით არიან შემონახულნი სვანების ყოფაში (შეიძლება უკვე ტრადიციის სახით), რომელსაც უძველეს პერიოდში სამეურნეო წარმოების გადიდების ან განაყოფიერების დანიშნულება ჰქონდა (ივ. ჯავახიშვილი, ვ. ბარდაველიძე).

ასეთმა ხალხურმა სანახაობებმა შემოგვინახეს მონადირეობასთან, მესაქონლეობასთან, მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული მისნური ცეკვები და მაგიური წეს-მოქმედების კვალი. მათ თანმხლებ უძველეს სიმღერებში ვხვდებით იმ არქაულ ფორმებს და კილოს ჰარმონიულ სტრუქტურას, რაც ქართული სიმღერების ადრინდელი ეტაპისათვის არის დამახასიათებელი.

პირველ რიგში შევჩერდებით იმ სიმღერა-საგალობლებზე, რომლებიც მიეძღვნებათ სვანების პანთეონის მთავარ ღვთაებებს — კვირიას, ჯგრაგს, ლამარიას და სხვ. მათი შესრულების ყოფაცხოვრებითი წესის შესახებ მრავალი ცნობა გვაქვს როგორც ლიტერატურული, ისე ეთნოგრაფიული.

ეს საგალობლები ამჟამად ქორეოგრაფიული ნაწილის გარეშე სრულდებიან. მუხლებზე დაჩოქილნი, აღმოსავლეთისაკენ პირშებრუნებული, ჭუდმოხდილი მამაკაცები მღერიან. ცნობების თანახმად, საგალობლების შესრულების უფლება, ძველად, მხოლოდ საზოგადოების გარკვეულ წევრებს ჰქონდათ.

კვირიას შესრულების წესი და დრო აღწერილი აქვს ბევრ ავტორს, რომლის შესახებაც აღნიშნულია, რომ სვანეთში არც ერთი რელიგიური დღესასწაული არ ტარდება ისე რომ, იქ კვირიას საგალობელი არ შესრულებულიყოს. თვით საგალობლის სახელწოდებაც საფუძველს იძლევა, რომ ეს სიმღერა-გალობა და შეძახილები სვანებმა შექმნეს ღვთაება კვირიას სადიდებლად. იგი სრულდებოდა „ბარბლა-შის“ დღესასწაულის დროს სოფ. ლაშთხვერში, როცა აქ ხალხი აგებდა თოვლის კოშკს (მუსი მურყუმამ-ჟი). ლოცვა-შეწირულების შემდეგ იკრიბებოდნენ კოშკთან, გარს უვლიდნენ მას და თან „კვირიას“ გალობდნენ[6].

სვანების ღვთაებათა პანთეონში კვირიას ეჭირა ერთი მთავარი ადგილი და მის გვერდით კი ჯგრაგს. კვირია იყო ხმელთ მოურავი, იგი მფარველობდა ადამიანს, განაგებდა სამართალს და იყო ნაყოფიერების ღვთაება. თუ რამ-

---

[6] ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბილისი, 1939, კვ. 11.

დენად დიდი ბაღა მიუწერებოდა სვანების ცხოვრებაში კვირიას, ამას ის ფაქტი ამტკიცებს, რომ „ადრეკილაის“ რიტუალში, როგორც ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, თავდაპირველად ამ დღეობის დღესასწაულის თაყვანისცემის მთავარ ღვთაებად გვევლინება. „ადრეკილაის“ ციკლის ძირითადი დანიშნულება, როგორც ვიცით იყო განაყოფიერების იდეა, კვირია, სრულდებოდა მესტიაში მუერყვაპობის რიტუალის დროს, ხალხი სამჯერ შემოუვლიდა კვირიას და გალობდა „კვირია დიდამ მაცხვარს, სილოგვეშა გვილამ ლაღამს, კვირია ლად“.

ცნობილია, რომ კვირია საქართველოს სხვა კუთხეებშიც თაყვანისცემის ობიექტს წარმოადგენს (ხევსურეთი—ფშავი და სხვაგან). კვირიას საგალობელს ასრულებდნენ, როცა ბედნიერი მრავალშვილიანი მამაკაცი გარდაიცვლებოდა. კვირიას შესრულება დასაფლავების დროს დიდი პატივისცემის ნიშანი იყო გარდაცვლილისადმი. არსებობს სვანეთში საგალობელი, რომელსაც კვირიობას უწოდებდნენ (ეცერში), მას უმთავრესად „ხშირის წვიმების“ შეშთხვევაში ასრულებდნენ. ამ სიმღერით სამჯერ შემოუვლიდნენ ეკლესიას და თან შეწირულსაც მიართმევდნენ. მათ სჯეროდათ, რომ ამის შემდეგ აუცილებლად გამოიდარებდა.

მეორე ღვთაება, რომელსაც სვანების რწმენა-წარმოდგენებში დიდი ადგილი უჭირავს, არის ჯგრაგი—ეს ღვთაება შემდგომში, როგორც ცნობილია, წმ. გიორგიმ შესცვალა. ამის შესახებ ივ. ჯავახიშვილი სწერს, წმ. გიორგი (ჯგრაგ) მუდამ ადამიანზე ზრუნავს, და იმის ცდაშია, კაცს როგორმე სიკეთე უყოს. ჯგრაგის, როგორც წმ. გიორგი, მთელ საქართველოში ერთ-ერთი თაყვანსაცემი ღვთაებათაგანია, ამიტომ ჯგრაგის საგალობლის შესრულება აუცილებელი იყო რელიგიური დღესასწაულების დროს. ჯგრაგს მღეროდნენ „ლიმპარიან“-ს დროს, ვ. ბარდაველიძის ცნობით იგი სრულდებოდა „ჭანტილობას“ (24 დეკემბერს). შობის წინა დღეს ოჯახში ვახშმის შემდეგ სიმღერები და ცეკვები იმართებოდა. პირველად ამ დღეს იტყოდნენ ჯგრაგის სიმღერას, რომელიც შემდეგ სიტყვებს შეიცავდა:

„დიდება ჯგრაგს—იჰო,—იჰა
შენს ამარას შენი წყალობა არ დაგვიკარგო,
შენ გვიშველე
დიდება“[7].

ამავე ავტორის ცნობით, ჯგრაგს იმღერებდნენ შობას. სოფ. კალაში ამ დღეს ერთმანეთს ეწვეოდნენ, ორი ყანწით მასპინძელს დალოცავდნენ და მესამეზე კი ჯგრაგს ახსენებდნენ და გალობდნენ მისთვის განკუთვნილ საგალობელს. ჯგრაგის საგალობელი ჩაწერილი აქვთ ზ. ფალიაშვილს, დ. არაყიშვილს და შ. აბლანიშვილს. როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, ჯგრაგის სტრუქტურა მუსიკალური აზროვნების თვალსაზრისით ძალიან ძველი ჩანს, რაც გვაფიქრებინებს, რომ იგი წარმოშობილია ქრისტიანობამდელი პერიოდის უფრო ადრინდელ ხანაში. სვანური რიტუალური სიმღერებიდან, რომელიც ამჟამად დიდ იშვიათობას წარმოადგენს, არის საგალობელი „რიჰო“. მეორეგვარად მისი სახელწოდება „ლაგუშედა“, ზოგჯერ რიჰო-ლაგუშედასაც ეტყვიან, რიჰა ნიშნავს გათენებას—განთიადს[8]. ალ. დავითიანის ცნობით, „რო-

---

[7] ვ. ბარდაველიძე, სვ. დღეობათა კალენდარი, გვ. 54.

[8] დ. არაყიშვილი, სვანურ სიმღერათა კრებული, გვ. 28.

ჰო“ უკეთ დაცულია უშგულის ხევში, ამ ჰიმნს გალობდნენ როცა მოსახლეობა ღამეს უთევდა ღვთისშობლის ტაძარს, ალიონზე, გათენებისას, მზის ამოსვლის დროს უნდა ემღერათ ეს საგალობელი. რიჰო ჩაწერილი აქვს დ. არაყიშვილს. ამ საგალობლის ვარიანტები ჩავიწერეთ ჩვენც როგორც ზემო სვანეთის სოფლებში (ცხუმერი, მესტია), ისე ქვემო სვანეთში (ლენტეხი, ლაშხეთი და სხვ.). სიმღერისათვის დამახასიათებელია კვარტკვინტაკორდები და კვარტებისა და სეკუნდების პარალელური სვლები.

აქვე უნდა ვთქვათ საგალობელ ბარბალ-დოლაშის შესახებაც (რომელიც ზოგ შემთხვევაში ფერხულის წყობითაც სრულდებოდა).

„ბარბალ-დოლაშის“ შესრულების წესს და მისი ტექსტის ანალიზს იძლევა თავის სპეციალურ ნაშრომში ვ. ბარდაველიძე. ამ ნაშრომის მიხედვით, „ბარბალ დოლაში“ ძირითადად სრულდებოდა უშგულის თემში, გაზაფხულის ერთ-ერთ სვანურ დღეობაზე, რომელსაც სახელად „ლიქურეში“ ანუ „ლიქურაში“ ეწოდებოდა და რომელიც ქართველ ტომთა უძველესი მზის ქალღვთაება ბარბარეს სახელზე ყოფილა განკუთვნილი (მუსიკალური ტექსტი ამ საგალობლისა ჩაწერა და გაშიფრა შ. ასლანიშვილმა, ხოლო 1941 წელს ჩაწერა აგრეთვე ვ. ახობაძემ). ჩვენც გვქონდა შემთხვევა ამ საგალობლის რამდენიმე ვარიანტის ჩაწერისა, როგორც ზემო სვანეთში, ისე ქვემო სვანეთშიც. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აღ. საქ. მთიანეთში, კერძოდ ხევში არსებობს ფეხული „აბარბალე-ბარბალე“, რომელიც სრულდებოდა ორსართულიანი ფერხულის სახით.

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ რიტუალური სიმღერა „სადამი“, რომელიც საქართველოს სხვა კუთხეების საქორწინო სიმღერების ფუნქციას შეესატყვისება, როგორც მაგ., „ჯვარის წინასა“, „ჯორული“, „დიდება“, „მაყრული“ და სხვ. („სადმი“ ჩაწერილი აქვთ დ. არაყიშვილსა და შ. ასლანიშვილს).

ყველაზე გრანდიოზულ და განსაკუთრებულ შთაბეჭდილებას სტოვებს სვანური სამგლოვიარო მგზავრული „ზარი“, რომელსაც მამაკაცების გუნდი ასრულებს. „მომღერლები ჩამწკრივდებიან რიგ-რიგად, მხრებზე გადაიგდებენ ყავარჯენს, შეკვრენ დასაფლავების პროცესს და ორპირულად მღერიან ამ შესანიშნავ ჰიმნს, რომელიც თავისი მუსიკალური შინაარსით იმდენად დიდებულია და მასთანვე იმდენად თავზარდამცემი, რამდენადაც საუცხოოა იგიო“— წერს ზ. ფალიაშვილი.

ჩვენ არაფერს ვიტყოდით ზოგი საგალობლის შესახებ. მათ შესახებ საკმარისად ბევრია დაწერილი ფოლკლორისტიკულ ლიტერატურაში. ასეთებია მაგ., „ცხავჭრისტეში“, „თარინგზელარს“, „გიორგიონი“, „ქრისტეად ზეცად“, „ელიარგრდე“ და სხვ. ამ სიმღერების საერთო დამახასიათებელია უტექსტობა. მათ შესახებ შეიძლება ვიმსჯელოთ მხოლოდ მათი ფუნქციისა და მუსიკალური მონაცემების მიხედვით.

საგალობლები თავისი დინჯი, ამაღლებული ტონუსით და წმინდა ჰიმნური ხასიათით მდიდარ მასალას იძლევიან საქართველოში მრავალხმიანობის განვითარების ზოგი პრობლემატური საკითხის გარკვევისათვის, რაც გვაფიქრებინებს, რომ განვითარებული მრავალხმიანობა საქართველოში ჯერ კიდევ წარმართული დროიდან უნდა არსებულიყო. მივმართოთ ამ ჯგუფის სიმღე-

---

3 ზ. ფალიაშვილი, ქართულ ხალხურ სიმღერათა კრებული, თბილისი, 1909, წინასიტყვაობა, გვ. V—VI.

რების მუსიკალურ ანალიზს კილოების, ინტონაციური მხარის, მრავალხმიანობის ფორმების, რიტმის, ფორმის, სიტყვიერი ტექსტისა და სხვა ელემენტების მიხედვით. თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ სვანური სიმღერები და კერძოდ საწესო-სარიტუალო სიმღერების კილოები ანალოგიურია აღმოსავლეთ საქ. ხალხთა სიმღერებისა, რომელსაც საფუძვლად დიატონურ ბგერათა რიგი უდევს საფუძვლად.

კილოს საფეხურებს შორის ვხვდებით იგივე სეკუნდურ-ფუნქციონალურ ურთიერთობას, ძირითად კილოებს წარმოადგენენ მიქსოლიდიური და ეოლიური კილოები (ეს კილოები ყველაზე დამახასიათებელია).

დ. არაყიშვილის ჩაწერილი — „ლაგუშედა" ეოლიურ კილოშია (გვ. 135. № 8 1)[10].

ზ. ფალიაშვილის ჩაწერილი — „ჯგრაგ" ლა-ეოლიურ კილოშია (გვ. 139 — 78).

ზ ფალიაშვილის ჩაწერილი — „ლილე", ლა-ეოლიურ კილოშია (გვ. 136 — 137, № 82)

მ. ბალანჩივაძის ჩაწერილი — „ლილე" ლა-მიქსოლიდიურში ხმოვანებს (გვ. 138 № 8).

ვლ. ახობაძის ჩაწერილი — „კვირია" სი-მიქსოლიდიურ კილოშია (გვ. 13).

შ. ასლანიშვილის ჩაწერილი — „კვირია" სოლ-ეოლიურშია, გვ. 191. №87, ბარბალდოლაში — სოლ-ეოლურშია № 88.

მაგრამ ამ სრულყოფილი კილოების გვერდით, სადაც ტონიკა და ფუნქციონალურად მასთან დაკავშირებული საფეხურები ნათლად არიან გამოვლენილნი, სვანურ საწესო სიმღერებში ვხვდებით კილოს ისეთ გამოვლინებებს, სადაც ტონიკა არ არის მყარი, (უმთავრესად სიმღერის დასაწყისში ან შუა ნაწილში), იგი მხოლოდ სიმღერის დასასრულს პოულობს ნამდვილ განმტკიცებას, ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ამორფულ მოვლენასთან, რომელიც გამოიხატება იმაში, რომ ყოველი სამხმოვანება თავის მეტრული და რიტმული საშუალებებით ადვილად იქცევა მოკლე ხნის განმავლობაში ტონიკურ კილოდ, ასეთ დროს ძირითადი კილოს გარდა სხვა კილოები, რომლებიც სიმღერებში ჩნდებიან, განუვითარებელი სახით არიან წარმოდგენილი[11]. მაგალითად, 1947 წლის მუსიკალური ფოლკლორის განყოფილების ექსპედიციის დროს ჩაწერილი „ჯგრაგი"-ს (რომელიც შ. ასლანიშვილის მიერ არის გაშიფრული) ჰარმონიულ საფუძველს ფა-მიქსოლიდიური კილო წარმოადგენს, თუმცა აქ ვხვდებით დადაბლებულ ტერციას ლა-ბემოლს, რომელიც მი-ბემოლ მიქსოლიდურისაკენ გადახრის ნიშნებს გვიჩვენებს, მაგრამ ამ მომენტს ვერ ავხსნით როგორც მოდულაციას, რადგან იგი ვერ იძლევა ტონიკურ მყარ ბგერას და ჩვარა არც ფა-მიქსოლიდიურს უბრუნდება. ასეთივე სურათს ვხედავთ საგალო-

---

10 ვლ. ახობაძე. ხალხურ სიმღერათა კრებული, 1960, თბილისი.

11 შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, წ. 1, თბ. 1954.

ბელ „კვირიაში“ (№ 87). სიმღერა სოლ-ეოლურშია. კილოს მონაცვლებას შეიგრძნობთ 13—14 ტაქტებში და აქაც ერთი ტაქტის შემდეგ ისევ უბრუნდება თავის ძირითად ტონალობას. ასეთი შემთხვევები ბევრია, რაც საფუძველს გვაძლევს აღვნიშნოთ, რომ ახალი კილოს ნიშნების გამოჩენა, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, წინა კილოსათვის უცხო ბგერა არ ქმნის ახალ კილოს, ეს მხოლოდ ახალი კილოს ჩანასახია, ამიტომ აქ ვერ ვილაპარაკებთ კილოს მოდულაციის შესახებ. რა თქმა უნდა, კილოს ამგვარი განუვითარებელი ფორმა წარმოადგენს კილოს გამოყენების დაბალ საფეხურს, კილო ჯერ კიდევ მის ფორმირების პერიოდში იმყოფება, მაგრამ კილოებრივი აზროვნების ამ სტადიამ სვანურ სიმღერებს მაინც ერთგვარი კოლორიტობა მიანიჭა. ასეთ განუვითარებელ კილოებს ვხვდებით საგალობელ „დიდება თარგზელარს“, ფერხულების ზოგ ნიმუშში, „ზარში“, „ქალსა ვისმე ერქვა შრუშანაარ“, განვითარების თვალსაზრისით ამ კატეგორიის კილოებს ვხვდებით ქართლ-კახურ სიმღერებში, რომლებიც მიეკუთვნებიან კულტურის მეტად მაღალ საფეხურს. სვანურ სიმღერებში გამოყენებული კილოები, ტონიკისა და სხვა საფეხურებს შორის ნათლად გამომჟღავნებული ფუნქციონალური ურთიერთობა და ნაკლებად გამომჟღავნებული კილოებრივი მონაცემები, რომელსაც სიმღერებში ვხვდებით, გამომდინარეობს არა ჟანრული, არამედ მუსიკალური აზროვნების თავისებურებებისაგან. ე. ი. სვანების ჰარმონიის შეგრძნება უღრმეს შორეულ ხანას უნდა ეკუთვნოდეს და მის თანმხლებ წეს-ჩვეულებებთან ერთად შესაძლოა, წინაქრისტიანობამდელ მემკვიდრეობას წარმოადგენდეს.

ამ ჟანრის სიმღერების ინტონაციური მხარე ხასიათდება სეკუნდური სვლებით, აქედან გამომდინარეობს სიმღერების ის მშვიდი, მკაცრი მუსიკალური მეტყველება და მელოდიის მოძრაობის ზომიერება, რითაც ემთხვევა ქართლ-კახური სიმღერების დარბაისლურ ხასიათს.

ცნობილია, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ხალხი მრავალხმიანობის სხვადასხვა ფორმას, ხარისხსა და მუსიკალური სტრუქტურის სხვადასხვა სტილს ავლენს. ამის მიზეზს სამეურნეო თუ საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრება და ხალხის კულტურის განვითარების საფეხური წარმოადგენს. სპეციალურ გამოკვლევებში (გრუბერი, ნადელი, შნაიდერი, არაყიშვილი) აღნიშნულია, რომ საზოგადოებრივი ფორმაციის გარკვეულ საფეხურზე მარავალხმიანობა შეიძლებოდა ყოფილიყო (ყოველ შემთხვევაში მრავალხმიანობის დონე) და იგი მხოლოდ ხმების მონაწილეობით არ განისაზღვრება, არამედ მისი ხარისხობრივი მონაცემების, მათი ფორმების გამოვლინებისა და ხმათა ფუნქციების მიხედვით. მრავალხმიანობა მოცემულია სტრიქონური სახითაც (რომლებსაც ვხვდებით სხვადასხვა ველურ ტომებში). ქართულ მუსიკალურ ფოლკლორში უხვად არის წარმოდგენილი სამხმიანი სიმღერების საფუძველზე ნათლად გამომჟღავნებული მათი თანმიმდევრული განვითარება. რიცხობრივი სამხმიანობიდან თვისობრივ სამხმიანობაში გარდაქმნის პროცესში[12].

---

12 შ. ასლანიშვილი, დასახელებული ნაშრომი.

ჩვენ თუ შევადარებთ ალანურ ხალხურ სიმღერებს და კერძოდ, საწესო სიმღერებს სხვა კუთხის სიმღერებთან, მათ მეტი საერთო მოეპოვებათ ქართლ-კახურთან, ვინაიდან მათ საფუძველს წარმოადგენს ჰარმონიული საწყისი. სვანური ხალხური სიმღერების ჰარმონიული ენა ემორჩილება იმ კანონზომიერებას, რაც მეტად არის გამოხატული იმავე ქართლ-კახურ სიმღერებში. მაგალითად, კილოს საფეხურები, რომლებიც მთავარ საფეხურებს წარმოადგენენ 1—VII—VI—IV, ე. ი. კარგად შეიგრძნობა ტონიკა—დომინანტა—სუბდომინანტა. საკადანსო საქცევები 1—VII—1, I—VI—VII—1, განსაკუთრებით აღსანიშნავია კვარტული შეხამება, როგორც ორხმიან წყობაში, ისე სამხმიანში, ეს ინტერვალი განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია და სიმღერას თავისებურ ხასიათს ანიჭებს. მეორე მხრივ კი იგი ჰარმონიული აზროვნების სიძველის მაჩვენებელიც არის. ჩვენ ვიცით, რომ ინტერვალ კვარტას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, აგრეთვე აკორდის აგებულებაში. ასევე ითქმის ინტერვალ კვინტაზე, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა ეძლევა სამხმიანობის შექმნისას, ივი ჩნდება ბანის ზედაშენით სამხმიან სიმღერებში. სვანური საწესო სიმღერების სამომავნებაში, კვარტა წარმოადგენს როგორც აქტიურ, ჰარმონიული ელემენტის შემქმნელ ინტერვალს; სტრუქტურის მხრივ სვანურ სიმღერაში მელოდიური ხაზი ჩვეულებრივ მეორე ხმას ეკუთვნის (ე. ი. საშუალოს), რომელიც მეტად თავისუფალი მოძრაობისაა. იგი არ ემორჩილება მაღალს, ე. ი. პირველს და პირველ ხმასთან ქმნის სხვადასხვა ინტერვალურ თანაფარდობას სეკუნდიდან—ოქტავამდე. ბანი შედარებით მოძრავი და აქტიურია, ვიდრე აღმ. საქ. სიმღერებში, თუმცა ფუნქციონალურად იგი მაინც ჰარმონიის მყარ საფუძველს იძლევა. ხშირად ვხვდებით სეკუნდურ მოძრაობებს, დამახასიათებელია აგრეთვე საბივე ხმის კომპლექსური მოძრაობა, მეტრო-რიტმული მხარე სვანურში გვხვდება სხვადასხვა ზომისა, რომლის მონაცვლეობაც ხდება რამდენიმე ტაქტის მანძილზე, ამასთან ტაქტის შიგნით ხშირია რიტმის სინკოპირება. სიმღერებში ხშირია შემთხვევა რამდენიმე მაჟორული სამხმიანობის თანამიმდევრობის, რაც მათი სტრუქტურულ თავისებურებაზე მიგვითითებს.

სვანური საგალობლების სიტყვიერი ტექსტები არც თუ ისე მდიდრად არის მოცემული. მათ არსებით ნიშანს მაინც მეტ შემთხვევაში უტექსტობა წარმოადგენს. გამონაკლისად შეიძლება ჩავთვალოთ „ბარბალ დოლაში“, „ლაგუშედა“, „ლილე“. რომლებიც თავისი ხასიათით ლოცვის ან ღვთაებათა განდიდების წარმოადგენს, მათდამი მიმართების ასეთი ფორმები თითქმის ერთმანეთს ემსგავსებიან.

ფორმის მხრივ სვანური საგალობლები უახლოვდებიან სტროფულ ნაგებობას, სტროფული წყობა, მთელი სიმღერის მკვეთრი დანაწევრება მუხლებად, ნათლად ჩანს საგალობელ „ბარბალ დოლაშში“, ლაგუშედა-ში ელიალგრდეში და სხვაგან.

მიუხედავად მუხლებად დაყოფის ტენდენციისა, მთელი სიმღერა ერთ მთლიანობაშია მოცემული, ამ სიმღერებისათვის დამახასიათებელია გაბმული ბგერებით, ფაქტურის კომპაქტობა, პარალელური სამხმიანობის სპეციფიკური ინტონირება, ჰარმონიული ინტერვალი-კვარტის ხმოვანება. ყოველივე ეს იძლევა შინაარსით ღრმა და ემოციურად მდიდარ ფორმას.

მოკლედ მოგახსენებთ იმ საწესჩვეულებო სიმღერებზე, რომლებსაც სახალხო-რელიგიურ დღესასწაულებთან დაკავშირებით სვანები ასრულებდნენ

ფერხულის თანხლებით, რადგან ფერხულს, როგორც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, მიიჩნევდნენ როგორც კულტის ერთ-ერთი რელიგიური რიტუალის ნაწილად. პირველ რიგში ასეთ სიმღერებს ეკუთვნიან სვანურ „მურყვამობასთან“ და „საქმისაჲს“ ჩვეულებებთან დაკავშირებული ფერხულები, შემდეგ სამონადირეო სიმღერა-ფერხულები, როგორიცაა, მაგ., „მონადირე ჩორლა“, „ბეთქან“ ანუ „ბეთქილაცა“, „დაბლა“ „კოჯას ხელღვაჯალე“, „ამიოანის ფერხული“ და სხვ. საფერხულო სიმღერები როგორც თავისი შინაარსით, ისე ქორეოგრაფიული ფორმით საკმაოდ მრავალფეროვნად და ფართოდ არის წარმოდგენილი. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ის რაც ჩვენ სიმღერა-საგალობლების მუსიკალურობაში საერთო დამახასიათებელ მხარეებზე ვთქვით სტრუქტურის, მრავალხმიანობის თუ ცალკეული ელემენტების შესაბებ, საფერხულო სიმღერებშიაც იგივე სურათი შეიმჩნევა, მხოლოდ მათ განსხვავებულ ნიშნებს წარმოადგენს სტროფული (კუპლეტური) ორ-ოთხტაქტიანი მუსიკალური ფრაზა, მელოდია ვიწრო ჩარჩოთია ჩაკეტილი, სადაც მელოდია ტერციისა და კვარტის ფარგლებში ტრიალებს. ამ სიმღერებში შეიმჩნევა ფაქტურის სიმარტივე, მელოდიის მეტი ჩამონაკვთილობა, მარტივი მეტრული ზომა, სადაც უმეტესად გვხვდება 2/4, 3/4, 3/3 და რაც მთავარია (ქართლ-კახური შრომისა და ფერხულებისათვის) აგრეთვე სიმღერებისათვის დამახასიათებელი ბანის საერთო ტიპიური მონახაზი Basso ostinato (მაგ., ამირანის ფერხული, № 52 ფერხული და სხვა). სიმღერის ანტიფონური შესრულება. სიმღერებში კილო — ჰარმონიული მხარე გამოკვეთილია, რაც შეეხება კადანსურ საქცევებს, ისინი ზემოთ გაანალიზებული სიმღერების ანალოგიურ სურათს იძლევიან. ყველა ზემოთ თქმულის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, სიმღერების შინაარსისა და ფუნქციის მიხედვით მათში მეტად მკაფიოდ ვლინდება სვანების მსოფლმხედველობა და სამეურნეო ყოფის მხარეები, როგორც, მაგალითად, მონადირეობა, მესაქონლეობა და ბოლოს მიწათმოქმედება, რომელნიც უდავოდ უძველესი წარმოშობისა არიან. მუსიკალური ტექსტი ავლენს ქართული სიმღერებისათვის განვითარების ადრინდელ ფორმას, სადაც მოცემულია ეგრეთწოდებული დიფუზური კილო. ინტერვალი კვარტასა და სიმღერების აკორდიკაში, ტრიქორდების დომინირება, სიმღერებში ტექსტის სიმცირე და პირიქით შეძახილების სიმრავლე, რომელთაც ალბათ თავის დროს ლოგიკური მნიშვნელობა ჰქონდა, ნებას იძლევა სვანური საწესო სიმღერები მივაკუთვნოთ ქართული სიმღერების განვითარების ადრეულ საფეხურს, სადაც ქართლ-კახური სიმღერების კილო, ჰარმონიული მხარე და სხვა მუსიკალური ელემენტი ზოგჯერ ჩანასახის სახით არის მოცემული, ზოგჯერ კი უფრო განვითარებული ჩანს.

სვანურ სიმღერებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა ინტერვალებს კვარტას და კვინტას. სწორედ ხმების გაორმაგებაც ამ ინტერვალებს ემთხვევა. დამახასიათებელია გაბმული ბგერების სიჭარბე, პარალელური სვლები კვინტებისა და სეპტიმეისა, ხმების კომპლექსურობა და საბხმიანობის პერიოდული შეცვლა ორხმიანობით (აქ შეიძლება პარალელი გავავლოთ ქართლ-კახურ საწესო სიმღერებთან), სადაც აშკარად შეიმჩნევა ორხმიანობიდან—სამხმიანობაში გადასვლის საფეხურები.

ყველა ამ მონაცემებს ვხვდებით სხვა სახეობის (სხვა ჟანრის) სიმღერებში. მათ შორის განსხვავება არ შეიმჩნევა. ამათ ახსიათებს იგივე ჰარმონიული საწყისი, რიტმულ-მეტრული სტრუქტურა და შესრულების სტილი. ყოველივე ეს ერთად აღებული უძველესი დროის მემკვიდრეობაა, რომელიც მტკიცედ არის გამჯდარი სვანთა ფსიქიკაში. სვანური ხალხური სიმღერა თავისი ნყობით, ჰარმონიული ენით, კადანსებით, კილოთი, საფეხურებრივი ურთიერთობით და, რაც მთავარია, ტრიქორდებით კვინტაში, (დ. არაყიშვილი) არის ღერძი ქართული ეროვნული მუსიკის.

Н. А. БРЕГАДЗЕ

ВАХУШТИ БАГРАТИОНИ И ЭТНОГРАФИЯ ГРУЗИИ

С древнейших времен известны различные источники, отображающие этнографический быт грузинского народа. Интересные для этнографической науки сведения встречаются уже в древнегрузинских письменных источниках. Большинство дошедших до нас памятников древнейшей, развитой, оригинальной агиографической литературы (начиная с V в.) содержит разнообразный исторический и бытовой материал. Однако, при ознакомлении с ними становится ясным, что интересующие этнографа данные приводятся не с преднамеренной целью этнографического описания.

В первой половине же XVIII в. появляется весьма важный в этнографическом отношении труд грузинского ученого того времени, царевича Вахушти Багратиони — «Описание Царства грузинского» или «География Грузии», являющийся частью его большой работы — «История Грузии».

Плодотворной и многообразной была деятельность Вахушти. Он является не только известным историком, вооруженным для своего времени новыми и передовыми методами исследований[1], но и первым грузинским географом и картографом, работами которого пользовались западноевропейские ученые[2], а кроме того и этнографом, первым в грузинской историографии поставившим себе целью специальное описание и изучение элементов культуры и народного быта[3].

В течение долгого времени география и этнография были нераздельны и их формирование в самостоятельные дисциплины, имеющие каждый свой объект и методы исследований, относится лишь ко II половине XIX в.[4]. Следовательно, вполне естественно, что собранный Вахушти обильный материал, отображающий этнографический быт грузин и соседних кавказских народов, дается наряду с географическим опи-

---

[1] См. Джавахишвили И. А., Древнегрузинская историческая литература (Царевич Вахушти, стр. 328—351), Тб., 1945 (на грузинском языке); Габашвили В. Н., Вахушти в свете историографии XVII — XVIII вв.; Месхия Ш., Вахушти и древнегрузинская историческая литература, «Аналлы», Труды Института истории им. И. А. Джавахишвили, т. I, Тб., 1947 (на груз. яз.).

[2] Маруашвили Л., Грузинские путешественники и географы XVIII в., Тб., 1954 (на груз. яз.); Беридзе В., Тбилиси XVIII в. по плану Вахушти. «Аналлы», 1947 (на груз. яз.).

[3] Читая Г. С., Этнографические исследования в Грузинской ССР, «Советская Этнография», 1948, № 4, 176—177; Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, Тб., 1969, (на груз. яз.), 97—98, 149.

[4] Брук С. И., Козлов В. И., Левин М. Г., О предмете и задачах этнографии, «Советская Этнография», 1963, № 1, 11—12.

санием страны и входит в раздел именуемый «География Грузии»[5]. В этой части труда встречаются данные как об этническом составе населения отдельных краев или ущелий, так и антропологический материал, указание на распространенные отрасли хозяйства, перечень культурных растений, возделываемых в тех или иных местностях, описание элементов материальной культуры, народных нравов и обычаев, картины социального быта.

Интересные для этнографии сведения встречаются и в других местах труда Вахушти Багратиони — «История Грузии»[6]. А составленный ученым атлас[7], также как и опись[8] современного ему населения одной части Восточной Грузии, проведенная под его же руководством, содержит и данные об этническом составе населения.

Во вступительной части «Географии Грузии» Вахушти указывает, что он, в отличие от своих предшественников, в чьих трудах история представлена лишь тремя частями, поставил себе целью восполнить историю ее четвертой и немаловажной частью, «описанием местностей»[9]. Вследствие этого и была написана весьма интересная не только для географии, но и для этнографической науки работа — «Описание Царства грузинского».

Для воспитанного при царском дворе ученика католиков-миссионеров, а впоследствии эмигрировавшего в Россию ученого были доступны не только грузинские источники, он пользовался также и достижениями западноевропейской науки[10]. Но если Вахушти — историк порою пользовался в некоторой мере уже разработанным материалом и известными методами исследований, Вахушти-этнограф первым в грузинской этнографии дает интересный материал, который, главным образом, является продуктом его личных наблюдений. Привлекает внимание и многообразие используемых ученым источников, среди которых некоторые, как например, древняя настенная роспись, народные поговорки и др. являются отличными и в некоторых случаях единственными методологическими способами восстановления картины прошлого[11]. Кроме того, Вахушти, при описании этнографического быта различает друг от друга такие термины и понятия, как нрав («знэ») и обычай («чвеулеба»)[12].

Период деятельности Вахушти совпадает со временем, когда этнография завоевывает важное место в науке и привлекает особое внимание исследователей. В связи с новыми географическими открытиями расширяется научный горизонт и перед этнографами раскрывается обширная арена деятельности. Это обстоятельство способствовало развитию этнографической науки — вырабатывается значительный и весьма ценный для этнографических исследований сравнительный метод,

---

[5] Вахушти. Описание Царства грузинского (География Грузии), Тб., 1941, (на груз. яз.).

[6] Вахушти. История Грузии, ч. I, Тифл., 1885 (на груз. яз.). Его же. История Грузии 1469—1800 гг., Тифл., 1913 (на груз. яз.).

[7] Архив Востоковедов ЛОИНА АН СССР, Р4.

[8] Вахушти и Гиви Туманишвили. Опись Сабараташвило и Сомхити, составленная по приказу царя Вахтанга VI, Тб., 1907 (на груз. яз.).

[9] Вахушти. Описание Царства грузинского, 3—4

[10] Джавахишвили И. А., указ. труд., 334.

[11] Там же.

[12] Читая Г. С. указ. труд, 177.

родоначальником которого принято считать французского миссионера I половины XVIII века, Жозефа-Франсуа Лафито[13], а в России появляется программа сбора этнографических сведений (1734 г.)[14]. Однако, в связи с этим обстоятельством следует отметить, что труд грузинского ученого того же периода, Вахушти Багратиони, составлен по определенной заранее разработанной программе, которая «довольно пространная и отнюдь не уступает лучшим программам этнографических описаний того времени»[15]. Кроме того, в «Описании Царства грузинского» уже встречаемся с применением сравнительного метода в этнографии. Вахушти не довольствуется одним лишь описанием этнографических явлений; для него не чуждо, что общественный быт изменчив со временем и поэтому он, как исследователь, ставит себе целью изучение последнего в его развитии[16]. Ученый в первом разделе «Географии Грузии» — «Нравы и обычаи Грузии» — прямо-таки указывает, что приступает к описанию как старинных, так и современных ему нравов, обычаев и обрядов[17]. Принимая во внимание пережиточные явления, ученый рассматривает вопросы в историческом разрезе и применяя сравнительный метод, различает и сопоставляет друг другу явления старого и нового быта, нравы и обычаи жителей горных и равнинных местностей, элементы самобытные и заимствованные.

В «Географии Грузии» Вахушти описывает отдельные районы, а в ряде случаев, микрорайоны, что дает возможность проследить картину этнографического быта не только страны в целом, но и ее отдельных частей. Основанный на подобном принципе описания, материал дает возможность восстановить картину расселения представителей различных этнических групп в занимаемые ими в то время области[18]. Кроме того, ономастический материал описи населения одной части Восточной Грузии, проведенной с участием Вахушти[19], тоже является интересным источником для восстановления картины этнического состава населения того времени; а составленный ученым атлас, помимо чисто географического значения, интересен еще и тем, что тут с помощью условных знаков дается прямое указание пунктов, населенных осетинцами и татарами[20].

Достоверность вышеуказанных данных Вахушти подтверждается как местным грузинским материалом (труды царевичей Иоанна, Давида и Баграта, исторические документы различного характера), так и данными, отображенными в раппортах, описаниях и трудах русских и западноевропейских чиновников, путешественников и исследователей того же времени (Языков, Броневский, Рейнегс, Гербер, Лерх, Потоцкий, Гюльденштедт, Турнефор, Феррнер-Совбеф, аббат дела Порт и др.).

---

[13] Косвен М. О., Матриархат, М.—Л., 1948 г., стр. 39.

[14] Токарев С. А., История русской этнографии (Дооктябрьский период), М., 1966, стр. 81—82.

[15] Читая Г. С., Указ. труд, 177.; см. также Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 157—158.

[16] См. также Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 95.

[17] Вахушти, Описание Царства грузинского, 12.

[18] Вахушти, Описание Царства грузинского, 34—39, 45, 48, 51, 54, 57, 58, 66, 68, 69, 74, 76, 80, 81, 83, 86, 107, 110—113, 115, 117—119, 124, 125, 129, 130, 153, 154, 156, 157.

[19] Вахушти и Гиви Тумаништвили, указ. опись.

[20] См. Вахушти Багратиони, Географическое описание Грузии, изд. акад. М. Броссе, СПб, 1842 (на груз. и франц. языках). К изданию прилагается составленный Вахушти атлас (на французском языке).

Помимо вышесказанного, следует отметить, что Вахушти, как исследователь, дает не только материал, отображающий картину расселения представителей той или иной этнической группы, но вместе с тем старается разъяснить и указать время и причины переселения и обоснования представителей негрузинских этнических групп на занимаемой ими в изучаемый период территорию. С другой стороны, в его труде дается выяснение основных тенденций движения населения с гор в предгорья и равнины и обратно — из равнины в горы[21].

Помимо указания на принадлежность жителей той или иной области к какой-либо этнической группе, Вахушти дает также и скудный, однако все-таки интересный материал об антропологических данных местного населения[22]. Причем, сравнивает обитателей отдельных районов и указывает на их внешнее сходство, чем, в некоторой степени, наряду с другими данными, облегчает заинтересованному вопросом читателю отнести их к одной и той же этнической группе.

В «Географии Грузии» встречаются сведения и об отраслях хозяйства, распространенных в тех или иных местностях. Грузия издревле известна как земледельческая страна. В период деятельности Вахушти тоже ведущей отраслью хозяйства для большинства населения являлось земледелие (полеводство, виноградарство, садоводство)[23]. Однако, помимо материала, указывающего в каких областях какие возделывались культуры[24], в труде Вахушти дается весьма интересное наблюдение. Например, при анализе данных становится ясным, что ученый делит страну на две географические и ботанико-агрономические зоны: равнину и горную часть, а в основе этого деления лежит предел распространения определенных представителей флоры, в том числе и лозы[25]. В равнинах, по указанию автора, было распространено виноградарство[26], а районы, где лоза не культивировалась, считались уже горными[27]. И хотя по указаниям Вахушти, в высокогорных районах культура лозы не встречается, это обстоятельство не послужило помехой развитию там виноделия. От зоркого глаза ученого не ускользнул факт купли горцами в низменности виноградного сока и затем его переработки в вино[28]. Обычно же горцы для изготовления хмельных напитков — водки, пива, кваса — пользовались зерновыми культурами (пшеница, ячмень)[29].

---

[21] Читая Г. С., указ труд, 177.

[22] Вахушти, Описание Царства грузинского, 31, 38, 41, 51, 68, 69, 71, 74, 123, 133, 139, 141, 149, 170, 172.

[23] Там же, 29.

[24] Там же, 31, 34—46, 48, 49, 54—60, 62—65, 68—70, 72, 73—77, 79, 81, 82—84, 88, 89, 91—96, 100, 102, 103, 108, 114, 121, 122, 125, 129, 134, 136—138, 140—143, 145, 149, 160, 162—165, 170, 171, 175, 176.

[25] Джавахишвили И. А., Экономическая история Грузии, кн. 1, Тб., 1930 (на груз. яз.), 293—295.

[26] Вахушти, Описание Царства грузинского, 70, 72, 74, 75, 83, 88, 95, 96, 101, 107, 134, 136—138, 141, 145, 162, 164, 165, 170, 174.

[27] Там же, 44, 49, 66, 68, 71, 78, 84, 132, 139, 160. Вахушти является первым автором учения о зональности распространения растений. Он на 50—100 лет опередил других авторов, изучающих тот же вопрос. Но его работа стала известна науке лишь сто лет спустя (в 1842 г.). А к тому времени уже были опубликованы труды Вильденова, Гумбольдта и Де-Кандоля. (см. Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 155, 156).

[28] Вахушти, Описание Царства грузинского, 42, 66.

[29] Там же, 111.

Немаловажная роль отводилась в хозяйственной жизни населения Грузии, в особенности горцев, и скотоводству[30]. Последнее, со своей стороны, способствовало развитию молочного хозяйства и изготовлению молочных продуктов. При этом Вахушти особо отмечает изготавливаемый в Аджарии сыр, который долго хранится[31].

Кроме того, животноводство (главным образом, мелкий рогатый скот) наряду с шелководством[32] и культурами хлопка[33], льна[34], конопли[35] способствовало развитию производства войлока, шерсти[36], шелка, полотна[37], ткачества[38] и искусства шитья[39]. Скотоводство давало сырья и для кожевенного дела[40].

В «Описании Царства грузинского» встречаются упоминания о пчеловодстве и высококачественном меде[41], а также о изобилии рыбы[42], диких животных и дичи[43], обуславливавшем рыболовство[44] и охоту[45].

Природные богатства страны способствовали развитию как народной медицины (использование лечебных источников)[46], так и разных ремесел (кузнечество[47], плотничество[48] и др.), сыгравших немаловажную роль и в быту народа. Интересно, что данные Вахушти находят подтверждение и в исследованиях последующих времен. Например, добывание железа в Цедиси и основанное на нем кузнечное дело[49], плотничество у лазов[50] и т. д. Именно развитое плотничество, вместе с местным богатым сырьевым материалом, способствовало в некоторых районах появлению в местной архитектуре деревянных построек. Вахушти упоминает и каменные постройки[51].

По описаниям Вахушти дается возможность установить типы как жилых и хозяйственных, так и церковных построек. Встречается упоми-

---

30 Вахушти, Описание Царства грузинского, 30, 34, 37, 38, 45, 51, 55, 59, 60, 63, 68, 69, 73, 83; 84; 90; 102; 105; 108, 111, 129, 131, 146, 162, 164, 170, 171, 176.

31 Там же, 134.

32 Там же, 29, 34, 45, 48, 82, 88, 94, 96, 103, 111, 122, 136, 145, 163; 170; 176.

33 Там же, 29, 34, 40, 46, 48, 88, 103, 134, 136, 142, 145.

34 Там же, 29, 31, 34, 35, 38, 42, 68, 111.

35 Там же, 29, 34, 48, 111, 145.

36 Там же, 111.

37 Там же, 145.

38 Там же, 111, 145.

39 Там же, 111.

40 Там же, 111.

41 Там же, 35, 38, 45, 88, 109, 123, 131, 142, 146, 170.

42 Там же, 31, 33, 35, 43, 45, 56, 57, 66, 75, 88, 92, 102, 103, 109, 122, 123, 129, 131, 136, 137, 141, 142, 146, 147, 151, 154, 162—166, 170, 171, 174, 175.

42 Там же, 31, 33, 35, 43, 45, 56, 57, 66, 75, 88, 92, 102, 103, 109, 122, 123, 129, 131, 136, 137, 141, 142, 146, 147, 151, 154, 162—166, 170, 171, 174, 175.

44 Там же, 33.

45 Там же, 14—15, 18, 89.

46 Вахушти, Описание Царства грузинского, 39, 77, 94.

47 Там же, 109, 111.

48 Там же, 111, 134, 142.

49 Н. Б. Рехвиашвили, Кузнечное дело в Раче, Тб., 1953 (на груз. яз.).

50 Г. С. Читая, Мотив древа жизни в лазском орнаменте. Известия ИЯИМК, т. X, Тб., 1941 (на груз. яз.).

51 Вахушти, Описание Царства грузинского, 40, 45, 47, 62, 84, 85, 111, 143.

нание грузинского «дарбази»[52] (о котором еще в I в. до н. э. писал Витрувий). В труде упомянуты почти все значительные памятники грузинской архитектуры[53]. Автор дает их классификацию и хронологические к ним объяснения. Эти последние способствуют установлению распространения определенного архитектурного типа для того или иного периода. Кроме того Вахушти отмечает факт заимствования архитектурных форм от других народов[54].

Привлекают особое внимание описания таких элементов материальной культуры, как одежда и украшение, на которых в грузинской историографии Вахушти первым обратил внимание[55]. Вахушти дает интересный материал не только о современном ему, но и распространенном в прошлом грузинском платье. При этом он применил никем не использованный дотоле в грузинской историографии единственный правильный метод: для восстановления образа костюма предков, ученый использовал сохранившиеся в настенных росписях изображения[56] и постарался отобразить картину постепенного развития грузинской национальной одежды. Хотя тут же следует отметить, что основанное на этом методе описание, судя по сохранившейся живописи, содержит данные, главным образом, об одежде представителей высшего общества. Однако в описаниях современной ему одежды Вахушти касается в отдельности мужского и женского платьев, а также одежды представителей различных социальных сословий.

Наряду с вышеуказанным, автор описывая и сравнивая между собою наряды жителей различных частей Грузии (Картли, Кахети, Имерети, Месхети) дает возможность проследить существующие между ними сходства и различия. В ряде случаев указывается, что отдельные атрибуты наряда иностранного происхождения и что в некоторых местах грузины одеваются подобно туркам или грекам и т. д. По описаниям Вахушти дается также возможность узнать, из какого материала готовили одежду в Грузии того времени[57].

Некоторые элементы грузинской одежы, упомянутые в труде Вахушти, засвидетельствованы еще и в 20-тых годах нашего столетия в Кахети[58].

Привлекает внимание следующее наблюдение Вахушти: некоторые элементы наряда являлись украшением лишь замужних женщин. Учитывание подобных данных помогает в датировке некоторых памятников живописи.

Вахушти обращает внимание и на другие элементы материальной культуры. В «Истории Гдзуни» встречаем упоминание некоторых боевых оружий[59], а в «Географии Грузии» дается перечисление как боевых, так и охотничьих оружий[60].

---

52 Там же, 23.

53 Там же, 34—37, 39—44, 46—65, 67—85, 88—91, 93—102, 105, 111—114, 116, 118, 121, 124—133, 135—138, 140, 142, 143, 148—161, 166—169, 171, 174—176.

54 Там же, 54, 74.

55 И. А. Джавахишвили, Древнегрузинская историческая литература, 348.

56 Там же, 349.

57 Вахушти, Описание Царства грузинского, 32, 38, 109, 111, 123.

58 Л. И. Бочоришвили. Кахетинская одежда, Апаллы, 1947 г. (на груз. яз.).

59 Вахушти, История Грузии, 44.

60 Вахушти, Описание Царства грузинского, 14—15.

Интересны наблюдения Вахушти и над другими сторонами народного быта. При описании общественного быта он указывает на характерные различия и специфические атрибуты представителей различных ступеней социальной иерархии[61]. Кроме того, различает друг от друга районы с более или менее развитым, в социальном отношении, населением.

В «Описании Царства грузинского» дается материал о феодальном институте, чиновничьем аппарате, представителях власти. При этом Вахушти не ограничивается одним лишь описанием данных для какого-либо определенного периода, но различает в них старое и новое и в ряде случаев указывает даже на время их распространения[62].

Вахушти обращает также внимание на значение права в общественной жизни. Причем, приемы т. н. «божьего суда» упоминает при описании старинных нравов и обычаев[63]. Это обстоятельство покажется естественным, если учтем, что система ордалий своим происхождением связана с ранней ступенью общественного развития[64].

При описании семейного быта Вахушти фиксирует распространение у осетин левирата и многоженства. Последнее, по наблюдению автора, встречалось среди богачей, представителей высшего сословия, в то же самое время исповедывающих магометанство[65]. Однако Вахушти замечает не только распространенную среди осетин полигамию, но и эндогамию, имевшую место в прошлом Грузии при господстве языческой религии[66].

Касаясь религии, Вахушти рассматривает вопрос в историческом разрезе. Указывает на распространение в древности язычества, сопровождающегося рядом праздников, описание которых дается в «Нравах и обычаях Грузии». Тут же отмечено, что древний обычай приносить в жертву идолам людей был заменен жертвоприношением животных. Пришедшую на смену язычеству, христианскую религию сопутствовали новые, христианские празднества, обычаи и обряды, при описании которых Вахушти справедливо отмечает, что они являются пережитками языческих времен[67].

В описаниях Вахушти встречаются указания и на другие пережитки языческих времен в быту народа. Среди них привлекает внимание материал о т. н. «кадаги» (прорицатель), упоминание которого в указанном тут смысле впервые в грузинской историографии встречается именно у Вахушти[68].

Распространение магометанства среди современного Вахушти грузинского населения южной части страны, по справедливому указанию исследователя, вызвано лишь принуждением со стороны завоевателей

---

61 Вахушти, Описание Царства грузинского, 14, 19. См. также С. Н. Джанашиа, Труды, т. 2, Тб., 1952 г., (на груз. яз.), стр. 451.

62 Вахушти, Описание Царства грузинского, 16—20, 23—25.

63 Там же, 15.

64 И. С. Долидзе, Древнегрузинское право, Тб., 1953, (на груз. яз.), стр. 262.

65 Вахушти, Описание Царства грузинского, 110.

66 Там же 13. См. также Вахушти, История Грузии, ч. I, 90.

67 Вахушти, Описание Царства Грузинского, 12—13, 18—19. См. также Джавахишвили И. А., Древнегрузинская историческая литература, 348 и Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 133.

68 Т. А. Очиаури. Из истории древнейших верований грузин, Тб., 1954 (на груз. яз.), стр. 7.

и безвыходным положением[69]. Данное ученым подобное объяснение рисует наглядную картину политического положения Грузии того времени.

Описывая нравы, Вахушти обращает внимание как на явления местного происхождения, так и на заимствованные, причем указывает на распространение «смешанных» нравов. По его указанию, в древности грузины кушали сидя на стульях, а нынешний обычай — сидеть на коврах без стульев и кушать руками, также как и входить в церковь в головном уборе, является следствием влияния магометанских нравов[70].

Обращает внимание Вахушти и на другие стороны народного быта. Например, обычай гостеприимства, обряды выполняемые во время свадьбы, коронования нового царя, погребения и т. д.[71], достоверность которых подтверждается данными как ранних, так и последующих времен[72]. Из вышесказанного привлекает особое внимание упоминание погребения на воздухе, древнейший вид погребения, обычай связанный с культом покойника[73].

Интересен также подход Вахушти к вопросу об языке. Ученый отмечает вызванное жизненной необходимостью знание населением некоторых районов и другого языка[74], а также наличие различных говоров и диалектов. Притом указывает на существование единого для всего населения литературного грузинского языка[75] и грузинской письменности[76].

Труды Вахушти содержат богатый материал по топонимике и ономастике.

Из вышеприведенного краткого обзора явствует огромная заслуга Вахушти Багратиони перед грузинской историографией. Вахушти, крупный ученый, вооруженный передовыми методами своего времени, дает не только описания современных ему явлений, но и учитывает изменения, происходившие в этнографическом быту. Опираясь на данные различных источников, при описании народных нравов и обычаев, старается разъяснить причины их возникновения или происшедших в них перемен. При изучении современного ему быта старается выявить пережитки древних обычаев и тем самым восстановить картины прошлого. Тут же следует отметить, что хотя разработка метода пережитков обычно приписывается Эд. Тэйлору, а помимо того, известно, что двадцатью годами раньше работ Тэйлора почти те же взгляды о пережит-

---

[69] Вахушти, Описание царства грузинского, 129.

[70] Там же, 22—23. В грузинских источниках с XI в. наряду с ложкой встречается упоминание и вилки (См. В. Габашвили, Вахушти Багратиони, 100).

[71] Там же, 18; 105, 111.

[72] См. Кайхосро, Оманиани, Тифл., 1937 г., (на груз. яз.), 66, Фешанги, Шахнавазиани (на груз. яз.), 112, 113, 115; Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре, Тб., 1938 г. (на груз. яз.), 14; М. Балиаури и Н. Макалатия, Культ покойника в архотском обществе, МЭГ, т. 3, (на груз. яз.), 4, 10; Т. Сахокия, Культ покойника в Мегрелии, МЭГ, т. 3, (на груз. яз.), 165—171 и др.

[73] Г. Ниорадзе, Погребение покойника на воздухе. (Luftbestattung), Изв. ИЯИМК, т. 5—6, 1940 г. (на груз. яз.).

[74] Вахушти, Описание Царства грузинского, 131, 141.

[75] Там же. 105, 131, 140, 141, 170, 174, 176; Вахушти, История Грузии, 1469—1800 гг., 3—4. См. также Джавахишвили И. А., Древнегрузинская историческая литература, 338—339 и Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 91—92.

[76] Вахушти, Описание Царства грузинского, 176. См. также Джавахишвили И. А., Древнегрузинская историческая литература, 339 и Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 91—92.

ках развивал в своих трудах русский исследователь Кавелин[78], однако, задолго до упомянутых авторов Вахушти обратил внимание на пережиток. Таким образом, он описывает не только современный ему быт, но и рассматривает вопрос в историческом разрезе; различает как древние и современные, так и местные или заимствованные обычаи или элементы материальной культуры, сопоставляет друг другу данные быта жителей равнин и горцев.

В трудах Вахушти дается описание различных сторон этнографического быта. На большинство из встречающихся в его трудах данных Вахушти первым в грузинской историографии обратил внимание. Хотя в некоторых случаях описания кратки, однако это обстоятельство ничуть не умаляет значения и ценности его исследований. А достоверность его описаний подтверждается исследованиями последующих времен.

Вахушти справедливо занимает одно из важных мест в грузинской историографии. Его многосторонний труд — «Описание Царства грузинского» — и в наше время сохраняет значение богатейшего источника не только для географических, но и для этнографических исследований.

---

[77] Токарев С. А., указ. труд, 272—273.

გ. გოზალიშვილი

ნოქალაქევი (არქეოპოლისი) ბიზანტია-ირანის ურთიერთობაში

ბიზანტიასა და ირანს შორის 502 წელს ატეხილი ომი, რომელიც თითქმის მთელი მეექვსე საუკუნის მანძილზე გაგრძელდა, წარმოადგენს მაშინდელი საერთაშორისო ურთიერთობის ახალ, თვალსაჩინო ეტაპს, რაც უშუალოდ გამომდინარეობდა რომის იმპერიის ცენტრის დასავლეთიდან აღმოსავლეთში გადმონაცვლებისა და ბიზანტია-ირანის ინტერესთა მსოფლიო სარბიელზე მჭიდრო დაპირისპირებიდან.

330 წელს სატახტო ქალაქად რომის მაგიერ პატარა ბიზანტიონის აღიარება დიდმნიშვნელოვანი ფაქტი იყო არა მარტო რომის (ბიზანტიის) იმპერიის ცხოვრებისათვის, არამედ მთელი მაშინდელი მსოფლიოსთვის. „ეს ნაბიჯი საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების მოვლენათა რთული კომპლექსის მიერ იყო მომზადებული და ნაკარნახევი. იმ მიზანდასახულობასთან და დანიშნულებასთან შეფარდებით, რაც შინა საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან იყო შეზავებული“[1]. რომის სახელმწიფოს სასიცოცხლო ინტერესებისა და მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება ძველ (დასავლეთის) სარბიელზე შეუძლებელი აღმოჩნდა და იმპერიამ თავისი თვალი აღმოსავლეთს მიაპყრო. ახალი დედაქალაქის არჩევანში უკვე იყო ჩასახული იმპერიის მომავალი ექსპანსიის გეზი: აღმოსავლეთისაკენ ლტოლვა, იქ ძიება იმ საშუალებებისა, რომლებსაც იმპერიისათვის სიცოცხლის უნარი უნდა შეენარჩუნებინა. „იმპერიის ცენტრის აღმოსავლეთში გადატანა იმას ნიშნავდა, რომ იმპერიის სიცოცხლის მთავარი ძარღვი ამიერიდან აღმოსავლეთში ფეთქავდა“[2].

მაგრამ აღმოსავლეთში ბიზანტიას დიდი მოქიშპე ჰყავდა ირანის სახელმწიფოს სახით.

ეს ორი სახელმწიფო ერთიმეორეს შეეჯახა აღმოსავლეთის სარბიელზე, სადაც მათი ინტერესები ერთიმეორეს მკვეთრად უპირისპირდებოდა. თვითეული მათგანის მისწრაფება მოწინააღმდეგის გზიდან ჩამოშორებისა, მსოფლიო ბატონობისათვის ბრძოლაში გადაიზარდა.

იმპერიათა შორის აღმოსავლეთში ატეხილი მძაფრი ბრძოლის ერთ ძირითადსა და მნიშვნელოვან პლაცდარმს იბერია-ლაზიკის ტერიტორია წარმოადგენდა, რაც შეპირობებული იყო იმ პოლიტიკური, ეკონომიური და სამხედრო-სტრატეგიული მნიშვნელობით, ამ მხარეებს რომ განეკუთვნებოდა მსოფლიო ბატონობისათვის ბრძოლაში. თითქმის მთელი მეექვსე საუკუნის

---

[1] გ. გოზალიშვილი, ბიზანტიასა და ირანს შორის ბრძოლა იბერია-ლაზიკისთვის VI საუკუნეში, თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XXVIb, გვ. 96.

[2] იქვე, გვ. 96.

განმაელობაში დაუსრულებელი სისხლისმღვრელი ბრძოლები წარმოებს იბერიისა და ლაზიკის ტერიტორიაზე გასაბატონებლად, ამასთანავე, სამხედრო მოქმედებათა ცენტრსა და უმთავრეს მიზანს ლაზიკა და მისი ციხე-სიმაგრეები წარმოადგენდა. ძველი საქართველოს დიდი სამხედრო-სტრატეგიული და პოლიტიკურ-ეკონომიური მნიშვნელობის შესახებ ჯერ ისევ ძველი წყაროები მოგვითხრობს.

VI საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკ. კესარიელი, სპარსეთის მეფის ხოსროს წინაშე ლაზთა ელჩების მიერ წარმოთქმულ სიტყვაში, შემდეგს გადმოგვცემს: „იმ სარგებლობის შესახებ, რომელიც გექნებათ თქვენ ლაზთაგან, თუ მათ თხოვნას შეიწყნარებთ[3], ახლავე მოგახსენებთ: სპარსელთა ძალას თქვენ შეჰმატებთ უძველეს სამეფოს და მისი საშუალებით თქვენ ჰეგემონის ღირსება გადიდებული იქნება, ხოლო ჩვენი ქვეყნის გზით რომაელთა[4] ზღვას დაუკავშირდებით. აქ თუ ბომალდებს ააგებ, მეფევ, არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგნს, რომ ბიზანტიონის პალატს მიაღწიო. გზაზე ხომ არავითარი წინააღმდეგობა არ შეგხვდება. უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ თქვენზე იქნება დამოკიდებული, რომ მოსაზღვრე ბარბაროსებმა ყოველ წელიწადს არბიონ რომაელთა მიწა-წყალი. ყოველ შემთხვევაში, თქვენ, ალბათ იცით, რომ ლაზთა ქვეყანა დღემდე კავკასიის მთების წინააღმდეგ საფარს წარმოადგენდა[5]“.

ფრანგი ისტორიკოსის შ. დილის სიტყვით: „კავკასიონის კალთებზე ლაზებისა და იბერიელების მხარეების მოსახლეობა ხან ბაზილევსების ქვეშევრდომი იყო, ხან კი — სასანიდთა მფარველობაში. მაგრამ ყველა ეს პატარა-პატარა სახელმწიფოები, რომელთაგანაც ბევრნი, განსაკუთრებით კი ლაზიკა — წარმოადგენდნენ მნიშვნელოვან პოზიციებს სავაჭრო და სტრატეგიული თვალსაზრისით,—ამიტომაც სპარსელებიც და რომაელებიც, რიგრიგობით ცდილობდნენ გაევრცელებინათ იქ, ან ხელი შეეწყოთ თავისი პროტექტორატისათვის, რასაც თან სდევდა ომები“[6].

ხოლო აკადემიკოს თ. უსპენსკის თქმით: „ადვილი მისახვედრია, რომ ამ მხარის (ლაზიკის) დაუფლება განიხილებოდა როგორც საშუალება პოლიტიკური და ეკონომიური გავლენისა კავკასიაში და შავი ზღვის სანაპიროზე. ამას გარდა, როგორც ლაზები, ისე იბერიელები იყვნენ ბუნებრივი დარაჯები კავკასიონზე გადმოსასვლელებისა და ამ თვალსაზრისით ძვირფასი მოკავშირეები იყვნენ იმ იმპერიისა, რომლის პოლიტიკურ გავლენასაც უპირატესობა ჰქონდა მოცემულ მომენტში“.

ძველი საქართველოს ტერიტორიაზე იმ ციხე-სიმაგრეთა შორის, რომელთა ირგვლივ ცხარე ბრძოლები იმართებოდა, თავისი მნიშვნელობით ერთი უპირველესთაგანი იყო ნოქალაქევი (არქეოპოლისი).

ამ სახელწოდების სოფელი მდებარეობს ჭ. ცხაკაიასა და გეგეჭკორს (ყოფ. ახალსენაკსა და მარტვილს) შორის—შუა გზაზე, მდ. ტეხურის ორივე მხარეზე. ძველი ქალაქი, როგორც არქეოლოგიური მონაცემებიდან ირკვევა,

---

3 ლაზები სთხოვდნენ ხოსროს დახმარებას ბიზანტიელების წინააღმდეგ.

4 შავი ზღვა.

5 პროკ. კესარიელი. სპარსელებთან ომი II, 15; ს. ყაუხჩიშვილი. გეორგიკა II, თბილისი, 1965, გვ. 79—81.

6 Ш. Диль, Юстиниан и византийская цивилизация в VI в., გვ. 216—217.

ტეხურის მარკხენა მხარეზე უნდა ყოფილიყო გაშენებული, ისე რომ მოსახლეობა დაბლობ ნაწილში იყო, ხოლო ციხე-სიმაგრე დაბლობიდან (მდ. ტეხურის ნაპირიდან) იწყებოდა და ტეხურსა და უნაგირას მთას შორის მოქცეულ მაღლობს მოიცავდა.

ამ პუნქტის ასეთი სახელწოდება — ნოქალაქევი, ძველი ქალაქი ჩვენთვის ცნობილია VI საუკ. ბიზანტიელ ისტორიკოსთა თხზულებიდან და დადასტურებულია ქართული წყაროებითაც.

რაკი ამ პუნქტს VI საუკუნეში დაკარგული აქვს უწინ იქ არსებული ქალაქის სახელწოდება, უნდა ვივარაუდოთ, რომ იქ ძველი ქალაქი ჯერ ისევ შორეულ წარსულში გამქრალა ისე, რომ მისმა სახელმა VI საუკუნემდე ვეღარ მოაღწია. თუ გავითვალისწინებთ, რომ გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ჩვეულებრივ, დიდხანს ძლებს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ნაქალაქევის ადგილას უწინ მდებარე ქალაქი ძალიან დიდი ხნის წინათ უნდა მოსპობილიყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი სახელწოდება მოსახლეობაში უნდა შემონახულიყო, მით უმეტეს, რომ კოლხეთის-ლაზიკის-სამეგრელოს მოსახლეობა ნოქალაქევის მიმდგომ რაიონებში (და ალბათ, თვით ნოქალაქევშიც) არასოდეს არ გამქრალა.

ნოქალაქევის ასეთი სიძველის მომენტი უსათუოდ გათვალისწინებული უნდა გვქონდეს მის ტერიტორიაზე გადარჩენილი არქეოლოგიური კომპლექსის შეფასებისა და დათარიღების საკითხის გარკვევის დროს, რაც ამ ციხე-სიმაგრის მნიშვნელობაზე მიუთითებს.

ამასთანავე, მეორე მხრივ, ანგარიშგასაწევია შემდეგი გარემოება.

ქართული საისტორიო წყაროები VIII საუკუნიდან არქეოპოლისს—ნოქალაქევს „ციხე-გოჯის“ სახელით იხსენიებენ.

როგორ მოხდა, რომ ეს სახელწოდება VI საუკუნეში არ მოჩანს და VIII ში კი თავს იჩენს?

საფიქრებელია, რომ ქართული წყაროების ავტორებმა, რომელთა განკარგულებაშიც იყო ცნობები როგორც არქეოპოლისის, ისე ციხე-გოჯის შესახებ, თვითონ გააიგივეს ეს ორივე სახელწოდება ერთი და იგივე პუნქტის აღსანიშნავად, წარმოიდგინეს რა, რომ მათი დროის ნაქალაქარი (არქეოპოლისი) ქუჯის მიერ აგებული ქალაქია. მაგრამ, თუ საქმის ვითარებას ისე წარმოვიდგენთ, რომ ეს სახელწოდება „ციხე-გოჯი“ მეექვსე საუკუნეში ადგილობრივ მოსახლეობაში ცოცხალი იყო, ხოლო ბიზანტიელმა მწერლებმა მას გვერდი აუარეს და ამჯობინეს იგი მხოლოდ ეპითეტით—„ძველი ქალაქი“ (არქეოპოლისი) მოეხსენებინათ, — ამითაც მნიშვნელოვანი მომენტი გვექნებოდა დადასტურებული: ნოქალაქევისა და ციხე-გოჯის იგივეობა, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ პუნქტში უძველეს დროს ქალაქის არსებობის დასადასტურებლად[7].

რომ ციხე-გოჯის ქვეშ ნოქალაქევია ნაგულისხმები ამას ჯუანშერის ნიშანდობლივი ცნობა ადასტურებს. ჯუანშერი მოგვითხრობს მურვან ყრუზე,

---

[7] ქუჯი ფარნაოზის თანამედროვეა. „ისტორიული ტრადიციით ქართლოსიანნი მეფობენ 302—162 წ.“ (იხ. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოისა, თ. ლომოურისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, გვ. 214). ციხე-გოჯის გაშენებაც, შესაძლებელია, ამ ხანას განეკუთვნებოდეს. ეს ვარაუდი სრულიადაც უსაფუძვლოდ არ მოჩანს ნოქალაქევის არქეოლოგიური ძეგლების ფონზე.

რომ მან „შემუსრნა ყოველნი ქალაქნი და სიმაგრენი ქვეყნისა ეგრისისანიცა და ციხე იგი სამ-ზღუდე, რომელ არს ციხე გოჯი“[8].

როგორც სავარაუდოა, ეს ის სამი ზღუდეა, რომლის შესახებ პროკ. კესარიელი მოგვითხრობს და რომელიც დღესაც თვალსაჩინოდ არის გადარჩენილი ნოქალაქევში, მდ. ტეხურის ნაპირიდან მიმავალი, ძველი ჭიშკრისა და კირილე შალამბერიძის ეზოს გავლით მთის ძირისაკენ რომ მიემართება.

პროკ. კესარიელი, აგვიწერს რა ნოქალაქევის მდებარეობას, შემდეგს მოგვითხრობს: „არქეოპოლისი მდებარეობს ერთ მეტად ქუშ სერზე და მას ჩამოუდის მდინარე, რომელიც ქალაქის ზემოთ აღმართულ მთებიდან ჩამოდის[9]. ერთი კარი აქვს ქვემოთ, სერის ძირისაკენ რომ გადის; ის, მართალია, მიუწვდომელი არ არის, მაგრამ მისკენ რომ ადიხარ დაბლობის მხრით, ეს ადგილი სწორი არ არის. მეორე კარი კი ციცაბო ადგილას გადის და ის ძალიან ძნელი მისასვლელია: ამ კარის წინ ადგილი ბუჩქნარიანია კარგა დიდ მანძილზე, რადგან იქაურ მცხოვრებლებს სხვა წყალი არსაიდან აქვთ, ქალაქის მშენებლებს ორი კედელი აუგიათ იქ, სერიდან მდინარემდე, რათა მათ თავისუფლად შესძლებოდათ მდინარის წყლის ამოტანა“[10].

ქართულ საისტორიო წყაროებში, როგორც ვთქვით, ნოქალაქევი ჩვეულებრივ, გოჯის ციხედ არის მოხსენებული. ამასთანავე, იგი მიჩნეულია ძველ ციხე-ქალაქად.

ლეონტი მროველის გადმოცემით: „...მან, ქუჯი აღაშენა ციხე—გოჯი[11].

ხოლო ვახუშტი წერს: „ამ სენაკს ზევით უნაგირას ძირში არს ნაქალაქევი. ციხე—გოჯად წოდებული. ეს აღაშენა ა მეფის ფარნაოზის ჟამს ქუჯიმ, ქალაქი და ციხე, და ამისი საერისთავო იყო სრულიად რიონის დასავლეთი სვანეთით. შემუსრა ყრუმ, არამედ იყო კვალად ქალაქი. აწ არს ციხე კვალად და სასახლე დადიანისა[12]“.

ლაზების მიერ ძველად გაშენებულად მიაჩნია ნოქალაქევი პროკ. კესარიელს. ლაპარაკობს რა ლაზთა მოსახლეობაზე, პროკოფი წერს: „ლაზთა სოფლები ხომ აქ ყველა მდებარეობს მდინარის აქეთა ნაპირას და ქალაქებიც მათ ძველითგანვე აქ აუშენებიათ, მათ შორის არის არქეოპოლისი, ძალიან გამაგრებული[13]“.

მაგრამ VI საუკუნეში ნოქალაქევი არა მხოლოდ თავისი მდებაროებით იპყრობდა ბიზანტიელთა ყურადღებას. ნოქალაქევი იმ დროისათვის მნიშვნელოვან მზამზარეულს ციხე-სიმაგრეს წარმოადგენდა, რომლის, მხოლოდ მცირე შეკეთების შემდეგ, სასარგებლოდ გამოყენება შეიძლებოდა.

რომ VI საუკუნისათვის ნოქალაქევი სწორედ ასეთ ობიექტს წარმოადგენდა, ამას ნათლად მოწმობს მის ტერიტორიაზე ამჟამად გადარჩენილი არქეოლოგური კომპლექსი.

---

8 ქართლის ცხოვრება, ანადედოფლისეული ნუსხა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1942, გვ. 179.

9 ეს მდინარე ტეხურია.

10 ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, II, გვ. 188—189.

11 ქართლის ცხოვრება, ანადედოფლისეული ვარიანტი, გვ. 17

12 აღწერა სამეფოისა საქართველოისა... გვ. 194.

13 ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, II, 101.

ნოქალაქევის სიძველეთა შორის განირჩევა: ა. უძველესი ნაწილი; ბ. ბიზანტიური ხანისა და გ. გვიანდელი შუა საუკუნეების ნაშთები.

ეს უკანასკნელი ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო არ არის. რაც შეეხება ბიზანტიური ხანის ძეგლებს, — ნათლად მოწმობენ იმას, თუ ბიზანტიელთა და სპარსელთა (იარანელთა) ომიანობის დროს რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონია ნოქალაქევს.

მაგრამ ჩვენ ყურადღებას, პირველყოვლისა, ძეგლების უძველესი ნაწილი იპყრობს.

ეს უძველესი ნაწილი წარმოდგენილია იმ დიდი, გრანდიოზული კედლით, რომელიც მდ. ტეხურის დაბლობში იწყება, მთისკენ მიემართება, ნოქალაქევის ბოთას ირგვლივ უვლის და იქ დიდი ციხით გვირგვინდება, ადგილობრივ „ჯიხას“ რომ უწოდებენ.

ეს კედელი აგებულია სუფთად თლილი ადგილობრივი ქვის მსხვილი კვადრებით, რომელთა სიგრძე $1^1/_2$—3 მ-ში მერყეობს. კედლის სიმაღლე, როგორც წესი, უველა მონაკვეთზე 5 მეტრს უდრის, სიგანე კი—ორმეტრნახევარია. მთის მწვერვალი ქალაქის შიგნითა მხრივ, კვლავ ასეთივე კედლით არის შემოზღუდული, და ამგვარად, იქმნება აკროპოლისი, როგორც ამას ციხე-სიმაგრეთა მშენებლობის წესი მოითხოვდა[14].

ამ დიდ კედელს მთელი სიგრძის მანძილზე, მდინარის პირიდან მთის მწვერვალამდე, ალაგ-ალაგ დატანებული აქვს კოშკები, რომლებიც სიმაგრესაც წარმოადგენდნენ და ზღუდის შიგნით ქალაქში შესასვლელსაც

კოშკები რამდენიმე სართულიანი (ორი-სამი) ყოფილა, რაც იქ წარმოებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმაც დაადასტურა და რასაც ტეხურის პირას ამ კედლის დასაწყისში მდგომი კოშკი მოწმობს, რომელიც თავისი პირვანდელი სახით (თუმცა ზემო სართულის ჭერი ჩამონგრეული იყო) ჯერ კიდევ იდგა 1930 წელს და დღეს, სამწუხაროდ, მთლიანად მონგრეულია.

ნოქალაქევის ტერიტორიაზე დღემდე გადარჩენილია რამდენიმე მონუმენტური ძეგლი ძველი კედლის მასალითა და მისსავე სისტემაზე ნაგები, რომლებიც ჯერ სრულებით გამოუკვლეველია.

ჩვენამდე მოაღწია აგრეთვე ძველი კედლისდროინდელმა გვირაბმა, რომელიც მდ. ტეხურზე ჩადის და რომლის საშუალებითაც ქალაქის მცხოვრებნი წყლით მარაგდებოდნენ. 1930 წ. გათხრების შედეგად აღდგენილი ეს გვირაბი ამჟამადაც უმნიშვნელოდ არის დაზიანებული და მისი სრული რესტავრაცია სულ ადვილია.

---

[14] თუ გავიხსენებთ, რომ ამ კედლიდან ათიოდე მეტრის მოშორებით, მწვერვალის შიგნით მიმართულებით, ალბათ ბიზანტიურ ხანაში, აუგიათ სხვა უფრო მსუბუქი კედელი და ამით აკროპოლისი ეფრო ვიწროდ შემოუფარგლავთ; რომ ამ ახალი კედლის აშენების დროს და შემდეგშიაც, ის პირველი კედელი ჯერ ისევ ფეხზე იდგა, მაგრამ თავის ფუნქციას ვეღარ ასრულებდა, მნიშვნელოვნად დაზიანების გამო და ამიტომ მოუხდათ ახალი ზღუდის აგება აკროპოლისისთვის; რომ ძველი კედელი იმ ადგილას დღესაც გადარჩენილია (ზოგ ადგილას საფუძვლიანად დაზიანებული, ზოგ ადგილას თავის პირვანდელი სახით) — შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჯუანშერის ცნობაში ციხე-გოჯის სამზღუდიანობის შესახებ, სწორედ ეს სამი კედელი იგულისხმება: ა. დაბლობის კედელი, მდ. ტეხურიდან რომ მიემართება; ბ. აკროპოლისის ძველი ასევითვე კედელი და გ. აკროპოლისის ახალი კედელი, რომელთაგანაც სამივე შედარებით ნაკლებ იყო დაზიანებული ჯუანშერის დროს.

თავი რომ დავანებოთ ამჟამად ძველი ნოქალაქევის აშენების ზუსტად დათარიღებას, იმის გარკვეულად თქმა მაინც შეიძლება, რომ იგი ძველი და ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეების მიჯნაზე პირველხარისხოვანი სიმაგრე იყო და ლაზიკის პოლიტიკური და ეკონომიური ცხოვრების ცენტრს წარმოადგენდა. ამიტომაც, ლაზიკაში ბიზანტიელთა მიზნების განხორციელებისათვის, ნოქალაქევი მეტად ხელსაყრელ პუნქტად იყო მიჩნეული, რის გამოც, ისინი ანახლებენ ქალაქის ციხე-სიმაგრეს.

ამ მიზნით, ბიზანტიელებს ნაწილობრივ შეუკეთებიათ ციხის ძველი დიდი კედელი, რომელიც დროთა განმავლობაში მნიშვნელოვნად დაზიანებულა, მაგრამ ეს კედელი ისეთი რთული ნაგებობის ტიპს წარმოადგენდა, რომ მისი მთლიანად აღდგენა რთულ სამუშაოსა და დიდძალ საშუალებებს მოითხოვდა, ამიტომ მის პარალელურად სხვა კედელი აუგიათ, ძველთან შედარებით ძალიან მსუბუქი და თხელი, თუმცა ძველზე უფრო მაღალი.

ბიზანტიელებს შეუკეთებიათ აგრეთვე ძველი ნაგებობანიც, როგორც, მაგ., „ჯიხა"; აკროპოლისი ახალი კედლის აგებით ვიწროდ შემოუფარგლავთ და მის შიგნით, იქ მუდმივ მყოფი ბიზანტიელი ჯარის გარნიზონისათვის, მცირე ზომის ცალნავიანი ბაზილიკის ტიპის ეკლესია აუგიათ[15].

კარგად ესმოდათ რა ნოქალაქევის მნიშვნელობა, ბიზანტიელები ჩამსხდარან მის ციხე-სიმაგრეში და ადგილობრივ მოსახლეობასთან ერთად, სასტიკ ბრძოლებს ეწევიან ირანელების წინააღმდეგ. აღნიშნულ ღონისძიებათა წყალობით, ნოქალაქევი ძლიერ სიმაგრედ გადაიქცა. სპარსელები ვერც კი ბედავენ ნოქალაქევის წინააღმდეგ ბრძოლას.

ერთი შემთხვევის გამო, პროკ. კესარიელი გადმოგვცემს, რომ სპარსელთა ჯარის უფროსმა მერმეროემ „...წაიყვანა ჯარი და მაშინვე გაემართა არქეოპოლისის წინააღმდეგ, იმ განზრახვით, რომ ალყა შემოერტყა მისთვის. ზღუდე რომ მოსინჯა და ვერაფერს გახდა, კელავ გამობრუნდაო"[16].

მეორეჯერ, მერმეროეს მეთაურობით სპარსელების ლაზიკაში ლაშქრობასთან დაკავშირებით, პროკ. კესარიელი ამბობს, რომ მერმეროემ თავისი ჯარი: „წაიყვანა ერთი ქალაქის, არქეოპოლოსის წინააღმდეგ, რომელიც არის მთავარი და უდიდესი ქალაქი ლაზების ქვეყანაში"[17].

იმპერატორ იუსტინიანე პირველის ერთ ნოველაში წერია: „არქეოპოლისი და როდოპოლისი, უდიდესი და ძველი სიმაგრეები"[18].

მოტანილი ცნობებით მტკიცდება, რომ ნოქალაქევი VI საუკუნეში დიდ ქალაქსა და ციხე-სიმაგრეს წარმოადგენს; ამასთანავე, იგი ლაზიკის მთავარი ქალაქია, მისი ცენტრია.

ნოქალაქევის ასეთი ღირსებებით იყო შეპირობებული მისი დიდი მნიშვნელობა VI საუკუნეში ბიზანტიასა და ირანს შორის ომიანობაში.

ს. ყაუხჩიშვილი წერს: „VI საუკუნეში არქეოპოლისის ციხეს უდიდესი სტრატეგიული მნიშვნელობა ჰქონდა. იმ დროს, როდესაც ირანელების საბოლოო მიზანი იყო შავი ზღვის ნაპირამდე ჩასვლა... რასაკვირველია, განსა-

15 ამ ეკლესიის სახურავზე 1930 წელს აღმოჩნდა ათზე მეტი ქვა, კატაპულტიდან გამოსროლილი, რაც იმას ადასტურებს, რომ აკროპოლისის ირგვლივ ყოფილა ბრძოლები.

16 პროკ. კესარიელი, გუთებთან ომი VIII, 16; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა II, გვ. 182.

17 პროკ. კესარიელი, იქვე.V III, 13; ს. ყაუხჩიშვილი, იქვე, გვ. 182, გვ. 183,

18 ს. ყაუხჩიშვილი, II, გვ. 35—36.

კუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა არქეოპოლისის სიმაგრეს, რომელიც საომარი ხაზის სიღრმეში მდებარეობდა"[19].

არანაკლებ ეს მოდათ ნოქალაქევის მნიშვნელობა სპარსელებსაც. ამიტომაც, როგორც კი ისინი ბიზანტიელებთან ბრძოლის დროს ლაზიკაში შეიჭრებოდნენ, თავიანთ უახლოეს ამოცანად ნოქალაქევის აღებას დაისახავდნენ ხოლმე. ბიზანტიასა და ირანს შორის VI საუკუნეში წარმოებული ხანგრძლივი სისხლისმღვრელი ომის დროს ნოქალაქევის გარშემო რამდენიმე მძიმე ბრძოლა იქნა გადახდილი.

როდესაც ლაზების მოწვევით 542 წელს ირანელთა ჯარი ლაზიკაში შეიჭრა, პირველი ბრძოლები ქალაქსა და ციხე-სიმაგრე პეტრას შოოის გაიმართა, მაგრამ რამდენიმე დღის შემდეგ ირანელთა ჯარის უფროსმა მერმეროემ თავისი ჯარი წაიყვანა, როგორც პროკ. კესარიელი გადმოგვცემს, ლაზიკის მთავარი და უდიდესი ქალაქის არქეოპოლისის წინააღმდეგ.

არქეოპოლისში მისასვლელად მერმეროესა და მის ჯარს დიდი სიძნელეების გადალახვა მოუხდათ. ირანელთა ჯარი, მცირე გამონაკლისის გარდა, ცხენოსნებისაგან შედგებოდა და თან მებრძოლი სპილოებიც მიჰყავდათ. ამ ჯარმა გაასწორა და სავლელი გახადა იბერიიდან კოლხეთში მიმავალი გზა, რომელიც პროკ. კესარიელის აღწერით: „...ყველგან დაქანებული ნაპრალებითა და ბუჩქნარიანი ნელსავალი ადგილებით იყო დასერილი და ისე დაფარული უღრანი ტყეებით, რომ მსუბუქად დატვირთულ კაცსაც კი გაუჭირდებოდა იქ გავლა"[20].

როდესაც მერმეროე თავისი ჯარით არქეოპოლისს მიუახლოვდა, სადაც ბიზანტიელთა ჯარი იყო გამაგრებული, მან გაიგო, რომ ბიზანტიელთა მთავარი ძალები მდ. ფაზისის შესართავთან დაბანაკებულიყვნენ. ვიდრე მერმეროე არქეოპოლის—ნოქალაქევის ზღუდესთან ბრძოლას დაიწყებდა, მან გადაწყვიტა ჯერ ბიზანტიელებს მდ. ფაზისთან შებმოდა, დაემარცხებინა ისინი, მერე ზურგიდან უშიშრად მყოფს შემოერტყა ალყა არქეოპოლისისათვის[21]. ირანელთა და ბიზანტიელთა ეს შეხვედრა არ მოხდა, რადგან შეშინებული ბიზანტიელები ფაზისის მეორე მხარეზე გადავიდნენ ნავებით. მაშინ მერმეროე მთელი თავისი ჯარით ნოქალაქევს მიადგა.

ამ დროისათვის ნოქალაქევის ციხეში მყოფი ბიზანტიელთა ჯარი სამიათასი კაცისაგან შედგებოდა.

ჩვენთვის უცნობია სპარსელთა ჯარის რაოდენობა, მაგრამ იგი საკმაოდ მრავალრიცხოვანი იყო. ამასთანავე, სპარსელებთან: „მოვიდნენ მოკავშირე ჰუნებიც, ე. წ. საბირების ტომისა, თორმეტი ათასი. მაგრამ მერმეროეს შეეშინდა, ვაი თუ ამ ბარბაროსებმა, ასე მრავალრიცხოვანი რომ არიან, რომელიმე ჩემი ბრძანების ურჩობა მოინდომონ და საზარელი რამ ჩაიდინონ სპარსელთა ჯარშიო, და მხოლოდ ოთხი ათასს დართო ნება მასთან ელაშქრათ, დანარჩენები კი დიდძალი ფულით დაასაჩუქრა და თავიანთ სამშობლოში გაისტუმრა"[22].

---

19 ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, III, გვ. 318.

20 პროკ. კესარიელი, გოთებთან ომი VIII, 13; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, II, გვ. 182—183.

21 ს. ყაუხჩიშვილი, იქვე, გვ. 187.

22 პროკ. კესარიელი, იქვე, VIII, 13, ს. ყაუხჩიშვილი,, II, გვ. 183,

გარდა ამისა, მერმეროეს ჯარში იყო დოლომიტელთა დაქირავებული ჯარი. დოლომიტები საუკეთესო მებრძოლები იყვნენ.

იმის გასათვალისწინებლად, თუ რა მძაფრი ხასიათი ჰქონდა ბრძოლას ბიზანტიელებსა და სპარსელებს შორის, საერთოდ და კერძოდ, არქეოპოლის—ნოქალაქევისათვის—შეიძლება გავეცნოთ პროკ. კესარიელის მიერ გადმოცემულ ბრძოლის სურათს.

იგი მოგვითხრობს: „რადგან მერმეროე მოწადინებული იყო და ცდილობდა მთელი თავისი ძალით ჰკვეთებოდა აქ ზღუდეს, შემდეგნაირად მოიქცა. პირველყოვლისა საბირებს უბრძანა გაეკეთებინათ კრიოს მანქანები კარგა ბლომად და ისეთები, რომელთა ტარებასაც შეძლებდნენ ჯარისკაცები მხრებზე. რადგან ჩვეულებრივი მანქანების მოტანას ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შესძლებდა ის არქეოპოლისის ზღუდესთან, რომელიც მთის ძირში მდებარეობდა; მას კი სჭენოდა, რაც რომაელთა მოკავშირე საბირებს მოემოქმედათ პეტრას ზღუდესთან ცოტა ხნის წინათ, მისდია გამომგონებელთა კვალს და სურდა გამოცდილება გამოეყენებინა. მათაც ბრძანება შეასრულეს. უმალვე ააგეს უამრავი კრიო, იმნაირადვე, როგორც—ზემოთქმულისა არ იყოს—ამის წინ აუგეს საბირებმა რომაელებს. შემდეგ ის გზავნის, ე. წ. დოლომიტებს ქალაქის დაქანებული ადგილისაკენ და ავალებს მათ მთელი თავიანთი ძალით შეაღწიონ იქ მყოფი მოწინააღმდეგეები. ეს დოლომიტები ბარბაროსები არიან, და სპარსეთის შიდა ადგილებში მოსახლეობენ, მაგრამ არასოდეს არ ყოფილან სპარსთა მეფის ქვეშევრდომები. ისინი ციცაბოსა და სრულიად მიუვალ მთებში დაფუძნებულან და ძველთაგანვე ვიდრე დღევანდლამდე თვით თავადობა შეუნარჩუნებიათ. ხოლო როგორც დაქირავებული ჯარისკაცები, ისინი მუდამ ლაშქრობდნენ სპარსელებთან ერთად მათი მტრების წინააღმდეგ. ისინი ყველანი ქვეითად იბრძვიან, თვითეული მათგანი ატარებს მახვილსა და ფარს და ხელში სამი ხელშუბი უჭირავს. ისინი მარდად ხტიან როგორც კლდეებსა და მთის მწვერვალებზე, ისე ტრიალ მინდორზე. ამიტომაც მერმეროემ უბრძანა მათ იერიშის მიტანა. თვითონ კი მთელი დანარჩენი ჯარით წარუძღვა კრიოს მანქანებსა და სპილოებს და ქვემო კარისაკენ გაემართა. სპარსელებმა საბირებთან ერთად ხშირ-ხშირად დაუშინეს კედელს და ისრებით მტერი აადინეს იქაურობას, ისე რომ ცოტაღა აკლდათ კინაღამ აიძულეს იქ მყოფი რომაელები დაეტოვებინათ კოშკები, ხოლო დოლომიტებმა კლდეებიდან შუბაკები დაუშინეს ზღუდის შიგნით და კიდევ უფრო მეტი ზარალი მიაყენეს პირდაპირ მყოფ მტერს. რომაელთა საქმეები ყველგან გაფუჭდა და საფრთხეში ჩავარდა. ისინი უკიდურეს გაჭირვებაში აღმოჩნდნენ.

მაშინ ოდონაქემ და ბაბამ[23]—სივაჟკაცე გამოიჩინეს, თუ ჯარისკაცთა გამოცდა უნდოდათ, თუ რამ საღმრთო ძალამ აამოძრავა ისინი—რამდენიმე ჯარისკაცი დაიბარეს და დაავალეს მათ კბილანებიდან მოეგერიებინათ მოიერიშენი, ხოლო დანარჩენი ჯარისკაცები შეკრიბეს და მიმართეს მათ მოკლე მოწოდებით... მათ გააღეს კარები და რბენით გაიყვანეს ჯარი, რამდენიმე ჯარისკაცი კი იქ დატოვეს შემდეგი მიზეზის გამო: წინა დღით ერთი ლაზი—ლაზებს შორის წარჩინებული,—რომელიც არქეოპოლისში ცხოვრობდა, მოღალატურად შეუთანხმდა მერმეროეს, რომ ის თავის სამშობლო ქვეყანას გასცემდა. მერ-

---

23 ოდონაქე და ბაბა არქეოპოლისში მდგომი ბიზანტიელი ჯარის უფროსები იყვნენ.

მეორეც დაავალა მას მხოლოდ შემდეგი სამსახური გაეწია სპარსელებისათვის, როდესაც ისინი ომიდან მიიტანდნენ კედელზე, ჩუმად მიეცა ცეცხლი სადგომებისათვის, სადაც პური და სხვა სურსათი იყო მოთავსებული. ეს დავალება მიაცა მას, რადგან ფიქრობდა, რომ ორში ერთი მოხდებოდა: რომაელები ან ცეცხლს მოუვლიდნენ და ამაში გართულნი შესაძლებლობას მისცემდნენ სპარსელებს ასულიყვნენ ზღუდეზე, ან მოისურვებდნენ მოიერიშე სპარსელების მოგერიებას და ამ სადგომებს უყურადღებოდ დასტოვებდნენ. ასეთნაირად რომ პური და დანარჩენი სურსათიც დაიწვებოდა, სპარსელები მოკლე ხანში აღარაფად შესძლებდნენ ალყის შემორტყმით არქეოპოლისის აღებას. ამ მოსაზრებით მისცა მერმეროემ ის დავალება ლაზს. ისიც შეჰპირდა, რომ დავალებას სიხარულით მოიყვანდა: როდესაც დაინახა, რომ შეტევა გაჩაღდა, ჩუმად წაუკიდა ცეცხლი იმ შენობებს[24]. რომაელებმა რომ დაინახეს უცებაავარდნილი ალი, ცხენში დატოვებულმა რამდენიმე კაცმა იქ მიაშურა და დიდი წვალებით ჩააქრო ცეცხლი, რომელსაც ნაწილობრივ უკვე მიეყენებინა ზარალი. ყველა დანარჩენი კი, როგორც ვთქვი, მტრის წინააღმდეგ გაემართა. ესენი სპარსელებს ეცნენ დაესხნენ თავს, ამ მოულოდნელი თავდასხმით დაარეტიანეს ისინი და ბევრნი დახოცეს, ისე რომ ვერც შეებრძოლნენ და ხელის განძრევაც ვერ გაბედეს მათ წინააღმდეგ. სპარსელები ხომ არასგზით არ მოელოდნენ, რომ მტერი, რომელიც მცირერიცხოვანი იყო, გამოვიდოდა ციხიდან და შეუტევდა მათ, ამიტომ ისინი ერთმანეთის შორიშორს იდგენ როგორც საიერიშოდ, და უმწყობროდ იყვნენ. ზოგიერთებს კრიოს მანქანები ეპირათ მხრებზე და უიარაღოდაც იყვნენ და ცხადია, ბრძოლისათვისაც მოუმზადებელნი; დანარჩენებს კიდევ დაჭიმული მშვილდები ეპირათ ხელში და ზედმომდგარ მტერს ვერავითარი ხერხით ვერ მოიგერიებდნენ. ასე ცელავდნენ რომაელები და ჟლეტდნენ სპარსელებს მარჯვნივ და მარცხნივ. ამ დროს მოხდა შემდეგი ამბავი: ერთი სპილო დაჭრილი, როგორც ზოგიერთები ამბობენ, თუ თავისთავად აბორგებული,—ეთავბოლოდ შემოტრიალდა, ყალყზე შედგა, მასზე მჯდარნი გადმოყარა, სხვები კი დაქსაქსა. ამის გამო, ბარბაროსებმა დაიწყეს უკან დახევა, რომაელები კი უშიშრად დაედევნენ მათ და ვინც კი შეხვდებოდათ, ხოცავდნენ. ასე შეემთხვა არევ-დარევა მიდთა ჯარს; ისინი, რომლებიც უკანა წყებაში იყვნენ დარაზმულნი, წინა წყების არევ-დარევა რომ დაინახეს, ვერ მიხვდნენ თუ რა მოხდა, შეშინდნენ და სრულიად უწესრიგოდ იწყეს უკან დახევა. დოლმიტებსაც იგივე დაემართათ (ისინი ხომ მაღლობი ადგილებიდან იბრძოდნენ და ყველაფერს ხედავდნენ, რაც ხდებოდა) და სასირცხვოდ გამოიქცნენ.

ბარბაროსთაგან ოთხი ათასი კაცი დაიღუპა აქ. მათ შორის სამი სარდალი იყო: რომაელებმა ხელთ იგდეს სპარსელთა ოთხი დროშა, რომელნიც მაშინვე მეფეს გაუგზავნეს ბიზანტიონში. გარდა ამისა,—როგორც ამბობენ, — დაიღუპა სპარსელთა ცხენები არანაკლებ ოცი ათასისა, არა იმ მიზეზით, რომ მოწინააღმდეგეთა მიერ იყვნენ დახოცილი ან დაჭრილი, არამედ მათ შორი გზა გამოიარეს, რომლის განმავლობაშიც ძალიან დაიღალნენ, თანაც, როდესაც

---

[24] ეს ჩვეულებრივი სულმდაბლური მოღალატური აქტი არ უნდა იყოს. როგორც 554 წ. ბიზანტიელთა მიერ ლაზიკის მეფის გუბაზის მკვლელობასთან დაკავშირებით ლაზთა სახალხო კრებაზე გამოირკვა, ლაზიკაში საგარეო პოლიტიკური ორიენტაციის ორი გეზი არსებობდა: ბიზანტიური და სპარსული. ეს წარჩინებული ლაზი სპარსული ორიენტაციისა ყოფილა; ამით აიხსნება მისი საქციელი.

ლაზიკაში იყვნენ, საკვები არც თუ ისე საყოფად ჰქონდათ, და, ამრიგად შიმშილითა და დაავადებით შევიწროებულნი, მთლად დავარდნენ"[25].

მეორე ბრძოლა არანაკლებ მკვეთრი სურათითა აქვს გადმოცემული აგათია სქოლატიკოსს.

554 წელს ლაზეთში ლაშქრობს სპარსელთა ჯარის სარდალი ნახორაგანი, რომელსაც თან სამოცი ათასი მებრძოლი ახლავს[26]. ნახორაგანი ნესოსის[27] ციხის ასაღებად მიემართებოდა, მაგრამ ეშინოდა ბიზანტიელთა იმ ჯარებისა რომელნიც ნოქალაქევის ციხეში და მის მიდამოებში იყვნენ დაბანაკებულნი. მათგან ზურგის მხრით საფრთხის თავიდან ასაცილებლად, მან მათ წინააღმდეგ გაგზავნა თავისი ჯარის ყველაზე უფრო მამაცი და საუკეთესოდ მებრძოლი ნაწილი—დოლომნიტებისა[28]. ბიზანტიელებს თავის მხრივ არქეოპოლისის ირგვლივ დაბანაკებული ჰყავდათ საბირების ჰუნებში დაქირავებული ორი ათასი მებრძოლი. სწორედ მათ მოსასპობად გაგზავნა ნახორაგანმა სამი ათასი დოლომნიტი და დაავალა: „სრულიად გაენადგურებინათ ისინი, რათა ზურგში ჩასაფრებული არ დარჩენილიყვნენ, როდესაც ის საომრად წავიდოდა[29].

დოლომნიტები საღამოს გაემართნენ: „საბირების წინააღმდეგ. იმათ ამჯობინეს მძინარეებს წასდგომოდნენ ზედ და ამნაირად უფრო ადვილად ამოექლიტათ ისინი. ვფიქრობ არც გაუცრუვდებოდათ ეს იმედი, რომ ერთ შემთხვევას არ შეეყვანა ისინი შეცდომაში. ისინი რომ განზრახული საქმის შესასრულებლად მიდიოდნენ, მათ რაღაც შემთხვევით ერთი კოლხი შეხვდათ ბნელსა და უდაბურ ადგილას. მაშინვე სიხარულით ეცნენ მას და აიძულეს გზის მაჩვენებლად გაჰყოლოდა მათ საბირების წინააღმდეგ. იმანაც სიამოვნებით იკისრა ეს დავალება და წარუძღვა მათ. მაგრამ როგორც კი მიაღწია ხშირტყიან ადგილას, ნელ-ნელა ჩამოშორდა და მიიმალა. ასე გაუსხლტა ის თავის თანამგზავრებს, დაწინაურდა და სირბილით მივიდა ჰუნებთან. რომ დაინახა, რომ ისინი ყველანი უდარდელად განისვენებდნენ და ხვრინავდნენ, შესძახა გულისმომკვლელი და შემზარავი ხმით: „საცოდავებო, საცაა ამოწყდებით"[30]. ძლივს რომ გამოაღვიძა ისინი ამ ხმით, აცნობა მათ, საცაა მტერი მოვაო. ისინიც აურზაურით წამოდგენ, იარაღი აისხეს, გავიდნენ სასიმაგრო თხრილის იქით და ჩასაფრდნენ ორ ნაწილად გაყოფილნი. უმცველებოდ დატოვეს ბანაკში შესასვლელი გზა და აგრეთვე სოფლად არსებული ქოხები, შეშებისა და ჭურჭებისაგან გაკეთებული.

დოლომნიტებმა ბევრი იხეტიალეს, რადგან ამ ადგილებს არ იცნობდნენ, მაგრამ გათენებისას მაინც მიაღწიეს ჰუნების ბანაკს და გაბედულად შეიჭრნენ შიგ თავისდაუბედურად; ყველანი შიგნით შევიდნენ; არავითარი ხმაური, კრინტი ხმა, რათა საბირებს არ შეეტყოთ და არ გაჰქვიანებოდათ და რათა მათი საწოლებისა და კარავებისათვის ჩუმად დაეშინათ შუბები და მძინარენი

---

25 პროკ. კ. კ ე ს ა რ ი ე ლ ი. გუთებთან ომი, VIII, 14; ს. ყაუხჩიშვილი. გეორგიკა III, გვ. 188—194.

26 აგათია, III, 17, VIII, 14; ს. ყაუხჩიშვილი III, გვ. 90.

27 ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ მ ა დაადგინა, რომ ნესოსი „არის დღევანდელი ისულა. თეკლათის სასოფლო საბჭოში, ტეხურის შესართავთან, ი კ ვ ე, გვ. 98. შენ.

28 ესენი პროკოპის მიერ ზემოთ მოხსენებული იგივე დოლომიტები არიან.

29 ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, III, გვ. 91.

30 ჯეშმარიტად პატრიოტული საქციელია იმ ლაზის მხრივ, რომელიც ბიზანტიური ორიენტაციის მომხრეა. ეს თევდორე მღვდლის თავგანწირვის ანალოგიურია.

ამოეჭლიტათ. იმათ კიდევაც ეგონათ, რომ საქმე დააბოლოვეს, მაგრამ საბირებ-ბი ორივე მხრით გამოემართნენ ჩასაფრებული ადგილებიდან, მოულოდნელად შეიჭრნენ და თავს დაესხნენ მათ.

ისინი ამ მოულოდნელმა ამბავმა ერთბაშად დააფრთხო, და იმედი რომ გაუცრუვდათ, აღარ იცოდნენ რა ექნათ, შეშფოთდნენ. არც გაქცევა შეეძლოთ სწრაფად, რადგან პატარა სოფელში იყვნენ მომწყვდეული და ვერც ზედმიწევნით გაეკვლათ მტრის ძალა, რადგან ღამით წარმოებდა ეს ბრძოლა და ისიც ახალი შიშით, ამიტომ მოხდა, რომ საბირებმა მრავლად დახოცეს, ისე რომ მათ არც კი უცდიათ თავდაცვა: შიგ ბანაკშივე რვაასი კაცი იქნა გაჟლეტილი. სხვებმა ძლივს მოახერხეს გასხლტომა და დაქსაქსულად დაეხეტებოდნენ, არ იცოდნენ სად წასულიყვნენ. იმათ რომ ეგონათ შორს გავიქეცითო, კვლავ ერთად და იმავე ადგილს უტრიალებდნენ გარშემო და მოწინააღმდეგეს წააწყდებოდნენ ხოლმე.

ასე გრძელდებოდა მთელი ღამე. რომ ირიჟრაჟა და დღემ შემოანათა, დილიმნიტებმა—ვინც კი ცოცხალი გადარჩა—გააგნეს გზა და პირდაპირ სპარსელთა რაზმებისაკენ გაიქცნენ, საბირებიც მათ დაედევნენ. სტრატეგოსი ბაბა რომელიც კარგა ხანია მეთაურობდა კოლხების ქვეყანაში ჩამდგარ რომაელებს, იმ ღამეს არქეოპოლისში ყოფილა და მას ყოველი მხრიდან ესმოდა ყვირილი და ხმაურობა. სანამ ბნელოდა და ძნელიც იყო იმის გარკვევა, თუ რა ხდებოდა, ისიც ხმა ამოუღებლივ იჯდა შიგნით მშვიდად, ხოლო მზე რომ მოანათა მთის მწვერვალებს, მან უტყუარად დაინახა, რაც ხდებოდა, სახელდობრ, რომ დილიმნიტები საბირებისაგან გარბოდნენ და მაშინვე თვითონაც გაექანა ქალაქიდან მთელი იმ ჯარით, რომელიც თან ჰყავდა, და კარგა ბლომადაც ამოეჭლიტა დილიმნიტები ისე რომ, მათგან ათასმა კაცმაც კი ძლივს მიაღწია ნახორაგანამდე[31]".

ბიზანტიელებსა და ირანელებს შორის ნოქალაქევთან დაკავშირებული ბრძოლის სხვა ეპიზოდებს თავი რომ დავანებოთ, ერთი ბრძოლა მაინც უნდა მოვიხსენიოთ, რომელიც მართალია, უშუალოდ ნოქალაქევის გარშემო არ წარმოებს, მაგრამ ნოქალაქევის დასაცავად იყო განკუთვნილი და ბრძოლაც ნოქალაქევში მყოფ ბიზანტიელთა ჯარის სარდლების ინიციატივითა და ხელმძღვანებლობით წარმოებდა. ლაპარაკია იმ ბრძოლაზე, რომელიც ბიზანტიელებს ონოგურისის ციხის გამო მოუხდათ.

ონოგურისის ციხე ნოქალაქევის მახლობლად მდებარეობდა[32].

აგათიას გადმოცემით: „სპარსელებს ჰქონდათ დაპყრობილი ონოგურისის ციხე, რომელიც მათ ჩამოეგლიჯათ არქეოპოლისის მიდამოებიდან"[33].

რადგან ონოგურისში ჩამსხდარი სპარსელები დიდ საფრთხეს უქმნიდნენ ნოქალაქევს, ამიტომ ბიზანტიელები გადაწყვეტენ ნოქალაქევის დაბლობი-

---

31 აგათია, III. 17; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, III, გვ. 93—95.

32 ს. ყაუხჩიშვილი ონოგორისის ციხეს მდ. აბაშის ნაპირას ვარაუდობს. უფრო ალბათია წარმოსადგენია, რომ ეს ციხე მდებარეობდა გორაკზე, რომელიც ნოქალაქევიდან ორიოდე კილომეტრით არის დაშორებული და რომელსაც ადგილობრივ ონოგურის (უნაგირას) მთას ეძახიან. ამ ციხის ნანგრევების ნაშთიც მოიპოვება. ეს მით უმეტეს სავარაუდოა, რომ აგათიას თქმით, ეს ციხე სპარსელებს არქეოპოლისის მიდამოებიდან ჩამოუგლეჯიათ.

33 აგათია, IV, 9; ს. ყაუხჩიშვილი, III, გვ. 148.

დან მიიტანონ იერიში ონოგურისის ციხეზე და იქიდან სპარსელების განდევნით, გაათავისუფლონ ნოქალაქევი მტრის საფრთხისაგან.

ამ ეპიზოდს აგათია ასე გადმოგვცემს: „მარტინეს წაქეზებით რომაელებმა მთელი თავისი ჯარით მიიტანეს იერიში ონოგურისში ჩამჯდარი სპარსელების წინააღმდეგ... ამგვარად, რომაელთა ჯარი ონოგურისის წინააღმდეგ გასალაშქრებლად ემზადებოდა... სტრატეგოსებიც და მთელი ჯარიც, რომელნიც არქეოპოლისის დაბლობში იყვნენ დაბანაკებულნი, ამზადებდნენ ე. წ. სპალიონებს, დიდი ქვების სატყორცნელებს და სხვა ამგვარ იარაღებს, რათა თუ საჭირო იქნებოდა, ზღუდისთვის დაეშინათ...

ამ დროს იუსტინეს[34] მეშუბეებმა დაიჭირეს ერთი სპარსელი, რომელიც ციხისაკენ მიდიოდა. როდესაც ის ბანაკში მოიყვანეს, მაგრად სცემეს და აიძულეს სიმართლე ეთქვა თავისიანების განზრახვათა შესახებ. და მან, მართლაც, უამბო, რომ ნახორაგანი უკვე იბერიაში იყო მოსული და რომ ის გამოგზავნა აქაური ჯარების გასამხნევებლად, თვითონ სარდალიც მალე აქ გაჩნდებაო. „მუხირისსა და კოტაისში დარაზმული სპარსელებიც მოვლენ მოკლე ხანში,—თქვა მან,—რომ შეეშველონ ონოგურისში მყოფ თვისტომთ; მათ გაიგეს, რომ თქვენ იმათ წინააღმდეგ გალაშქრება განგიზრახავთ". ეს რომ თქვა, რომაელთა სარდლები მაშინვე შეუდგნენ თათბირს შექმნილი მდგომარეობის შესახებ".

ამ თათბირზე სწორი გეზი ვერ ამოირჩიეს სარდლებმა და როგორც აგათია ამბობს: „...გაიმარჯვა უფრო ცუდმა და მიზანშეუწონელმა აზრმა... მუხირისიდან მომავალთა წინააღმდეგ გაგზავნეს ცხენოსნები, არა უმეტეს ექვსასი კაცისა. მათ წინამძღოლობდნენ დაბრაგეზა და უსიგარდე,—ორივე წარმოშობით ბარბაროსები, მაგრამ რომაული რაზმების მეთაურები, — დანარჩენები კი სტრატეგოსებთან ერთად ციხეს ეცნენ და მაშინვე შეუდგნენ საქმეს. იმათ აამოძრავეს მანქანები და სცადეს ციხის კარების აღება, გარს შემოერტყნენ ზღუდეს და ყოველი მხრიდან დაუშინეს. სპარსელებიც გაიფანტნენ ციხის კბილანებზე და რამდენადაც შესაძლებელი იყო, იცავდნენ თავს შექმნილ პირობებში; ხშირ-ხშირადაც უშენდნენ მტერს ისრებს და გარედანაც იცავდნენ ციხეს. ზევიდან რაღაც ტილოები და წამოსასხამები გადმოჰკიდეს და ამით ისრების ძალას ასუსტებდნენ, რომლებიც მათ წინააღმდეგ მოდიოდა. ორივე მხრით მეტად გულმოდგინედ და მწვავედ იბრძოდნენ. და ეს უფრო ბრძოლას ჰგავდა, ვიდრე ალყას. ასე იყო ორივე მხრით აღელვება და საქმის დამტკიცება: ერთნი იბრძოდნენ საკუთარი სიცოცხლის გადასარჩენად და არა მცირეოდენ ხიფათს მისცემოდნენ, მეორენი კი—უფრო იმიტომ, რომ სცხვენოდათ, რანაირ მოვიდნენ, უშედეგოდ როგორ გაბრუნებულიყვნენ ისე, რომ არც ეს ციხე აეღოთ და არც არქეოპოლისი გაენთავისუფლებინათ მტრის მეზობლობისაგან"[35].

მერე განაგრძობს აგათია: „დანარჩენი სპარსელები კი—დაახლოებით სამი ათასი კაცი, მამაცი ცხენოსანი,—დაირაზმნენ და კუტაისისა და მუხირისიდან გამოსწიეს ონოგურისისაკენ. ისინი საკმაოდ უდარდელად მოდიოდნენ, სრულიადაც არ ეგონათ, თუ მტერი შეხვდებოდათ, მაგრამ უცბად დაბრაგეზას და უსიგარდეს რაზმებს წააწყდნენ, რომაელებმა ისინიც მოულოდნელად დააფრთხეს

---

34 ბიზანტიელთა ჯარის ერთი სარდალთაგანია.

35 აგათია, III, 6; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა III, გვ. 51—56.

და მაშინვე გააქციეს. ეს რომ გაიგეს ონოგურისის ალყის შემომრტყმელმა რომაელებმა, მაშინვე ეძგერნენ ციხეს უფრო გაბედულად, ჩამოგლიჯეს კედლებზე საფრად გადმოკიდებული ტილოები და არეულ-დარეულად გაიფანტნენ ზღუდის სხვადასხვა ადგილას იმ ანგარიშით, რომ რადგან ციხის გარეთ მყოფი მტერი ოტებული იყო. და მაშასადამე, ხელის შემშლელი აღარავინ ჩანდა, ისინი სულ მალე მოარბევდნენ იქაურობას. მაგრამ ციხეში მყოფი სპარსელები მალე მიხვდნენ, რომ რომაელთა მთელი ჯარი კი არ მოსულიყო, არამედ მხოლოდ მცირე ნაწილი, ისინიც მზვერავები უფრო ეგონებოდა ადამიანს, ვიდრე მეომრები. ამიტომ ისინი ერთბაშად მოტრიალდნენ და ყვირილითა და აურზაურით შეუტიეს რომაელებს, ამათაც საქმის ასეთ შეტრიალებას ვერ გაუძლეს, ზურგი უჩვენეს და სისწრაფით გამოიქცნენ. სპარსელები დაედევნენ მათ, ძალიან ახლოსაც მისდევდნენ და თითქმის ისე მოხდა, რომ ერთნი რომ ისწრაფოდნენ დაეჭერას, ხოლო მეორენი გაქცევას,—ორივენი, როგორც ოტებულნი, ისე დადევნებულნი, ერთმანეთში არეულნი, რომაელთა დანარჩენი ჯარების ადგილას აღმოჩნდნენ. ცხადია, ატყდა საშინელი ხმაური; ჯარს ალყაც გადაუვარდა ფიქრიდან და ისიც რომ იმედი ჰქონდა საცაა ციხეს ავიღებთო—და სტრატეგოსებთან ერთად უკუიქცა, არც იმისათვის შეჩერდა ის, რომ გაერკვია, თუ რა მოხდა, ან რამდენნი არიან თითონ, რამდენი არის მოწინააღმდეგე. ისეთი სირბილით გარბოდნენ ისინი და ისე აფორიაქებულნი, როგორც საზარელი შიშით შეპყრობილნი. სპარსელებსაც მეტი სითამამე მიეცათ და უფრო მეტად დაედევნენ. როდესაც ციხეში დარჩენილი სპარსელები გამოვიდნენ და უცბად შეუერთდნენ დანარჩენებს, ისინიც დაედევნენ, რასაკვირველია, რომალებს და მათი ოტება კიდევ უფრო გააცხოველეს. რომაელთა ცხენოსნები ყველანი უკუქცეულ იქნენ ისე, რომ სპარსელებს ისრების გასროლაც არ დასჭირვებიათ: იმათ მოჰკურცხლეს რა ძალაც ჰქონდათ. რაც შეეხება ქვეითი ჯარს, მრავალნი მოშწყვდეულ იქნენ ე. წ. კათარის წყლის ხიდზე[36] და დახოცილ იქნენ (ამ ხიდზე გავლა საერთოდ აუცილებელი იყო). რადგან ეს ხიდი ვიწრო იყო, ერთბაშად ბევრს გადასვლა არ შეეძლო და ერთიმეორეს ეჯახებოდნენ; ამის გამო, ზოგიერთი მათგანი მდინარის ტალღებში ჩავარდა, ზოგი კიდევ ხიდიდან გამოდევნეს და უკან რომ გაბრუნდნენ, მტერს ჩაუვარდნენ ხელში. ამრიგად, ყოველი მხრით უბედურება უბედურებას ემატებოდა, და იქნებ ყვე-

---

36 ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს აზრით, კათარის წყალი უნდა იყოს მდ. აბაშა (გეორგიკა, III, გვ. 61). ამ საკითხის გადაწყვეტა, თუ ავგთია რომელ წყალზე ლაპარაკობს, დამოკიდებულია ონოგურისის ციხის მდებარეობის დადგენაზე, ეს კი, როგორც ზემოთ ითქვა, შესაძლებელია: ონოგურისი ნოქალაქევთან სრულიად ახლოს მდებარეობდა. ამას ავგთიას სიტყვებიც მოწმობს, როდესაც ამბობს, რომ ონოგურისის ციხეზე საიერიშოდ მისული და მტრისაგან ოტებული ბიზანტიელთა ჯარი, აგრეთვე მათი მდევნელი სპარსელთა ჯარი ერთიმეორეში არეულნი აღმოჩნდნენ რომაელთა დანარჩენი ჯარების ადგილას. მასვე ცოტა ზემოთ ნათქვამი აქვს, რომ „სტრატეგოსებიც და მთელი ჯარიც... არქეოპოლისის დაბლობში იყვნენ დაბანაკებულნი". ზემოხსენებელის საფუძველზე ირკვევა, რომ ჯარების აღრევა უშუალოდ ნოქალაქევთან მომხდარა და მდინარეც, რომელიც უნდა ხიდით გაევლოთ, მხოლოდ ტეხური შეიძლება იყოს.

ავგთიას მიერ მოხსენებული ამ წყლის სახელწოდებაც, რაც ბერძნულად სუფთას, ანკარას ნიშნავს, საკმაოდ შეეფერება მდ. ტეხურს, რომელიც, როგორც ცნობილია, მართლაც ანკარაა და ნოქალაქევის მაღალ ხიდიდან (რომლის საფუძველიც უძველესია) ნათლად მოჩანს როგორ მიდი-მოდიან თევზები ტეხურის წყალში.

ლანი დაღუპულიყვნენ ამ საერთო ორომტრიალში, რომ სტრატეგოს ბუნეს,— მისიანები რომ ყვიროდნენ და ვაგლახობდნენ,—არ გაეთვალისწინებინა ხიფათის მთელი სიმძიმე, არ გაბრუნებულიყო თავისი რაზმით და არ შებმოდა ბარბაროსებს, რათა ცოტათი შეენელებინა დევნა, ვიდრე რომაელები ხიდზე არ გადავიდოდნენ და ერთგვარ უშიშარ მდგომარეობაში არ აღმოჩნდებოდნენ, როგორც ყველა დანარჩენები. წინანდელს ბანაკში, რომელიც არქეოპოლისის მახლობლად იყო გაშლილი, მათგან აღარავინ დაბრუნებულან: შეშინებულებმა მას გვერდი აუარეს და რაც კი თან წამოეღოთ საჭმელი, და საერთოდ სურსათი და ძვირფასეულობა, ყველაფერი იქ დატოვეს, თვითონ კი სოფლებში უშველეს თავს, და მტერს მოაპოვებიეს არა მარტო ბრწყინვალე და საამაყო, არამედ—შემოსავლიანი გამარჯვებაც"[37].

ამგვარად, ვრწმუნდებით, რომ VI საუკუნეში ბიზანტიასა და ირანს შორის ლაზიკაში წარმოებული ომის დროს მთავარი მნიშვნელობა ნოქალაქევს (არქეოპოლისს) ენიჭებოდა.

---

37 აგათია, III, 6. 7; ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გეორგიკა, III. გვ. 53—56.

ა. კიკვიძე

ვის ეკუთვნის ბაგრატ კურაპალატის სამართლის სახელით ცნობილი სამართალი?

მეცნიერებაში დიდი ხანია წარმოებს დავა იმის შესახებ, თუ ვის უნდა ეკუთვნოდეს ბაგრატ კურაპალატის სამართალი, რომელიც ვახტანგ VI-ის კოდიკოში ბექა-აღბუღას სამართალს ახლავს. პირველად ბექა-აღბუღას სამართალზე დართული ეს სამართალი შეამჩნია ივ. ჯავახიშვილმა და მან კიდევაც დაბეჭდა ამის შესახებ გამოკვლევა 1909 წელს (იხ. ალმანახი „ერი", 1909 წ. № 1). მკვლევარმა სამართლის ეს ძეგლი მიაკუთვნა XI საუკუნეს.

ალმოჩენილი სამართლის ძეგლის გამო ს. კაკაბაძე შეეცადა უკვე გაკეთებული დიდი საქმის გადაფასებას. 1912 წელს, თავის პატარა ნარკვევში—„სჯულმდებელი ბაგრატ კურაპალატი"—მან ასეთი განცხადება გააკეთა: „ამ სჯულმდებელის ბაგრატის სამართალი, რომელიც დ. ჩუბინოვის გამოცემით 77 მუხლს შეიცავს, ჯერ სრულიად შეუმჩნეველი იყო, ხოლო შემდეგ მისი შედგენა მიაკუთვნეს მე-11 საუკუნეს, მაგრამ როგორც გარეგანი სტილისა, ისე რეალური შინაარსის მიხედვით ყოვლად შეუძლებელია ეს სამართალი ასე ადრინდელ დროს შეედგინოთ. ერთი შეხედვით ის წარმოადგენს შუასაუკუნეების ბოლოდროინდელ ნაწარმოებს".

ამრიგად, ს. კაკაბაძემ უარყო ივ. ჯავახიშვილის დათარიღება, ხოლო თვით კი ოთხჯერ შეიცვალა აზრი ამ ძეგლზე. უარყო რა პირველად გამოთქმული აზრი ძეგლის დროინდელობის შესახებ, ბაგრატ კურაპალატად, რომელიც ცნობილი გახდა სამართლის შემდგენად ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევის შემდეგ, ს. კაკაბაძემ რაჭა-არგვეთის XVI საუკუნის მფლობელი ბაგრატი გამოაცხადა (1912 წ.), მეორედ იგივე ბაგრატი XV საუკუნის ხელისუფლად აღიარა (1920 წ.), მესამედ ბაგრატი აფხაზეთ-იმერეთის მეფედ სცნო (1924 წ.), მეოთხედ ყველაფერი ეს უარყო და ბაგრატ კურაპალატი გამოაცხადა დიდი ალექსანდრე მეფის ძმად, რომელსაც სამართალი თითქოს 1420—1440 წლებში შეუდგენია (1924 წ.).

1928 წელს, თავის „ქართული სამართლის ისტორიის" პირველ წიგნში, ივ. ჯავახიშვილი კვლავ შეეხო ბაგრატ კურაპალატის სამართლის ძეგლს და საფუძვლიანად დაარღვია ს. კაკაბაძის მტკიცებანი (იხ. მისი „ქართული სამართლის ისტორია", წიგნი პირველი, გვ. 88—93).

ივ. ჯავახიშვილი ფეოდალური ქართული საზოგადოებრივი ვითარების შესანიშნავი ანალიზით მიუახლოვდა საკითხის გადაწყვეტას (იხ. მისი „ქართული სამართლის ისტორია", 1, 1928 წ. გვ. 87). მაგრამ სამართლის დამდებ ბაგრატ კურაპალატის „მეფეთა-მეფობამ", როგორადაც ის მოხსენე-

ბულია ძეგლის შესავალში, გადაულახავი სიძნელეები შეუქმნა მას დასკვნისათვის და ძეგლი ბაგრატ III-ს მიაკუთვნა.

თუმცა არც ბაგრატ III იწოდება მეფეთა-მეფედ, მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი. ამ ბოლო დროს კვლავ განახლდა ძიება აღნიშნული ძეგლის გარშემო. დაეყრდნენ რა მთლიანად ივ. ჯავახიშვილის დასაბუთებას, ქართული სამართლის ისტორიის ახალმა მკვლევარებმა ბაგრატ III ბაგრატ IV-ით შეცვალეს. სამართლის ეს ძეგლი, ე. ი. ბაგრატ კურაპალატის სამართალი „ოპიზართა სიგელის ავტორს—ბაგრატ IV-ს უნდა ეკუთვნოდესო",— წერს ივ. სურგულაძე (იხ. მისი „საქართველოს სახელმწიფოს და სამართლის ისტორიისათვის", თბილისი, 1952 წ. გვ. 87). ისიდ. დოლიძემ ჩათვალა რა ოპიზის სიგელი ბაგრატ IV-ის ორიგინალურ ნაწარმოებად, მოახდინა ამ სიგელისა და ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავლის შედარება (იხ. მისი „ძველი ქართული სამართალი", თბ., 1953 წ., გვ. 57).

როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში მეფის დარბაზის კარზე მოწვეულნი არიან საეკლესიო და საერო ხელისუფლების წარმომადგენელნი. ისიდორე დოლიძე თვლის, რომ ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავალი ემთხვევა ოპიზის სიგელის შესავალს და ამიტომ ორთავე, როგორც სიგელი, ისე სამართალი, ერთი კაცის დაწერილი უნდა იყოს. ის წერს: „სჯულმდებლობაში მონაწილე თანაბარი სოციალური და უფლებრივი მდგომარეობის მქონე წარმომადგენელთა ასეთი ერთნაირი თანმიმდევრობით მოხსენიება ორივე ძეგლის წინასიტყვაობაში, საფუძველს გვაძლევს, რომ სჯულმდებელი ბაგრატ კურაპალატი ოპიზართა სიგელის ავტორი ბაგრატ IV უნდა იყოს" (დასახ. შრომა, გვ. 57).

ვიდრე ამ დასკვნას შევეხებოდეთ, მოვიტანოთ პროფ. ი. დოლიძის მიერ აღიარებული ურთიერთდამთხვევი ადგილები ორთავე ძეგლიდან.

ოპიზის სიგელი: „მოვიდეს ჩუენ წინაშე ქუთათის სახლსა სამკვიდრებელსა ჩუენსა, ესე მამანი ოპიზარნი და მოიყვანეს მიჯნაძოროელთა ხატნი წმიდათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი... შევკრიბე კარსა დარბაზისა ჩუენისასა მღვდელთმოძღვარნი, ერისთავთ ერისთავნი, ერისთავნი და ყოველთა კევთა ზემოთა და ქუმოთა აზნაურნი, მეცნიერნი საბჭოთა საქმეთანი". ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავალი:

„სახელითა ღმრთისაჲსა დაიწყების საღმრთოჲსა გაჩენილი, და გასაჩენი, პირველად დავითიან ბაგრატ კურაპალატისა და აღმშენებელთა მეფეთა მეფეთა ბრძანებითა და მერმე ებისკოპოსთა, დიდებულთა და აზნაურთა და ჰკუიან კაცთა მეფეთა წინაშე ერთბამად გაჩენილი განგებითა ღმერთისაჲთა".

მკითხველი ადვილად დაინახავს, რომ არავითარ დამთხვევას აქ ადგილი არ აქვს, ჩვენ განგებ ხაზგასმულად წარმოვადგინეთ ის ადგილები, სადაც ისიდ. დოლიძეს „თანაბარი სოციალური და უფლებრივი მდგომარეობის მქონე წარმომადგენელთა ერთნაირი თანმიმდევრობით მოხსენიება" დაუნახავს. არც საქართველოს და არც ერთი სხვა ქვეყნის ისტორიამ არ იცის ფეოდალურ იერარქიაში თანმიმდევრობის დარღვევა. ყველგან, ყველა ისტორიულ საბუთსა და ძეგლში ჯერ მღვდელთმოძღვარნი თუ ეპისკოპოსნი უნდა მოეხსენებიათ

და შემდეგ დიდებულნი—იგივე ერისთავნი და მათ შემდეგ—აზნაურნი. მაგრამ ჯერ ისევ ავტორს მოვუსმინოთ: „ბაგრატ IV-ს, როგორც ცნობილია, ლოიალური დამოკიდებულება ჰქონდა სასულიერო ხელისუფლებასთან, მან საეკლესიო საქმეების მოსაგვარებლად მოიწვია გიორგი მთაწმინდელი“ (გვ. 56). ი. დოლიძე უსწორებს ივ. ჯავახიშვილს, რომელმაც ხსენებული სამართლის დამდგენად ბაგრატ III მიიჩნია. ავტორი წერს: „რაც შეეხება ბაგრატ III-ს, ...მისი მმართველობის ბუნებას არ შეეფერება სამართლის წიგნის 102 მუხლში ალიარებული პრინციპები: „მეორე მეფე ეპისკოპოზი არს“. ბაგრატ III-ს დროს სამღვდელოება არ სარგებლობდა ასეთი მაღალი უფლებრივი მდგომარეობით. სახელმწიფოს მხოლოდ ერთი მეფე ყავდა და ეპისკოპოსი მეორე მეფე არ იყო... მეფეს შეეძლო დაეპატიმრებინა და დაესაჯა უმაღლესი სამღვდელოების წარმომადგენლები“ (დასახ. შრ. გვ. 54—55).

ახლა შევუდგეთ ი. დოლიძის მთელი ამ არგუმენტაციის განხილვას. უკვე აღვნიშნეთ, თუ რამდენად შეუსაბამოა ოპიზის სიგელისა და ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავლის შედარება. მაგრამ, რადგან ავტორს ოპიზის სიგელი ბაგრატ IV-ის ორიგინალურ ნაწარმოებად მიაჩნია, ჩვენც აქედან დავიწყოთ.

1. ოპიზის სიგელი ისეთივე შედგენილობისაა, როგორც ყველა ქართველი მეფის მიერ საუკუნეების მანძილზე გაცემული სიგელები, რომლის დადებაში მეფესთან ერთად ყველა შემთხვევაში მონაწილეობდნენ საერო და საეკლესიო ხელისუფლების წარმომადგენლები. ასე, რომ ოპიზის სიგელი გამონაკლისს არ წარმოადგენს.

2. სიგელს ჰქონდა დადგენილი შვიდი ნაწილი: თავი — თხრობა ჰაჯა — მოხსენებითურთ, განგებულება (ხუთი თავისი ნაწილით), ბრძანებულება, ბრალთგადამხდებლობა და კურთხევა, ხელრთულობა—სათვალავი კრულობითი და მარტივი მოწმობანი.

3. ამრიგად, სიგელს მეფე არ წერდა, რომ მის ორიგინალურ ნაწარმოებად ჩაგვეთვალა იგი, სიგელს წერდა რომელიმე მისი მწიგნობარი, რომელმაც საუკუნოვანი მაგალითებით იცოდა თუ როგორ უნდა შეედგინა საბუთი: ეს კარგად ჩანს თვით ბაგრატ IV-ის მიერ 1058 წელს შიო მღვიმის მონასტრისადმი ბოძებული სიგელით: „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი ინდიქტიონსა მეფობისა ჩუენისასა კელითა ივანე მწიგნობრისა“ (თ. ჟორდანია, შიო-მღვიმის ისტ. საბუთები, გვ. 4). ან კიდევ: „დ ა ი წ ე რ ა ბ რ ძ ა ნ ე ბ ა ი და ს ი გ ე ლ ი ე ს ე ჩ უ ე ნ ი ინდიქტიონსა მეფობისა ჩუენისასა კელითა იოვანე მონაზონისითა“ (სიგელი გიორგი მეორისა 1072 წელს შიომღვიმისადმი ბოძებული, იქვე, გვ. 12); შეიძლება კიდევ მოვიტანოთ გიორგი მეორის ერთი სიგელიც, მოძებული შიო-მღვიმისადმი 1082 წელს: „დ ა ი წ ე რ ა ბ რ ძ ა ნ ე ბ ა ი და ს ი გ ე ლ ი ესე ჩუენი ინდიქტიონსა მეფობისა ჩუენისასა მეათესა, კ ე ლ ი თ ა მ წ ი გ ნ ო ბ რ ი ს ა ჩ უ ე ნ ი ს ა მ ი ქ ა ე ლ კ ა ტ ა რ ი წ ი ს ძ ი ს ა ი თ ა“ (იქვე, გვ. 14.).

ახლა ავიღოთ თვით ამ ხანაზე 180 წლით გვიანდელი სიგელი. „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი კ ე ლ ი თ ა მ წ ი გ ნ ო ბ რ ი ს ა მ ი ქ ა ე ლ ე ზ ე კ ი ე ლ ი ს ძისაითა (სიგელი მეფისა დავით IV, რუსუდანის ძისა, საქართვ. ხოძველენი, II, გვ. 5). ბაგრატ IV-ის მიერ გაცემულ ოპიზის სიგელს

რომ ბოლო ნაწილი არ აკლდეს, აქაც მოხსენებული იქნებოდა სიგელის დამწერი, მაგრამ ავიღოთ სხვა მაგალითები:

ა. „დაიწერა სიგელი და ბრძანებაი ესე ჩუენი ქელითა კარის მწიგნობრისა აბრაჰამ ავგაროზისძისაითა“ (სიგელი გიორგი ბრწყინვალისა ივ. ჯავახიშვილისადმი 1335.). ბ. „დაიწერა ქელითა კარის მწიგნობრისა ჩუენისა ქავთარისშვილის ბოცოისძისაითა“ (მეორე ასეთივე სიგელი, 1339).

გ. „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი ქელითა კარისა მწიგნობრისა მანგლელის ძისა ნიკოლოზისითა“ (დავით VII სიგელი, 1348 წ.). „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი ქელითა ფრიად საწყალობელისა მესტუმრისა და კარის მწიგნობრისა ჩუენისა კლიმი კაკლასძისაითა“ (ალექსანდრე მეფის სიგელი, 1440 წ.) (საქართველოს სიძველენი, II, გვ. 8—15.)

ამრიგად, სიგელებს მეფე არ წერდა. მათ ჰქონდათ შედგენილობის საერთო წესი და საერთო რედაქცია, რომელსაც იცავდა სიგელის დამწერი მწიგნობარი და არა მეფე. ასე რომ, ოპიზის სიგელი თავისი ნაწილებით ბაგრატ IV-ის ორიგინალური ნაწარმოები არ არის, რომ ის შევუდაროთ უთარიღო სამართლის ძეგლს და ამის მიხედვით გადავწყვიტოთ, რომ უკანასკნელიც ბაგრატ IV-ეს ეკუთვნის. ყველა სიგელში და სამართლის ყველა ძეგლში შეიძლება მოხსენებული იყვნენ მღვდელთმოძღვარნი, დიდებულნი, აზნაურნი და გამონაკლისს ბაგრატ IV-ის სიგელი არ წარმოადგენს.

რა თქმა უნდა, მეფეები უშუალოდ არც სამართლის წიგნებს წერდნენ.

4. სიგელის დადებაში მონაწილეობდნენ მღვდელთმოძღვარნი არა მეფესთან ლოიალური დამოკიდებულების ძალით, არამედ ფეოდალური ქართული სახელმწიფო და სამოქალაქო სამართლის ძალით, რომლის თანახმად სიგელი, როგორც საბუთი, მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა მტკიცე და შეურყეველი ყოფილიყო, როცა მას მეფესთან ერთად კათალიკოსი ამტკიცებდა: „და თქუენ წმიდაო მეუფეო ქართლისა კათალიკოსო და წმინდანო მღვდელთმოძღუარნო, უჯუარობითა და წყევით დაუმტკიცეთ“,— ვკითხულობთ ოპიზის სიგელში (საქ. სიძველენი, 11, გვ. 5). „და თქუენ ქართლისა კათალიკოზო და ყოველნო მღრდელნო, (წყალობით დაუმტკიცეთ)“, გიორგი ბრწყინვალის მიერ ივ. ჯავახიშვილისადმი გაცემული სიგელი (საქ. სიძველენი, 11, გვ. 9).

5. ბაგრატ IV მიმართავს კათალიკოსს: „და თქუენ წმინდაო მეუფეო“. მაშასადამე, „მეორე მეფე“ ეპისკოპოსი კი არ არის, როგორც ამას იბიდ. დოლიძე „ამტკიცებს“, არამედ კათალიკოსია. კათალიკოსი ერთი იყო, ეპისკოპოსი კი — 35.

6. ათონის მონასტრის მონაზონი გიორგი მთაწმინდელი როდია ეპისკოპოსი, ე. ი. საეკლესიო ხელისუფალი. პირიქით, ბაგრატ IV-ემ ის მოიწვია საქართველოში საეკლესიო ხელისუფალთა — ეპისკოპოსთა მრუდე საქმეების სამხილებლად და გ. მთაწმინდელმა კიდევაც შეასრულა ეს დავალება. მაშასადამე, ბაგრატ IV ლოიალურ დამოკიდებულებაში კი არ იყო საეკლესიო ხელისუფლებასთან, არამედ ბრძოლას უცხადებდა მას.

7. მაგრამ არც მას და არც ბაგრატ III-ს ეპისკოპოსების დაპატიმრება არ შეეძლოთ.

ახლა ეგონებ გასაგებია, რომ ივ. ჯავახიშვილის შემდეგ ქართული სამართლის ისტორიის ახალმა მკვლევრებმა რიგ სხვა საკითხებთან ერთად სჯულდებელ პაგრატ კურაპალატის ვინაობის საკითხი ოდნავაც წინ ვერ წაწიეს.

ბეგლი. რომელსაც ჩვენ ვიკვლევთ, არც ბაგრატ IV-ს ეკუთვნის და არც ბაგრატ III-ს. მათი ხელისუფლების დროს „მეორე მეფე", რომელიც მოხსენიებულია კურაპალატის სამართალში, ეპისკოპოსი კი არ არის, არამედ კათალიკოსია.

ახლა შევუდგეთ იმის გამოკვლევას, თუ ვინ არის სამართლის დამდები ბაგრატ კურაპალატი.

საქართველოს ისტორიამ იცის ერთი ბაგრატ კურაპალატი. ის არის აშოტ კურაპალატის (826) შვილი. არც ბაგრატ II და არც ბაგრატ IV კურაპალატობიდან არ იწყებდნენ თავიანთ წოდებას, თუმცა ბიზანტიის კეისრისაგან მათ ნაბოძები ჰქონდათ ეს წოდება.

„მეფე აფხაზთა, ქართველთა, რანთა და კახთა"...—ასე უწოდებდნენ თავიანთ თავს ეს ხელისუფალნი.

როგორც ცნობილია, აშოტ კურაპალატის გარდაცვალების შემდეგ კურაპალატის სამფლობელო—უმთავრესად—შავშეთ-კლარჯეთი არაბებისაგან ძალზე შევიწროებული აღმოჩნდა, მაგრამ, როცა აშოტის შვილები წამოიზარდნენ, ბიზანტიასთან კავშირში ენერგიულად შეუდგნენ მამისეული სამფლობელოს აღდგენას. ბიზანტიის კეისარმა კურაპალატობა შუათანა ძმას ბაგრატს უბოძა. წესით კი ეს პატივი უხუცეს ძმას ადარნასეს უნდა მიეღო, მაგრამ როგორც ივ. ჯავახიშვილმა თავის დროზე აღნიშნა, ამით კეისარს უნდოდა ძმები ერთმანეთისათვის გადაეკიდებია და თვით ხელი მოეთბო ძმათა ჭიშპობით. გრ. ხანძთელის ცხოვრების აღმწერი გ. მერჩული და ბაგრატიონთა მემატიანე სუმბატი ერთხმად მოწმობენ, რომ აშოტის ძენი უხუცესი ადარნასე, შუათანა ბაგრატი და მრწემი გუარამი ერთმანეთთან სიყვარულით თანამშრომლობდნენ და რომ ძმები ბაგრატს ემორჩილებოდნენ, თუმცა ამ სიყვარულისა და მორჩილების პირობა, როგორც ჩანს, ის იყო, რომ ძმებს გამოყოფილი ჰქონდათ თავიანთი სამფლობელოები, რომელთა სრულ ბატონ-პატრონად ისინი ითვლებოდნენ. ქართული ისტორიული წყაროები მათ უწოდებს ხელმწიფეებს, ე. ი. სრული უფლების მქონე მფლობელებს.

ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი პოლიტიკური მოვლენის გამო, რომელზედაც ქვემოთ გვექნება მსჯელობა, გ. მერჩული წერს: „ჟამსა მას ქელმწიფე იყო მამფალი გუარამ დიდი". ეს არის IX საუკუნის 40—50 წლები, ბაგრატ კურაპალატის მმართველობის დრო, როცა მისი უმცროსი ძმა იწოდებოდა დიდ ხელისუფლად. ეს დიდი სახელი გუარამ მამფალმა იმითაც დაიმსახურა, რომ არაბებთან მედგარ ბრძოლაში მან გაათავისუფლა ჯავახეთი, თრიალეთი, ტაშირი, აბოცი, არტაანი და ყველა ეს ადგილი თავის სამფლობელოდ აქცია. ასე რომ, ბაგრატ კურაპალატის პირველობა ძმებს შორის არ არღვევდა თითოეული მათგანის ქელმწიფებას საკუთარი სამფლობელოს მიხედვით. საკმარისი იყო, რომელიმე მათგანის უფლება შელახულიყო, რომ მას ძმათა შორის სისხლისღვრა გამოეწვია. როცა ავანტიურისტმა ლიპარიტ ბაღვაშმა თრიალეთში აიგო კლდეკარის ციხე და იპატრონა დაეით ბაგრატის ძე, ამას წინააღუდგა ნასრ გუარამის ძე და მამის შელახული უფლებისათვის ბრძოლა იმით დაამთავრა, რომ მოჰკლა თავისი ბიძაშვილი დაეით

კურაპალატი. მემატიანე ამბობს, ამ საქმეში გუარამი უბრალო იყოვო, მაგრამ საგულისხმო აქ ის არის, რომ ძმა—ბიძაშვილთა შორის თანხმობას თუ სიყვარულს მხოლოდ თითოეული მათგანის შეულახველი კელმწიფება ამართლებდა.

როგორც აღვნიშნეთ, მართალია, შუათანა ძმამ ბაგრატმა მიიღო კურაპალატობა, მაგრამ ამით დანარჩენი ორი ძმის მფლობელობა არ დარღვეულა „მადლითა ქრისტჱსითა განდიდნა მეფობა სამთა მათ ძმათა კელმწიფეთა... ხოლო ბაგრატ უმთავრჱს ძმათა იყო სიბრძნითა“—ამბობს გ. მერჩული (ცხ. გრ. ხანძთ., გვ. კჱ). ამ ცნობაში საკმარისი სიზუსტით არის მოცემული ბაგრატ კურაპალატის მნიშვნელობა. სამთავე სრული უფლების მქონე ანუ კელმწიფენი მეფობენ მესხეთში, რა თქმა უნდა, თავიანთი სამფლობელოების მიხედვით, მაგრამ მთავარი ძმათა შორის არის ბაგრატი. ის არის, მაშასადამე, მეფეთა-მეფე. „გრ. ხანძთელის ცხოვრებაში“ ბაგრატ კურაპალატის მოღვაწეობასთან დაკავშირებით ნათქვამია: 1. **კელმწიფენი** მის ჟამისანი იყვნენ ძმანი, რაჲთამცა ბრძანეს და იხილნეს... შჱნებულნი მონასტერნი და ყოველი კლარჯეთისა უდაბნონი“ (გვ. ლა), 2. „და რაჟამსა წარმოვიდეს შატბერდით **კელმწიფენი** იგი და ნეტარი გრიგოლი უძღვა მათ“. 3. „და მოიკითხეს **კელმწიფეთა** მათ“ (იქვე), 4. „სამთა მათ **კელმწიფეთა** აქუნდეს დიდი შესაწირავნი“, 5. „განკჳრდა გონება კელმწიფეთა მათ“, 6. „ხოლო წმიდათა მათ ფრიადითა ლოცვითა შეჰურნეს და აკურთხეს **კელმწიფენი** იგი და ჰრქუეს „ღმრთის მსახურონო მეფენო, ჰეშმარიტად გულნი თქუენი კელთა შინა ღმრთისათა არიან“ (გვ. ლბ), 7. „რამეთუ **მეფობისა** სიმაღლესათანა გაქუს თქუენ ქრისტჱს მიმსგავსებული სიმდაბლჱ და მოღვაწეობაჲ წმინდისა ეკლესიათაჲ“, 8. „ამისა შემდგომად მამისა გრიგოლისათჳს ზრახვა ჰყვეს ეპისკოპოზისა მისთანა წმიდათა მამათა, რაჲთა დადგინონ გრიგოლ არქიმადრიტად ყოველთა კლარჯეთისა უდაბნოთა ზედა და მოაკსენეს **კელმწიფეთა მათ**“ (გვ. ლგ.), 9. ხოლო **კელმწიფეთა** მათ მოილოცეს მიძინამოროჲ, წყაროსთავი და ბარეთელთაჲ და ადგილნი მათნი (იქვე). წარიყვანეს ნეტარი გრიგოლ და ადარნერსე კელმწიფემან ძჱ თჳსი“. აღარას ვიტყვი იმის შესახებ, რომ სამ ძმათა კელმწიფეთა მამა აშოტი ძეგლში მოხსენებულია მეფედ, „რომელიცა წყობით კელმწიფეთა დაიმორჩილებდა“ (გვ. ით).

ახლა მგონი სრული უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ სამართლის ძეგლში მოხსენებული მეფეთ-მეფე ბაგრატ კუროპალატი არის ბაგრატ აშოტის ძე. ხოლო საბოლოოდ ამას დამტკიცებულად ნუ მივიჩნევთ და განვაგრძოთ. ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავალში ნათქვამია: „სახელითა ღმრთისაჲთა დაიწყების საღმრთოჲსა (სჯულსა) გაჩენილი და გასაჩენელი პირველად დავითიან ბაგრატ კურაპალატ და აღმშენებელთა მეფეთ-მეფეთა ბრძანებითა“. „აღმშენებელთა მეფეთ-მეფეთა“ ისევე უნდა გავიგოთ, როგორც აღმშენებელი მეფეთ-მეფე. მრავლობითი რიცხვის მაჩვენებელი „თა“ ძველ ქართულში არაიშვიათად აღნიშნავს მხოლობით რიცხვს.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორ იხსენიებს გიორგი მერჩული ბაგრატ კურაპალატს. როცა გრიგოლ ხანძთელმა ბაგრატ კურაპალატს მოახსენა ხანძთის აგარაკის შესახებ, „მაშინ სიხარულითა უბრძანა ბაგრატ კურაპალატმან შჱნება მისი და მისცა ყოველივე სახმარი საშჱნებლად“ (ცხ-ბა გრ. ხანცთ. გვ. კჱ, კთ). ბაგრატის ბრძანებით ააშენეს აგრეთვე შატბერდის მონასტერი: „მაშინ

უპირველია ადგილნი მარჯუენი აგარაკად შატბერდისა და ყოველით რაჲცა უკმ-
და, მისცა მისთჳს სრულიადი საშჳნებლად“.

იშხნის ეპისკოპოზს საბა იშხნელს ბაგრატ კურაპალატმა მეორედ ააშენე-
ბია მონასტერი იშხანს. მარტო ამ სამი დიდებული მონასტრის აშენებისათვის
კმაროდა, რომ ბაგრატ კურაპალატი მის თანადროულობაში ცნობილი ყოფი-
ლიყო აღმშენებლად, გარდა იმისა, რომ ის იყო შემწე გრიგოლ ხანძთელისა და
მის მოწაფეთა მიერ წარმართული სამონასტრო მშენებლობისა ყველგან. შემ-
თხვევითი როდია გ. მერჩულის მიერ ბაგრატ კურაპალატის გარდაცვალების
აღნიშვნა: „მას ჟამსა გარდაიცვალა ღმრთის მსახური იგი ხელმწიფჱ, წმიდათა
ეკლესიათა მაშჱნებელი და მონაგებთა შემწირველი და გლახაკთა მოღვაწე“
(გვ.ლგ.). აქ ხომ პირდაპირ არის მითითებული ბაგრატ კურაპალატის აღმშე-
ნებლობით მოღვაწეობაზე, რომ ის იყო აღმშენებელი. ხოლო გლახაკთა მოღ-
ვაწეთ იგულისხმება კურაპალატის მიერ დადგენილი გლახაკთა ნაწილი, რომ-
ლის თანახმად სახელმწიფოს შემოსავლის მეათედი გლახაკთა სასარგებლოდ უნ-
და გაეღოთ. ამის შესახებ გრიგოლ ხანძთელი ამბობს: „გლახაკთა ნაწილი თქუენ
მიერ განწესებულ არს“ (გვ. ლგ.). მიმართავს რა იგივე გრიგოლი ბაგრატ აშო-
ტის ძე კურაპალატს, ეუბნება მას: „რამეთუ მეფობისა სიმაღლესა თანა გაქუს
თქუენ ქრისტჱს მიმსგარებულით სიმდაბლჱ და მოღუაწებაჲ წმიდათა ეკლე-
სიათაჲ და ნუგეშინის ცემაჲ გლახაკთა და ყოველისა ერისა სამართლით
განკითხვაჲ სიტყჳსაებრ უფლისა. ვითარმედ „ნუ თუალხუთ-
მით სჯით, არამედ სამჯელი სამართალი[თ] სჯეთო“ (გვ. ლ. გ.). აქ ხომ პირდა-
პირ არის მითითებული, რომ ბაგრატ კურაპალატის დროს მისივე ღონისძიებით
შემოღებიათ კაცის განსჯა სამართლის ანუ კანონის საფუძველზე. განა ეს იმას
არ მოწმობს, რომ ამ სამართლის დამდები ბაგრატია?! ცხადია, აქ სხვა არაფე-
რია, თუ არა ის სამართალი, რომლის სადაურობას და შემდგენელის ვინაობას
ჩვენ ვარკვევთ.

სამართლის ძეგლში მე-4 მუხლად (ვახტანგის კოდიკოს მიხედვით 102 მუხ-
ლად) შეტანილია მეფესა და ეპისკოპოსს შორის ჩამოვარდნილი კონფლიქტის
განსჯა. იქ ნათქუამია: „თუ მეფე ეპისკოპოზსა გაუწყრეს,—გინა უსამართ-
ლოდ. გინდა სიმართლითა. — კელთა შეპყრობა არცა მაშინ მოკდების, იმის-
თჳს რომე მეორე მეფე ეპისკოპოზი არის და ქრისტიანეთა სჯულისა დამამ-
ტკიცებელი და რაჲცა მეფესა სჯულისა საქმე აქუს, ეგრე შეიწყნარონ“.

ჩვენთვის აქ საინტერესო ის არის, რომ ეპისკოპოსი მეორე მეფედ არის
მიჩნეული და კათალიკოსის ხსენებაც არ არის. ეს გარემოება ცხადად მოწ-
მობს, რომ სამართლის დამდები გაერთიანებული საქართველოს მეფე არ არის
და სამართალიც ქვეყნის ერთ ნაწილს ეხება, მისი რამოდენიმე თემისათვის
არის სავალდებულო. სხვაგვარად წარმოუდგენელიც არის, რადგან გაერთიანე-
ბული საქართველოს მეფე მხოლოდ კათალიკოსს აღიარებს მეორე მეფედ. მაგ.,
ბაგრატ IV მის მიერ გაცემული სიგელის სიმტკიცისათვის მიმართავს კათალი-
კოსს: „და თქუენ წჱინდაო მეუფეო ქართლისა კათალიკოსო“ (საქართველოს
სიძველენი II, გვ. 5).

საქართველოს ისტორიამ იცის ისეთი ხანა, როცა ქვეყნის იდეურ-პოლი-
ტიკურ ცხოვრებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებათ მესხეთის უდაბ-
ნოების ანუ მონასტერთა წინამძღვრებსა და საქართველოს ამავე მხარის ეპის-
კოპოსებს. ეს არის IX საუკუნე, როცა არაბთა ხანგრძლივი ბატონობის შედე-

გად ქვეყნის პოლიტიკური და იდეოლოგიური ცენტრი მესხეთშია მოქცეული (ჩვენ აქ „მესხეთს“ ვხმარობთ მთელი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სინონიმად). ქართლი თავისი საკათალიკოსო ცენტრით—მცხეთით მესხეთზეა დამოკიდებული. თუმცა დასავლეთ საქართველო არაბებისაგან მოსუნებულია და აფხაზთა მეფეებს საშუალება აქვთ თავისუფლად მოაწესრიგონ მაშინდელი იდეოლოგიური ცხოვრების ბურჯის — ეკლესიის საქმე, მაგრამ ისინიც ამ მხრივ მესხეთიდან გამოელიან დახმარებას და კლარჯეთის მონასტერთა არქიმანდრიტს გრ. ხანძთელს ეუედრებიან თავიანთ საეკლესიო საქმეთა მოწესრიგებას.

ქართლის კათალიკოსს მესხეთის ეპისკოპოსები და მონასტერთა წინამძღვარნი ირჩევენ, უკეთ რომ ვთქვათ, საკათალიკოსო ტახტზე დასმენ ხოლმე. გ. მერჩულს ხანძთის განთქმული არქიმანდრიტის გრიგოლის ბიოგრაფიაში მოთხრობილი აქვს, თუ როგორ შესძლო გრიგოლ ხანძთელმა თავისი დიდი ავტორიტეტით ემოქმედნა და საკათალიკოსო ტახტზე აეყვანა თავისი მოწაფე არსენი.

არსენის მამას სამცხის დიდ აზნაურს მირიანს განუზრახავს თავისი შვილის კათალიკოსად გაყვანა. ამაზე ის გრ. ხანძთელს მოლაპარაკებია, როგორც ჩანს, დასტურიც მიუღია და ქართლის ეპისკოპოსების მონაწილეობის გარეშე „მძლავრ სამცხისა ერითა ძალ თჳსი დაადგინა კათალიკოზად თახადგომითა და კურთხევითა მცირედთა ეპისკოპოსთაჲთა“ (ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა, გვ. მე). თუმცა არსენი, შემდეგ ქართლის კათალიკოზად წოდებული, შემკული ყოფილა თავისი თანამდებობისათვის საჭირო თვისებებით, ეს მოვლენა მაინც საკათალიკოსო პატივის დიდ დარღვევად მიუჩნევიათ და არსენის წინააღმდეგ აღმდგარა ეპისკოპოსთა უმრავლესობა და საერო ხელისუფლების წარმომადგენლები.

„ჟამსა მას,—წერს გ. მერჩული,—ქელთწიფე იყო მამფალი გუარამ დიდი“, რომლის შემწეობით შეუკრებიათ ჯავახეთს მესხეთის ეპისკოპოსები და მეუდაბნოენი. კრებაზე პირველი სიტყვა წარმოუთქვამს გუარამ მამფალს და სასტიკად დაუგმია არსენის კათალიკოსად დადგენა. მას უთქვამს: „წმიდანო მამანო, ეპისკოპოსნო და მეუდაბნოენო, იცით ყოველთა კანონი შჯულისა, რამეთუ არა ბრძანებს ეპისკოპოსისა და კათალიკოზის ძლავრებით დაჯდომასა“ (ცხ. გრ. ხნძ. გვ. მე.). რაკი საერთო უკმაყოფილება აშკარა იყო, გუარამ მამფალის სიტყვის შემდეგ, მით უმეტეს, კრებას უნდა უარეყო არსენის კათალიკოსობა, მაგრამ უცდიდნენ რას იტყოდა რომელიმე ყველაზე დიდი და გავლენიანი ეპისკოპოსი. ასეთი ყოფილა აწყურის ეპისკოპოსი დიდი ეფრემი, რომელსაც უთქვამს: „სადა მამაჲ გრიგოლი იყოს, მე მუნ არ ეიკადრებ სიტყუადო“. გრიგოლი კი არსენის მომხრე იყო და ფაქტიურად მისი კათალიკოსად დამსმელი, რომელმაც ეფრემი გააფრთხილა წინასწარ, რაკი ეფრემიც სხვა ეპისკოპოსებივით არსენის ეპისკოპოსობას უკანონობად თელიდა. ახლა ყველა გრიგოლს უცდიდა და პირველ რიგში მამფალი ელოდა მისი აზრის გამოთქმას. გრიგოლმა სჯულის კანონს გვერდი აუქცია და პირდაპირ განაცხადა, არსენი ღვთის ნებით არის დადგენილი კათალიკოსადო (გვ. მზ).

ეს, რა თქმა უნდა, სრულიად უსაბუთო განცხადება იყო, რომელმაც მოთმინებიდან გამოიყვანა გუარამ მამფალი. მიუხედავად გრიგოლისადმი დიდი პატივისცემისა, გუარამმა განაცხადა: დიდი ხანია მამა გრიგოლი არ მინახავს, მაგრამ მესმოდა, რომ ბრძენთაგან დაუპყრობელი მისი სიბრძნე სიბერის გამო

შეიკვალა და ახლა ეს გაგონილი ამბავი საკუთარი თვალით ვიხილეო (გვ. მზ). მაკრამ გრიგოლმა ისეთი პასუხი გასცა გუარამ მამფალს, რომ მას სრულიად ააღებინა ხელი კათალიკოსის შესახებ მსჯელობაზე. ხანძთელმა მამფალს მიუთითა, რომ სწორედ შჯულის კანონი მიიჩნევს დაუშვებლად ერისკაცის ჩარევას ჩვენს საქმეებში და თქვენი საქციელი „შჯულისა და მღვდელმოძღვართა შეურაცხება არისო". ამის შემდეგ ქელმწიფე მამფალს მხოლოდ ისღა დარჩენოდა, ეთქვა: „თქუენგან ჯერ არს განსაგებელი თქუენი განგებით, აწ თქუთ"-ო (იქვე). აბრივად, კლარჯეთის უდაბნოთა არქიმანდრიტმა გაიმარჯვა „მას ჟამსა ქელმწიფე დიდ გუარამზე", არსენი კათალიკოსად დარჩა.

ახლა ის ვიკითხოთ, რა შეემთხვა გუარამის უფროს ძმას ბაგრატ კურაპალატს.

როცა ბაგრატ კურაპალატს გრიგოლ ხანძთელმა მოახსენა იშხანის მნიშვნელობის შესახებ და ახსენა საბა იშხნელი, ბაგრატმა წერილი მისწერა საბას და თავისთან დაიბარა, „ხოლო მივლინებულნი იგი მივიდეს და აუწყეს კურაპალატსა, ვითარმედ არა ჰნებავს მას კაცსა ღმრთისასა მოსვლაჲ აქა" (ცხ. გრ. ხანძთ. გვ. კთ—ლ.). მაშინ ფრიად განაწყენებულმა კურაპალატმა შესჩივლა გრ. ხანძთელს და სთხოვა მას მიეწერა წერილი იშხნელისათვის. გრიგოლის წერილთან ერთად ბაგრატმა ხელმეორედ გაუგზავნა წერილი იშხნელს. ამის შემდეგ იშხნელი მივიდა კურაპალატთან. კურაპალატმა იშხნელს საყვედურის კილოთი უთხრა: „ჯერ არს ქელმწიფეთა მორჩილება. რაჲსათჳს არა მოხუედ პირველსა მოწოდებასა?"

საბამ უპასუხა: „დიდებულო მეფეო, შენ ქუეყნისა ქელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტჱ ზეცისა, ქუეყანისა და ქუესკნელისაჲ... ვერვის ეკელმწიფების მონებაჲ ორთა უფალთაჲ, არამედ აწ სიტყჳთა ძმისა და მოძღურისა ჩუენისა გრიგოლისითა მოვედ წინაშე შენსა" (იქვე, გვ. ლ.).

ამაზე მეტად შეუძლებელი იყო გამოჩენა ეკლესიის უპირატესობისა საერო ხელისუფლებისადმი. უბრალო ბერი მეფეს ეუბნება — შენ არ გემორჩილები და არც შენი სიტყვით მოვსულვარ აქაო. მიუხედავად ამისა, ბაგრატი გრიგოლ ხანძთელთან და იშხნელთან ერთად გაემგზავრა იშხანს, მისი ბრძანებით იშხნის მონასტერი განაახლეს და საბა იშხნელიც მალე ეპისკოპოსი გახდა.

თუ ქელმწიფეს, იმავე მეფეს, მაშინ უბრალო ბერიც არ ჰმორჩილებდა, თავი რომ დავანებოთ ეპისკოპოსს, რომელსაც თავი სულიერი. მარადიული ქვეყნის მეუფის ვასალად მიაჩნდა, მით უმეტეს საჭირო იყო, რომ კანონმდებელ მეფეს, ფაქტიურად და იურიდიულად უმთავრესს ძმათა მფობაში, მეფეთა მეფედ ჩაეთვალა თავი იმიტომაც, რომ ეპისკოპოსზე მაღლა დაეყენებია თავი და თავისი უფლების დასაკანონებლად ცალკე მუხლიც შეემუშავებია— „მეორე მეფე ეპისკოპოსი არისო". ორი მხარეა აქ მხედველობაში მისაღები: ერთი ის, რომ კანონმდებელს თავისი წოდებით უნდა გამოხატოს უპირატესობა და ცნობილ იქნეს ეპისკოპოს-მეფეების მეფედ და მეორე — თავისთავად მეფე, ძმებს შორის უმთავრესი, იგი მაინც მეფეთა მეფეა.

მომდევნო ხანის ამბები კიდევ უფრო ადასტურებენ ამ დასკვნის მთელ სიმართლეს. ბაგრატ III-ის მამა, გურგენი „ქართლის ცხოვრებაში" იწოდება მეფეთა მეფედ, არა იმიტომ, თითქოს ის ძლიერი ხელისუფალი ყოფილიყოს, არამედ იმიტომ, რომ გურგენის ბიძაშვილები — ბაგრატიონთა საგვარეულოს წარმომადგენლები თავიანთი სამფლობელოების მიხედვით ქელმწიფეებად ანუ

მეფეებად ითვლებოდნენ. ბაგრატ III პირველი იყო, რომელმაც ვერ მოითმინა ეს მრავალი ხელმწიფე და ყველა დაიმორჩილა, ჩამოჰხადა მათ მეფობა: „მოიყვანა კლარჯნი ხელმწიფენი სუმბატ და გურგენ, ძენი ბაგრატ არტანჯულისანი, თჳსნი მამის დისწულნი, დარბაზობად მის წინაშე ციხესა შინა ფანასკერტისასა და მუნ შეიპყრა იგინი და აღიხუნა ქუეყანანი და ციხენი მათნი, რამეთუ იგინი პატიმარყუნა ციხესა შინა თმოგვისასა და მუნ გარდაიცვალა სუმბატ არტანუჯელი ქორონიკონსა სლა და აღრეთვე მასვე წელსა შინა გურგენიცა გარდაიცვალა. ხოლო შვილნი ამითნი წამოვიდეს კონსტანტინეპოლედ ძე სუმბატისა ბაგრატ და ძე გურგენისი დემეტრე ბასილი მეფის წინაშე და მათივე შვილნი კლარჯთა მეფეთანი რომელ დაშთეს ამათ ქვეყანასა, მოისრნეს ყოველნი სიკვდილითა პატიმრობასა შინა“ (სუმბატი, ქრონიკები, I. გვ. 150).

ბაგრატი იყო აფხაზთა მეფე და ქართველთა კურაპალატი, თუმცა კურაპალატობის სახელს ის არ ატარებდა და შემდეგ — „მეფე აფხაზთა, ქართველთა, რანთა და კახთა“. — აქედან გასაგებია, რომ მეფეთმეფობა არ უდგება ბაგრატ III-ს.

ამრიგად, დადასტურებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ბაგრატ კურაპალატი, რომლის სახელით არის შეკრულობილი სამართლის ნაწყვეტი, ბექა-აღბუღას სამართალთან ერთად, არის ბაგრატ აშოტის ძე (+876 წ.), რომელიც ეწეოდა სახელმწიფო მოღვაწეობას IX საუკუნეში. ამ დასკვნას კიდევ უფრო ის აძლიერებს, რომ საისტორიო წყაროების თანახმად სწორედ ეს ბაგრატი ყოფილა სამართლის მომკვიდი.

ბაგრატ კურაპალატის სამართალი უშუალოდ მისდევს ბექა-აღბუღას სამართალს და სამართლის კოდიფიკატორთა მოქმედების შედეგად ჩათვლილია მესხეთის მფლობელთა სამართლის ნაწილად, რომელიც შეიცავს 77 მუხლს. ეს გარემოება ფრიად დამახასიათებელია.

ბექა-აღბუღას სამართალში მესხეთის მთავრის შემდეგ მაწყვერელი (აწყურის ეპისკოპოსი) ზის. იგი „მეორე მეფეა“ ამრიგად, ბაგრატ კურაპალატის სამართალი, სადაც „მეორე მეფე ეპისკოპოსია“, შესანიშნავად უდგება ბექა-აღბუღას სამართალს.

თავის სამართლის შესავალში აღბუღა ამბობს: — „აწყუერისა და საფარისა ვითა ძ ე ე ლ თ ა გ ა ნ ყოფილიყო. არცა დიდსა მეფესა მოეშალა და ჩვენც განაღამცა ეგრევე დავამტკიცეთ“. მაშასადამე, აქ პირდაპირ არის მითითებული, რომ მაწყვერელი და საფარელი, უძველესი სამართლის მიხედვით, როგორც ეპისკოპოსები, მეფისა თუ მთავრის შემდეგ მეორე ადგილს იჭერენ. რა არის ის „ძეელთაგან“ დადგენილი სამართალი, თუ არა ის სამართალი, რომელიც IX საუკუნის ხელისუფალის ბაგრატ კურაპალატის სამართლის სახით მოხვედრილა ქართულ სამართალში ბექა-აღბუღას სამართლის გაგრძელებად და მისგან განუყრელად? გავიხსენოთ აწყურის ეპისკოპოსის მნიშვნელობა IX საუკუნეში, ბაგრატ კურაპალატის დროს, და ჩვენთვის ნათელი გახდება აღბუღას განმარტება.

როცა ბაგრატ კურაპალატის ძმის—„მას ჟამსა დიდი ხელმწიფის“—გურამ მამფალის თავმჯდომარეობით ირჩეოდა ქართლის კათალიკოსის დადგენის საქმე, მთელი კრება აწყურის ეპისკოპოსს — მაწყვერელს უცდიდა, თუ რას იტყოდა ის. მაშასადამე, მაწყვერელი მაშინ კურაპალატისა თუ მამფალის, ამ შეფეთა შემდეგ პირველი იყო თავისი ღირსებით.

ეს გარემოება შესანიშნავად უდგებოდა ბექასა და აღბუღას პოლიტიკურ მდგომარეობას, რომელნიც თავიანთ თავს სამართალში მესხეთის მიხედვით ხელწიფედ მიიჩნევენ, ხოლო ეპისკოპოს მოწყვერელს — კათალიკოსად.

შეიძლებოდა გიორგი ბრწყინვალეს შეეცვალა ეს იერარქია სამართალში. მაგრამ, როგორც აღბუღა მოწმობს, მას უცვლელად დაუტოვებია იგი, როგორც ჩანს, იმ მოსაზრებით, რომ ბექას სამართალს მხოლოდ მესხეთის ფარგლებში ჰქონდა ძალა.

სრული სიცხადით, ჩანს, რომ ბექა-აღუბუღას დროს, ე. ი. XIII—XIV სს. კურაპალატის სამართლის დამდგენად ცნობილი ყოფილა შავშეთ-კლარჯეთის მთავარი ბაგრატ I კურაპალატი. ამ სამართლის მიმსგავსებით შეუდგენიათ ბექას და აღბუღას თავიანთი სამართალი, რომელიც უაღრესად საერო ხასიათის არის, ხოლო ბაგრატ კურაპალატის სამართალი უპირატესად საეკლესიო წრეებს ეხება. სწორედ ამიტომ სამართლის კოდიფიკატორებს ეს ორი ძეგლი ერთიმეორის შესავსებად მიუჩნევიათ და გასაგებია, თუ რატომ აღმოჩნდა ბაგრატ კურაპალატის სამართალი ბექა-აღბუღას სამართლის ნაწილად და გაგრძელებად.

პირველი კოდიფიკატორი, რა თქმა უნდა, ათაბაგი აღბუღა უნდა ყოფილიყო, რომელმაც ისე, როგორც შემდეგ ვახტანგმა, საკუთარი სამართალი შეიმუშავა, მაგრამ ძველი სამართალიც, სწორედ ის ძეგლი, რომელიც ყველაზე მეტად უდგებოდა ბექა-აღბუღასაგან გაჩენილ სამართალს, ზედ დაურთო უკანასკნელს. რა თქმა უნდა, აღბუღას კოდიფიკაცია ვახტანგის კოდიფიკაციაზე მცირეა, მაგრამ პრინციპი აქ ერთი და იგივეა, დაცული ყოფილყო ადრევე მოქმედი სამართალი, ერთი მხრივ, სამართლის კულტურის მნიშვნელობითაც[1].

არ შეიძლება ითქვას, რომ ყველა შემთხვევაში ბაგრატ კურაპალატის სამართალი ბექა-აღბუღას სამართლის ნაწილად და მის გაგრძელებად ითვლებოდა. უკვე ივ. ჯავახიშვილს აქვს მიკვლეული, რომ ბაგრატ კურაპალატის სამართალს აღბუღას სამართლიდან გამოჰყოფდნენ XVII საუკუნეში, როგორც ამას ვახტანგის სამართლის წიგნის ერთი მინაწერი ამტკიცებს (იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართ. სამართლ. ისტორია. I, გვ. 93). მაგრამ ფაქტია, რომ პროფ. დ. ჩუბინაშვილსაც, როცა 1846 წელს ის აღბუღას სამართალს ბეჭდავდა, შეუმჩნეველი დარჩა ბაგრატის სამართალი და ასე, მექანიკურად, 900-იან წლებამდე ბაგრატის სამართალი ითვლებოდა აღბუღას სამართლის ნაწილად.

როგორც აღნიშნული იყო, პირველად ბაგრატ კურაპალატის სამართალი შეამჩნია ივ. ჯავახიშვილმა და მან ეს ძეგლი ბაგრატ III-ეს მიაკუთვნა. მანვე აღნიშნა შეუსაბამობანი სამართლის მუხლების აბსოლუტური უმრავლესობისა XI საუკუნის საქართველოსათვის და, სრულიად სამართლიანად, სამართლის ამ ძეგლში კურაპალატის სამართლის ნაწყვეტი დაინახა. ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, 161 მუხლიდან ბექა-აღბუღას სამართალზე დართული სამართლის მუხლებს სულ სხვა თვისება ახასიათებთ, საეკლესიო ელფერი

---

[1] ფეიქრიშვილისეული ხელნაწერით აღბუღას სამართალია წარმოდგენილი და კოდიფიკატის კვალიც არ ჩანს, მაგრამ ვახტანგის კოდიკოს მინაწერი მიუთითებს კოდიფიკაციას: „ბაგრატ კურაპალატის სამართალი აღბუღადან, მუხლი 141".

აქვთ და „კათალიკოსთა სამართლის წიგნის კანონებს ძალიან მიაგვანან". ამის გამო ის. დოლიძემ 161 მუხლიდან სამართლის ნაწილი ცალკე გამოჰყო და მას „კანონიკური სამართალი" უწოდა. მაგრამ ეს სრულიად არ შველის ბაგრატ კურაპალატის სამართლის დადგენის საქმეს.

საქმე ის არის, რომ უკვე 104 მუხლიდან სამართლის ძეგლში ისეთი მუხლებია შეტანილი, რომელთა შინაარსი საერო ხელისუფლების ზომებს მთლიანად არ უდგება და ამკარად ახჩენს საეკლესიო სამართლის გავლენას.

105 მუხლში ვკითხულობთ: „თუ კაცმან ხუცისა ცოლი მოაყივნოს, გინა უზესთაესმან, გინა უქუედესმან, მისსა სახლსა სამოცი ათასი თეთრი სხუა ემატოს".

ამრიგად, ხუცის ცოლის გაუპატიურებისათვის ესოდენ დიდი საზღაურია დანიშნული. „დაზარალებულის" სისხლის ღირებულება (უეჭველად 60 ათას თეთრზე მეტი) + 60 ათასი თეთრი. ხოლო დიდებულის მოკვლისათვის XIII—XIV სს. ბექა-ალბუღას სამართლის მიხედვით, 40 ათასი თეთრია დადგენილი.

კიდევ უფრო საკვირველია ის, რომ დიდებულის მოკვლისათვის 40 ათასი თეთრია დადგენილი, ხოლო ეპისკოპოსის შეგინებისათვის დიდებულს მართებს ამდენივე თანხის — 40 ათასი თეთრის გადახდა (მუხლი 106). შეუძლებელია, რომ ბაგრატის სამართალში დიდებულის სისხლი არ ყოფილიყო დადგენილი.

მაშასადამე, მოტანილი მაგალითებიც კმარა იმის დასამტკიცებლად, რომ ბაგრატ კურაპალატის სამართლად ბოლო დროს მითვლილი მუხლები ამ კანონმდებელს არ ეკუთვნის, რომ აქ საქმე გვაქვს სხვადასხვა ძეგლების კონგლომერატთან, თანაც ეს გასაოცარი სიჩქარე უცნობი კოდიფიკატორებისა თუ გადამწერთა ნახელავად გამოიყურება.

მაგრამ სისხლის ღირებულების ოდენობა უეჭველად უდგება ბაგრატ კურაპალატის მიერ დადგენილ სისხლის საზღაურებს. სწორედ IX—X საუკუნეში ჩანს თეთრი ისე იაფი, როგორც ეს მღვდლის ცოლის შეურაცხყოფისათვის არის წარმოდგენილი.

როგორც ფავნელთა 890—913 წწ. სიგელიდან ჩანს, თეთრი IX—X საუკუნეში ფულის უმცირეს ერთეულად ითვლებოდა. ამ სიგელში მოხსენებულია წარსაცემი ოქრო-ვერცხლი, სტავრა, „შუიდი ცეძებარი, შუიდი მწევარი" და ამის შემდეგ ვკითხულობთ: „თეთრისა, რაღა ანგარიში უნდა კაბარჰითა გადაუწყეო" (თ. ჟორდანია, ისტორიული საბუთები შიომღვიმის მონასტრისა, გვ. 2).

გამოდის, რომ „თეთრს" არც თვლიდნენ, საწყაოთი გასცემდნენ. ეს გარემოება ფრიად დამახასიათებელია და ნათლად მოწმობს, რომ ბაგრატ კურაპალატის სამართალში უმეტესად შენახულია კურაპალატის მიერ დადგენილი სისხლის საზღაური. მაგრამ ნიველირება სისხლის საზღაურისა, როგორც ეს აშკარად იგრძნობა იმ მხრივ, რომ ხუცის ცოლის შეურაცხყოფისათვის უფრო მეტი საზღაურია დადგენილი, ვიდრე ეპისკოპოსის შეურაცხყოფისათვის, აშკარად მიუთითებს სამართლის ძეგლის შინაგან წინააღმდეგობებზე. ჩანს, რომ ბაგრატის სამართალში შეტანილია XVI—XVII საუკუნეებში შედგენილ

ბაგრატ კურაპალატის სამართლის გავლენა დიდი იყო. ამ ძეგლის მიხედვით უდგენიათ სასისხლო სიგელები. თულასძეთა სასისხლო სიგლის პირი, რომლის დედანი ექვთ. თაყაიშვილმა დაათარიღა 1360—1395 წლებით, თავს აცხადებს ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატის მიერ გაცემულ საბუთად. იქ წერია: „მეფეთ-მეფემან, ძემან აშოტ კურაპალატისამან ბაგრატ“.

დედანს თავი აკლია თუ არა, იქაც ამასვე ამოვიკითხავდით. ექვთიმე თაყაიშვილს სიგლის პირი მიაჩნია ყალბად, ხოლო დედანი ნამდვილ საბუთად. ორივე ყალბია. მაგრამ ჩვენთვის აქ მთავარი ის არის, რომ ყალბისმქნელს სცოდნია, რომ ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატი ყოფილა მეფეთ-მეფე. უეჭველია, ის იცნობდა ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატის სამართალს, როგორც ცალკე ძეგლს, რომელიც XIV საუკუნიდან ჰოჰყვა სამართლის კოდიფიკატორთა ხელში და მათ დრო და დრო გადაასხვაფერეს ეს ძეგლი.

ჰაშასადამე, XIV საუკუნეში სცოდნიათ, რომ ბაგრატ კურაპალატის სამართალი ეკუთვნოდა ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატს. ცხადია, მაშინ ეს სამართალი ცალკე ძეგლად არსებობდა, სრულიად შეურყვნელი, ხოლო შემდეგ ხანებში მან განიცადა არაერთგზისი გადაკეთება.

დასკვნა

ბაგრატ კურაპალატის სახელით ჩვიან ქართულ სამართლის კრებულში შესული სამართალი ეკუთვნის IX საუკუნის სახელმწიფო მოღვაწეს ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატს. სამართლის ამ ძეგლს დრო და დრო განუცდია ცვლილებები სამართლის კოდიფიკატორთა და გადამწერთა ხელით ისე, რომ ის შეუერთებიათ ბექა-ალბუღას სამართლისათვის, მასთან ერთად კათალიკოზთა სამართლისა და ჩვენთვის ჯერ კიდევ უცნობ საეკლესიო სამართალთა ცალკე მუხლებით გადაუკეთებიათ თვით ბაგრატის სამართალი.

A. Я. КИКВИДЗЕ

КОМУ ПРИНАДЛЕЖИТ ИЗВЕСТНЫЙ ПОД ИМЕНЕМ БАГРАТА КУРАПАЛАТА ПАМЯТНИК ГРУЗИНСКОГО ПРАВА?

Резюме

В грузинской исторической науке давно ведется изыскание о составителе Права Курапалата, которое в кодексе царя Вахтанга продолжает Право Беки и Агбуги и содержит 77 параграфов. Что это право представляет отдельный памятник, а не часть Права Беки-Агбуги, впервые заметил Ив. Джавахишвили, он же установил дату составления этого памятника, который должен был принадлежать царю Баграту III.

Это датирование (XI в.) было отвергнуто С. Какабадзе. Считая памятник гораздо поздним. Впоследствии С. Какабадзе составителем памятника объявил брата царя Александра Баграта Курапалата (1420—1440 гг.).

За последнее время опять возобновилась работа по изысканию составления и составителя означенного памятника. И. Сургуладзе считает,

სამართალთა მუხლები. უკვე ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, სამართლის ამ ძეგლის 161—169 მუხლები კათალიკოსთა სამართლის მუხლებს წააგავსო[2].

საერთოდ კი მთელი მუხლები სამართლის ძეგლისა, რომელსაც ჩვენ ვიხილავთ, გამოხატავს ეკლესიის დიდ უპირატესობას და აშკარად აჩენს ბაგრატ კურაპალატის დროს, ე. ი. IX საუკუნის ფეოდალურ-საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ვითარების ანარეკლს. მაშინ და შემდეგაც—X საუკუნეშიც დიდი ბრძოლა წარმოებდა საეკლესიო და სამონასტრო საკუთრების გაფართოებისა და დამრგვალებისათვის და ხშირი იყო შემთხვევა, როცა მესაკუთრე გლეხები ხელ-კეტებით დაიფრენდნენ ხოლმე ეკლესია-მონასტრის მშენებელ ბერებს (იხ. ბასილი ზარზნელი, „სერაპიონ ზარზნელის ცხოვრება“).

ეს მდგომარეობა, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავდა ეკლესია-მონასტრების გატეხვას და გაძარცვას და ამას ადგილი ჰქონდა, რომლის აღსაკვეთად შეუშავებული უნდა ყოფილიყო კანონები და ეს ძეგლიდან აშკარად ჩანს: ასე რომ მუხლები ანუ კანონები 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115 შეიძლება ძირითადად ბაგრატ კურაპალატს მიეკუთვნოს.

მასვე უნდა ეკუთვნოდეს კანონები 153, 154, 155, 156, სადაც ლაპარაკია მამულის ხელშეუხებლობაზე და ძმათა და მამაშვილთა გაყოფილობაზე.

რედაქციულად შეცვლილი და უმეტესად სრულიად გადაკეთებული ჩანს მუხლები 105—111, 116—152, 157—160.

მუხლები 130, 148, 149 შეეხება სისხლის ფასად გლეხების მიცემას. დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ გლეხების სისხლის ფასად გაცემა გვიანდელი მოვლენაა, არა უადრეს XVI საუკუნისა. არც ბექასა და არც აღბუღას სამართალში მსგავსი არაფერია. გლეხი თეთრის ექვივალენტად შეიძლებოდა ყოფილიყო ბატონყმურ საქართველოში, მაგრამ აქ საქმე ეხება არა პირადად კაცის ღირებულებას, არამედ მის საბატონო ვალდებულებებს, ე. ი. კანონის ძალით გლეხი ხელშეუხებელია ქონებით, თავისი სახლ-კარით, ოჯახით. იყიდება მხოლოდ მისი სამსახური, რაც იმას ნიშნავს, რომ ერთ შემთხვევაში ის თავისი ბეგარებით ერთ პატრონს თუ ბატონს მიეთვლება, მეორე შემთხვევაში — მეორეს.

მართალია, IX საუკუნეში შეიძლებოდა მთელი სოფლის ყიდვაც, ისე, როგორც აშოტ კურაპალატს უყიდნია გლეხებით დასახლებული სოფლები, მაგრამ გლეხის ყმობა მაშინ ისე შორს არ იყო წასული, რომ გაერჩიათ „მკვიდრი ყმა“ ჩვეულებრივი მებეგრისაგან, საერთოდ გადასახდელი ფულის ექვივალენტად ყმის შრომა გამოეყენებიათ და რაც მთავარია, კანონმდებლობით თუნდაც IX—X საუკუნეში ეს დადასტურებულიყო.

მუხლი 130 შეეხება ქალის შეგინებას. ამ მუხლის თანახმად საპატიო მანდილოსნის შეგინების გამო შემგინებელს 12 გლეხი უნდა გადაეხადა. ცოტა არ იყოს, უცნაურია. თუ არა ეკლესიას, საერო ხელისუფლებას ასეთი მკაცრი სასჯელი რატომ უნდა გამოეტანა. კიდევ უფრო საყურადღებოა 148 მუხლი, სადაც ვკითხულობთ, თუ უსამართლოდ ბატონმა ყმა გაძარცვა, თორმეტი გლეხი დაუურვოსო. მაშასადამე, დაზარალებული ყმისთვის პატრონს თორმეტი გლეხი უნდა მიეცა. აქედან წარმოდგება გლეხის გლეხი, რაც უცხო არ არის ფეოდალური ქართული საზოგადოებისათვის და სწორედ ქართული სა-

---

[2] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, ტფილისი, 1928., გვ. 112—113.

მართლის ძეგლების შესწავლაა ფრიად საჭირო იმათთვის, ვისაც ჰგონია, რომ გლეხის გლეხი თითქოს მარტო XIX საუკუნის საქართველომ იცის, მაგრამ ეს სხვათა შორის.

ჩვენთვის აქ არსებითია სამართლის მუხლების ოდინდელობის საკითხი. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ უკვე ბაგრატ კურაპალატის დროს, IX საუკუნეში, ყმა გლეხის ბეგარის მეტად სიმცირისა და ამ ნიადაგზე სიაფის გამო იყო დაწესებული სისხლის ასეთი საზღაური, რომელიც დადგენილია სამართლის 130 და 148 მუხლებით. ამას ისიც გვაფიქრებინებს რომ ცალკე ყმის ყიდვა-გაყიდვა, მაშასადამე, მისი შეფასება XI საუკუნეში ჩვეულებრივია, რაც დასტურდება მელექისადექ კათალიკოსის სიგელით (1020 წ.). მცხეთის კათალიკოსს უყიდნია ყმები სპეციალურად რათა ვაჭრებად გამოეყენებია ისინი.

მაგრამ თვით XIII, XIV საუკუნის სამართლის ძეგლებში, როგორც აღვნიშნეთ, ყმა გლეხით სისხლის დაურვებაზე არაფერია ნათქვამი*. დავით აღმაშენებლის, გიორგი III და თამარის დროის საკანონმდებლო ძეგლები რომ გადარჩენილი იყოს, მაშინ საკითხი ადვილად გადაწყდებოდა.

ჯერჯერობით კი აქ მოტანილი მუხლები 130, 148 და 149 საკუთრივ ბაგრატის სამართლის მუხლებად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

---

* პროფ. ი. დოლიძეს მიაჩნია რომ ძველ საქართველოში გლეხი იყიდებოდა როგორც ნივთი თავისი ცოლით და შვილებით. ამის საბუთად მას მოაქვს ბექა მანდატურთ-უხუცესის სამართალი. იგი წერს: „ბექას სამართლის წიგნის მიხედვით გლეხი ყიდვა-გაყიდვის ობიექტია. ბატონს შეუძლია გაყიდოს და იყიდოს გლეხი თავისი სახლ-კარით და სახლობით: „საგლეხო ფუძე მიჰყიდოს გინდა კაცრიელი გინდა უკაცური“ (ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, გვ. 15). ავტორის დასკვნა ემყარება ტერმინ „კაცრიელის“ არასწორ გაგებას. თითქოს ეს ნიშნავდეს ოჯახს თავისი წევრებით.

ნამდვილად „კაცრიელი“ კაცს — ადამიანს ძველ ქართულში სრულიად არ ნიშნავს და ამის შესანიშნავად მოწმობს იგივე ბექას სამართლის მუხლი 54, სადაც ვკითხულობთ: „თუ კაცმან კაცისა მამული გააკაცრიელოს რგვითა ანუ ნაგებითა“ ...მაშასადამე, მამულის გაკაცრიელება ნიშნავს მიწის დამუშავების, ხეხილის ან ვენახის გაშენების, სამამულო მიწაზე რაიმე შენობის აგების ან სამოსახლო მშენებლობას.

რა შემთხვევაში ხდებოდა ერთისაგან მეორის მამულის გაშენება? იმ შემთხვევაში, როცა მამულის მკვიდრი ობოლი ან გარდახვეწილი იყო. ამას შეეხება და განმარტავს აქ მოტანილი ბექას სამართლის მუხლი 54.

ახლა მოვიტანოთ ის მუხლი (56), რომელიც პროფ. ი. დოლიძემ ახსნა, როგორც გლეხისა და მისი მთელი ოჯახის გაყიდვის მაჩვენებელი. „თუ კაცმან კაცს საგლეხო ფუძე მიჰყიდოს, გინდა კაცრიელი, გინდა უკაცური, როცა მას დღესა მიმსყიდველსა ხელთ არა აქვს, მის მეტს მსყიდველი მიდევნას არ ემართლების და თუ მის ფუძისა მკვიდრი კაცი გარეთ წასულით მყოფი, შინა მამულსაზედა მიეა თვისითა გულითა, როგორცა ზემოთ სწერია, რაგინდა ხანი დაეყოს, იგი არას ემართლების მის წესითა გაჩენილსა მეტსა“.

აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს ის, რომ გლეხი იყიდებოდა მისი ოჯახით. ეს მუხლი იმას ამბობს, რომ მიტოვებული საგლეხო ფუძე შეიძლებოდა გაყიდულიყო და ეს ფუძე შეიძლებოდა კაცრიელი ე. ი. გაშენებული ყოფილიყო (დამუშავებული ყანა, ბაღი, ვენახი, სამოსახლო) ან უკაცური ე. ი. ცარიელი მიწა. თუ ფუძიდან წასული გლეხი უკან დაბრუნდებოდა, მყიდველს მისთვის ფუძე უნდა დაებრუნებია და ფუძის გაკაცრიელების შემთხვევაში, „როგორც ზემოთ სწერია“, ე. ი. როგორც ამას მუხლი 54 ამბობს, მამულის ფასის ნახევარი გადაეხადა ფუძეზე დაბრუნებულ გლეხს იმისათვის, ვისაც ეს მამული ეპყრა როგორც ადრე ნასყიდი.

გასაგებია, რომ აქ გლეხისა და მისი ოჯახის წევრების გაყიდვასთან არ გვაქვს საქმე და არც ერთი მუხლი ბექას სამართლისა ყმის გაყიდვას არ ადასტურებს.

что автором Права Курапалата является «автор Грамоты опизаров». То же самое повторяет и другой юрист — И. Долидзе.

Существовали общие правила составления грамот. Последние писались не царями, а секретарями, которые соблюдали одинаковые редакции документа, так, что по своей структуре и редакции царские грамоты не отличались друг от друга. Опизская грамота в этом отношении не составляет исключение. Она не оригинальное произведение царя Баграта, чтобы на этой основе могли бы сравнивать ее с памятником права.

В свое время из поля зрения И. Джавахишвили и С. Какабадзе выпал прямой указатель на составителя Права Курапалата; это — Грамота туласдзевых. Изучение этой грамоты доказывает, что в XIV веке еще отдельно распространялось «право Баграта Курапалата» и что этот Курапалат был Баграт Ашотович Курапалат, властитель IX века. На основе Права Баграта Курапалата, спустя 4—5 столетий, как это видно из грамоты туласдзевых, составляли ложные грамоты, определяющие цену крови дворянских родов.

Имеются и другие основания, доказательства о принадлежности этого памятника Права Баграту Ашотовичу. По этому памятнику права второе место после царя занимает епископ, а не католикос. Следовательно, Право Курапалата содержит законы, касающиеся не всей Грузии, а одной ее части.

История Грузии знает такой период, когда решающее место в идейно-политической жизни страны занимают предводители монастырей Месхети и епископы этого края. Это — IX век, когда в силу арабского господства идейно-политичексий центр государственной жизни Грузии перемещен в Месхети. Картли со своим центром католикосата становится в зависимости от Месхети. Хотя Западная Грузия, именуемая Царством Абхазети, может свободно урегулировать церковные дела, однако в этом отношении и оно систематически связано с Месхети и ожидает помощи последнего. При такой обстановке во главе Месхети стоят три брата: Баграт Курапалат, который продолжает власть отца Ашота, признанный византийским императором, главным наследником отца. Он владеет территорией Шавшети и Кларджети. Старший брат Адарнасе занимает Самцхе, а младший — Гуарам — Джавахети, Триалети, Таширн, Абоци и Артаани. По своим владениям эти братья современниками признаны государями, что и утверждается тогдашним грузинским государственным и гражданским правами. Но Баграт Курапалат считается старшим государем, т. е. царем-царей.

По историческим источникам этот Баграт является законодателем, который занимался составлением гражданского и уголовного права, он же был строителем монастырей, разносторонним государственным деятелем. Баграту Курапалату принадлежит закон учреждения государственной помощи неимущим, в силу которого из ежегодного государственного дохода десятая доля была предназначена на помощь беднякам.

Именуемый в водной части Права Баграта Курапалата его составитель царем-царей, никто иной, как Баграт Ашотович Курапалат, государственный деятель IX века.

З. Д. ГАГЛОЕВА

О СИСТЕМЕ РОДСТВА У ОСЕТИН

Впервые о системе родства подробно писал Л. Морган в своем труде «Древнее общество», а затем Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Они подчеркивали, что каждая система родства выражает фактические родственные отношения, существовавшие в семье во время образования системы. Формы семьи развиваются быстрее, чем система родства, которая лишь позднее фиксируют новые семейные отношения. «Семья, — говорит Морган, — активное начало: она никогда не стоит на месте, а переходит из низшей формы в высшую, по мере того, как общество развивается от низшей ступени к высшей. Напротив, системы родства пассивны; лишь через долгие промежутки времени они регистрируют прогресс, проделанный семьей и претерпевают радикальные изменения лишь тогда, когда радикально изменилась семья»[1].

Различаются классификационные и описательные системы родства. Первая характерна для первобытно-общинного строя. При первобытно-общинном строе отношения между членами рода или племени выступали как отношения между родственниками. Здесь одним термином родства обозначалась широкая группа лиц, независимо от близости или отдаленности их родства к определенному лицу. Например: мои родные братья и сыновья братьев моего отца — все одинаково считались моими братьями и обозначались одним термином.

Известны две формы классификационных систем родства: турано-ганованская (названа Л. Морганом) и малайская или гавайская. По турано-ганованской системе строго обособлялись родственники по мужской и женской линии родства. Так, братья отца назывались иначе, чем братья матери, дети брата назывались также иначе, чем дети сестры и т. д. В этом следует видеть отражение родовой экзогамии, по которой в брак могли вступать лишь члены разных родов. Турано-ганованская система родства обнаружена исследователями у всех народов, живших в условиях первобытно-родового строя.

При малайской системе родства мужская и женская линии слиты вместе и различаются лишь поколения. При этой системе мужчина называл сына своего брата своим сыном, так как жена его брата являлась и его женой, точно также и сын его сестры его сын, так как его сестра является и его женой. Малайская система родства послужила Моргану основанием для предположения о существовании в далеком прошлом так называемой кровнородственной семьи — первой ступени семьи, в которой исключались взаимные супружеские права и обязан-

---

[1] Л. Морган, «Древнее общество», 1934, стр. 21.

ности между родителями и их детьми, и допускались между братьями и сестрами, родными, двоюродными и т. д.

Морган считал малайскую систему родства древнейшей, характерной для дородового периода. Против этого положения Моргана выступают ряд советских ученых, которые подчеркивают, что малайская система родства более поздняя форма, характерная для периода разложения первобытно-общинного строя, когда род и родовая экзогамия исчезают. Так, например, А. М. Золотарев посвятил специальную работу[2] рассмотрению вопроса о гавайской системе родства и связанной с нею проблеме кровнородственной семьи. В этой работе А. Золотарев подчеркивает, что с накоплением нового материала некоторые частные гипотезы Моргана были поколеблены или даже опровергнуты. К числу этих частных гипотез он относит гипотезу кровнородственной семьи. А. Золотарев высказывает мысль, что малайская система родства не является древнейшей системой родства, что ей предшествует турано-ганованская.

Это положение А. Золотарева разделяет и развивает дальше другой советский ученый — Д. А. Ольдерогге. Д. Ольдерогге критикует тех авторов, которые отстаивают буквально все положения Моргана, повторяя мнения, высказанные им 80—90 лет назад. Ольдерогге признает, что в случае изменения родовой организации, той или иной формы семьи или брачных обычаев видоизменяется терминология родства, исчезают старые родственные обозначения, необходимые при прежней системе и ставшие ненужными потом. Так, например, в русском языке дядя и тетка как с отцовской, так и с материнской стороны в настоящее время называются одинаково дядями и тетками, т. е. мы не различаем родственников по линии отца от родственников по линии матери ввиду отсутствия необходимости в этом в настоящее время. Однако еще несколько веков тому назад существовали особые термины — «стрый» для брата отца и «ус» для брата матери. Соответственно различались сестры отца от сестер матери, двоюродные братья обеих линий различались особыми терминами и т. д. Все это существовало тогда, когда в общественном строе славян большое значение имели пережитки родовых отношений и существовала большая патриархальная семья. Все эти названия исчезли или понемногу исчезают одновременно с исчезновением всех остатков феодального строя, при котором они еще долгое время сохранились. Капиталистические отношения полностью разрушили остатки патриархальных семей, а вместе с ними исчезли и соответствующие названия[3]. Ольдерогге приводит еще ряд примеров, подтверждающих его мысль, что турано-ганованская система, являющаяся типичной системой родства, отражающей родовую организацию с распадением последней видоизменяется, что появление малайских черт системы родства в результате упрощения турано-ганованской системы повсюду явилось следствием исчезновения рода, родовой экзогамии и появления новых форм семьи: большой патриархальной семьи.

А. Золотарев и Д. Ольдерогге отрицают существование кровнородственной семьи в истории развития семейно-брачных отношений и выдвигают тезис — малайская система родства является вторичным

---

2 А. И. Золотарев. «К истории ранних форм группового брака». Ученые записки исторического факультета Московского областного пединститута, т. II, М., 1940, стр. 144—169.

3 Д. А. Ольдерогге, Малайская система родства. Труды института этнографии, т. XIV, стр. 66.

и образовалась в результате упрощения турано-ганованской системы. Дискуссия по этому вопросу продолжается.

Заслуги Л. Моргана в разработке истории первобытно-общинного строя весьма велики. Он первый указал на то, что частная собственность с ее правами владения и наследования вместе с созданной ею моногамной семьей привело к появлению описательной системы родства. При этой системе одним термином обозначалось одно лицо, например, отец, мать, жена и т. д. Этими специальными терминами определяются только ближайшие родственники. Для более отдаленных степеней родства существуют составные термины, производные от основных, например: брат отца, двоюродный брат, внук брата и т. д.

Система родства, как показал Морган, довольно точно отражает изменения в общественном строе. Так туранская система родства находясь в противоречии с моногамией, была оставлена, а на ее место был введен описательный способ, что явилось показателем смены родового строя классовым.

Анализ осетинской терминологии родства показывает, что для осетин в XIX веке в основном была характерна описательная система родства. При этом номенклатура для обозначения родства ограничивается тесным кругом семьи. Специальные термины имеют следующие родственники: отец (фыд), мать (мад), сын (фырт), дочь (чызг), брат (афсымæр, в отдаленное время æрвад), сестра (хо, в отдаленное время хæра). Остальные родственники обозначаются описательно через эти термины: дед по отцу, — фыды-фыд (отец отца), дед по матери — мады фыд (отец матери), по матери — мады мад (мать матери), внук по сыну — фырты-фырт (сын сына), внук по дочери — чызджы фырт (сын дочери), внучка по сыну — фырты чызг (дочь сына), внучка по дочери чызгы-чызг (дочь дочери), дядя по отцу — фыды æфсымæр (брат отца) дядя по матери — мады æфсымæар (брат матери), племянник по брату —афсымæрыфырт (сын брата), племянник по сестре — хойы лæппу или хæрæфырт (сын сестры), двоюродный брат по отцу — фыды æфсымæры лæппу, двоюродный брат по матери — мады æфсымæры лæппу. Слово фырт (сын) заменяется часто словом лæппу — мальчик.

Степени родства простираются далеко — насколько они держатся в памяти, при том не только по линии отцовского, но и по линии материнского родства.

Все перечисленные термины отражают родственные отношения в силу кровного родства. При этом одни из них показывают родство по крови, по прямой линии от отца к сыну, другие по боковым линиям— братьев, двоюродных, троюродных и т. д. Родство по прямой линии представляет собой отношение между двумя линиями, из которых одно произошло от другого. Родство же по боковой линии есть отношение между лицами, происшедшими от общего предка, а не непосредственно одно от другого.

Родственные отношения складываются и в силу свойства или брака, т. е. брачное родство. У осетин по свойству имелись специальные термины: сиахс — зять, чындз — невестка, сноха; файнуст—невестки в отношении друг к другу; ходыхъд — золовка; каис — дом, из которого взята жена; лымæн — дом, куда выдана замуж дочь; тыу — деверь; хицау — свекр; æфсин — свекровь.

По своей этимологии основные термины родства у осетин восходят к древне иранским[4], такие термины как: мать — мад, др. ир. мата, фыд — отец, фырт — сын, дочь — дыгъд сохранились только в хо-

[4] В. И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка, М., 1953.

дыгъд — золовка др. иранское duhda — брат, осетинское æрвад восходит к древнеиранскому brata, сестра — осетинское хо, хара (сохранилось в харафырт — сын сестры), xwarœ и др. иранское hvahar и т. п., что свидетельствует о том, что описательная система существовала у осетин в далеком прошлом.

Для осетинской системы родства характерна также классификационная система. В осетинском языке имеются термины, обозначающие широкую группу лиц. Так, например, термин æрвад имеет значение не родного брата, а члена того же рода «родыча» (однофамилец). Для обозначения же понятия «родной брат» создано новообразование «æфсымæр», буквально единоутробный.

В осетинском языке арвад не только родич, но и член более широкого родственного объединения — родового союза — братства — æрвадæлтæ. Так, например, æрвадами называют друг друга и по сей день представители рода Гаглоевых, Габараевых, Ванеевых, Галавановых. Все они считают себя кровными родственниками, имевшими в прошлом общего предка. Брачные запреты распространялись на членов всех родов, входивших в одно и то же братство.

Осетинское хо/xwara — сестра означало и теперь еще означает всех женщин моего рода, т. е. моей фамилии, осетинское «мады хо» — сестра матери — всех женщин рода моей матери, а хæрæфырт — сын сестры всех представителей того рода, который произошел от женщины моего рода, лыман — родичи жены и др.

«Эти, на первый взгляд, многозначительные лингвистические факты, в действительности дают некоторую картину общественного развития. Они показывают, что род был первичной, а семья вторичной организацией, что древний род возник не как результат расширения кровнородственной семьи, а, наоборот, семья выделилась вторичным образом из древнего рода.

В полном согласии со сказанным мы находим в осетинском для рода старое слово «быккаг», тогда как для семьи создано относительное новое слово бинонтæ от бын — наследуемое имущество. Последнее наименование указывает, что обособление семьи из древнего рода было связано с возникновением института частной собственности»[5].

Пережитки первобытно-родового строя долго сохранялись в быту осетин, чем и объясняется то положение, что восприятие своего племени, как и чужих, было коллективное, т. е. коллектив мыслился как нечто первичное, а индивид — как нечто вторичное. Это хорошо прослеживается в осетинских этнических терминах. Так, например, все племя называется «дыгур», а отдельный представитель этого племени «дыгурон». Последний термин представляет вторичное образование от первого. Ир—ирон и т. д.

Коллективное собирательное значение имели также термины «хадзар», под которыми подразумевали не только дом, очаг, но и большую семью, согревающуюся одним общим огнем. Для обозначения большой семьи или семейной общины употреблялся и составной термин «æнæуæрст бинонтæ» (неразделенная семья), но данный термин появился относительно поздно, когда уже семейная община распадала.

Для образования более широких родственных групп, образовавшихся в результате раздела семейной общины и объединивших разделившихся братьев и их потомство до третьего поколения сохранился

---

[5] В. И. Абаев, Указ. работа, стр. 261.

термин дыгкаг хæдзар — буквально второй дом. Более отдаленный родственный коллектив, охвативший до 7—9 поколений, именовался «ну артæй байуаргæ» — от одного огня разошедшиеся или ну фыды-фырт — потомство одного отца.

Для уточнения близости родства употребляется слово хæрз — совсем близкий в смысле родной брат, хæрз æфсимæр, хæрз дыгкаг хæдзар — двоюродный брат.

Приведенные примеры из осетинской терминологии родства показывают, что для осетинской системы родства характерно не только описательная, но и классификационная система. В осетинском языке имеются термины, обозначающие широкую группу лиц «рвад», «хæрæфырт», «ну артæй байуаргæ» «ну фыды-фырт» и др.

Осетинская система родства четко различает родство по крови и родство по браку. В номенклатуре родство по браку различаются родственники зятя и невестки. Термин «каистæ» — родичи невестки, «лымæнтæ» — родичи зятя. Термины «каистæ» и «лымæнтæ» обозначают также не конкретно родного брата или сестру зятя, или невестки, а всех представителей их рода.

Пережитки первобытно-общинных отношений, прослеживаемые у осетин еще в XVII—XIX столетиях приводят к некоторого рода сочетанию классификационной системы родства с описательной. Одни и те же термины обозначают как конкретное близкое родство, так и более отдаленное, неопределенное.

В осетинском языке нет терминов, обозначающих родственников по линии отца в отличие от родственников матери. Так, дядя и в одном и в другом случае называется описательно — «фыды фсымæр», «брат отца» и «мады-фсымæр», «брат матери». Нам неудалось проследить черты турано-ганованской системы родства в осетинской терминологии родства. Черты малайской сестемы обнаруживаются, но трудно сказать, объясняется ли то, что у осетин еще в период существования семейных общин мужчина называл сына своего брата своим сыном, т. е. общим сыном «нæ læппу» всей общины наличием кровнородственной семьи. Нам не удалось зафиксировать термины родства, отражающие существование у нас в отдаленном прошлом кровнородственной семьи. Даже в период создания осетинского нартского эпоса супружество брата и сестры осуждалось народом. Так в предании «Как Сатана стала женой Урузмага» говорится: не видя среди Нартов мужа, более достойного, чем Урузмаг, она решила сделать его своим супругом и обманом добилась своего. Переодевшись в платье жены Урузмага, Эльды, она провела с ним ночь. Эльда от ревности и огорчения испустила дух у дверей спальни. Урузмаг был в отчаянии: как он покажется на глаза Нартам, когда они узнают о его женитьбе на сестре. Сатана находит способ успокоить его. Она усаживает его верхом на осла задом наперед и предлагает ему в таком виде проехаться несколько раз по улице. В первый раз странное поведение Урузмага вызывает общее удивление и насмешки. Во второй раз количество насмешек снижается. В третий — никто уже не обращает на Урузмага внимания. «То же самое, — говорит Сатана, — будет и с нашей женитьбой: посмеются и перестанут»[6]. Так брат и сестра становятся мужем и женой.

В осетинском фольклоре имеются предания, в которых виновники кровосместительных браков строго наказываются.

---

[6] Осетинские нартские сказания. Дзауджикау. 1948, стр. 30.

Возможно дальнейшее изучение этнографии и фольклора осетин дадут нам какие-либо дополнительные материалы для выяснения терминологии родства, отражающую отношения, соответствующие кровнородственной семье, а пока что можно сказать, что для осетинской системы родства наиболее характерна описательная система родства, хотя она сохранила и черты классификационной системы родства.

ნ. მაჩაბელი

ქართლის საოჯახო ურთიერთობის ისტორიისათვის მზითვის შემადგენელი ელემენტები

მამული

მამული წარმოადგენდა მზითვის ერთ-ერთ შემადგენელ ელემენტს. ვიწაიდან ფეოდალურ ხანაში ძირითადი საწარმოო საშუალება მიწა იყო. ამიტომ „სამამულე მზითვთან“ დაკავშირებულმა საკითხმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიჭირა საოჯახო ყოფასა და სამართალში.

სანამ გადავიდოდეთ ამ საკითხის დაწვრილებით შესწავლაზე, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება თუ შევაჩერებთ ჩვენს ყურადღებას, თვით ტერმინ „მამულის“ და მასთან ახლო მდგომი სიტყვის „დედულის“ განხილვაზე.

უნდა აღინიშნოს, რომ „მამულისა“ და „დედულის“ საკითხის შესწავლას დიდი ყურადღება დაუთმო ივ. ჯავახიშვილმა და წერილობითი წყაროების შესწავლის საფუძველზე წამოაყენა მეტად მნიშვნელოვანი მოსაზრება.

ივ. ჯავახიშვილის განმარტებით, „მამული“ ჩვეულებრივი სიტყვაა. მამეულისაგან არის წარმომდგარი და მამისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ საკუთრებას ჰნიშნავდა“[1].

საღმრთო წერილის ქართული თარგმანის შესწავლის შემდეგ მან დაინახა, რომ იმ დროს „მამული“ მხოლოდ მამის სამშობლოს, მამეულსა ჰნიშნავდა“[2], მემკვიდრეობითი საკუთრების აღმნიშვნელ ტერმინად კი უმთავრესად „სამკვიდრებელი“ იყო მიღებული[3].

დედული საღმრთო წერილში საერთოდ არ არის მოხსენებული, მაგრამ VIII საუკუნის დამლევს იოანე საბანის ძე მას დედისეულის მნიშვნელობით ხმარობს. ამავე ძეგლში ჩვენ ვხვდებით „მამულს“ ისევ მამისეულისა და მამაპაპეულის მნიშვნელობით[4].

IX და X სს. ძეგლებში კი „მამული“ უკვე საგვარეულო, მემკვიდრეობით მიღებული საკუთრების აღმნიშვნელი ტერმინია და ეს მნიშვნელობა ამ ტერმინს საუკუნეთა განმავლობაში შერჩა.

XI—XII სს. „მამულის“ მნიშვნელობა უფრო გაფართოვდა და ზოგჯერ საოჯახო უძრავი საკუთრების აღმნიშვნელადაც გვხვდება: მარტო მამისაგან

---

1 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე., 1920, თბილისი, გვ. 388.

2 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, თბილისი, 1920, გვ. 388.

3 იქვე, გვ. 391.

4 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ, 389,

მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ ქონებას — კი არა, არამედ მზითვად მოყოლილსაც ჰგულისხმობდენ ხოლმე[5].

რაც შეეხება დედულს, ის IX საუკუნეში უკვე ნიშნავდა დედის მზითვში მონაყოლ უძრავ ქონებას. გრიგოლ ხანძთელის ცხორებითგან ეს გარემოება ცხადად ჩანს. იქ შემდეგია მოთხრობილი: „ზენონ შვილი იყო საჩინოჲსა ვისი-მე კაცისაჲ სამცხის... და ვითარცა აღესრულნეს მშობელნი მისნი, ძოხაგები მათი დაუტევეს ზენონს და დასა მისსა, რომელიცა იყო სახლსა შინა მის თანა და ზენონ გულს ეტყოდა, რაჲთამცა მამული და დედული, მონაგები დასა თჳსსა დაუტევა ნებისამებრ მისისაჲ[6].

დედული რომ დედის ნამზითვ მიწა-ადგილს ეწოდებოდა და დედისეულ ქონებას წარმოადგენდა, ეს ნათლად ჩანს 1250—1260 წლებში შედგენილ შიო მღვიმის მონასტრის სიგელიდან. „შენ ზოსიმეს დედულსა, ზითვად მოცემულსა ზედა სტეფანეთ მამულისაგან, რომელსა სამსახური არა რაჲ ზედაც, მისსა ნაცვლად სტეფანეს ძე გარდაიქცის... ჰაგრე მოცემული არს ესე მიწაჲ ზითვად. ამას მიწასა დედისა შენის ზითევსა ზედა შენ ზოსიმე და შენმან გამზრდელმან სახლკარი ააშენეთ და მოკიდებით ვენაკი კარგიო“ (შიო მღ. ისტ. საბ. 60)[7].

როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „დედული“ მარტო ზითევისაგან არ შედგებოდა: მამის სახლითგან მოყოლილ ქონებას გარდა, დედულს შეიძლებოდა ქმროსნობის დროს შეძენილი „მონაგები“—+ ც მიჰმატებოდა და მომავალი თაობისათვის „მამულის“ შემადგენელი ნაწილი გამხდარიყო[8].

შემდეგ საუკუნეებში „დედულმა და მამულმა“ მიწა-ადგილის მნიშვნელობა შეიძინა და იგი აღარ გულისხმობდა მხოლოდ მამისაგან ან დედ-მამისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ ქონებას. ამიტომაც მთელ რიგ საბუთებში იხსენებოდა „ნასყიდი მამული“. მაგალითად, 1773 წელს შედგენილ შეყრილობის წიგნში აღნიშნულია: „რაც პაპას ჩემს თავისი საუფროსოთი სახლის კაცებიდამ წილი გამოჰყოლია სამკვიდრო, თუ ნასყიდობა და თუ მას უკანდელი შემატებული ყმა და მამული... იგივე აზრი იგულისხმება შემდეგი სიტყვებიდან: „შენი წილი ნასყიდი, თუ უსყიდი ყმა და მამული“ და აგრეთვე „ჩემი ნასყიდი თუ უსყიდი ყმა და მამული ლხინში თუ ჭირში საძმოთ უნდა მოვიხმაროთ“[9].

---

5 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 389.

6 იქვე, გვ. 373.

7 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 375.

8 იქვე. გვ. 375.

9 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია. წიგნი პირველი, თბილისი, 1928, გვ. 154.

ანალოგიური მნიშვნელობით მამული მოხსენიებულია 1717 წლის შეყრილობის საბუთში. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტ., წიგნ.. I, გვ. 153.

მამულის იგივე მნიშვნელობა მოჩანს იოანე ბაგრატიონის მიერ შემდგარ კანონის პროექტში, სადაც აღნიშნულია: „იყოს უფროსი მამულებისა მცოდნე მიჯნებისა. სოფლებისა და მთებისა, ტყისა და მინდვრების. იოანე ბაგრატიონი. სჯულდება ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ივ. სურგულაძემ, გვ. 19, მუხლი 67, თბილისი, 1952.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონით, „მამული არის „უძრავი ქონება, მიწა-წყალი, რომელიც ვისმე საკუთრებას შეადგენს და მემკვიდრეობით გადაეცემა მამიდან შვილს. ტერმინი მამული: მამისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ საკუთრებას ნიშნავდა. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, თბილისი, 1958.

ღირდა შევნიშნოთ, რომ „მამული“ და „მამულ-დედული“ თანამედროვე ყოფაშიც მიწა-წყლის მნიშვნელობით იხმარება. მეტწილად სახნავ სათესის ან ბაღ-ვენახის მნიშვნელობით.

ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ქართლსა და კახეთში გლეხების უმრავლესობა განიცდიდა საკუთარი მამულის სიმცირეს და ამიტომ, „როგორც წესი, მამული, ზვარი და კარიც ვაჟის იყო და ქალში ქალს არ ჩაუყენებდნენ“[10]. როგორც ჩანს, რეფორმაციის წინა პერიოდში გლეხებს შორის ფეხი მოიკიდა მზითევში მამულის მიცემის ფაქტმა, რასაც ადგილი ჰქონდა შეძლებულ გლეხებს შორის. იყო ისეთი შემთხვევები, რომ გაუყრელ ოჯახში ობლად დარჩენილ ქალს (თუ მას ძმები არ ჰყავდა) ბიძა ფულის მაგიერ მამის წილიდან აძლევდა მამულს.

საინტერესოა ის, რომ აღნიშნულ პერიოდში მასიური ხასიათი მიიღო ქალის მიერ „ქრთამის“ ფულით მამულის შეძენის ფაქტმა.

ღირდა შევნიშნოთ, რომ „დიდ ოჯახში“ ქალი იძულებული იყო თავისი მამული სხვისთვის მიეცა სანაცვლოდ. მის ქმარ-შვილს ამ მიწის დამუშავების უფლება არ ჰქონდა. მაგალითად, დიმიტრი მამაგულაშვილის გადმოცემით ირკვევა, რომ მის სიდედრს მაზლები ჰყავდა სახლში და ამიტომ ქმარი ვერ ამუშავებდა მის მამულს. ის თავისი ფულით ახვნევინებდა[12].

ზოგჯერ ქალი საღალოდ აძლევდა სხვას თავის მამულს და შემოსავლის მესამედს თვითონ იღებდა. იყო ისეთი შემთხვევაც, რომ ქალის მამულს მისივე ძმები ამუშავებდნენ სანაცვლო პირობით და შემოდგომით მოსავალი მიჰქონდათ დისთვის.

საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ ხშირად მაზლის ცოლები ერთად ყიდულობდნენ სახნავ მიწას. მაშინ ოჯახის წევრები ამუშავებდნენ მას და მოსავალს თანაბრად ინაწილებდნენ, ან საერთოდ ოჯახში ხმარობდნენ. ოჯახის გაყრის დროს ეს მამული არ შედიოდა საერთო „სახალხო“ წილში, ის თვითონ ქალებს შორის თანაბრად იყოფოდა.

ხშირად ქალები თავისი ფულით ერთი ან რამდენიმე წლით გირაობდნენ მამულს. როგორც ირკვევა ამ მიწას პატრონი ამუშავებდა და დამგირავებელს ფულის სარგებელში აძლევდა მოსავლის ნახევარს.

ეთნოგრაფიული მასალით დგინდება, რომ იშვიათ შემთხვევაში, მაგრამ მაინც ყოფაში ადგილი ჰქონდა ისეთ ფაქტებსაც, როდესაც ქმრის ოჯახი ქალს საჩუქრად „პირისანახავში“ აძლევდა მიწის ნაკვეთს. მაგალითად: ინიანთკარში მცხოვრები ნატო გიორგის ასული ინაშვილის სიტყვებით ირკვევა, რომ „მის დას (რომელიც ბაზალეთში იყო გათხოვილი) ოჯახმა აჩუქა მამული. ის მამული იქნა სათავნო იყო და სხვას ახვნევინებდა[13].

ქალები მეტწილად ყიდიდნენ თავიანთ ხორბალს და ფულს საჭიროებისამებრ ხმარობდნენ. იყიდიდნენ რამეს თავისთვის ან სარგებლით გაასესხებდნენ. ზოგჯერ გაზაფხულზე ქალები ესესხად აძლევდნენ მეზობლებს ხორბალს

---

10 კვემო ქართლი. კოდა. დიმიტრი მისხეილის ძე ჯაბუკაძე, 72 წლის.

11 ქრთამი — ნიშნობაზე ან ქორწილზე შაბაშის დროს შეგროვილი თანხა ან კიდევ მშობლების მიერ მიცემული ფული, რაც წარმოადგენდა ქალის საკუთრებას ქმრის ოჯახში.

12 ახმეტა. დიმიტრი კიტესას ძე მამაგულაშვილი, 93 წლის.

13 დუშეთი. ინიანთკარი, ნატო გიორგის ასული ინაშვილი, 79 წლის.

და შემოდგომაზე 5 ფუთში ერთ ფუთს იღებდნენ „სარგებელს“. იყო ისეთი შემთხვევები, რომ ქალი „დაუთესავდა“ მეზობელს (რომელსაც არ ჰქონდა სათესლე მარცვლეული) და შემოდგომაზე მოსავლის ნახევარს თითონ იღებდა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართლსა და კახეთში ქალებს ჰქონდათ საკუთარი გოდრები და ამბრები მარცვლეულის შესანახად. ზოგიერთი ქალი თავისი სათავნოთი ბეღლებსაც კი ამენებდა საკუთარი ხორბლის შესანახად[15].

რაც შეეხება საქართველოში ფეოდალებს შორის გავრცელებულ მზითევში მამულის გატანების ჩვეულებას, ამ საკითხთან კავშირში საყურადღებო მასალა მოეპოვება ყოფაში. მაგალითად, მარიამ ერისთავი (ელიოზიშვილის მეუღლე) გადმოგვცემს, რომ სოლომონ იმერეთის მეფემ თავისი ქალი დარო მიათხოვა აბაშიძეს, ხოლო მარიამი კი — ერისთავს. მთხრობლის გადმოცემით ირკვევა, რომ მისი მამის დიდედა იყო სოლომონ მეფის შვილიშვილი (ე. ი. დარო აბაშიძის ქალიშვილი) თამარ აბაშიძე. ის ცოლად ჰყავდა დიდ შალვა ქსნის ერისთავს. აბაშიძის ქალისათვის მიუკიათ მზითევში ხაშურის მამულები მტკვრის მარჯვენა და მარცხენა სანაპიროზე და მთელი მოლითის ტყე. „ჩვენ ამით ვიყავით მდიდრები“, დასძენს მთხრობელი. შალვა ერისთავს ჰყავდა მხოლოდ სამი ქალიშვილი. ერთი მარიამი, ჰავჰავაძის მეუღლე მანანა (მთხრობელის დიდედა), ქსნის ერისთავის ალექსანდრეს მეუღლე, მესამე კი ახალგორის ერისთავის მეუღლე. როგორც ირკვევა, ჰავჰავაძე და მისი მეუღლე ადრე გარდაცვლილან უშემკვიდრეოდ. მეორე დას კი დარჩენია ერთი ქალიშვილი, რომლის სიკვდილის შემდეგ მისი ერთადერთი ვაჟი იზრდებოდა პაპის — შალვა ერისთავის ოჯახში. ის დაღუპულა პირველი მსოფლიო ომის დროს. როგორც ჩანს ქალების მზითევი უკან დაუბრუნდათ მათ მშობლებს და შალვა ერისთავის მთელი ქონება ალექსანდრე ერისთავის ოჯახს დარჩა. ალექსანდრემ თავისი ქალი მიათხოვა რუს პოლკოვნიკს კაბინინს და მზითევში მისცა „თბილისში სახლი და წისქვილი სანაპიროზე“. მთხრობელი გადმოგვცემს, რომ „ეს სახლი მილიონი ღირდა, გაჭირავებული იყო და კარგი შემოსავალი ჰქონდათ“. ოჯახის მთელი ქონება კი გადავიდა მისი ვაჟის კონსტანტინე ერისთავის (მთხრობელის მამის) ხელში. ისინი საკმაოდ შეძლებული ფეოდალები იყვნენ და, როგორც მთხრობელი გადმოგვცემს, მის დედას არაერთხელ უთქვამს: „ჩვენ მდიდრები მიტომ ვართ, რომ თამარი იყო სოლომონ მეფის შვილიშვილიო“.

არანაკლებ საინტერესოა აგრეთვე ამავე მთხრობლის დედის ალექსანდრა წერეთლის გენეალოგია, რომელიც აგრეთვე იმერეთის მეფის შთამომავლობას წარმოადგენს.

როგორც მთხრობელი გადმოგვცემს, მისი დედა იყო იმერეთის მეფის დავითის შვილიშვილის — მზეხათუნას შვილიშვილი.

მზეხათუნას მზითევებში ჰქონდა სასახლე და თვალუწვდენელი მამული როგორც წირქვალში, ისე საჩხერეში და აჯამეთის ტყე.

მზეხათუნა იყო სვიმონ წერეთლის მეუღლე და მათ ჰყავდათ ერთადერთი ვაჟი დავითი. როგორც ირკვევა დავითის ვაჟიშვილები იყვნენ გიორგი, სვიმონი და კონსტანტინე. ქალები კი—ნინო, ქეთევანი და ალექსანდრა (მთხრო-

---

14 კოდა. შუშანა ალექსანდრეს ასული ბოჟიაშვილი, 76 წლის.

15 ჯ. რუხაძე, ან. ლეკიაშვილი, ი. ჟღენტი, სოფელი აკურა, საოჯახო ყოფა და კულტურა, გვ. 2, თბილისი 1964.

ბლის დედა). ნინოსათვის, ჩოლოყაშვილის მეუღლისათვის მშობლებს მიუცია აჯაბეთის ტყე. ქეთევანისათვის (დადიანის ცოლისათვის)—მამული, ხოლო ალექსანდრასათვის კი—ათასი თუმანი, რადგან მის მეუღლეს 70 დესეტინა მამული ჰქონდა. საერთოდ — ამბობს მთხრობელი — მამულს აძლევდნენ მზითევში, ფული სად ჰქონდათ. ფული არ ჰქონდათ საზოგადოდ. დედაჩემს მისცეს იქითაც, რომ ძალიან მდიდრები იყვნენ[16].

მამულის მიცემის ფაქტი დასტურდება აგრეთვე ნინო გელოვანის მზითევის წიგნითაც. ამ საბუთის ბოლოს აღნიშნულია, რომ მას შეუძლია თავისი ცხვარი და მამული გაყიდოს, დააგირავოს და მზითევში მისცეს, ე. ი. ის არის მისი საკუთრება და მას შეუძლია, როგორც თავის „მამა-პაპით მკვიდრი ყმა და მამული" თავის სურვილისამებრ გამოიყენოს[17]. მზითევის მამული, რომ იყო „სათაკნო" ბუნების ეს კარგად ჩანს ვახტანგ VI სამართლის ერთ-ერთი მუხლიდან, სადაც აღნიშნულია: „თუ თავისიანისგან მიცემული ან დანარჩომი ქონდეს ან სოფელი ან სხვა რამე იმით შეუძლია გამრავლება ასრე რომ უჩვენოს თავის ქმარსა, გასინჯოს და, აბა, მასუკან მოუმატოს ზითევსა მისსა, რა რიგათაც უნდოდეს გამრავლება, გაამრავლოს და გაცემადაც ქელი შესწევს"[18].

ზემოთმოყვანილი მასალა საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ, რომ ფეოდალის მეფის ოჯახთან დამოყვრების შედეგად, ფეოდალის ხელში გადადიოდა მამული, რაც შემდგომში მისი მემკვიდრეების საკუთრებას — სამკვიდრობელს წარმოადგენდა. ხშირად ამ მამულის ნაწილი თაობიდან თაობაზე მზითვებში ეძლეოდა მათ შთამომავლობას. ეს კი თავისთავად გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ მამულის კერძო საკუთრებად ქცევის ერთ-ერთ საშუალებას მეფის ოჯახის მიერ მიცემული „სამამულე მზითევიც" წარმოადგენდა.

წერილობითი წყაროების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ფეოდალ ქალს მამის ოჯახის მიერ მიცემული მამულის გარდა თავის საკუთრებაში ჰქონდა ქმრის ოჯახის მიერ ნაჩუქარი და აგრეთვე თავისი შეძენილი მამული. როგორც ჩანს, შეტწილად ქალი იძენდა მამულს. ყიდულობდა თავის მშობლების მიერ მიცემული ფულით ან თავისი მამულის შემოსავლით და მასაც „მზითვის მამული ეწოდებოდა".

თავისი მამულიდან ფეოდალ ქალს შეეძლო ჰქონოდა, შემოსავალი როგორც პროდუქტის, ისე ფულადი სახით, მაგალითად, მარიამ ერისთავი აღნიშნავს: „მე მზითევში მომცეს სათივე სურამის ახლოს, იქიდან ყოველწლიურად 500 თუმანი მქონდა შემოსავალი"[19]. ასევე მარიამ თაქთაქიშვილს ჰქონდა ფულადი შემოსავალი რველის ტყეებიდან[20].

როგორც წერილობითი წყაროებიდან[21] ირკვევა, ფეოდალი ქალის „სამამულე მზითევიც" დიდ ოჯახში გამოყოფილი იყო „სასახლო" ქონებიდან და

---

16 თბილისი, ჰაქჰაზაძის პროსპ. № 2, მარიამ კონსტანტინეს ასული ერისთავი. ელიოზიშვილის მეუღლე, 80 წლის.

17 ხელნაწერთა ინსტიტუტი ფონდი Ad №942.

18 სამართლის სომხური № 64, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბილისი, 1963.

19 თბილისი. მარიამ (მანია) ერისთავი-ელიოზიშვილის, 80 წლის.

20 თბილისი, კოსტანტინე ელიზბარის-ძე მაჩაბელი.

21 ეთნოგრაფიულ ყოფაში ჩვენ ვერ შევძელით დაგვედგინა ფეოდალებს შორის დიდი ოჯახის არსებობა. როგორც ჩანს, რუსეთთან შეერთების შემდეგ ოჯახების გაყრამ ფეოდალებს შორის მასიური ხასიათი მიიღო.

მისი შემოსავალი მხოლოდ ქალს ეკუთვნოდა, რძლის მამული რომ გამოყოფილი იყო „სასახლო“ ქონებიდან ამის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს მე-18 საუკუნის დასაწყისში შედგენილი საბუთი:

„1712. ქ. ესე წიგნი მიგართვით ჩვენ გოსტამაბრის მვილმა თამაზ. ამილღაბარ და ყაფარბეგ თქვენ (ჩვენ) რძალს მდივანბეგის ქალს ბატონს გუქას ასრე რომენ, მ(ამა)ჩვენს დასჭირებოდა და იბაშერისათვის ღოლოვნას ერთი საკომლო მამული მიეყიდნა და მოურაობაც იმისთვის მიეცა. ახლა ჩვენის ნებით ჩვენ მოგახსენეთ და თქვენის ზითვით დაიხსენით თხუთმეტ თუმნათ, რომ თუთხმეტი თუმანი თეთრი მიეცით ამ წესით, რომენ როგორათაც იბაშერის წიგნში ეწეროს, იმ რიგათ თქვენთვის მოგვიცემია ის ერთი საკომლო მამულიცა და მოურაობაცა და რახან თქვენი თუთხმეტი თუმანი მოგცეთ სასახლოთ, ის მამული ისევ სასახლოდ და საერთოთ დავდვათ. ვინ იცის თეთრი ვერ მოგცეთ, ის საკომლოცა და მოურაობაც, რაგვარადაც იბაშერს ქონდეს, იმ რიგათ თქვენთვის მოგვირთმევია, არც შენ თეთრის სარგებელი გვთხოო და რაც ჩვენ მამულის ჰაჭასა და მოურაობას გეცილოთ“[22]. ყოფაში არსებულმა ამ წესმა თავის გამობატულება სამართლის ნორმებშიც პოვა. ვახტანგ მეექვსეს სამართლის მიხედვით დგინდება, რომ ძმებს შორის „სათავისთავო“ ქონების წყაროს მათ მიერ სათავისთაოდ ნასყიდი ან „მანდილოსანის მზითვებით“ ნაყიდი მამული წარმოადგენს, როგორც ირკვევა ოჯახს არა აქვს სათავისთავო ქონების დახარჯვის უფლება. იმ შემთხვევაში თუ მაინც მოხდა ქალის მზითვის სასახლოდ დახარჯვა, ოჯახი ვალდებულია აუნაზღაუროს მას ყველაფერი[23].

როგორც ირკვევა, ოჯახის გაყრის შემთხვევაში „სამამულე მზითევი“ წილში არ შედიოდა და ის ქალს რჩებოდა. ქალის სიკვდილის შემთხვევაში, (თუ მას შვილი არ ჰყავდა) მშობლებს „იურიდიული“ უფლება ჰქონდათ უკან მოეთხოვათ მამული, მაგრამ ასეთი ფაქტის დადასტურება ჩვენ ვერ შევძელით ყოფაში გლეხებს შორის. ფეოდალებს შორის კი ქალის მზითევები უბრუნდებოდა მის მშობლებს და ამ ოჯახის საგვარეულო მემკვიდრეობას უერთდებოდა. ამის დამადასტურებელია ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი ეთნოგრაფიული მასალა, რის მიხედვითაც ირკვევა, რომ ქსნის ერისთავის ქალიშვილისა და შვილიშვილის გარდაცვალების შემდეგ მათი „მზითვის მამული“ ისევ უკან დაუბრუნდა მამა-პაპის ოჯახს.

როგორც ჩანს, გლეხები მეტწილად ვერ სარგებლობდნენ ამ უფლებებით, რადგან მათი ქონება იმდენად უმნიშვნელო იყო, რომ თითქმის არ აღემატებოდა მიცვალებულთან დაკავშირებით გაღებულ ხარჯებს[24].

---

22 ე. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, ტ. I, წიგნი I, თბილისი, 1920, გვ. 128.

23 იქნების, ზოგს ძმაში სათავისთაოდ ნასყიდობა იციან, ან მანდილოსანი თავისის მზითეით იყიდის რასმე მამულსა, ამისი გასინჯვა უნდა. თუ სასახლოსა და მამულის გამოსაღებით არ არის ნასყიდი და წიგნში და სყიდვაში არას გარეულა, არას ემართლებიან, თუ არადა, საერთოდ უყიდნიათ და ერთი იქნების“... ზითევი თავთავის არის, თუ რამ სასახლოდ დახარჯულა, პასუხი უნდა მისცენ. ვახტანგ VI-ის სამართალი № 105—107, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული. ტექსტი გამოსცა ი. დოლიძემ.

24 თუ დიაცი მოკვდეს (უშვილოდ), (მზითევი) მისსა სამშობლოსა მართებს დაუკლებლად... გლეხთა ესე ქნან: ყოფილაცა, რამე, თუ დიაცი უშვილო მოკვდეს, ზითევი ნახევარი სულისა საურავად გაუშვან და ნახევარიღა სამშობლოს მართებს. სამართალი აღბუღასი, 81—82 მუხლი, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნითა კრებული, ტექსტი გამოსცა ი. დოლიძემ.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ინდივიდუალურ ოჯახში გლეხებს შორის „საშამულე მხრივები" ცალკე არ იყო გამოყოფილი და ქალი არასოდეს არ აძლევდა მამულს სხვას დასამუშავებლად. როგორც მთხრობლების გადმოცემით ირკვევა, სხვისთვის მამულის მიცემა, როცა ოჯახს თვითონ უჭირდა და შეეძლო თავისი საკუთარი მამული დაემუშავებინა (იმის მაგიერ, რომ სხვისი მამული აეღო საღალდ) ნამდვილად უაზრობას და ოჯახისთვის საზარალო საქმეს წარმოადგენდა. ხოლო „ოჯახის მიერ დამუშავებული მამულის შემოსავლიდან ქალისათვის ნაწილის ცალკე გამოყოფა კი წესად არ იყო და ამას შეიძლება უსიამოვნებაც" კი გამოეწვია ცოლ-ქმარს შორის. თავად-აზნაურებს შორის კი ეს საკითხი სხვანაირად გამოიყურება. მამულს გლეხები ამუშავებდნენ იმ დროს არსებულ საბატონო-სამიწათმოქმედო წესების მიხედვით. ამიტომ ქალს თავისუფლად შეეძლო ქმრისაგან გამოყოფილი ჰქონოდა თავისი მამული და შემოსავლით თვითონ ესარგებლა. როგორც წერილობითი წყაროებით დგინდება, თავად-აზნაურთა ქალები იყენებდნენ თავიანთ უფლებებს და თავისი ქონება გამოყოფილი ჰქონდათ არა მარტო მაზლებისაგან, არამედ ქმრისაგანაც კი. მაგალითად, ჩვენ მიერ მოპოვებულ დოკუმენტში, რომელიც თამარაშნელი მაჩაბლების ოჯახს ეკუთვნის აღნიშნულია, რომ დავით მაჩაბელმა თავის მეუღლეს ქნეინა ეფემიას მიჰყიდა თავის ძმისგან წილად ნარგები მამული თავის ყმებით—„ორმოცდაათს თუმან თეთრ ფულად". საინტერესოა ის ფაქტი, რომ დავით მაჩაბელი იღებს ვალდებულებას, რომ გააფორმოს ნასყიდობის წერილი, წინააღმდეგ შემთხვევაში მან უკან უნდა დაუბრუნოს თავის მეუღლეს ფული თავისი სარგებელით და გადაიხადოს ოცი თუმანი ჯარიმა[25].

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლის შედეგად მოჩანს, რომ ასეთი შემთხვევები მხოლოდ გამონაკლისის სახით იყო შემორჩენილი ყოფაში... როგორც წესი ცოლ-ქმრის ქონება გაერთიანებული იყო და მას მეპატრონე განაგებდა. ამის უამრავი მაგალითის მოყვანა შეგვიძლია ეთნოგრაფიული მასალიდან. მაგალითად, რეზო მაჩაბლის ოჯახში მეუღლეებს შორის არაფერი არ იყო გაყოფილი. როგორც მთხრობლის გადმოცემით ირკვევა, მარიამ თაქთაქიშვილს (რეზო მაჩაბლის მეუღლეს) მამული ჰქონდა ქვემო ხვითში, ყექცეულში და კუსირეთში, რველში—კი 200 დესეტინა ტყე. რეზო მაჩაბელს 500 დესეტინა ჰქონდა სამაჩაბლოში. მათ ჰყავდათ ორი მოურავი, ერთი—რველში, მეორე—ხვითში. მთელი შემოსავალი საერთო

---

25 ჩემეს წელსა ნოემბრის და დღესა მე ქვემორეთ ამისა ხელის მომწერელმან გორის უეზდის მებატონემ თავადმა დავით თეიმურაზის ძემ მაჩაბილოვმან ესე ზაპროდაჟნის ლისტი მოგცეთ მეუღლესა ჩემსა ქნეინა ეფემიას ასულს სოლომონისასა მაჩაბელოვისას მასზედ რომელ მოგყიდეთ ჩემის ძმისაგან წილად ნარგები გორის უეზდის სურამის ნაწილის სოფელსა ცხინვალს მცხოვრებელი ერთს კომლად მოსახლე ჩემი სამკვიდრო გლეხნი სახელდობრ: ურიანი მოშა ძმანი მისნი დათუა და მიხეილა ნათალას ძენი ხუხაშვილები თავეთისავე ცოლშვილებითა მოძრავისა და უძრავისა მამულებითა ორმოცდაათის დღის მიწით სოფელსა ძლევისჯვარს სახლს კარით და ვენახით სოფელს ცხინვალს ორმოცდაათის თუმან თეთრ ფულად, რომელიც ეს ხსენებული ფული ეხლავ მიმიღია თქვენ ქნეინა ეფემისაგან, რადგანაც ამჟამად ქანონიერს ნასყიდობის წერილს ვერ გაძლევ რომლისმე მიზეზით ამისთვის შევიცერი ამით ღუეის შემდეგ მოკლეს დროს და(გ)იმტკიცებინო იგი და თუ ვერ დაგიმტკიცო მაშინ თქვენმან მიღებული ფული თავის სარგებლით მო(გ)ართვა და ოცი თუმანიც ჯარიმა სხვა გარდვიხადო თქვენს სასარგებლოდ ხელს ვაწერ გორის უეზდის მებატონე თ. დავით თეიმურაზის ძე მაჩაბელოვი". საბუთი ინახება ქ. თბილისში კოსტანტინე ელიზბარის ძე მაჩაბლის ოჯახში.

იყო. ვათ ჰქონდათ ერთ ამბარი 60 კუბმეტრის სიდიდის. ის სამად იყო გაყოფილი და იქ ორ თვალში იყრებოდა ხორბალი და მესამეში — ქერი. ისინი ინახავდნენ საკვებად საჭირო ხორბალს ოჯახისათვის და ქერს ცხენებისათვის, დანარჩენს კი ყიდიდნენ[26]. ასევე არ იყო ცოლ-ქმრის ქონება გამოყოფილი მარიამ ერისთავის მამის ოჯახში, არც გიორგი ციციშვილის[27], ბარბარე მაჩაბლისა[28] და თამარ ამილახვრის[29] მშობლებს შორის.

ამრიგად, ქალის „მზითვის მამული" დიდ ოჯახში*, როგორც გლეხებს, ისე მებატონეთა შორის ყოველთვის გამოყოფილი იყო „სასახლო" ქონებიდან. გაუყრელ ოჯახში ქალს ეს მამული ესაჭიროებოდა იმისათვის, რომ დაეკმაყოფილებინა თავისი პირადი მოთხოვნილებები. შეეძინა ის, რაც მას და მის ქმარ-შვილს ესაჭიროებოდა და „ოჯახის უფროსის ხელში შემყურე არ ყოფილიყო". გარდა ამისა, „სამამულე მზითვის" შემოსავალს ქალი ცალკე ინახავდა და ოჯახის გაყრის შემდეგ ახმარდა ახალი ოჯახის შექმნასა და მოწყობას. ფაქტიურად ის იყო სათავაო ქონების წყარო დიდ ოჯახებში და წარმოადგენდა ინდივიდუალური ოჯახის შექმნისა და გაძლიერების ერთ-ერთ საშუალებას.

ინდივიდუალურ ოჯახში „სამამულე მზითევი" გლეხებს შორის არასოდეს არ იყო გამოყოფილი „სასახლო" ქონებიდან და მას თვითონ ოჯახის წევრები ამუშავებდნენ. მებატონეებს შორის კი ვხვდებით ორივე შემთხვევას, მაგრამ როგორც ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, ქმრის ქონებისაგან „სამამულე მზითვის" გამოყოფას არ ჰქონდა მასიური ხასიათი და ის ყოფაში შემორჩენილი იყო გადმონაშთის სახით.

იმის დასადგენად თუ რამდენად ხანგრძლივი ისტორია აქვს მზითვად მამულის მიცემის ტრადიციას განვიხილოთ წერილობითი წყაროების მონაცემები.

ის ფაქტი, რომ სამეფო და ფეოდალთა ოჯახში ქალის მამულით გამზითვება ჩვეულებრივი მოვლენა იყო მეთერთმეტე საუკუნიდან რეფორმის წინა პერიოდამდე, ეჭვს გარეშეა როგორც მზითვის წიგნების[30], ისე სხვა წერილობითი დოკუმენტებისა[31] და ქართული სამართლის ძეგლების შესწავლის საფუძველზე[32].

---

26 თბილისი. კონსტანტინე ელიზბარის ძე (რეზოს ძე) მაჩაბელი, 71 წლის.

27 ქ. თბილისი. გიორგი თედოს ძე ციციშვილი, 80 წლის.

28 ქ. თბილისი. ბარბარე ნიკოლოზის ასული მაჩაბელი, 80 წლის.

29 ქ. თბილისი. თამარ გიორგის ასული ამილახვარი, 70 წლის.

30 იხ. შამანდუხ ჯავახიშვილის მზითვის წიგნი. 1597. ხ. ი. ფონდი Hd 14425; მზითვის წიგნი თეკლა ბატონიშვილისა. 1803 წ. ხ. ი., ფონდი Qd № 1070; მზითვის წიგნი ნინა გელოვანის. 1830 წ. ხ. ი. ფონდი Ad G 942: მზითვის წიგნი ციციშვილის ჯალაბის თალალასი. ხ. ი. ფონდი sd, № 406. მზითვის წიგნი მიცემული მეფე სოლომონ II-ისა და დედოფალ მარიამის მიერ დარეჯან ბატონიშვილისათვის. 1863 წ. ხ. ი, ფონდი sd № 304.

31 იასე ცინცაძე, დავით მეფის სიგელი, საქართ. არქივი, 1927, წიგნი II. გვ. 16: ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 389; შიო მღვ. ისტ. საბ. 60; იოანე ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია. წიგნი მეორე, გვ. 375.

32 სამართალი ბექასი № 45; სამართალი ბატონიშვილი ვახტანგისა № 84, № 105; სამართალი სომხური № 86 (ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული ტექსტი გამოსცა ი. დოლიძემ; სამართალი ბატონიშვილისა დავითისა მუხ. 41 და 175. ტექსტი გამოსცა დ. ფურცელაძემ.

* „საოჯახო თემისაგან" განსხვავების მიზნით, დიდ ოჯახს პირობითად ვუწოდებთ კლასობრივ საზოგადოებაში არსებულ გაუყრელ ოჯახს, მისთვის დამახასიათებელია ოჯახშიგნით არსებული „ინდივიდუალური ოჯახისათვის" „სათავისავადო" ქონების არსებობა.

მზითვის შემადგენლობაში უძრავი ქონება ივარაუდება აგრეთვე VIII—IX საუკუნეში. ლიტერატურული წყაროების მიხედვით[33].

მზითევში მამულის მიცემის ტრადიცია სამეფო კარზე, ქართლის ცხოვრების მიხედვით, დასტურდება V საუკუნეში.

აღნიშნული ფაქტის დასაბუთებად შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მემატიანის ცნობა ვახტანგ გორგასალის შესახებ. როგორც ირკვევა ვახტანგ გორგასალს პირველად შეურთავს ცოლად სპარსეთის მეფის ასული ბალენდუხტი და სპარსეთის მეფეს მიუცია „სომხითი და ყოველნი მეფენი კავასიანენი ზითვად"[34]. პირველი ცოლის სიკვდილის შემდეგ ვახტანგ გორგასალმა შეირთო საბერძნეთის კეისრის ასული, და როგორც მემატიანე აღნიშნავს „ესპანეს ვახტანგს ბერძნისა ცოლისაგან სამ ძე და ორ ასულ, ხოლო ძესსა ნისსა პირმშოსსა პირველისა ცოლისასა, დარჩი, მისცა ქალაქი ჰერეთისა და ნეკრესისა, და ქალაქი კამბეჩოვანისა, რომელ არს ხორნაბუჯი: და ყოველი კუეყანა მტკუარსა აღმოსავლით[35].

სიკვდილის წინ მეფემ მოიხმო დარჩი და უთხრა: „შენ ხარ პირმშო შვილი ჩემი. შენდა მიმიცემია გჳრგჳნი მეფობისა ჩემისა, და ნაწილად ძმათა შენთა მიმიცემია ტასისკართგან და წუნდითგან ვიდრე სომხითამდე, საბერძნეთამდე საზღვარი აფხაზეთისა, რომელი მოცემულ არს ეგრის-წყალსა და კლისურასა შუა; იგი თჳთ ძმათა შენთა დედისა არ/ს, იგი აქუნდეს მათ, და იყვნენე შენდა ერისთავად მორჩილებასა ქუეშე ნათესავისა შენისასა[36].

მართალია მემატიანეს მიერ მზითევი მოხსენიებულია მხოლოდ პირველ ცოლთან დაკავშირებით, მაგრამ ამ ტექსტში მოყვანილი სიტყვები: „იგი თჳთ ძმათა შენთა დედისა არ/ს, იგი აქუნდეს მათ" — გვაფიქრებინებს, რომ სწორედ ეს ადგილი „ტასისკარითგან და წუნდითგან ვიდრე სომხითამდე და საბერძნეთამდე, საზღვარი აფხაზეთისა, რომელი მოცემულ არ/ს ეგრისის წყალსა და კლისურასა შუა" უნდა წარმოადგენდეს საბერძნეთის მეფის ასულის მზითევს[37].

მზითევში უძრავი ქონების მიცემა რომ უცხო არ არის იმ დროისათვის, ამას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ მემატიანე პირდაპირ ასახელებს ვ. გორგასალის პირველი მეუღლისთვის მზითევში მიცემულ ტერიტორიას[38]. ჩვენი ვარაუდის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტიც, რომ გორგასალმა ბერძენი ქალის კუთვნილი მხარე მისივე შვილებს დაუტოვა. ვფიქრობთ, რომ ვახტანგ გორგასალის ეს გადაწყვეტილება (შვილისათვის დედის მზითევის მიცემა) არ უნდა იყოს შემთხვევითი და მისი ფესვები იმ ხანად არსებულ სამართლის ნორმებში უნდა ვეძიოთ. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული სამართლის ძეგლებში მოხსენებულია: „იქნების, რომელ დედასა მათსა მოჰყვეს მზითვად მამული ანუ თეთრი და ნივთი. და ოდეს მოკვდეს დედაკაცი იგი, ნივთი ესე მოყოლილი არა არს საკუთარი მამისა ობოლთასა. და შეხვდების, რომელ კაცმან მან შეირთოს სხვა ცოლი და ბირებითა დედისა ნაცელი-

[33] ცდ გჳელ ხაძრთლსჲ, გვ. იზ—იმ; ცდ სრ3ნ ზრზმლსჲ 41; (ივ. ჯავახიშვილი ქართული სამართლის ისტორია წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, გვ. 375, თბილისი, 1929 წელი.)

[34] ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერების მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 158.

[35] ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 199.

[36] იქვე, გვ. 203—204.

[37] ქართლის ცხოვრება, გვ. 203—204.

[38] იქვე, გვ. 158.

სათა მისცეს ზითევი იგი პირველისა ცოლისა სხვათა ძეთა, რომელიცა არს უჯერო და ამად არს მოხსენებული ზემორე ვექილობა მშობელთა“[39].

მართალია, სამართლის ეს ნორმა მოგვიანო პერიოდს ეკუთვნის, მაგრამ ამ რიგის მასალა დამოწმებულია ძველი აღმოსავლური წყაროების მიხედვით[40]. ყოველივე ეს გვაძლევს საბაბს ვივარაუდოთ, რომ ქალის „სამამულე მზითევთან“ დაკავშირებული ზემოთ მოყვანილი სამართლის ნორმა უკვე არსებობდა მე-5 საუკუნეში. ეს კი თავისთავად იძლევა საშუალებას იმის დასადგენად, რომ ამ პერიოდში უკვე საკმაოდ განვითარებული უნდა ყოფილიყო „მზითევის ინსტიტუტი“.

ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ სამეფო კარზე მზითევში უძრავი ქონების მიცემის ფაქტი დასტურდება თუბალებში VIII—VII საუკუნეებში. ძვ. წ. აღ. ასურულ წარწერებში აღნიშნულია, რომ Одно из табальских „княжеств“—Bit Burctiš подверг тяжелому разгрому Саргон II (722—705) Ассирийский царь говорит, что Амбариса табальского царя страны Bit—Buritiš, он посадил на престол своего отца Ḫulli... Саргон дал ему в жены свою дочь Ахтабашу и отдал в качестве приданного города и страны Ḫilakku[41].

უფრო მოგვიანო ხანის ასურულ წარწერებში კი აღნიშნულია, რომ:

Магаллу, царь Табала, который не подчинялся его предшественникам, покорился ему (Ассирийскому царю Ашшурбананле (668—633) доставил свою дочь с большим приданным в его гарем и изъявил готовность в качестве дани доставлять Ассирии коней[42].

ზემოთ მოყვანილი ცნობები საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ქართულ ტომებში ჯერ კიდევ მე-8—7 საუკუნეებში ძვ. წ. აღ. (რომელიც ხასიათდება საზოგადოების ადრეკლასობრივი წყობილებით) სამეფო კარზე უკვე წესად იყო, როგორც მოძრავი ისე უძრავი ქონების მზითევში მიცემის წესი.

ახალი ბაბილონის დოკუმენტით ირკვევა, რომ დაახლოებით 521 წელს საშუალო წრის წარმომადგენელმა კალიბმა, რომელიც იყო წვრილი საქმოსანი, აგენტი ინდიან-მარდუკის სამუშაოზე და ეგიბის სახლში თავის ქალიშვილს მისცა კარგი მზითევი, რომლის შემადგენლობაში შედიოდა მიწა, მონები, ვერცხლი და ოქრო[43].

თუ მხედველობაში მივიღებთ აგრეთვე ჰამურაბის კანონებს[44], სადაც

---

39 სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, მუხლი № 11, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო დ. ფურცელაძემ, გვ. 175, თბ., 1964.

40 Если человек возьмет себе жену, и она родит ему детей, а затем эта женщина уйдет к судьбе и после смерти ее он возьмет себе другую женщину, и она также родит детей, то потом, когда отец уйдет к судьбе, дети не должны делиться по матерям; они должны взять приданое своих матерей и разделить достояние отцовского дома поровну. И. М. Дьяконов. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства. «Вестник древней истории», № 3, стр. 246—247, 1952.

41 Г. А. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959, 73.

42 იქვე.

43 А. Белявский. К истории средних слоев Ново-Вавилонского общества. Семья Набайя. IV Сессия по древнему востоку 5—10 февраля 1968 г.

44 იხ. მეფე ჰამურაბის კანონები მუხლი № 178, 179 და 150, თბ., სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 1934 წ. ტექსტი თარგმნილია რუსულიდან ელ. ახვლედიანისა და ალ. რუსიას მიერ. პროფ. ალ. წერეთლის რედაქციით, წინასიტყვაობით და დამატებით.

დასტურდება მზითვში მამულის, როგორც კერძო საკუთრებაში ისე მფლობელობის უფლებით მიცემის ფაქტი, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ადრე კლასობრივ საზოგადოებაში მამული კერძო საკუთრებაში შეიძლება ჰქონოდა არა მარტო მეფის ასულს, არამედ ამა თუ იმ შეძლებულ პიროვნებას და მას ჰქონდა უფლება გაეჩუქებინა, გაეყიდა ან მზითევში („კერძო ან მფლობელის უფლებით) მიეცა თავისი ქალისათვის.

ამრიგად, ზემოთ მოყვანილი მასალის საფუძველზე დგინდება, რომ სამამულე მზითევი უძველესი დროიდან არის შესული მზითვის შემადგენლობაში და მას ხანგრძლივი ისტორია აქვს.

თუ საზოგადოების განვითარების რომელ საფეხურზე უნდა გაჩენილიყო მამულის მზითევში მიცემის წესი, ან როგორ განიცდიდა ის ცვლილებას სხვადასხვა საზოგადოებრივ წყობილებაში საზოგადოების ახალი ფენის წარმოშობა-მოსპობასთან დაკავშირებით, როგორ იცვლებოდა ქალის, მისი ბიშობლებისა და ქმარ-შვილის უფლებები სამამულე მზითვისადმი და რა განაპირობებდა მათ — წარმოადგენს მეტად საინტერესო საკვლევ საკითხს და მისი შესწავლა მომავლის საქმედ მიგვაჩნია.

В. А. БДОЯН

АРМЯНСКИЕ СОЛОНКИ С ФИГУРОЙ ЖЕНЩИНЫ, КАК КОНСПИРАЦИЯ СТАТУИ БОГИНИ АНА НИТ

В быту армянского народа до половины XX века фигурировали и были в обиходе солонки, изготовляемые из шкур, шерсти, дерева и главным образом—глины; в них хранились запасы измельченной соли для купаний и домашнего скота. Шкурными солонками служили обработанные козлиные меха; из цветных шерстяных ниток вязали ковровые солонки, имеющие вид кулька или мешочка с квадратным корпусом и шейкой «*պարիսպ*», похожими на человеческий корпус и шею; деревянная солонка походила на фигуру козла: по одной человеческой голове на шее и на тазу; один вид глиняной солонки тоже был козлоподобной: в головной части лепили женщину, которая вместе с козлом составляла один корпус (рис. 1). Были также глиняные солонки с женской фигурой, но головой барана, вернее, подразумевалась баранья голова, но больше походила на голову коровы (рис. 2). Однако ж, большинство солонок, изготовляемых из глины, были женоподобными статуями, главным образом в виде бюстов. Они изображали как физические признаки, так и одеяния и украшения замужних женщин (рис. 11—12) и девушек; на них изображался ряд эмблем, имеющих понятие плодородия. Исключение составляли некоторые глиняные стилизованные солонки с символами гермофродитизма. Горлышки всех деревянных и глиняных солонок открывались на месте груди. А некоторые имели отверстия как на груди, так и в нижней части. Последние представляются более древними. В тех местах, где описанные виды солонок вышли из обихода, употреблялись обыкновенные горшки с крышками, иногда с одновременным отверстием и в грудной части, что являлось пережитком старого. Горлышки, открывающиеся на грудной части, снабжались затычками, изготовленными из ткани.

Во всех тех местах, где пастьба осуществлялась вдали от жилищ, употреблялись шкурные солонки или кошелки для соли, а в других частях — преимущественно глиняные солонки.

При всех обстоятельствах соль, как священная вещь, бережно хранилась в указанных посудах и ставилась в видном месте в глхатуне (кухня) или нише. Стоящая в нише женоподобная солонка приобретала особое эстетическое значение. Мешочек с солью вешался на столбах, с амбаров, что также доставляло эстетическое удовольствие. На специфические особенности солонок впервые обратил пристальное внимание проф. Ст. Лисицян. Солонки, имеющие образ женщины, он склонен был свести к выражению культа женщины. В конце тридцатых годов Ст. Лисицян, привлекая наше внимание на сущность этих солонок, дал идею — собирать о них материалы у населения. С любовью приступив к этой работы мы тридцать лет беспрерывно собирали по

всем областям исторической Армении скудные и обрывочные материалы. Накопив их достаточно, и роясь в них, мы пришли к убеждению, что армянские женоподобные солонки связаны с культом матери—божества — богини Анаһит. Эту нашу гипотезу частично приняли Ас. Мнацаканян[1], К. Мелик-Пашаян[2] и Н. Авакян[3].

Как бы не были правдоподобны наши догадки, они не удостоверялись материальными и письменными свидетельствами средневековья. Только после того, как был найден важный ключ, отнюдь еще не исследованный, нам удалось обосновать вышеуказанную точку зрения. Этим ключём была конспирация, с выявлением которой открылись широкие возможности для понимания всех новых и новых тайн, возникших вследствие вероотступничества. Сообразно с этим, из сменяющих одна другую религий, культ отверженного, вследствие гонения, принимает в новой религии конспиративную форму, как бы уходит в подполье, и люди для вида, почитая новую веру, вспоминают старую.

Понятие конспиративности сводится к тем явлениям, как пережиток-рудимент, метаморфоза, персонификация, зооморфизм и антроморфизм. Однако конспирация ни с одним из них не отождествляется. Пережиток — рудимент бесспорное явление, дошедшее до нас издревле, в относительной солидарности или компромиссе с новым. Метаморфоза — это временное видоизменение почитаемого героя, бога и духа. Метаморфоза продолжительности не предполагает, ибо видоизменяющийся данные формы принимает временно и, быстро достигнув цели, возвращается затем к своему прежнему виду. Персонификация не есть конспирация, как кажется; так, например, **Ара Гехецик** олицетворял умирающую и воскресающую природу. Следовательно, олицетворение—обобщение явлений в одной единице, как очевидный для всех культ. Зооморфизм и антропоморфизм — уподобление некоторых явлений природы или предметов человеку или животному.

В религиях конспирации подвергается гонимый. Почитаемое божество, вследствие гонения, в понятиях верующих, как бы уходит в подполье, и во имя продления существования скрывается под покровом иных явлений. Но, в отличие от пережитка, конспирированный подготовляет быстрое и окончательное исчезновение своего наименования, так как уходит в другое явление и сливается с ним. Так, например, конспирированная богиня Анаһит в песнях пахаря носила имя Парав (Старуха). Парав же в этих песнях и в других местах утратила имя Анаһит и стала парав в нарицательном смысле. Анаһит скрывалась также и под именем Мариам (Марии). В имени Мариам долгое время конспиративно подразумевалась богиня Анаһит. Но в дальнейшем Анаһит вовсе была забыта, и весь ее культ перешел к Мариам.

Как увидим дальше, культ богини Анаһит по принципу конспирации раздробился, расщепился во множестве предметов и явлений. Из них самой важной, заслуживающей внимания, явилась женоподобная солонка, как одна из оболочек Анаһит. Но солонка вначале не имела того вида, какой был известен в XIX веке. Она изжила следующие этапы развития, которые мы подразумеваем в приблизительных подсчетах.

---

1 А. Ш. Мнацаканян, Армянское орнаментальное искусство, Ереван, 1955, стр. 288 (на арм. яз.).

2 К. В. Мелик-Пашаян, Культ богини Анаһит, Ереван, 1963, стр. 144 (на арм. яз.).

3 См. Историко-филологический журнал, Ереван, 1964, стр. 240 (на арм. яз.).

Первым этапом явился связанный с плодородием глиняный сосуд. Наряду с другими народами, армяне также вкладывали в глиняный сосуд понятие матки. В начале XX века в некоторых районах Армении еще бытовало верование в покровительство (неиспользованного, но обоженного) глиняного горшка родовым мукам женщины. В селении Сарнахбюр роды у женщины, названной «тпхот»[4], происходили в зарытом в земле, заговоренном (при помощи железных изделий) глиняном горшке, дабы воображаемый злой дух — «тпхи», через этот горшок провалился бы в землю, а ребенок остался бы жив. Это понятие, связанное с глиняным горшком относится к далекому прошлому.

Второй этап — это период появления христианства, когда варварски уничтожались непревзойденные столпы армянских капищ, в том числе и металлические статуи и каменные идолы богини Анаhит. В результате этих гонений, по нашему твердому убеждению, и имело место еще более сильное освятение глиняных горшков в указанном смысле и конспиративное воплощение в нем соответствующих верований. Этому, безусловно, должно было последовать перенесение внешних признаков богини Анаhит на священную керамику, в новой стилизации. Этим новосозданный сосуд — статуя внешним видом должна была отличаться от старых статуй Анаhит. Процесс этого перехода, безусловно, длится долго. На месте горлышка сосуда возникает женская голова, а отверстие открывается на груди (рис. 12). Судя по сохранившимся ныне сведениям, кроме грудной части, открывается отверстие также и в нижней части корпуса. В обоих случаях они символизируют орган женского плодородия. На одной из солонок очевидны даже признаки наружных половых органов (рис. 3).

На солонках иногда встречаются эмблемы ктеиса: они представляют выпуклые треугольники, помещенные обычно на животе, между двух рук или вблизи них (рис. 10). На многих солонках имеются женские ожерелья, в середине которых также висит треугольник (рис. 12). В старину этот треугольник вешали на шею обрученной, как знак супружества.

Треугольник считался символом, равнозначным солонке, ибо, будучи символизацией женского начала, представлял покровительницу плодородия — богиню Анаhит. В пользу этого аспекта говорит символ сирийской богини чувственной любви — Астарты. Он представлял треугольник, высеченный на камне близ ее храма, как эмблема оплодотворения, и девушки, отдаваясь перед этим камнем чужестранцам, приносили в жертву богине Астарте[5] свою невинность. Аналогичный обычай, по упоминаниям Страбона, как мы знаем, существовал и в храме богини Анаhит[6].

Армянским солонкам были присущи явно выраженные женские груди (рис. 3, 10, 11, 12). Украшения одной из них и многочисленные груди

---

[4] Тпхот назывались женщины, родящие мертвых детей, или детей, проживающих недолго (несколько месяцев). Причина заключалась в том, что козлоподобные и человекоподобные злые духи, именуемые Тпхи, будто-бы входили в матку женщины и вредили образованию плода.

[5] История религий, тайных религиозных обществ, обрядов и обычаев древнего мира, IV, второе издание, СПб, 1883, стр. 304; срав. А. Ш. Мнацаканян, «Армянское орнаментальное искусство», стр. 244; последний мотив треугольника в орнаментальном искусстве считает символами отца, матери и детями (см. там же, стр. 238—247).

[6] Strabonis Geographica, recognovit Augustus Meineke, Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubneri MCMXXV 1925, II, стр. 740—749. (срав. Страбон, Перевод и комментарии Р. Ачаряна, Ереван, 1940, стр. 67—68, на арм. яз.).

(рис. 4) можно сопоставить с образом греческой богини Артемиды, что предполагает возможность существования таких же многогрудных статуй и у богини Анаһит.

Перенесение орнаментировки, присущей статуям и идолам Анаһит, на вновь созданные сосуды — статуи осуществлялось в новом стиле, при помощи простого ручного женского труда. Для полной конспирации богини Анаһит эта статуя-кумир должна была почитаться под другим именем, которого мы не знаем и которому должен был приписываться иной — христианский характер. Но в конце концов она должна была выступить под прикрытием богородицы Мариам (Марии), в каковой оболочке культ Анаһит продолжает жить целые столетия. Нет сомнения, что к верованиям, связанным со статуей богини Анаһит, должны были прибавиться отдельные нормы также и культа Мариам, этим уже углублялись между двумя разными культами противоречия в умах людей.

Третьим этапом было забвение культа богини Анаһит именно в этом двойственной борьбе и победа культа Марнам.

В четвертом этапе постепенно забывается также и Мариам, и глиняная статуя остается как священный сосуд для хранения священной соли. Так что, в конце 1930-ых годов, лишь в сел. Гямрез удостоверялось, что женоподобная солонка — «символ Матери богородицы», в которой хранится «брат хлеба» — соль.

Как в Армении, так и в соседних древнейших странах мы находим аналогии женоподобных солонок.

Среди обнаруженных при раскопках Армении вещей известны два таких образца: один — глиняная голова женщины с убором, найденная в Гарни (рис. 5). Б. Аракелян склонен думать, что это головка[7] солонки. Тождество между этой глиняной головкой и существующей ныне головкой бамбакашатской солонки (рис. 11) очевидно. Некоторое сходство с ней представляет также отделенная от посуды керамическая голова, раскопанная в Двине[8]. Как видно, последняя равным образом служила головкой солонки (рис. 6).

Сасунцы в Талине доныне сохранили изготовленные из глины большие кадки для муки и для зерна, которые не обжигаются, и в верхней своей части открыты как тонир (арм. печь); а в самой нижней части имеются по одному отверстию, откуда достают муку и зерна. Склоны этих улей также уподоблены украшенной женской груди. На них выведены узоры в виде ожерелий, колий и крестов, в которых повторяются орнаментальные узоры, присущие солонкам.

Исходя из обычая необжигания кадок следует предполагать, что и солонки не всегда подвергались обжиганию, по причине которого от средневековья осталось нам очень мало следов.

Одним из парных экземпляров фигурных солонок, таящим в себе богиню плодородия, является обрядовый человекоподобный хлебец по имени **васил**, испекаемый накануне нового года по одному на каждого из членов семьи, в соответствии с внешностью, присущей данному полу. Фигурный васил, предназначенный для женского пола имел ту же внешность (рис. 7), что и женоподобная солонка. Надо отметить, однако, что согласно поверью, если при выпачке чрево васила, следуемого получить женщине, выпучивалось, предсказывали ее оплодотворение в том же году.

---

[7] Б. Н. Аракелян, Гарни, I, Ереван, 1951, стр. 79—80, рис. 76.

[8] Археологический фонд Государственного исторического музея Армении, № 1617/374.

Не сомневаемся, что василы с указанным содержанием и внешними признаками были предпосылками оформления глиняных солонок. Сравнить с обрядовыми хлебцами Западной Грузии в образе мужчины и женщины, которые своей мифологической сущностью связаны с богиней возрождения природы и плодородия — Мать-Нана[9].

Религиозное содержание солонок-статуй нашло отражение и в армянской миниатюре. Филолог Ас. Мнацаканян эмблемами проматери считает три миниатюры: из них одна явно отражает формирование зародыша у женщины (рис. 8)[10], вторая представляет образ символа плода[11] и третья — родовые муки (рис. 9)[12]. Сущность этих миниатюр он сопоставил с женоподобными солонками и справедливо отождествил[13] их.

Зафиксированные в миниатюрах эти явления почти в точности сохранены на глиняных солонках. Наперед укажем, что, согласно установленному обычаю, шерстяные солонки считались необходимым атрибутом приданного[14] невесты; нет сомнения, что в прошлом частью приданного должна была служить также и глиняная солонка, более поздним символом которой служила крышка от глиняного горшка, которую во время смотрим из отцовского дома невесты, особым ритуалом, отправляли в дом свекрови. Отсюда явно следует, что приданое-солонка должна была служить молодой невесте символом обеспечения способности к оплодотворению через покровительство скрытой богини.

Следующей, как логическое продолжение первого, должна быть солонка, показывающая беременность женщины (рис. 10, сравнить с рис. 2). Затем следует изображение женщины, одержимой родовыми муками (рис. 11), и, наконец, солонка, изображающая женщину, держащую двойню сыновей (рис. 12). Во всех этих случаях зримо выступает скрытая покровительница плодородия — богиня Anahit.

Культ солонок с давних времен увязывался с культом соли. Солонку — меховую надо считать самой первобытной, связанной частично с возвеличением козла. Важное значение соли в кушаниях, скотоводстве, обработке кожи, обеззараживании и в других отраслях, ее дефицитность привели людей к поклонению соли. В связи с солонками важно отметить, что армяне с незапамятных времен имели обычай обсыпать новорожденного ребенка солью и держать в ней 24—40 часов. Это считалось национальным крещением, предшествовавшим христианскому. Соль обладает свойством закалить ребенка и приспособить его к окружающей среде, что древние приписывали богине плодородия. Солью «обмывались» — «очищались» роженицы, повивальные бабки и другие, ею обмывали также предметы, к которым прикасались первые (по существу дезинфицировали). Переносно «солью» называлась та часть нижнего белья, которая соприкасалась с ктенсем или фаллусом. Соль преподносилась жертвенному животному как приношение, которым животное очищалось. По всей вероятности, это служило также литургиче-

---

[9] В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое гр[illegible]ческое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 91—93 и табл. VIII, рис. 1.

[10] А. Ш. Мнацаканян, Армянское орнаментальное искусство, стр. 287—288, рис. 625 (1336 год).

[11] Там же, стр. 288, рис. 626 (XII в.).

[12] Там же, стр. 288, рис. 627 (1336 год).

[13] Там же, стр. 288.

[14] «Азгагракан андес» (Этнографический журнал), кн. II, Тбилиси, 1897, стр. 133; кн. III, 1898, стр. 335; кн. IV, стр. 79 (на арм. яз.).

ским даром, воздаваемым богине Анаһит. Отсюда и взаимосвязь между двумя различными покровителями детей—богоматерью и солью. Покровительница детей — соль в священном чреве конспирированной богини плодородия— вот основной смысл соли и солонки.

Эквиваленты армянских фигурных солонок, как было сказано, наблюдались в керамическом искусстве и других древних народов. Черпая сведения у различных авторов о верованиях, связанных с глиняными сосудами, Д. Ж. Томсон удостоверяет, что у некоторых народов сосуд для воды считался символом женской матки: глиняный кувшин считался такой же женщиной, какой считается земля. По предположению некоторых авторов, южно-американские индейцы свой погребальный карас также считали маткой. В Кипре найдены неолитические глиняные сосуды, которые имели женские головы и груди. Женские головы в Передней Азии являлись специальным украшением[15], присущим женоподобным кувшинам. О существовании кувшинов с женской головой у малоазиатских народов свидетельствует Готтенрот[16], из таковых был этрусский кувшин[17]. А. Н. Бернштам исследовал глиняный сосуд иранского происхождения, обладающий магией, но с изображением мужчины[18].

В Уруке найден горшок-кувшин, снабженный длинным носиком, женскими глазами, украшенный розеттами. Культовую сущность этих розет ученые связывают, во-первых, с шумерской матерью-богиней— Инанне, затем, с именем ассиро-вавилонской богини любви и плодородия Иштар[19].

Как видно, явления общие, а времена разные. Однако, могут ли эти сведения быть подтверждением того, что это было выражением свободного поколения, или это также формы тайного культа? Мы этого не знаем, хотя и известно, что подобным культам были присущи как первое, так и второе. То, что относится к армянскому, без сомнения, связано с конспирацией, которая, к счастью, согласуется со множеством вновь выявленных обрядовых материалов. Конспектирование последних считаем необходимым, ибо, будучи живыми актами, они подтверждают как сущность объекта конспирации, так и конспирацию как явление.

Конспирация культа богини Анаһит выявилась, преимущественно, в обрядовых функциях людей и в тайных действиях человекоподобных духов. К ним относятся Чорекмут и Урбатмут, которые постоянно контролируют поведние замужней женщины, запрещая оплодотворяться по средам и пятницам, а во время родовых мук превращаются в акушерок. Другие — это сохраненные в фольклоре и обрядовых ритуалах те пожилые женщины, которые под различными эпитетами исполняют опять же роль богини плодородия. Так, прозвище **Парав** (Старуха) имеют те одинокие, покинутые женщины, которые в сказках живут в ветких хижинах, где принимают жаждущих любви храбрецов и героев

---

15 Д. Ж. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, стр. 247.

16 Ф. Готтенрот, История внешней культуры, т. I, СПб—М., 1885, стр. 43, рис. 28.

17 Там же, стр. 73, табл. 41, рис. 2.

18 А. Н. Бернштам, Изображение согдийца в коропластике чуйской долины. Кр. сообщ. о докладах и полевых исследованиях ин-та истории материальной культуры, XIX. 1948, стр. 65.

19 Н. Д. Флиттнер, Культура и искусство Двуречья и соседних стран, М., 1958, стр. 70.

и непременно разрешают их брачные вожделения, за что вознаграждаются горстями золота, что, безусловно, напоминает два явления: дарение золотых вещей богине Анаһит и выделение денежных пособий капищам Анаһит, для девиц, отдававшихся богатым мужчинам.

Близкое сходство со сказочными старухами имеет **Почвор Парав** (хвостатая старуха), которая будучи подвержена конспирации, оборачивается невидимкой, входит в маслобойку или, что более характерно, садится в карас (большой глиняный кувшин), представляющий первообразную форму анаһитоподобной солонки, и улетает на седьмую высоту зенита. Главные ее функции также заключаются в старании осуществить цель любящих сердец как согласием, так и похищением[20]. Хвост хвостатой старухи, с одной стороны, является символом плодородия скота, с другой, — символом жертвенных телок, приносимых в дар богине Анаһит.

Изгнанная и конспирированная богиня Анаһит выступает под покровом песен пахаря, опять же под прозвищем Парав (Старуха). Эта Парав склоняет плужный персонал к любви, поощряет к совокуплению и оплодотворению. Она контролирует земледелие и магическими приемами обеспечивает безопасность плужного персонала и тягловой силы. Яркое отражение любовно-оплодотворенных мотивов в песнях пахаря всецело вытекает из подстрекательств этих старух. Здесь конспирация подчеркнута до того зримо, что по песням, Старуха как бы приближается к плужному персоналу осторожностью разведчика.

Ярким примером загнанной и законспирированной богини Анаһит является женщина из Вараиды, олицетворяющая будто бы великий пост. Лицо этой женщины покрывали сажей и, усадив ее на осла, в сопровождении музыкантов, почетно возили по домам, дабы постные недели протекали без злоключений[21]. Везение с почетом делалось только во имя любви к засекреченной богине, ибо обычай марать лицо женщин сажей и возить ее на осле, начиная с глубокого средневековья до начала XX века, всецело означало осуждение. В данном случае, марание сажей надо рассмотреть как оскорбление, нанесенное богине Анаһит христианством, что в дальнейшем послужило оболочкой для конспирации.

К разряду засекреченных старух относятся те женщины, которые для вызывания дождя совершали следующие обряды: «собираются вместе десять—двадцать старух и выбирают из своей среды одну более здоровую и крепкую; ее раздевают, оставляя на ней нижнее белье. Дают ей в руки большой крест и сверху одевают на нее белую рубаху, но рубаха должна быть до того длиной, чтоб спустившись с креста, укрыла бы державшую крест старуху — Чичи-Маму до пят»[22]. Затем одна из старух становится барабанщицей, а остальные берут на себя роль собирателей подарков-продуктов от народа. При обходе домов, с крыш на Чичи-Маму и на крест выливали холодную воду из больших ковшей, и она должна была устоять этому мучению.

Нет сомнения, что под именем Чичи-Мамы (Красивая Мать), засекреченной старухи, скрывалась сама богиня плодородия — Анаһит. Такого рода маскировки существовали в ритуалах праздника Вознесе-

---

20 «Азгагракан андес», кн. I, Шуши, 1896, стр. 352 (на арм. яз.).

21 См. «Азгагракан андес», кн. III, стр. 343 и В. Бдоян, Армянские народные игры, I, Ер., 1963, стр. 149, № 96.

22 Газета «Нор-дар», 1893, № 67 и В. Бдоян, Армянские народные игры, I, стр. 162—163.

ния, ибо этот праздник всецело был посвящен любви, супружеству, плодородию, как и вопросам молочного хозяйства. По поверьям, в ночь на четверг праздника Вознесения вся природа и небесные светилы возгорались жаждой любви и оплодотворения. А потому в этих ритуалах легко законспирированы богиня любви Астхик и богиня плодородия Анаһит. Факты довольно красноречивы. Сбор цветов в Вознесение организовали девушки, иногда вместе с парнями. В некоторых случаях девушки составляли отдельную группу, которая имела своего вожатого, знаменосца, собирателей цветов и несущих воду. Во время собирания и раздачи цветов семьям общины впереди шел знаменосец. В кувшин — Парч с водой клали наряженную куклу, одетую невестой. В некоторых местах, вместо куклы, клали в кувшин большой букет цветов. Парч, вода и кукла, или букет цветов, вместе взятые, назывались «Вичак» (жребий). Это символизировало конспирированных богинь Астхик и Анаһит. Девушка, достающая жребий и облаченная в одеяние невесты, называлась **Невестой**, и также олицетворяла указанных богинь. Вичак охраняли изготовившие его девушки, чтоб парни не «украли» или не «стащили» бы украшения с куклы. Кувшин-Парч с водой в ночь перед четвергом, ставился **на звезды**, дабы воде, которая должна была определить жребий любви, сообщилась соответствующая сила. Под такой же охраной находилась также невеста, достающая жребий, ибо парни, олицетворяющие служителей христианского культа стремились уничтожить магию, заключенную в невесте. Не трудно заметить, что девушки со своим вожатым и флагом, взяв под свою охрану Невесту и Вичак, скрыто напоминали капищные обычаи, а именно: охрана статуи богини, вынос ее на празднествах под предворительством главного жреца и торжественное шествие с ней и, наконец, распри, имевшие место между жрецами (девушками) и христианами (парнями).

По сведениям историографии, богине Анаһит подносились лозы и лавровые ветки, являющиеся, только лишь, символом плодородия. Появившиеся вместо них уже в период христианства крестообразные, древовидные и иных форм Хачбуры (крестовидный букет из пшеничных и ячменных колосьев с черенками) были уже осмыслены: они не то, что подносились богине Анаһит, а таили в себе богиню плодородия. Из сена мастерили куклы и вешали в домах. Обрученные девицы доставляли свекрям удовольствие, посылая к ним на дом такие самодельные куклы, которые долго хранились в бутылках или в кувшинах. В них перевоплощалась богиня плодородия, обещающая невесте продолжение потомства.

Даже метла из почитаемых тотемных растений считалась одухотворенной. По старинным поверьям, в них также живет душа. Семья, выставляющая над кизячной кучей метлу, «возвещала» о наличии в доме девушки, достигшей брачного возраста («смысляющей» жениха). Свекровь, танцующая перед сочетающей парой, вступившей в дом жениха, носила метелочный хвост, а свекор такую же метлу выставлял на головном уборе. Сказанное, конечно, относится не к обыкновенной метле, которой подметают сор, а к тому обрядовому пучку, который в древности связывали в виде метлы, из разных почитаемых растений для конспирации культа богини Анаһит. Именно на этой почве метла рассматривалась как предмет культа плодородия не только здесь, но и при изготовлении чучела Нурин (метла в женском одеянии), с целью вызывания дождя. В первобытное же время подобные обряды над растениями совершались под воздействием тотемизма.

Обычай конспирации — завуалирования богини Анаһит сохранился в одном древнем мифе. Ряд древнейших памятников старины именуются «Ахчка-берд» — «Замок девы», в стенах которых, будто бы, замурованы девушки или женщины. Без таких мучениц, гласят предания, невозможно было бы осуществит подобные сооружения.

В основе такого религиозно-отвлеченного понятия лежит акт уничтожения не только статуи богини Анаһит, но и всех остальных языческих божеств, что, несомненно, являлось своеобразным ритуалом «погребения» божеств руками самих же апологетов язычества. Этим и объясняется тот факт, что мифы о девушках и женщинах, замурованных в стенах, имеют столь трагический характер. Такими «погребениями» можно считать все те раскопанные каменные статуи, которые сперва обезображивались, изламывались, а затем закладывались в стены религиозных или гражданских построек. Этому и последовало создание (опять же в скрытой форме) женских барельефов на стенах храмов, зачастую, далеко не похожих на изображение Мариам. В этом аспекте весьма примечательна легенда о сасунском мосте — «Прабатмане», где повествуется, что строящий его мастер Батман, по подсказке своего сна, в основу моста замуровал любимую им живую женщину, и, когда сооружение закончилось, «вместе с ростом стен перед его глазами на южной лобовой части моста, стала вырисовываться чудесная статуя женщины со струящимися с грудей молочными ключами»[23].

Новым содержанием отмечаются также те памятники и надгробные камни, которые, по преданию, были девами и будто, подвергаясь преследованиям чужих мужчин, испросили бога обратить их в камень для служения плодородию. Подобных памятников множество; они обладают свойством: даровать детей бездетным, молока — роженицам и любовь — молодым. Фактически — это отражение различных вариантов конспирации богини Анаһит, репрессируемой христианством.

Конспирация Анаһит под внешностью животных осуществлялась с большим умением: в первую очередь, использовались жертвы, поднесенные богине, затем и тотемы. Вол, бык, буйвол, корова, овца и коза имели тут важное значение. Многие из них уже были жертвами богини Анаһит, но с упразднением культа богини и ее храмов, упразднились сами собой. Однако, не успевшие стряхнуть с себя язычество многие служители христианской религии, под влиянием масс, уберегли ряд старых форм почитания животных, заложив в нем новое содержание. Жертвы богини Анаһит стали «охристианившимися» животными, таившими в себе ее культ. И, так как в конце XIX века в ряде пристроек к монастырям пока еще с большой заботой призревались священные животные — волы и буйволы, за которыми ухаживали специально выделенные женщины и служители церкви, смело можно сказать, что во всех этапах христианства подобная форма почитания животных, от начала принятия новой религии, передавалась из поколения в поколение, в новом содержании. Причем, эти культы с виду должны были иметь христианский характер, а по существу — конспирированный языческий. Подтвердим примером: существует поверье, что камни для Татевского монастыря и сисианского «Красного монастыря» по добровольному обязательству перевозили различные волы, характерно также, что закладку стен «Красного монастыря» выполняла одна девушка[24]. Эти очевидные факты своеобразного «вероотступничества» дают право утверждать, что животные, чтимые в христианских монастырях, явля-

23 В. А. Петосян, Этнография Сасуна (на арм. яз.), Ереван, 1965, стр. 27—28.

24 «Азгагракан андес», III, стр. 190—215.

лись не только тотемами[25], но и так называемыми «охристианенными» животными, в которых старые верующие скрывали культ богини Anahit. Увязыванием культа этих животных с культом богини плодородия Anahit мы объясняем обычай водить убранного в богатую попону, и, даже ряжу, вола, с снурами и свечами, в сопровождении музыки по деревням в день Вознесения и Преображения (плодородия). Это явление, которое еще в XII веке Н. Шнорали считал лишним, бесполезным, причиняющим один соблазн[26]. Слово **соблазн** следует подчеркнуть, ибо под ним скрывался культ Anahit, который и запрещался по наказу патриарха.

В деле ряжения «Вознесенного вола» и справления обрядов особенно выделялся Тарон. Двое подпасков из разных околодков села, имеющие ряженных волов, вооружались дубинами и вступали в схватку. В сущности этих схваток первобытный дуализм, как оболочка, поставлен на службу конспирации богини; доходящие до кровопролития схватки порою символизировали вооруженную борьбу жрецов Anahit против разрушающих капища христиан.

Под оболочкой козла-тотема богиня Anahit скрывалась при следующих обстоятельствах: в праздник св. Саркиса (праздник любви)[27] и на свадебных торжествах «лысые невесты» в козлиных масках скоморошничали в тех же ролях плодородия, что и вышеупомянутые Паравы.

Пример козлоподобной «лысой невесты» мы видим в козлоподобных глиняных солонках (рис. 1): как видно, вместо головки козлоподобной солонки, размещен корпус женщины, которая переживает такие же родовые муки, как и некоторые виды женоподобных солонок.

Конспирацию богини Anahit прослеживаем также и в тотеме дикого голубя hobal.

Согласно с одной средневековой магической молитвой, сидя на безводном поле, не имеющем ни огня, ни инея, голубь hobal, пронизнутый горем вдовы, рабыни и сестры, потерявшей брата, оплакивает их судьбу[28].

В беседе с господом (в большинстве случаев христом), начавшим диалог, выясняется, что покровительствуемые hobalom женщины не рожают, телки не телятся, сама же не может избавиться от задержки мочи[29]. По другим вариантам богоматерь, находясь в сильном волнении и страхе[30], оплакивает свои триста шестьдесят шесть нечистивых горестей[31] и утерянные из-за злого глаза свои сорок мул и лошадей[32].

Эта трагическая молитва была распространена почти во всех областях Армении, из чего явствует, что она широко применялась как легенда, в которой нашли отклик скрытая в богоматери историческая судьба

---

[25] Х. Самуэлян, Культура Древней Армении, Ереван, 1931, т. I, стр. 176—182 (на арм. яз.).

[26] Нерсес Шнорали, Директивные бумаги, Иерусалим, 1871, стр. 262.

[27] В. Бдоян, Армянские народные игры, I, Ереван, 1963, стр. 259.

[28] Заговоры впервые опубликовал Г. Алишан, как молитву, заговаривающую запрет зятя. Г. Алишан, Старая вера или языческая религия армян, Венеция, 1895, стр. 383—384 (на арм. яз.).

[29] Г. Алишан, Старая вера или языческая религия армян, Венеция, 2895, стр. 383—384 (на арм. яз.). Отметим, что Ас. Мнацаканян под словами задержка мочи справедливо предполагает половое бессилие (см. Ас. Мнацаканян, указ. работу, стр. 281).

[30] Ерванд Лалаян, Благоухание Джавахетии, Тбилиси, 1892, стр. 17.

[31] Там же, 14.

[32] Там же, 15.

богини Анаһит и утрата ее былой славы с приходом христианства. Точнее, хотя и в мифе һобала центральной фигурой является Мариам—Анаһит, но в нем находим также следы почитания культов отца богини — Арамазда и брата — Миһра. Это явствует из перечня тех потерь, которые оплакивает в образе «вдовы» Мариам—Анаһит. Эти потери следующие: 1. поля и луга, окружающие капище Анаһит; 2. воды Евфрата, которыми омывались ее земли; 3. жертвенные животные: телки, мулы и лошади, принесенные в дар богине Анаһит и Арамазду; 4. гибель брата Анаһит — Миһра, «по которому голосила Анаһит (һобал), как сестра, не имеющая брата»[33]. Из этих исторических фактов явствует, что Мариам—Анаһит перетерпела 366 тяжелых ударов — нечестивых горестей, по причине которых богиня, женщины и телки лишены способности оплодотворяться[34].

Следы явного и таїного почитания матери—божества имеются и в ряде древних орнаментальных узоров, используемых армянами в вышивках, ковроткачестве, ювелирном деле, на котором мы не остановимся. Напомним только, что узоры эти в большинстве случаев являлись символом плодородия и стилизацией женских образов, из которых приведем здесь один (рис. 13).

Итак, значит, как устные, так и материальные культовые данные предельно доказывают, что богиня Анаһит, вследствие гонения со стороны христианства, в умах людей, подверглась конспирации. Иные своеобразные черты после христианского периода культа Анаһит убеждают в том, что появление всякой новой религии обусловливает конспирацию старой, что безусловно имеет общечеловеческий характер. Как бы тягостны не были насилия распространителей сменяющей религии, конспирация как тень следует за новой религией, как и происходит в общественной жизни. Конспирируемый культ между конспирируемыми местами, явлениями и вещами различия не ставит, он способен заставить служить оболочкой даже явления и обстоятельства сменяющей ее религии и даже — расчленяться. Благодаря расчленению, именно и продолжает существовать старый культ, подготовляя одновременно свое забвение.

Конспирация—маскировка богини Анаһит относясь, прежде всего, к женской среде, их же руками овеществилась и продлилась. Все те предметы, в которых маскируется богиня Анаһит — всецело результат женских рук. Не проникая в высокие сферы искусства, они остались в своих элементарных формах. Тем не менее все то, что создано в этой области, относится только к христианскому периоду. Под непосредственным влиянием христианских гонений старые культовые объекты и идеи преобразовываются. Подобно тому, как предшественниками хачкаров до X века были четырехгранные орнаментированные стелы[35], так и статуи языческой богини и простые идолы предшествовали статуям—солонкам. Первичные виды четырехгранных стел дошли до нас дохристианского периода, следовательно, на памятниках христанских времен изображались апостолы новой религии и ее мученики. На солонках,

---

33 Г. Алишан, упомянутая работа, стр. 383.

34 Второй издатель предания һобал — Ас. Мнацаканян, приводя и другие данные, пришел к иному заключению: по его мнению легенда һобала увязывается вообще с плодородием и затем с элементами природы: воздухом, землей, водой и т. д. (см. упом. работу, стр. 150—151, 281—282).

35 Торос Тораманян, Материалы по истории армянской архитектуры, т. I, Ереван, 1942, стр. 193 (на арм. яз.); Бабкен Аракелян, Сюжетные рельефы Армении IV—VII веков, Ереван, 1949, стр. 32—34 (на арм. яз.).

созданных по указу истории, кроме богини Anahit, должна была изображаться и внешность Мариам (Марии), в которой конспирирована Anahit.

На основании ссылочных фактов, таким образом заключаем, что **1. Армянские женоподобные солонки конспирированные статуи богини** Anahit: 2. Культ каждой подвергшейся гонению религии в мыслях людей уходит **«в подполье»**, подвергается конспирации, одевает на себя оболочку; этим догмат в некоторой степени приобретает способность длительного существования: 3. Однако подвергшийся конспирации культ с течением времени предается забвению.

ა. სოხაძე

ცხოველი სვეტის იდეა „ქართლის ცხოვრებაში“

ქართულ საკულტო ძეგლთაგან უდიდესია მცხეთის სამპატრიარქო ტაძარი სვეტიცხოველი. მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა განისაზღვრება არა მარტო იმით, რომ ფეოდალური ხანის ბრწყინვალე ხუროთმოძღვრული ძეგლია, არამედ იმითაც, რომ მასთან ორგანულად დაკავშირებულია ისტორიული ეპიზოდების, მოგონებებისა და ლეგენდების ფრიად მდიდარი ციკლი. ამ ციკლში შემავალი ლეგენდების ერთი ჯგუფი წარმოადგენს ქართველთა წარმართული რელიგიის შესწავლის ძვირფას წყაროს. მათგან ერთი ფრიად საინტერესო ლეგენდა, რომელიც „ქართლის ცხოვრებაშია“ შეტანილი და უშუალო კავშირი აქვს სიცოცხლის ხის მოტივთან, შეეხება ნაძვისაგან დამზადებულ სასწაულმოქმედ სვეტს, რომელსაც ეწოდება სვეტი ცხოველი (სუეტი ცხოველი„სუეტი ცხოველი“„სვეტცხოველი“). სასწაულმოქმედი ანუ ზებუნებრივი ძალის მქონედ აღიარებული სვეტი იყო ხისა (ძელისა) ან ქვისა (ასეთი ქვის სვეტები და ჯვრები მრავლადაა დამოწმებული საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში). „ქართლის ცხოვრებაში“ მოხსენებულ ცხოველ სვეტს, რადგან იგი ხისა იყო, აგრეთვე ეწოდებოდა ძელი ცხოველი (ხე ცხოველი), რომელიც ცოცხალ (მცენარის სახით არსებულ) სასწაულმოქმედ ხესაც ნიშნავდა და სასწაულმოქმედ ხის სვეტსაც.

„სვეტი ცხოველი“ სახელწოდებაში ცხოველი ნიშანია, განსაზღვრავს სვეტის რომელობას, გვაუწყებს, რომ მის თვისებრიობაში არა მარტო ბუნებრივი, გრძნობებისა და გონებისათვის საწვდომი, გასაგები, არამედ ზებუნებრივი, სრულიად საიდუმლო ნიშნებიც (ავადმყოფთა განკურნების ძალა, მომაკვდავი, ან მკვდარი ადამიანისათვის სიცოცხლის მინიჭების უნარი, ღვთაებრივი „ბრწყინვალება“, მისგან მირონის—განმასპეტაკებელი სითხის დენა და სხვ.) იგულისხმება.

„ცხოველი“ ძველ ქართულში ნიშნავდა ცოცხალს (საბა; დაბად. მოსე, 1, 3, 23). რადგან ცხოველი ცოცხალს ეწოდებოდა, ცხოველობა გულისხმობდა სიცოცხლეს (საბა) ანუ ცოცხალყოფას (საბა; დაბ. 2, 7).

ამ სიტყვების მნიშვნელობა იმას მოასწავებს, რომ „სვეტი ცხოველი“ ქართველის წარმოდგენაში იყო „ცოცხალი“ ანუ „ცოცხალყოფილი“ სვეტი.

ერთი ასეთი სვეტი წარმართული წყაროდან მომდინარე ქრისტიანული ლეგენდის მიხედვით, მცხეთაში აღუმართავთ ღვთის წყალობით წმ. ნინოს მოღვაწეობის ჟამს (IV ს.).

ცოცხალი სვეტი მორწმუნე ქართველის წარმოდგენაში იგივე იყო, რაც სულდგმული ანუ სულიერი სვეტი (ცოცხალი საბას განმარტებით, არის სულდგმული). მართალია, ყოველი ცოცხალი (მაგალითად, მკვნარე) სულიერი არ არის, მაგრამ ეგონათ, რომ ცოცხალი არ შეიძლება სულიერი არ იყოს, რომ სიცოცხლე და სულიერება ერთი და იგივეა. არ იცოდნენ, რომ სულიერება (შეგრძნება, აღქმა, წარმოდგენა, აზრი და სხვ.) სიცოცხლის, სასიცოცხლო პროცესების მხოლოდ ერთი, ამასთან უმაღლესი ფორმაა.

ამრიგად, სვეტი ცხოველი მორწმუნესათვის იყო და არის ტიპიური ფეტიში, ზებუნებრივი თვისებების მქონე მატერიალური საგანი, რასაც გარდა მისი სახელწოდებისა, ცხადყოფს მასთან დაკავშირებული რიტუალები და სარწმუნოებრივი ხასიათის თქმულებები.

ქართლის ცხოვრებაში დაცული ცნობის თანახმად, მცხეთის სვეტი ცხოველი იყო ეკლესიის შვიდ სვეტთაგან „უდიდესი“ ანუ მთავარი სვეტი „სამუდამოდ ეკლესიისა შესაგებლად განმზადებული“, საკვირველი სახილველად, მრავალ სასწაულთა მოქმედი. წყაროში ნათქვამია: სვეტი ცხოველი ზეციერი ძალით აღიმართა და დაემყარა თავის ხარისხზე[2]

–და იქნეს ეს სასწაულნი დიდნი მას დღესა შინა“.

პირველად მოვიდა ჰურია ვინმე, ბრმა შობითგან მიეხალა სუეტსა მას და იქმნა მხედველ მუნქუესვე, და ადიდებდა ღმერთსა. მეორე სეფე-წული მოვიდა ყრმა ამაზასპანი; იდვა რვისა წლისა. მოიღო დედამან მისმან სარწმუნოებით და დადვა ცხედრითა წინაშე სუეტსა მას ნათლისასა, და ნანდკლვე ნათლისასა. ევედრებოდა ნინოს: „მოხედენ, დედოფალო, ძესა ამას ჩემსა სიკუდილად მიახლებულსა. რამეთუ ვიცი ღმერთი ღმერთთა იგი არს, რომელსა შენ მსახურებ და ჩუენ გკჭადაგებ“. მაშინ წმიდამან ნინო შეახო კელი სუეტსა მას, დასდვა ყრმასა მას და რქუა: „გრწმენინ იესო ქრისტე, ძე ღმრთისა, ცხოვრებისათჳს ყოვლისა სოფლისა კორცითა მოსრული; განიკურნე ამიერითგან და ადიდებდი მას, ვისმან ძალამან განკურნა“. და მსწრაფლ აღდგა ყრმა იგი, ვითარცა უტკივნელი. და დაეცა შიში დიდი მეფესა და ყოველსა ერსა. და თჳითოსახენი სნეულნი მოვიდოდეს და განიკურნებოდეს, ვიდრემდის მეფემან შეუქმნა საბურველი ძელისა გარემოს სუეტსა მას, და დაფარა ხედვისაგან. და ეგრეთვე შეეხებოდეს ერნი სართულსა მას და განიკურნებოდეს“[3].

ამრიგად, ირკვევა, რომ მცხეთის სასწაულმოქმედი სვეტის, როგორც ფეტიშის, ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია მდგომარეობდა სნეულთა (დავრდომილთა, ბრმათა, „სიკვდილად მიახლებულთა“ ანუ მომაკვდავთა და სხვ.) განკურნებაში. მაშასადამე, მორწმუნეთა შეხედულებით, იგი იყო სვეტი მკურნალი. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ ერთ ქართულ სამკურნალო წიგნში (Q819 ხელნაწერი, საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტი, დათარი-

---

1 ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 112.

2 იქვე, გვ. 114.

3 იქვე გვ. 115.

ღებულია XVII საუკუნით[4]) შეტანილ ლოცვის ტექსტებში „მკურნალ“ წმინდანებთანა და ხატ-სალოცავებთან ერთად მოხსენებულია სვეტი ცხოველი, რომელსაც მავედრებელი ავადმყოფის განკურნებას შესთხოვდა:

„ლოცვა სამას სამოცდა ხუთის სენისა და ჭირისა განმაქარვებელი — სვეტცხოველო, სამებაო და ხატ ფერისცვალებისაო... შეეწიენით და იკსენით... მოარჩინეთ მონა ესე თქვენი“.

„წმინდანო ქალწულნო ქალნო: თეკლე, ირინე, მარინე, ბარბარა, წმინდაო პატიოსანო ჯვარო [სვეტო?] ცხოველსმყოფელო, შეეწიენეთ, დაიკსენით ყოვლისა ჭირისაგან, მოსავი თქვენი სახელით იხსენით სენისა, სნებისა, ცხროსა და კურვებისაგან და ყოვლისა ფათერაკისაგან და ავის მოჩუენებისაგან და ყოველისა ავის საქმისაგან, შემთხვევისაგან და შეფეთისაგან“. ამ ლოცვიდანაც ჩანს, რომ სვეტიცხოველს მარტო ადამიანთა განკურნების, სიცოცხლის აღორძინება-მონიშების უნარი არ მიეწერებოდა. მას მიიჩნევდნენ ყოველი ჭირისა (უბედურებისა), ფათერაკისა, ავი მოჩვენებისა, შეფეთებისა და ავი საქმისაგან მხსენელ ძალად, მაშასადამე, ცხოველ სვეტს მინიშებული ჰქონდა ადამიანთა შემწე (მფარველი) ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი (უნივერსალური, უმაღლესი) ფეტიშის მნიშვნელობა.

განსაკუთრებით იყაა საყურადღებო, რომ მცხეთის სვეტი ცხოველი, ხალხის რწმენით, მომაკვდავ ადამიანებსაც კი ჰკურნავდა. აღსანიშნავია, რომ მცხეთაშივე აღმართულ დიდ ხის ჯვარს, რომელიც საისტორიო წყაროში ცხოველი სვეტის ანალოგადაა მიჩნეული, არა თუ საპყართა და მომაკვდავთა, არამედ მკვდრის გაცოცხლების უნარიც კი მიეწერებოდა. ლეგენდაში ნათქვამია: „იყო ყრმა ვინმე მცირე. მეყვესეულად დაეცა და მოკუდა, აღიღო იგი დედამან მისმან და დააგდო წინაშე ჯუარსა ყრმა იგი მომწყდარი, დილითგან მიმწუხრებამდე. ხოლო დედა მისი ტირილით ილოცვიდა წინაშე ჯუარსა და სხუანი ეტყოდეს; „წარიღე, დედაკაცო და დამარხე, რამეთუ მომკუდარ არს, და ნუღარა აწყინებ“. ხოლო მან არ წარიკუეთა სასოება, არამედ, უფროს და უმეტეს საწყალობელად ტიროდა და ილოცვიდა. ხოლო მწუხრის ჯამსა სულიერ იქმნა და თუალნი აღეხილნეს. და შემდგომად შაბიდისა დღისა განიკურნა, და განცოცხლებული წარიყვანა ყრმა იგი დედამან მისმან. და ადიდებდა ღმერთსა“[5].

ამრიგად, მცხეთის ჯვარი ცხოველი და სვეტი ცხოველი ღვთისმოსავთა ცნობიერებაში იყო სიცოცხლის (ცხოვრების) ამაღორძინებელი და მიმნიშებელი ისევე, როგორც უფალი (ქრისტე). ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთი ჯვარი თუ სვეტი, ძელი საველრებელი წარმოადგენს ქრისტიანულად გააზრებული სიცოცხლის ხის ერთ-ერთ სახეს.

ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ „სვეტი ცხოველი“ ქრისტიანულ და პოლითეისტურ რელიგიაში შეუდარებლად მეტს ნიშნავდა, ვიდრე „ცოცხალი სვეტი“ „უბრალო“, ჩვეულებრივი გაგებით. ამას ისიც გვაფიქრებინებს,

---

4 ვ. კახიანი, სამკურნალო წიგნის ადგილი ქართული მედიცინის ისტორიაში (აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქ. მუზეუმის Q 819 ხელნაწერი), თბ., 1949, გვ. 40—41, 54, ხელნაწერი.

5 ქ. ცხ. I, გვ. 123—124.

რომ ქართულ საქრისტიანო ტექსტებში ხშირად ცხოველი სიტყვა უფლის ზეაღმატებულების, მისი საოცარი შემოქმედებითი სულიერების მაუწყებელია: „ესმა თუ რომელსამე ნათესავსა კმაჲ ღთისა ცხოველისა ვითარ იგი ეტყოდე შორის ცეცხლსა, ვითარ იგი გესმოდა შენ, და ცხოვნდი“ (დაბად. 1884, წგ. V, მოსე, 32);

„რომელი ცხოველ არს უკუნისამდე, შექმნა ყოველნი საერთოდ და უფალი მხოლო განმართლდეს“ (წგ. ზირაქისა, 18, I).

„ცხოველ არს უფალი და ცხოველ არს სული შენი, ესე არს არა თუ კერპთა უსულოთა ვხადი, არამედ ცხოველსა ჩუენსა უფალსა და ცხოველსა სულსა არა დაგიტეობ“ (საბას მიხედვით, 4 მეფ. 4. 30):

„მაშინ აღიპყრა კელნი მირიან მეფემან და თქუა: „კურთხეულ ხარ, შენ უფალო იესო ქრისტე, ძეო ღმრთისაო ცხოველისაო“ (ლ. მრ. 10, 2).

ცხადია, მცხეთის სვეტი ცხოველი, რადგან იგი, მორწმუნეთა თვალსაზრისით, უფლის ძალას, მის საოცარ ცხოველმყოფელობას ავლენდა, იყო ღვთაებრივი შესაძლებლობის მქონე საგანი. მაშასადამე, მისი ცხოველობა გულისხმობდა იმას, რომ იგი იყო ცხოველმყოფელი („ცხოველს — მყოფელი, გამაცოცხლებული“, საბა), მიხრწნილთა, სულთმობრძავთა და ყოველ სნეულთა განმკურნავი, მათი სიცოცხლის დამაბრუნებელი, ბრმათა თვალის ამხილველი, ფათერაკთაგან მსხნელი და ა. შ. ყველა ეს სიკეთე, ქრისტიანთათვის ყოვლადღირსსარწმუნო თვისებები და ნიშნები სვეტისა შეზავებული და გაძლიერებული იყო მისი უაღრესი განდიდებისა და გულითადი თაყვანისცემის მაუწყებელი სიტყვებით: „წმიდა“, უძლეველი, „ძლიერებით ცხოველს მყოფელი“, ღვთივ-ბრწყინვალე, ღვთივ-ამაღლებული, ღვთივ-აღმართებული და ა. შ.

„ღვთიური“ სვეტის მიმართ წარმოთქმული ეს სიტყვები და მისი ზებუნებრივი ნიშნები, მკაფიოდ ანსხვავებდა რწმენის სფეროში თაყვანისცემის ამ ობიექტს არასწაულმოქმედი ცოცხალი არსებებისაგან და მის მოჩვენებით სიცოცხლეს ანუ ცხოველობას ანიჭებდა სპეციფიკურ, საკულტო საგნისათვის შესატყვის ღრმა სარწმუნოებრივ მნიშვნელობას.

ეს მნიშვნელობა იმ ლეგენდითაც იყო გაღრმავებული და გაზვიადებული, რომლის მიხედვით სვეტის საფუძვლიდან ამოდიოდა ნაკადი მირონისა, მაშასადამე, იგი (სვეტი), ქრისტიანული გაგებით, იყო მწყაროებელი ცხონებად (ზეცაერ უკვდავებად) მიმყვანებელი სითხისა. წყაროში ნათქვამია: „კათოლიკე ეკლესიისა დღესასწაული, სვეტისა წმიდისა და კვართისა საუფლოსა ნათელი შემოკრებეს კიდეთა სოფლისათა და უკვდავებად წმიდათ მირონსა გვიწყაროებს, რომელნი ღვთის მშობელსა და მისგან შობილსა ქრისტესა თაყვანის-ვჰცემთ, რათა ვჰპოვოთ ცხოვრება სულთა ჩვენთა“[6]

ქრისტიანულად გააზრებული ამ ელემენტის სათავეს, უეჭველია, წარმოადგენს წარმართულ სარწმუნოებაში დამკვიდრებული შეხედულება, რომ სიცოცხლისა და სიკვდილის ხის, რომელიც უშუალოდ დაკავშირებული იყო მიწის ნაყოფიერების ღვთაებასთან, ძირთაგან ამოჩუხჩუხებს „წმინდა“, ცხოველმყოფელი წყარო (ამ შეხედულებას განასახიერებს, მაგ., თრიალეთის

[6] А. Натроев, Михет и его Собор Свети-Цховели, Тифлис, გვ. 103.

ვერცხლის თასზე წარმოდგენილი სიუხვის ხე[7]), რომელიც გააზრებული იყო მცენარეთა აღმომცენებელი (თესლის გამღვივებელი და მაცოცხლებელი, სიცოცხლის მიმნიჭებელი) ძალის განსახიერებად („უკვდავების" წყაროდ).

„ამასთან, საჭიროა მხედველობაში გვქონდეს ის გარემოებაც, რომ სისველესთან და წყალთან აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში ასოცირებული იყო ადგილობრივ ღვთაებათა დიდი რიცხვი"[8]. საღვთისმსახურო ტექსტებში ისინი მოხსენებული არიან შემდეგი ეპითეტებით: „გიორგი წყაროს თავისაი", „მიქელ წყაროს თავისაი", „მთის ვეშაგ წყაროს თავისაი", „გიორგი ნალვარ (=ნაღორ) მშვენიერი", „გიორგი ნალვრის პირისაი", „პეტრე ნალვრის პირისაი", „მიქიელ წყალშუისაი"[9].

არანაკლებ საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ სვეტი ცხოველი ასოცირებული იყო ზეციერ ცეცხლთან. ლეგენდაში ნათქვამია: წმ. ნინო „გოდებდა" და ევედრებოდა ღმერთს. ღმერთმა ისმინა მისი ვედრება. ღამით „ზედა მოადგა ჰაბუკი ერთი ნეტარსა მას, ყოვლად ნათლითა შემკობილი, შებლარდნილი ცეცხლის ზეწრითა და რქუა სამნი სიტყუანი. ხოლო იგი დაეცა პირსა ზედა თკისსა, და ჰაბუკმან შეჰყო ჴელი სუეტსა მას და აღმართა და წარიღო სიმაღლესა შინა". ზეატაცებული სვეტი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდა და მოახლდა „ხარისხად მონაკუეთსა ზედა პირსა ნაძკასა"[10]. როგორც ვხედავთ, ამ მონათხრობში ძელის სვეტი და ცეცხლის სვეტი (სინათლის სვეტი) ერთმანეთს ენაცვლება, ერთმანეთთან გაიგივებულია. ზეციერ ცეცხლთან და სინათლესთან ცხოველი სვეტის კავშირს ავლენს მისი შემდეგი ეპითეტებიც: „ბრწყინვალე", „ღვთივ-ბრწყინვალე" (ღვთისაგან ბრწყინვალე), აგრეთვე შედარება „რომელი ჰნათობს საუფლოსა და ზეგარდმო ქსოვილსა კვართსა ზედა და ელვებრ აკრთობს ცათა მობაძავსა საყდარსა და მგალობელთა და მედღესასწაულთა თვისთა განაშვენებს" (ცონდაკი).

ლეგენდაში გათვალსაჩინოებული ცხოველი სვეტის ზეციერ ცეცხლთან კავშირის იდეა, რომელიც თავის საფუძველში ხის ამქვეყნიურ ცეცხლთან რეალურ მიმართებას გულისხმობს, წარმოადგენს ქრისტიანულ საბურველში გახვეულ იმ წარმართულ შეხედულებათა კვინტესენციას, რომელთა მიხედვით, სიცოცხლის ხე ახლო ნათესაურ ურთიერთობაშია არა მარტო მიწასთან და წყალთან, ჯამედ ცეცხლთან, საზოგადოდ, სინათლესთან, ელვასთან, ციურ მნათობებთან და ასტრალურ ღვთაებებთან, მათ ბრწყინვალებასთან, ნათლისმცემლობასთან, რასაც მცხეთის ჯვრის აღმართვის ისტორიის მაუწყებელი ლეგენდის ანალიზიც ცხადყოფს.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოებაც, რომ ლეგენდებში სასწაულმოქმედი სვეტი, ისევე როგორც ბორცვზე აღმართული ასეთივე ჯვარი, გვევლინება არა მარტო საყვარელ (მიმზიდველ), არამედ დიდად საშიშარ, თავზარდამცემ, მოსარიდებელ არსებად. მატიანე იუწყება: როცა ცხოველმა სვეტმა დავრდომილი ყრმა განკურნა „დაეცა შიში დიდი მეფესა და ყოველსა ერსა", ხოლო ბორცვზე აღმართული ჯვრის შესახებ ნათქვამია: „ხოლო

---

[7] В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, გვ. 98. 105—106.

[8] იქვე. გვ. 105.

[9] იქვე.

[10] ქ. ცხ. I, გვ. 112—114.

დიდნი იგი მთავარნი არა განეშორებოდეს ეკლესიასა წმიდასა, და სუეტსა ნათლისასა, და ჯუარსა მას ცხოველსა, რამეთუ ხედვიდეს სასწაულთა მათ უზომოთა და კურნებათა მათ მიუთხრობელთა... და ვითარცა იქმნებოდეს წლითი-წლად სასწაულნი იგი, და ყოველი ერი ხედვიდეს შიშით და ძრწოლით; მოვიდოდეს თაყვანისცემად გულსმოდგინედ"[11]. ეს ფაქტი სავსებით ცხადყოფს, რომ „რწმენის საიდუმლოება არის სასწაულის საიდუმლოება" (ლ. ფოიერბახი) და იმასაც გასაგებს ხდის რა ნიადაგზეა აღმოცენებული აზრი „შიში შეიქმს სიყვარულსა" (შოთა). გრძნობის გაორება სასწაულის, რომელიც სასურველის, მაგრამ შეუძლებელის აღსრულებას გულისხმობს, აუცილებელი თანმხლებია. ლ. ფოიერბახი წერდა: „სასწაულის არსებითი თვისება ისაა, რომ იგი გულისათვის სასიამოვნოა. ასევე სასწაული ამაღლებულ, შემაძრწუნებელ შთაბეჭდილებას ახდენს, რამდენადაც ის ისეთ ძალას გამოხატავს, რომელსაც წინ ვერაფერი აღუდგება—ფანტაზიის ძალას. მაგრამ ეს შთაბეჭდილება ქმედების მხოლოდ წარმავალ აქტში მდგომარეობს — მკვიდრი, არსებითი შთაბეჭდილება კი გულითადია. იმ წუთს, როდესაც ცოცხლდება მკვდარი, თუმცა შიში იპყრობს, ირგვლივ მყოფ ნათესავებსა და მეგობრებს არაჩვეულებრივი, ყოვლისშემძლე ძალის წინაშე, რომელიც მკვდარს აღადგენს; მაგრამ იმავე წუთს, — რადგან სასწაულებრივი ძალის მოქმედებანი უაღრესად სწრაფად იცვლება, — როგორც კი იგი მკვდრეთით აღსდგება, როცა სასწაული უკვე მომხდარია, ნათესავები კვლავ აღორძინებულს, მკვდრეთით აღმდგარს გულში იხუტებენ და სიხარულის ცრემლებით შინ მიჰყავთ, რათა იქ გულითადი ზეიმი გადაიხადონ. სასწაული გულიდან წარმოსდგება და გულსავე უბრუნდება"[12].

მცხეთის ცხოველი სვეტის პირვანდელი (წინაქრისტიანული) მნიშვნელობის გარკვევისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ლეგენდის იმ ნაწილის გათვალისწინებას, რომელიც მის სასწაულებრივ აღმართვას შეეხება.

ლეგენდის რწმუნებით, როცა სასწაულმოქმედი სვეტის აღმართვა ვერ შესძლეს ხუროებმა, „აუწყეს მეფესა საკვრველი იგი ყოვლად ვერ-ძრვა ადგილთაცა სუეტისა მის. მაშინ მოვიდა მეფე სიმრავლითა ერისათა. და მოიხუნეს მრავალღონენი მანჭანანი, და სიმარჯვეთა და ერისა სიმრავლისა ძალითა ეცადნეს აღმართებად და ვერ შეუძლეს"[13]. მხოლოდ წმ. ნინოს ვედრებით აღემართა ეს სვეტი, რომელიც ცეცხლის სახედ დაეშვა და დაემყარა თავის ხარისხზე, ანუ მოკვეთილი ნაძვის ძირზედ[14].

ნიშანდობლივი არ არის იმის მიხვედრა, რომ ამ ნაამბობში ასახულია გაფეტიშებული სვეტის აღმართვის უძველესი ქართული რიტუალი ქრისტიანული სულიერკვეთების შესატყვისად, რაც სხვა მონაცემებითაც დასტურდება. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ სვეტიცხოველობა ქრისტიანობამდე შექმნილი დღეობაა და იგი მიწის ნაყოფიერების ღვთაების სახელობაზე იყო დაწესებული. ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ყოფიდან აღებული შესადარებელი მასალის ანალიზი გვარწმუნებს, რომ სვეტიცხოველობის მთავარ მომენტს

---

11 ჯ. ცხ., I, გვ. 122.

12 ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, სახელგამი, 1956, გვ. 179.

13 ჯ. ცხ. I, გვ. 112.

14 იქვე, გვ. 114.

წარმოადგენდა სვეტის აღმართვის მაგიური რიტუალი, რომელიც ბუნების გაღვიძებასთან იყო შეფარდებული და მცენარეული სამყაროს აღორძინებისათვის სრულდებოდა.

ძველ ეგვიპტეში ეს რიტუალი ოზირისის და ზოგიერთი სხვა ღვთაების მკვდრეთით აღდგომას უკავშირდებოდა. ოზირისის აღდგომის დღესასწაული იმართებოდა ხოიაკის 30 რიცხვში. ამ დღეს ქურუმები თოკებით სვეტს მიწიდან ასწევდნენ, აღმართავდნენ, რადგან ეგონათ, რომ ეს ხელს უწყობდა მცენარეთა აღმოცენებას. ამასთან გულისხმობდნენ, რომ სვეტი არის ოზირისის გვამი, რომელშიც ბინადრობს მცენარეთა აღმომცენებელი სული. სვეტის აღმართვისას სრულდებოდა ზაფხულის ზამთრის ძალებზე გამარჯვების განმასახიერებელი სცენები, რომლებიც დამოწმებულია ყეენობისა და მურყვამობის სახელით ცნობილ ქართულ დღეობებშიც.

სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ცხოველი სვეტი არის უძველესი ფეტიში, რომელიც ჩაენაცვლა ცოცხალ ხეს, მაგრამ მისი მნიშვნელობა შეინარჩუნა. დროთა მსვლელობაში მან მიიღო მცენარეთა სულის სადგურის მნიშვნელობა და, ბოლოს ისეთ საკულტო ობიექტად მოვლინდა, რომელსაც მცენარეთა ღვთაების რიტუალში მთავარი ადგილი უკავია. უნდა ვიფიქროთ, რომ კულტის სფეროში ცოცხალ ხეს ერთბაშად არ დაუთმია ადგილი მისი განმასახიერებელი სვეტისათვის[15]. უთუოდ ეს იყო ხანგრძლივი და წინააღმდეგობებით აღსავსე პროცესი, რის კვალი, ჩვენი აზრით, მკაფიოდ შეინიშნება ზემოთ განხილულ ლეგენდებში.

ამ ლეგენდებში, რომლებიც მიუხედავად მათი ქრისტიანული ელფერისა ხალხურ რწმენის ნიადაგზე აღმოცენებულ ქმნილებათა ნიშნებს ამჟღავნებენ, უწინარეს ყოვლისა ყურადღებას იპყრობს სასწაულმოქმედი ხე. წყაროებში „კვიპაროზოდ“ და „ნაძვად“ წოდებული, რომელიც ვითომც აღმოცენდა ქრისტეს კვართითურთ დაკრძალული მართლმორწმუნე სიდონიას საფლავზე. უტყუარი ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე დადასტურებულია, რომ კიპაროზი, ნაძვი და ფიჭვი ქართველ ტომებში განეკუთვნებოდა უმნიშვნელოვანესი საკულტო ანუ უწმინდესი ხეების ჯგუფს. ფრიად საგულისხმოა, რომ სვანური საწესო გრაფიკული ხელოვნების კომპლექსში წიწვიანი მცენარე ფიჭვის სახით სიცოცხლის ხეს განასახიერებს. ლეგენდის შინაარსიდან ირკვევა, რომ სიდონიას საფლავზე ამოსული ხეც სიცოცხლის ხეს განასახიერებდა, მისი ატრიბუტების მატარებელი იყო. მას ეს ატრიბუტები, ანუ „განმაცხოველებული“ ძალა მინიჭებული ჰქონდა ქრისტესაგან მისი კვართის, რომელიც სიდონიას ხელთ ეპყრა, მეშვეობით. მაშასადამე, იგი (ხე) დაკავშირებული იყო სათანადო ღვთაებასთან, მის ზებუნებრივ ძალას ავლენდა. ხალხური რწმენითაც სიცოცხლის ხე სათანადო ღვთაებასთან იყო დაკავშირებული და მას განასახიერებდა. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ქრისტიანულად გადამუშავებული სიცოცხლის ხის იდეა საფუძვლად დაედო ქართულ წყაროებში დაცულ ლეგენდას წმინდანის საფლავზე აღორძინებული ცხოველმყოფელი ხის შესახებ.

---

[15] Ю. Францев, Фетишизм и проблема происхождения религии, 1940, გვ. 24.

ირ. სურგულაძე

„წერა“ ცნების გაგებისათვის

„წერა“ ქართულში რამდენიმე მნიშვნელობით იხმარება. იგი აღნიშნავს დამწერლობას, ხატვას, ჭრას; მას გააჩნია სარწმუნოებრივი ასპექტი და დაკავშირებულია ბედთან („ბედის წერა“) და ბედის გამჩენებელ ღვთაებებთან („წერა—მწერალი“, „მწერელი“ თუ „მწერლები“). ქვემოთ შევეცდებით განვიხილოთ „წერას“ სხვადასხვა ასპექტი, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება მიექცევა გამოსახულების გამოყვანის ტექნიკის აღმნიშვნელ სიტყვებსა და ტერმინებს.

ორნამენტების ზოგადი სახელი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში მრავალი ვარიანტითაა წარმოდგენილი; ჭრელა, დაჭრელებული; ნახუში, ჭიჭრიაკველა, კავაჭიჭიტა, ბუღაური და სხვ[1]. ამათაგან განსაკუთრებით მრავალმხრივი მნიშვნელობით იხმარება „ჭრელა“, რომელიც შემდგომ ფერთა მრავალსახეობის ცნებას დაუკავშირდა, მაგრამ თავისი უადრესი მნიშვნელობით „ჭრა“-დან მომდინარედაა მიჩნეული[2].

ორნამენტის ზემოთ ჩამოთვლილ ზოგად სახელწოდებებთან ერთად საინტერესო მასალას გვაწვდის დეკორის ელემენტების ხევსურული სახელწოდებანი, სადაც მხატვრული მოტივის სახელში ხშირად მჟღავნდება მისი შესრულების წესი და უძველესი ტექნიკური ხერხები. ასეთია, მაგალითად, მირგვალა ამოწერვით, მორგვალა ხატით ჩაწერილი, ხატი სიმურგვლივ შემოწერილი და სხვ[3]. აქ მირგვალასა (წრის) და ხატის (ჯვრის) შესრულება მომხდარა „შემოწერვის“, გაწერის“ თუ „ამოწერის“ გზით.

სამივე ეს სიტყვა წერიდან არის ნაწარმოები, რომელიც ადრე ასევე ხაზის გავლებას, ან რაიმის გამოსახვას ნიშნავდა.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით, წერა არის კალმის მოსმა, დახატვა. იქვე ვხდებით წერიდან მიღებულ სავსებით სხვა შინაარსის მატარებელ სიტყვებს: „წერეული“—ყანის ნაკრეფი შეკონვილი, ე. ი. მოკ-

---

[1] ივ. ჯავახიშვილი, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბილისი, 1946, გვ. 168; ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევსურული, თბილისი, 1939, გვ. 5; В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 169; ს.-ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა.

[2] В. Бардавелидзе, ук. соч. стр. 165; ვ. როზაძე, ვეფხისტყაოსნის ფერთმეტყველება, ბეჭნოს-აირესი, 1953 1, გვ. 43.

[3] ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი; ლ. ა. ბედუკიძე, ხალხური აეკჭი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), სადისერტაციო ნაშრომი, ხელნაწერი, გვ. 148.

რილი, „წერა ქმნილი“ პურეული; „წერაქვი“—ცალგრით სათხრელი ქონდეს კლდის დასანგრეველად“; ევროპაში ნახული მართას ტაძრის მოხატულობის აღწერისას საბა ხმარობს ტერმინს „მოწერილი“. ასევე წერიდან არის ნაწარმოები სახვნელი იარაღების სახელები—„კავწერა“ და „საწერა“, აქედანვე მომდინარეობს სიტყვა ეწერი[4], „კაწარი“ — ღმცირესი წყალსადენი თხრილის ხალხური სახელი[5].

ქართული წერის პარალელური ჩანს სონხური „წირ“ (წირი ქართულშიც იხმარება, მაგალითად, „წრეწირი“), სადაც „წირ“ ფუძიანი სახელები საერთოდ ხაზის გაელებას აღნიშნავენ. მაგ., „წირაველ“ ნიშნავს ოთხმრივ ხაზის შემოვლებას; განძაკურ და ყარაბახულ დიალექტებში „წირ“ — ნიშნავს ხვრელს; „წირბერელ“—მოწესრიგებას: „წირანელ“ (ანელ-კეთება) კვალის გაყვანას; „წირაკ“—გუთნის დიდ ბორბალს; „წირაკტორანელ (კტორ—გატეხა, ანელ—კეთება) — ყანის სიგრძე-სიგანეზე ხვნას: „წრელ“—ორ ყანას შორის საზღვრად კვალის გაელებას; „წრწროტელ“—მრავალ-მხრივად ხვნას; „წერილ“—ქაღალდზე ხაზის გავლებას (მისიონერ რიეოლას აზრით ქაღალდზე სითხის დალექვას). ასეთივე მნიშვნელობით იხმარება იგი ვანურ დიალექტშიც[6]. აჭარიანის აზრით, „წირ“ უდრის ქართულ „წრეს“, „დაწერას“, „ხატავს“, ლაზურ—„ჭარუს“ (წერა), „ჭარერი, ჭარარი“-ს (დაწერილი), ხოლო პარალელურ ფორმებად „გწელ“-ს (ხაზავს) და „გრელ“-ს (წერას) მიიჩნევს[7]. საყურადღებოა, რომ აჭარიანი ამ ფუძეს საერთოდ კავკასიური წარმომავლობისად თვლის. იგი იშველიებს კარსტის მოსაზრებას, რომლის თანახმად „წირ“ ცის სუმერულ სახელს „გირს“ უკავშირდება. აქვეა მოტანილი აკად. ნ. მარის აზრი; მისი მტკიცებით „წირ“ და „წრე“ მომდინარეობს საერთო ფუძიდან „კიმ, რაც ცას აღნიშნავს, ხოლო ამ უკანსკნელს უკავშირდება სვანური „ჭერ“[8].

როგორც ჩანს, წერის უძველესი მნიშვნელობა ქართულში და სომხურშიც ხაზის გავლებას და გასერვა-გაჭრას აღნიშნავდა და ამ ერთი მნიშვნელობით ეს სიტყვა გაცილებით უფრო ადრე იხმარებოდა, ვიდრე საერთოდ დამწერლობა გაჩნდებოდა ჩვენში. ივ. ჯავახიშვილი საბასეული „წერას“ კომენტირებისას აღნიშნავს, რომ ეს განმარტება „ამ სიტყვის პირველი მნიშვნელობა არ არის. როგორც წერტილი თავდაპირველად ნაჩხვლეტს ეწოდება და მხოლოდ შემდეგ ტერმინად იქნა ქცეული, წერის მნიშვნელობასაც თავისი ისტორია უნდა ჰქონოდა. ბერძნული γραφω, რომელიც გერმანულ kerben-ს ენათესავება, ჯერ ამოფხაჭნას ნიშნავდა და მხოლოდ შემდეგ წერას, ამგვარად, „წერის“ თავდაპირველი მნიშვნელობა არის გამოსარკვევი. იქნება მისი პირვანდელი მნიშვნელობის აღმნიშვნელი სიტყვები „მწერი“ და „წერტილი“ იყოს და თავდაპირველად წერა — ჩხვლეტას,

---

4 საქართველოს არქეოლოგია, თბილისი, 1959, გვ. 61.

5 მ. გ ე გ ე შ ი ძ ე, სარწყავი მიწისმოქმედება საქართველოში, თბილისი, 1961, გვ. 38.

6 Р. А ч а р я н, Этимологический словарь армянского языка, Ереван, 1927. Указанные слова.

7 ი ქ ვ ე.

8 Р. А ч а р я н, Этимологический словарь армянского языка, Ереван, 1927, к указанным словам.

ჩაჭრას ნიშნავდა და მხოლოდ შემდეგ იქცა ნაზ მასალაზე აღბეჭდვის აღმნიშვნელ ტერმინად"[9].

ამავე მოსაზრებას იცავს აკად. ს. ჯანაშიაც. მისი აზრით, ქართული ტერმინი „წერა" თავდაპირველად „ჭრა" და „კვეთასთან" ერთად ხვნასაც ნიშნავდა. ივი ითვალისწინებს წერტილისა და ზმნა „წერტის" მნიშვნელობებს, და ასკვნის, რომ ორივე ტერმინი განეკუთვნება იმ დროს, როცა წერა რეალურად წარმოადგენდა მავარ მასალაზე ამოჭრა-ამოკვეთის პროცესს[10].

ივ. ქავთარაძე ითვალისწინებს რა ქართული სიტყვების მონაცემებს, ასევე რ. აჭარიანის, ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიას, გ. ჩიტაიას შეხედულებებს, ასკვნის, რომ „წერას დღემდე შერჩენია „ჭრის" მნიშვნელობა. ფუძის სუფიქსის მონაცვლეობა ზანურსა და ქართულში (წერ-ჭარ) მხარს უნდა უჭერდეს ძირეულ მასალად „წ" თანხმოვნის მიჩნევას[11].

ყოველივე ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ თანამედროვე შინაარსისაგან განსხვავებით, წერა ადრე ხაზის გავლებას და გასერვა-გაღარვას აღნიშნავდა და ამდენად ჭრის სინონიმურ მნიშვნელობას ატარებდა. ი. ქვთარაძე ჭრისა და წერის ურთიერთწარმომავლობის საკითხს სვამს, როგორც მოსაზრებას, მაგრამ გადაჭრით არაფერს ამბობს, რისი გადაწყვეტაც ჩვენს კომპეტენციას მით უმეტეს არ შეადგენს. ჩვენი შრომისათვის ამ საკითხს იმდენად აქვს მნიშვნელობა, რამდენადაც წერა თავის ზემოაღნიშნული შინაარსით, ქართულში მოგვიანებით, სარწმუნოებრივი წარმოდგენების ამსახველ და გამოსახულების გამოხატვის აღმნიშვნელ ცნებად იქცა, ხოლო ბოლოს დამწერლობას დაუკავშირდა.

გამოსახულების გამოყვანასთან წერის დაკავშირება ისეთ საინტერესო კვლევის პერსპექტივას ქმნის, როგორიცაა „ბედის წერის" და საერთოდ „წერის" რელიგიურ-მაგიური გააზრების საკითხი.

წერა-ხატვის სინონიმურობა მარტო ქართული ან კავკასიური მასშტაბის ნოვლენა არ არის. ანალოგიური მდგომარეობა ყოფილა რომაულ და სლავურ ენებში: სლავური „pьsti" -საგან წარმოდგება ჩეხური „psati" და რუსული „писать" ხოლო ორივენი ენათესავებიან ლათინურ „pingere"-ს, ყველანი ერთად კი წერის გარდა აღნიშნავენ ხატვასაც[12].

როგორც ქართული სიტყვიერებიდან, ასევე წერილობითი მასალის მიხედვით ჩანს, რომ წერა, როგორც გამოსახულების გამოყვანის აღმნიშვნელი ცნება, ზოგ ვარიანტში უძველესი დროიდან გაგებული იყო როგორც უშუალოდ ადამიანის ხელით მოქმედება. დაბადებაში ნათქვამია, რომ არონმა „გამოწერით" გამოუქმნა ოქროსაგან ხარის კერპი ებრაელებს, როდესაც მათ მოსეს არყოფნისას უარყვეს მისი ნაქადაგარი სჯული[13]. აქ გამოწერა პირდაპირ გამოსახულების შესრულების აზრით არის ნახმარი. აქვეა ნათქვამი, რომ ეს „გამოწერა" ან „დაწერა" განსაკუთრებულ შემთხვევებში ხე-

---

9 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული პალეოგრაფია, თბილისი, 1949, გვ. 47.

10 ს. ჯანაშია, შრომები, III, თბილისი, 1959, გვ. 192.

11 ივ. ქავთარაძე, ეტიმოლოგიური შენიშვნები, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, XI, 1959, გვ. 385—387.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ გურიაში „მჭრელს" ეძახიან მავნებელ მწერს, რომელიც ბოსტნეულის ფესვებს აზიანებს. ი. ს.

12 Лоукотка, Развитие письма, Москва, 1950, стр. 17.

13 დაბადება: გამოსლვათა, ლბ.

ლით, კერძოდ თითითაც სრულდებოდა: „და მისცა ღმერთმან მოსეს ორნი ფიცარნი ქვისანი, წერილნი თითითა ღუთისითა“[14]. აღსანიშნავია, რომ როგორც ბერძნულში, ისე ებრაულში ლაპარაკია სწორედ ღვთის თითით დაწერილ ქვაზე. ასე. რომ ქართული ვარიანტი ორიგინალიდან ზუსტ ნათარგმანებს წარმოადგენს[15]. ანალოგიური მდგომარეობაა დაბადების რუსულ თარგმანშიაც. თითით გამოსახულებათა გამოყენება უძველესი დროიდანვე ყოფილა გავრცელებული ჩვენში. ვ. ბარდაველიძეს დამოწმებული აქვს თითით ხატვის წესი საგანგებო ფქვილის ან ნაცრის ხსნარით ლიფანალის მხატვრობაში, რაც მისი აზრით ამ მხატვრობის არქაულობაზე უნდა მეტყველებდეს[16].

თითით შესრულებული სვასტიკები თიხის კეცებზე ჩვენ დავამოწმეთ 1961 წ. რაჭაში. სოფ. გლოლაში. გამოსახულების თითით გამოყვანის ტრადიციულობაზე მეტყველებს ფრჩხილის ავადმყოფობის სახელწოდება „საწერელი“, რასაც ყურადღება მიაქცია პროფ. ს. ჯანაშიამ[17]. ამ ტერმინის თანახმად, თითი წერის, ე. ი. გამოსახულების გამოსაყვან იარაღად გვეელინება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ „წერის“, როგორც გამოსახულებათა შესრულების პროცესი, ზოგჯერ თითით ხდებოდა. შესაძლოა თითით მხატვრობას რაიმე საგანგებო, განსაკუთრებული დანიშნულება ჰქონდა, როგორც ეს დაბადების აღნიშნული ადგილიდან ჩანს. ამასვე ამოწმებს მიცვალებულთა სვანური დღესასწაულის, ლიფანალის მხატვრობაში შემორჩენილი თითით მოხატვის წესი. თუ კი ეს ასეა, მაშინ ყოველივე ამასთან მჭიდრო კავშირში უნდა იყოს ხელთან დაკავშირებული რელიგიური შეხედულებები, რომლის გადმონაშთები მრავლადაა კავკასიის ეთნოგრაფიულ ყოფაში და არქეოლოგიურ მასალაში. ხელი, ერთი მხრივ დამცველი და შემოქმედი, მეორე მხრივ — ძალისა და სიმტკიცის სიმბოლო, შესაძლებელია განსაკუთრებულ სიწმინდეს ანიჭებდა ბაგიურ-აპოთროპეულ თუ საკულტო დანიშნულების მქონე გამოსახულებებს.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი თავის „ქართულ პალეოგრაფიაში“ ირკვევს „წერის“ პარალელურ ტერმინებს. მაგ., 1074 წლის ხელნაწერებში დამოწმებულია „ფარჩხატად წერა“. საბას განმარტებით „ფარჩხატი“ შორიშორს წყობილს ნიშნავს. X—XI სს. ხელნაწერებიდან მოტანილია ტერმინი „ჩხრეკა“, რომლის შესახებ იგი აღნიშნავს: „ჩხრეკა ახლა ქექვას ნიშნავს, მაგრამ ამ ზმნის თავდაპირველი მნიშვნელობა თანამედროვე მეგრულს უკეთ აქვს დაცული, რადგან „ჩხრიკა“ მეგრულად თხრას, გათხრას ეწოდება (ი. ყიფშიძე, მეგრ. გვ. 368). ამიტომ საფიქრებელია, რომ ჩხრეკა წერითი ხელოვნების, წარწერათა გამოყვანის აღსანიშნავად განკუთვნილი ტერმინი უნდა იყოს[18]. აქვეა განხილული XII საუკუნის ხელნაწერიდან მოტანილი ტერმინი, „მჩხაბავი“, რომელიც საბას განმარტებით ავად მწერალს ნიშნავს. ყველა ეს ტერმინი (ჩხაბვა, ჩხრეკა, ფრაჩხატად წერა) ივ. ჯავახიშვილს ძველი გადამწერლების მიერ თავდაბლობისა და საკუთარი ღვაწლის დამცირების მიზნით ნახმარ სიტყვებად მიაჩნია, მაგრამ აქ იგი „წერის“ სინონიმებს ხედავს, რომ-

---

[14] დაბადება; გამოსვლათა, ლვ.

[15] დაბადების აღნიშნული ტექსტი ჩვენი თხოვნით ებრაულში და ბერძნულში შეადარეს პროფ. აკ. ურუშაძემ და კ. წერეთელმა, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ,

[16] В. Бардавелидзе, ук. соч., стр. 121—122.

[17] ს. ჯანაშია, შრომები, III, გვ. 192.

[18] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული პალეოგრაფია, გვ. 50—51.

ლებიც შესაძლოა გამოსახულების გამოყვანის ხელოვნების უძველესი სახელწოდებებიც იყოს.

ჩხაბვის პარალელურად ქართულში გვხვდება „ჩხიბვაც“, ხოლო ეს უკანასკნელი საბას განმარტებით „გრძნების შეკვრას“ ნიშნავს. აქენდახ კი მჩხიპავი — გრძნეულს. ასეთივე მნიშვნელობით ჩხრეკაც იხმარება. თუ კი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ჩხრეკა ანუ ქექვა ერთდროულად თხრას და ძებნას აღნიშნავს და ყოველივე ეს ერთად აღებული გრძნების შეკვრასა და მაგიურ ოპერაციას გადმოსცემს, მაშინ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს ტერმინები როგორც დამწერლობის ან გამოსახულებათა შესრულების აღმნიშვნელი სიტყვები, მოიცავენ გამოსახულებათა მაგიური ან საკულტო მიზნებით გამოყვანის პროცესსაც. გამოდის, რომ გრძნეული გრძნების შეკვრისას რაღაც ზებუნებრივი ძალის მქონე გამოსახულებებს ხატავდა და ძირითადად ამან განსაზღვრა მისი სახელწოდება. ცნობილია, რომ სხვადასხვა ნიშნებს მიიჩნევდნენ ღვთაებათა, თუ ასტრალურ სხეულთა სიმბოლოებად და ამდენად მათ ღვთაებრივი ძალის მქონედ წარმოადგენდნენ, რის გამოც ამ სიმბოლოებს გამოსახავდნენ ჰურჭელზე, ავეჯზე, ტანსაცმელზე, საცხოვრებელზე და ა. შ., როგორც დამცველ ნიშანს. თუ ზემოგამოთქმულ მოსაზრებას განვავითარებთ, შეიძლება დავუშვათ, რომ გამოსახულებათა გამომყვანი გრძნეულებასთან ნაზიარებად, რაღაც ზებუნებრივი ძალით აღჭურვილად ჰყავდათ წარმოდგენილი. ძველად საქართველოში გამოსახულებათა გამოყვანა წმინდა საქმედ მიაჩნდათ. ვფიქრობთ, რომ ასეთი შეხედულების გადმონაშთები მეტისმეტად მკრთალად, მაგრამ მაინც არის შემორჩენილი ხალხურ ყოფაში.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მზის „ჰრელის გამოყვანისას ოსტატი უსათუოდ დაილოცებოდა და მზით ყოფნას შესთხოვდა უფალს საქონლისა თუ ოჯახის წევრებისათვის. სვანეთში „ისგნტაფი ლეჩრელს“ და განსაკუთრებით წრეხაზის მოხაზვისას წარმოთქმული ლოცვა ბარბოლის სახელზე წარმოითქმოდა[19].“ ქართლსა და კახეთში გამოსახულების გამომყვანის საქმიანობა მეტისმეტად საპატიოდ ითვლებოდა. აქ დღესაც არის დარჩენილი გამოთქმა: „რა იყო, რა მოგვიდა, კაცს ეგონება ბულაურებსა ყრიდეო“. ამ გამოთქმას მაშინ ხმარობენ, როცა ვინმეს რაიმეს დაავალებენ და ეს უკანასკნელი კი მოუცლელობის მიზეზით უარს იტყვის[20]. „ბულაურების ამოყრა“, ანუ დეკორის შექმნა საპატიო საქმედ ითვლებოდა. საფიქრებელია, რომ ბეღაურებს მხოლოდ სიმბოლურ, ასტრალურ ნიშნებს ეძახდნენ და ამიტომაც შრომა მათი გამოსახვისათვის განიხილებოდა როგორც ღვთაებათა სამსახური. ყოველ შემთხვევაში, მოტანილი მაგალითებიდან ცხადად ჩანს განსაკუთრებული პატივისცემა გამოსახულებათა გამომყვანისა და მისი საქმიანობისადმი. რაც გამოწვეული იყო ამ საქმიანობის რელიგიური შინაარსით.

ვფიქრობთ, რომ აღნიშნულ წარმოდგენებს რამდენადმე უნდა ემხაურებოდეს ქართული ხალხური ზღაპრის გმირის, ნაცარქექიას გარშემო არსებული შეხედულებები, იგი უქნარაა და კერასთან ჯდომისა და ნაცარში ჩხირკედელაობის მეტს არაფერს აკეთებს. მიუხედავად ამისა მაინც ახერხებს

---

19 ლ. ბ ე ღ ე ქ ი ძ ე, ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (საკანდიდატო დისერტაცია), გვ. 148.

20 ასეთი გამოთქმა გავრცელებული ყოფილა დუშეთის რაიონშიც, გვაცნობა ი/ტ. მეცნიერებათა კანდიდატმა ს. ბედუკაძემ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

ბოროტების განსახიერების — დევების დაძლევას. შესაძლოა აქ საქმე გვქონდეს მითის გარდაქმნასთან, როდესაც შესაფერისი რელიგიური საფუძვლის გაქრობის შემდგომ შეიცვალა პერსონაჟის ბუნებაც: ყოვლისშემძლე გრძნეული, რომელიც კერის წმინდა ნაცარში მაგიურ ნიშნებს ხატავს და ბოროტ ძალებს თრგუნავს, კომიკურ პერსონაჟად გადაიქცა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ გვეჩვენება ცნობა, რომლის თანახმად ქვემო ალვანში ცოდნიათ მზის სახის კვერის გამოცხობა. ამ კვერს „პერში ჰყეტია“ ან „ნაცარქოქია კერის დედა ერქვა“[21].

მიუხედავად იმისა, რომ ცნობილია კერის რელიგიური მნიშვნელობა და ნაცრის განსაკუთრებული როლი ძველისძველ რიტუალებში, წამოყენებული დებულება მხოლოდ მოსაზრებად რჩება და მის დასასაბუთებლად მრავალი ახალი მონაცემის გამოვლენაა საჭირო.

ყოველივე ეს საფუძვლად უნდა დადებოდა „ბედის წერის“ ცნების წარმოქმნას.

„ბედის წერა“ ძველი ხალხების წარმოდგენით არის წინასწარ განჩინებული და გარდაუვალი ხვედრი, რომელიც ყველა ადამიანს დაბადებიდანვე დაეთქმება. ასევე იყო გააზრებული იგი საქართველოშიც.

ხევსურების რწმენით საქაოს ისეთი არაფერი მოხდება, რაც წინასწარ არ იყოს დადგენილი ღვთაების მიერ. ადამიანის ბედს თავიდანვე წერენ „მწერლები“, ან სულეთის ღმერთი. ყოველივე, რაც „სამზეოს“ უნდა მოხდეს ადრევე გადაწყვეტილია „სულეთს“. როცა კაცს რაიმე განსაკუთრებული სურვილი გააჩნდა იგი თავის მწერლებს ეხვეწებოდა. ერთი ხევსური მოწადინებული ყოფილა დაეტოვებინა სამზეო და ამისათვის ჯერ თავის სალოცავსა და მწერლებს ეხვეწებოდა, შემდეგ კი დედ-მამას. იგი მოხვდა სულეთში, ნახა თავისიანები, რომელთაც „სერნაწერი“ არ შეცვლოდათ და იმავე სერ-ნაწრიანი, ე. ი. შესახედაობაში დრჩენილიყვნენ, როგორც მიწაზე. „მკვდარჩი გართულმა“, ანუ საიქიოს ცოცხლად მოხვედრილმა, დაათვალიერა სულეთი, მაგრამ უკან დააბრუნეს, რადგან ჯერ კიდევ „სამზეოს“ ცხოვრება ეწერა. საიქიოს წაყვანა მხოლოდ მაშინ ხდება, როცა მწერლები ვისმეს სიცოცხლის ვადის გასვლას ატყობინებენ სულეთის ღმერთს. ეს უკანასკნელი კი სულის შესახვედრად აგზავნის „მგებრებს“[22].

ხევსურთა ზოგ გადმოცემას ცხადად ეტყობა ახალი დროის გავლენა. ზოგ ვარიანტში სულეთის ღმერთი კანცელარიის მოხელესავით არიგებს ბედის ქაღალდებს, ან კიდევ შავსა და თეთრ ქაღალდებს; ხშირია შემთხვევა, როცა კაცს იმიტომ არ ტოვებენ სულეთში, რომ მას სულეთის ორჯერ მოხილვა უწერია, ან ზოგი დათქმულზე მეტ ხანს რჩება სამზეოზე, რადგან მწერლებს აღარ ახსოვთ თუ რა დაუწერეს დაბადების ჟამს. შეხედულებების არასტაბილურობა ამ იდეოლოგიის გადაგვარება-გაქრობის შედეგია. ახალ ყოფაში ძველი რწმენების მკაცრად დაცვის მაგიერ, ხშირად ვხვდებით მათი ნებისმიერი იმპროვიზირების შემთხვევებს.

მიუხედავად ამისა, აქ საკმაო სისრულითაა წარმოდგენილი საიქიოს ცხოვრება და მისი ორგანიზაცია, რაც არა მარტო ხევსურულ, არამედ ზო-

---

21 ლ. ბ ე დ უ კ ი ძ ე. დასახ. ნაშრ., გვ. 150.

22 საქ. მეც. აკადემიის ისტ. ინსტიტუტი, ეთნოგრაფიის სექტორი. რვ. № 189. მელანია და ნათელა ბალიაურები.

ვად ქართულ ხასიათს ატარებს. საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში მრავლადაა დაცული ანალოგიური გადმონაშთები, აღწერილი: გურიაში — გ. მამალაძის, სამეგრელოში — თ. სახოკიას, ხოლო საინგილოში — მ. ჯანაშვილის მიერ და ა. შ.[23]. ასევე კარგადაა ეს მასალა დაცული მხატვრულ ლიტერატურაშიც. საკმარისია მოვიგონოთ დ. კლდიაშვილის „მიქელა", „მსხვერპლი", ვაჟა-ფშაველას მრავალი ნაწარმოები, სადაც მწერლები არიან ნახსენები, მაგრამ ხელსურული გადმონაშთები განსაკუთრებული თვითმყოფადობით გამოირჩევა. მიუხედავად მასალის სიუხვისა სავსებით ნათლად გამოკვეთილი არ არის სულეთის ღმერთის თუ „მწერალთა" სახე. მწერლები ხშირად მოიხსენიებიან, როგორც პერსონალური ღვთაებები, ამავე დროს არსებობს მათი განზოგადოებული სახელი „წერა—მწერალი"; ხშირად ამ ფუნქციას ასრულებს სულეთის ღმერთი, რომელიც ხანდახან მორიგე ღმერთთან არის გაიგივებული. ამდენად ამ ღვთაებებისა თუ ღვთაების გარშემო არსებული მასალა კონკრეტულ სურათს არ ქმნის.

ჩვენი საკითხისათვის უალრესად საინტერესოა მწერლობის და ბედის წერის ღვთაებათა ბუნება. ამ მხრივ ძველი ეგვიპტური და მესოპოტამური ნაშენები ძლიერ გავს ჩვენში არსებულ შესაბამის რწმენებს. ეგვიპტელთა ღვთაება, თოტი, რომელიც დამწერლობასა და მეცნიერებას მფარველობდა, ამავე დროს ითვლებოდა მიცვალებულთა გულების ამწონავად ოზირისის სამკაროზე, მიჩნეული იყო მაგიური სიტყვების უფლად და გრძნეულ ღვთაებად. ამასთანავე, თოტი საერთოდ სიტყვებისა თუ მერმეტყველების ღვთაებაცაა[24]. პირამიდების ტექსტებში იგი წარმოდგენილია როგორც მიცვალებულთა ბოროტი ძალისაგან დამცველი, მთვარის განმასახიერებული ღვთაება[25]. იგი არის სხვა ღვთაებათა მეგზური, „რომელსაც ღვთაებები ქვესკნელში დაჰყავს". სხვადასხვა დროს თოტი ითვლებოდა საიდუმლოებათა დაცვის[26], გაზომვის, კანონმდებლობის, სასამართლოსა და თვით სიმართლის ღვთაებად[27].

როგორც ამ მასალებიდან ჩანს, თოტის ბუნება საკმაოდ მრავალფეროვანია, შედარებით უფრო კონკრეტულია სუმერთა შეხედულებანი სულეთის სამყაროზე, რომელიც უფრო მეტად ემსგავსება ქართველთა შესაბამის რწმენებს. მათ მიხედვით ყველა ადამიანის ბედი იწერება „ბედის ჩხირით" თიხის ფირფიტაზე. ამ ფირფიტების განმგებელია ქალ-ღვთაება ცერბელეთი, რომელიც ბედის წიგნს უკითხავს ქვესკნელის საშინელ დედოფალს, ერეშკიგალს, ხოლო ეს უკანასკნელი სიკვდილის ღვთაების, ნამტარის მეოხებით იატაკებს ცამგადახსულთა სულებს და ქვესკნელში აბინავებს[28].

ზემოხსენებული მაგალითები მოტანილია განვითარებული რელიგიური სისტემიდან, რომლებიც ძველი აღმოსავლეთის სახელმწიფოების იდეოლოგიას წარმოადგენდა. მათში უკვე ღვთაებრივი პერსონაჟების და მათი

---

[23] თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1956; Г. Мамаладзе, Народные обычаи и поверия гурийцв, СМОМПК, вып. XVII, отд. II; М. Джанашвили, Картвельские поверия, СМОМПК, I, 156—159.

[24] Б. А. Тураев, Бог, Тот, Лейпциг, 1898, стр. 20—21.

[25] Ук. соч. стр. 30—31.

[26] УК. соч. стр. 68—79.

[27] Ук. соч., стр. 76.

[28] Эпос о Гильгамеше, Москва, 1964.

ფუნქციების სახით განზოგადებულად არის მოცემული მარტივი შეხედულებები ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობაზე, მაგრამ საწყისი ფორმები უკვე გართულებულია და სახეშეცვლილი, რის გამოც გაურკვეველი რჩება თუ როგორ უნდა დაკავშირებოდა წერის, ე. ი. კვეთის, ჭრის ან გამოსახულების გამოყვანის ცნება ბედის საკითხს. ამაზე პასუხს გვაძლევს კულტურულად ჩამორჩენილი ხალხების მაგიური რწმენები და ასეთივე გადმონაშთები ცივილიზებულ ხალხებში. ცნობილია მაგიის ერთ-ერთი პრინციპი: მსგავსი წარმოშობს მსგავსს, რომლის თანახმად გამოსახულება მოდელის თანაბარ მნიშვნელობას იძენს.

ამ იდეის განსახიერებას უნდა წარმოადგენდეს ფიტულების ან სხვა გამოსახულებების მსხვერპლად შეწირვის წესი, დაჭრილი ცხოველების დახატვა ან ნახატის „მოკვლა“ და სხვა. ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი მასალის მიხედვით, სადაც „წერის“ სხვადასხვა ასპექტებს ვეხებოდით, დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ „წერის“ ანუ გამოსახულებათა გამოყვანის საშუალებით სრულდებოდა მაგიური ცერემონიები. საქართველოში „ნაწერი“ ან „სერნაწრიანი“ გარეგნობას აღნიშნავდა და ამდენად „წერა“ გარკვეული დროიდან კონკრეტულად თანამედროვე ხატვას უდრიდა. ხანგრძლივი დროის მანძილზე, ზემოხსენებული მარტივი მაგიური შეხედულებიდან უნდა განვითარებულიყო რწმენა ბედის, ხვედრის, მომავლის წინასწარდათქმის შესახებ, რომელსაც უკვე დათქვამდა ავი ჯადოსანი ან გრძნეული, არამედ უმაღლესი ზეციური ძალა. დამწერლობის წარმოშობამ ამ სიტყვას უკვე სხვაგვარად უცვალა სახე. იდეოგრაფიული თუ ანბანური წერა, როგორც აზრის ფიქსირების საშუალება, საბოლოოდ ჩაენაცვლა გამოსახულებათა ანალოგიური მიზნით გამოყენებას, რის შედეგადაც იქმნება მთელი კატეგორია ღვთაებებისა, რომლებიც ადამიანის ბედს წერენ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ:

1. ტერმინი „წერა“ თავდაპირველად აღნიშნავდა მაგარ მასალაზე ხაზის გავლებას, გაჭრას და ამ გზით გამოსახულების გამოყვანას. საფიქრებელია, რომ ამ ტერმინის სახით მოცემული გვქონდეს გამოსახულებათა შესრულების უძველესი წესი, სადაც გამოიყენებოდა ხის, ქვის და შემდგომ ლითონის იარაღი.

2. „წერის“ პარალელური გამოთქმები „ჩხრეკა“, „ჩხაბვა“, „ჩხიბვა“ უნდა ასახავდნენ ფხვიერ მასალაზე სახეების გამოყვანის პროცესს, რადგანაც ეს სიტყვები „ქექვისა“ და „ძებნის“ მნიშვნელობითაც იხმარება.

3. „წერისაგან“ განვითარებულია შეხედულება „მწერლებსა“ და „ბედის წერაზე“, რასაც საფუძვლად მაგიური მხატვრობა უნდა დადებოდა. ამავე რელიგიურ ტრადიციაზე უნდა წარმოშობილიყო დამწერლობის ღვთაებრივ წარმომავლობასა და „წმინდა წიგნებთან“ დაკავშირებული რწმენები. დაწერილი მაგიური ფორმულები.

4. მეორე მხრივ, იდეის ასეთივე განვითარება ახასიათებს ტერმინებს „ხრეკას“ და „ჩხაბვას“, რადგან „მჩხიბავი“ თუ „მჩხრეკელი“ გრძნების შემკრავს ნიშნავს.

5. დასაშვებია, რომ სახეთა გამომყვანი პირი ზებუნებრივ ძალებთან ნაზიარებად იყო წარმოდგენილი, რადგან გამოსახულებათა გამომყვანად გვევლინებიან „მწერლები“ და „მჩხაბავნი“, რომელთაც გრძნების შემკრავად მიიჩნევდნენ. ამასვე უნდა მოწმობდეს „ბუღაურების ამომყრელის“ განსაკუთრებული პატივისცემა.

Д. Г. ГИОРГАДЗЕ

ОБРЯД «ПОСВЯЩЕНИЯ КОНЯ» У ГОРЦЕВ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ

В старом быту грузинского народа с особой разнообразностью представлены обряды, связанные с культом мертвых. Они выражали заботу, уважение и поклонение к усопшим. Одним из фактов, подтверждающих это положение, является обряд «посвящения коня» мертвым. Этот обряд был распространен по всей Грузии, но сравнительно полнее и ярче сохранился в горных районах Восточной Грузии. При сопоставлении и сравнении исследуемых материалов по означенному вопросу видно, что обряд посвящения коня был почти одинаков в Хевсуретии, Пшавии и Тушетии.

Обряд посвящения коня, как и другие обряды, связанные с культом мертвых, вытекает из религиозных представлений о бессмертии души, требующей в загробной жизни всего того, что необходимо было человеку в жизни. А потому члены семьи и родственники заботились снабдить покойника одеждой, едой, конем и др. необходимыми предметами. Они верили, что после принесения в жертву, конь продолжал жить и служить своему хозяину в загробной жизни. Посвященный конь получал название «коня души». Термин этот ясно выражает веру в бессмертие души и в потустороннюю жизнь.

Покойнику посвящали самого лучшего коня. При неимении коня семья должна была купить его. Хороший конь не мало стоил. Например, в Хевсуретии за хорошего коня давали 5—6 коров, и даже больше. А потому многие семьи, имели их и часто в Хевсуретии, Пшавии и Тушетии лучшие кони бывали посвящены душам мертвых[1]. Бывали случаи, когда бедняк за полцены покупал лошадь и посвятив на имя своего покойника, возвращал ее хозяину. Нужно отметить, что каждая семья избегала отдавать лошадь для посвящения посторонним, т. к. сильна была в них вера, что покойника в загробной жизни обслуживала повященная на его имя лошадь, поэтому она считалась чужой собственностью и нельзя было использовать ее для своих потребностей.

По сохранившимся этнографическим материалам выясняется, что коня посвящали как мужчине, так женщине.

В Хевсуретии, Пшавии и Тушетии посвящение коня покойнику в большинстве случаев происходило в день похорон, хотя бывали случаи когда оно совершалось в годовщину поминовения умершего.

Посвящаемую лошадь заранее с большим усердием готовили к церемониалу: мыли ее, чистили, корм (сено-ячмень) давали в достаточном количестве, а затем женщины прихорашивали ее: заплетали ей

---

[1] Очиаури А., Культ мертвых в Рошка и Укен Хаду, Материалы по этнографии Грузии, Тбилиси, 1940, III, (на груз. яз.), стр. 74—78, стр. 76.

гриву, принарядив покрывалом; покрывало для гривы шили из шелковой материи по всей длине шеи лошади, его украшали нашитые красивые бусы и пуговицы, а конец покрывала завязывали в узел. Челка лошади тоже заплеталась и лоб ее покрывали налобником, приукрашенным пришитыми к нему бусами. Грудь лошади покрывалась расшитой бусами ошейником. В хвост вплетались разноцветные ленты[2]. Затем коня седлали; седло для коня выбиралось самое хорошее, к его сидению прикреплялась зажженная свеча и там же привешивалась плетка). На седле перевешивали хурджини (переметная сумка) с «провиантом покойника»—хлебом, водкой. Лошадь нагружали одеждой, оружием и буркой. В день похорон так убранную и оседланную лошадь ставили у изголовья покойника, веревкой привязав ее к руке последнего; уздечку держала жена или мать, или сестра умершего; если таковых не было кто-либо из близких родственников. Коня посвящал старший в роде, посвященный в тайнство религиозных обрядов. Придерживая одной рукой уздечку, другой — подняв рог, он обращался со следующей речью к покойнику: «Тебе предназначен этот оседланный конь для личного пользования; где понадобиться, используй его». Затем пивом или водкой окропив гриву и седло лошади, сняв с седла плетку и три раза слегка стегнув лошадь, продолжал: «пользуйся и владей своим конем, не отставая от сверстников». Затем, держась правой стороны покойника, обводили лошадь вокруг него три раза. В тех деревнях, где кладбище было расположено далеко от культового сооружения, коня приводили на кладбище и после похорон кто-нибудь из молодых садился на него, мчался во всю прыть и всем встречным предлагал выпить за упокой души покойника[3].

За посвященной лошадью уход был особо тщательный, ее очень любили. «Конь души» предназначался только для верховой езды, а не для переноски грузов. Его нельзя было продать, это считалось большим позором. После годовщины его дарили кому-нибудь. Известный историк XVIII века, грузинский царевич Вахушти Багратиони писал, что издавна в Грузии бытовал обычай одаривания кого-либо имуществом покойника — конем и саблей[4].

По дошедшим до нас этнографическим материалам подтверждается, что «коня души» дарили другому только лишь по истечении года после смерти хозяина лошади. Одаривали им брата матери, его сына, сына дяди. В Тушетии, в ознаменование этого дня, брат матери приглашал сельчан на поминки. Новые хозяева тоже берегли коня, не употребляя его в земледельческой работе. Если обнаруживалось, что новые хозяева хотят продать подаренную им лошадь, или же за нею не было хорошего ухода, даритель имел право отобрать ее и подарить другому[5].

Если случалось, что покойнику не посвящали «коня души», близкие — родные умершего видели во сне его, жалующегося на невнима-

---

Материалы по грузинской этнографии, Тбилиси, 1940, III. стр. 74—78; Хизанашвили Н., Этнографические записки, Тбилиси, 1940, стр. 77; Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Млаше, Пшавии, Тушетии.

[3] Хизанашвили Н., Этнографические записки, Тбилиси, 1940, стр. 74; Материалы по этнографии Грузии, 1940, III, стр. 74—78; Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Млаше, Сиони, Пшавии; Очиаури А., Обряды по покойнику в Пшави, тетрадь III, стр. 25—27; Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Алвани.

[4] Вахушти, Описание царства Грузии, Тбилиси, 1944, стр. 33.

[5] Материалы по этнографии Грузии, Тбилиси, 1940, III, стр. 74—78, стр. 12; Гиоргадзе Д., Полевые дневники по Пшавии, Алвани, Млаше, Сиони.

ние к нему с их стороны, из-за чего в своей загробной жизни он был в отчуждении от других душ. Напуганные и опечаленные родственники вынуждены бывали преобрести коня и посвятить его на имя усопшего[6].

Согласно собранного нами этнографического материала, посвященная на имя покойника лошадь играла большую роль в поминках годовщины. В этот день устраивались скачки, в которых обязательно участвовал «конь души». Как и в день похорон, хозяина его украшали и седлали, снаряжали оружием и одеждой. Коня подводили к одежде покойника и посвящали вышеуказанным порядком. Из участвующих в скачках только лишь «конь души» был оседлан. По призыву родственников покойника, участники скачек брали направление к селу брата матери: впереди всех был «конь души». Всадником для него избирался умный, сдержанный человек, которого уважали и с которым считались остальные наездники. С большим вниманием и бережностью обращались с «конем души» и во время скачек, его не заставляли нестись вскач. наоборот вели медленно[7].

В культе мертвых лошадь занимала значительное место не только в горных районах Восточной Грузии, но и в религиозном быту других грузинских племен. С этой стороны интересны исследованные бытующие обычаи Сванетии. В день похорон коня украшали наилучшим образом и ставили его близ гроба покойника. Во время похорон на него садился молодой сван и мчался перед похоронной процессией. В Сванетии было принято в день похорон на коне покойника скакать до тех пор, пока конь от усталости не падал, околевал т. е. отправлялся в загробную жизнь вместе со своим хозяином. Это верование и обычай сванов отражены в народном графическом искусстве, посвященном Лифанали — праздника мертвых, в изображениях наездников, большинство которых запечатлено в движении, а их кони изумительно передают стремительную скачку коня покойника. Может быть и другие изображения этого животного указывают на коня покойника[8].

Обычай посвящения лошадей широко было распространено в Мегрелии. Не так уж давно бытовал обычай, когда у жертвенной лошади срезали конский волос и клали покойнику в гроб. Позднее — в день похорон седлали лошадь покойника и несколько раз обводили вокруг него[9].

Почти аналогичную картину наблюдаем в Абхазии. Этот же обычай был распространен и среди других кавказских народов: у черкесов, ингушей, адигейцев, кабардинцев, осетин и проч.[10].

Ставится вопрос: что обусловило возникновение такого вида ритуала?

Известно, что этнографический быт многих народов сохранил и поныне факты принесения в жертву коня покойнику путем заклания ло-

---

[6] Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Млаше; Макалатия С., Хевсуретия, Тбилиси, 1934, стр. 292. (на груз. яз.).Макалатия С., Хевсуретия, 1934, стр. 292 (на груз. яз.).

[7] Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Млаше.

[8] Бардавелидзе В. В., Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства, 1953, стр. 67, (на груз. яз.).

[9] Т Сахокиа, Культ мертвых в Мегрелии, мат. по этнографии Грузии, Тбилиси, 1940, III, стр. 177—178.

[10] Маргиани Д., Обряды погребения и поминания у абхазов. «Сотрудник закавказской миссии», № 3, 1912; Инал-Ипа, Абхазы, Сухуми, 1960, стр. 354.

[11] Калоев Б., Обряд посвящения коня у осетин, М., 1964, Религиозные верования народов СССР, т. I, 1931, стр. 155.

шади. Еще в XIX веке так поступали чуваши[11], мордовцы[12], якуты[13], казахи[14], узбеки и др.

По исследованиям быта грузин пока что нет данных, удостоверяющих факты жертвоприношения лошади покойнику путем заклания ее. Археологические же исследования показывают, что еще в глубокой древности среди племен населяющих территорию Грузии, бытовал обычай жертвоприношения лошади путем заклания ее и захоронения вместе с хозяином[15].

Из поныне раскопанных могильников, где вместе с человеком погребена лошадь, древнейшие — как предполагают ученые — это два кургана, раскопанных в 1961 году, в Ново-Ульяновке (Лагодехский р-н). Из них одного погребения археолог Р. Абрамишвили относит к XIV столетию до н. э., а второго — к XII столетию до н. э.

Скелеты лошади и собаки оказались в Дманисском могильнике воина VIII столетия до н. э.[16]. В могильнике селения Брили VI—IV столетия до н. э. найдены скульптурные изображения животных, а так-же изображение всадника сидящего на лошади, у которой хвост и грива заплетены[17]. В Ахалгорийском кладе найдены части сбруи лошади. В нем обнаружены подвесники — украшения с изображением пары оседланных лошадей. Ахалгорийский клад датируется VI—IV столетием до н. э. В погребение сел. Итхвиси V столетия до н. э. вместе с женщиной и мужчиной захоронены лошадь и собака. В могильнике в Клдети вместе с усопшим захоронена лошадь с уздечкой, которая украшена золотыми бляхами, унизанными драгоценными камнями. Археологическими раскопками доказано что у грузинских племен даже в начале нового летосчисления бытовал обычай захоронения лошади вместе с хозяином.

Таким образом, согласно данным археологических раскопок, можно предположить, что уже в XIV столетии до н. э. грузинские племена придерживались обычия принесения лошади в жертву умершему и этот обычай бытовал до II—III столетия нашей эры.

По археологическим данным, захоронение лошади вместе с умершим хозяином подтверждается у скифов[18], в Южной Украине, в частности на Киевщине IX—X в.в.[19], у аланов[20] и пр.

По данным археологических раскопок, обычай захоронения покойника вместе с лошадью главным образом касался только вождей племен знатных фамилий и воинов.

---

12 Денисов П., Религиозные верования Чуваш. Чебоксары, 1954, стр. 34.

13 Смирнов П., Мордва, Историко-этнографический очерк, «Известия об-ва арх., ист. и этнографии при Казанском Университете», т. XI, вып. 6, Казань, 1894.

14 Щукин Н., Якуты, журнал Министерства внутренних дел, 1854, № 7.

15 Там же.

16 Абрамишвили Р., Археологические раскопки в лагодехском районе, «Тезисы докладов работы первой объединенной сессии Гурджаанского краеведческого музея и инс-та Ист. арх. и эти. им. Джавахишвили», Тбилиси, 1965, стр. 31.

17 Ниорадзе Г., Дманисский некрополь и некоторые его особенности, Вестник Государственного музея Грузии, т. XV, стр. 16.

18 Гобеджишвили Г., Археологические раскопки в Советской Грузии, Тбилиси, 1951, стр. 91.

19 Козуб Ю., Погребальный обряд Ольвийского некрополя V—IV в.в., до н. э. — Записки Одесского Арх. Общ. т. I (3—4), Одесса, 1960, стр. 5.

20 Токарев С., Религия в истории народов мира, М., 1964, стр. 121.

21 Уварова П., Могильники Северного Кавказа, Мак, вып. VIII, М., 1900, стр. 91.

В истории религии известно, что обычай принесения жертвы испытал эволюцию. Самую жертву, в конце концов заменили ее символом, моделью. Замена жертвенных животных и людей их скульптурными или художественными изображениями свидетельствуется в быту многих народов[21].

Эти изображения или хоронились вместе с умершим или высекались на могильных плитах[22]. Можно предполагать, что подобное явление имело место в быту грузинских племен. Это во первых отражено в найденных при археологических раскопках скульптурных изображениях лошади.

А также достойны внимания найденные в разных районах Грузии древние надгробные плиты — памятники, изображающие овец, баранов и лошадей[23]. Но поныне сохранился другой вид жертвоприношения. Дошедшие до наших дней вышеописанные этнографические материалы отражают жертвоприношение лошади умершему. Но лошадь уже не умерщвляют, в могилу кладут не его изображение, а посвященную лошадь оставляют в живых; слегка стегнуть лошадь — и есть симуляция ее умерщвления. Как выше было отмечено нами при посвящении коня, когда старший в роде слегка стегнет лошадь, произносит речь о следовании коня за хозяином в загробную жизнь.

Таким образом, согласно этнографическим и археологическим данным, сохранившееся до XIX—XX вв., в обряде посвящения «коня души» символизируется древний обычай умерщвления коня с целью его служения в потустороннем мире своему хозяину.

---

22 Штернберг Л., Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 332.

23 Снесарев Г., Реликты домусульманских верований и обрядов у Узбеков Хорезма. М., 1969, стр. 137.

24 Читая Г., Могильные плиты Питареты и Гударехи, «Вестник музея Грузии», 1926, т. III, стр. 85.

М. Б. КАНДЕЛАКИ

«АМАНАТИ» У ГОРЦЕВ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ*

Скудность сведений об аманати, содержащихся в грузинских письменных источниках, равно как и в архивных документах, придают особую значимость этнографическому материалу по данному вопросу[1].

Сообщение составлено на основе полевых данных, собранных автором в 1969—1970 гг. в Хевсуретии, Пшавии, Мтиулетии, а также среди горцев, переселившихся в равнинные селения — Алвани, Тианети, Сиони, Гамарджвеба, Млаше.

«Аманат» — слово арабского происхождения и означает «вещь, отданную на хранение», «что доверяется», «заложник»[2]. Ареал распространения термина весьма широк: им пользовались арабы, персы, крымские татары, украинцы, азербайджанцы[3], народы Северного Кавказа— аварцы, ингуши, кабардинцы[4].

Судебник царя Вахтанга VI (XVIII в.)[5], а также документы того же периода[6], показывают, что аманати вещь неодушевленная, отданная на хранение.

Народный быт сохранил более богатое значение термина. В данном сообщении речь пойдет об аманати, как категории горцев — общин-

---

* Доложено 10.IV.71 г. в г. Тбилиси на Всесоюзной научной сессии, посвященной итогам полевых археологических и этнографических исследований за 1970 г. в СССР.

[1] В научной литературе вопрос об Аманити у горцев Восточной Грузии до настоящего времени специально не рассматривался. Этнографический материал по вопросу содержится в рукописях А. А. Очиаури, хранящихся в архиве отдела этнографии Грузии ин-та истории, археологии и этнографии им. И. Джавахишвили АН ГССР. Далее ссылка на указ. рукопись. (На груз. яз.).

[2] В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь Осетинского языка, I, М.—Л., 1958, стр. 53; Арабско-русский словарь, сост. Х. К. Барнов, М., 1957, стр. 52; А. З. Будагов, Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, I, С.—П., 1869.

[3] Г. А. Гулиев, Об институте аманатства в Азербайджане в XIX. Материалы к Всесоюзной сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований за 1969 г. в СССР. Баку, 1970, стр. 24.

[4] «Исторические выписки о сношении России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами в Кавказе обитающими со времен царя Ив. Грозного» (Архив Востоковедов ИНА в Ленинграде, фонд Р—11, № 1, стр. 47—75).

[5] Памятники грузинского права, I, сборник законов Вахтанга VI, тексты, исследование, словарь проф. И. С. Долидзе, Тб., 1963, стр. 189, 518, 543 (на груз. яз.).

[6] Ин-т рукописей им. К. Кекелидзе. Расписка о получении аманати (1758 г.), Hd-12418, расписка о вручении аманити (1740 г.), Sd-1986, расписка о получении аманити (1732 г.), Sd-1903, перечень аманати (1793) г., Sd-1848.

ников, по определенным причинам покинувших свой кров и ищущих пристанище.

В общественно-религиозной жизни горцев Восточной Грузии категорию аманати составляли как представители собственно грузинского горского населения, так и представители горцев Северного Кавказа.

Иллюстративный материал:

В аманати горец шел в крайнем случае, лишь изгнанный со своего места (адгилдалеули) становился аманати. Таковым являлся, как правило, убийца-кровник, которому запретили жить в родном селе (тавшемобаребули). В аманати шли также по бедности или вынужденные голодом, переходили к мохевцам, хевсурам, пшавам, а также в равнину. Кровник-убийца выбирал село, славившееся умением надежно упрятать беженца благодаря своему географическому местоположению и где врагу было бы трудно его настичь.

Селение, куда приходил аманати, оповещало преследователей: пока беглец на их земле, не должно быть места мщенью, и лишь за пределами ее кровник может любым способом учинить расправу. При выборе места укрытия большое значение придавалось мощи святилища будущего покровителя аманати; по этому поводу даже ходила молва, что святилище покровительствует аманати более, чем исконному общиннику. По преданиям, случалось, что кровники, преследовавшие аманати, и подстерегавшие его с целью убийства, лишались зрения до тех пор, пока не давали клятву не причинять ему впредь зла.

По приходе в выбранное под убежище селение, в большинстве случаев, аманати обращался к главному священнослужителю (хевисбери, хуцеси, гамдзго) святилища данного селения и, изъявив ему свое намерение, просил ходатайства о принятии его под покровительство этой общины и святилища; после чего священнослужитель собирал общинников и в присутствии просителя оповещал собравшихся о желании пришедшего стать их аманати. Здесь же объявлялось имя пришельца, излагалось происшедшее с ним. Священнослужитель изрекал: — С пришедшим произошло то, что со многими происходило ранее, и, вероятно, повторится еще неоднократно с другими. Я говорю о кровной мести. Пришедшему от содеянного неловко, но на то была божья воля! Он просит быть принятым и вами, общинниками и святым. Впустим, оставим его у нас, он будет в единстве с нами, в делах общинных и святилищных, против наших врагов и заодно с нашими доброжелателями. Истечет срок его изгнания, ему разрешат вернуться к себе, и если он уйдет, кроме добра ничего не должен унести от нас! — заканчивал священнослужитель, а аманати, сняв шапку и выступив вперед, произносил перед собравшимися: — Прошу вас, разделите со мною несчастье, вы слывете за людей добрых, правдолюбивых, святилище у вас сильное, прославленное; боясь быть убитым, пришел я к вам. Молю святилище и вас — сжальтесь, возьмите под свою защиту, а я могу быть пригодным вам хотя-бы пастухом, или в чем другом. Испытайте меня, и в случае, окажусь недостойным в деле общинном, изгоните меня, изгнание аманати в ваших руках, и только!

Выслушав мольбу, представители местной правящей верхушки поочередно брали слово, говорили, что принятие аманати и оказание ему помощи — узаконенное обычаем правило, но следует различать причину, побудившую человека пойти в аманати: если убийство совершено им незаслуженно, т. е. не по долгу, принимать в аманати не следует,

поскольку пришедший и здесь может навредить безпричинно; если же аманати просит принять по обязательству кровной мести, следует его оберегать. Но аманати обязан помнить, что он чужой и не владелец земли и воды здешней, он не поданный (кма) нашего святилища! — говоривший вспоминает бывших здесь ранее беженцев, которые недостойным и бесцеремонным поведением снискали себе дурную славу, применив оружие или нарушив внутренний распорядок общины. — Все это звучит, как строгое предупреждение в адрес аманати.

В заключение предлагается принять последнего, в случае же, если он нарушит правила и нормы поведения, то покровители оставляют за собой право снять с себя обязанности покровительства и отослать пришельца. Несмотря на строгие предупреждения, вопрос о принятии под покровительство решался, как правило, в пользу аманати, хотя и бывали противники во избежании возможных последствий.

Далее, священнослужитель назначал день — таковым обычно являлся ближайший праздник (хатоба) данного святилища, когда аманати должен был привести одного жертвенного барана. В более отдаленные времена срок между принятием аманати под покровительство общины и святилища до полного его приобщения к ним, т. е. перехода аманати в категорию членов данной общины, исчислялся одним годом. В течении этого «испытательного» срока, если все шло гладко и было достигнуто взаимопонимание аманати с покровителями, пришелец приводил в селение свою семью, а спустя год после прихода, приурочив день к празднику этого святилища, с жертвой в размере одного быка, одного медного котла и годовалого барана, свечей, водки направлялся к святилищу. В назначенный день у врат святилища собиралось все мужское население села. Жертву аманати к жертвеннику подносил эконом святилища (дастури, шулта).

Все общинники и с ними аманати становились, обнажив головы, а главный священнослужитель с ножом в руке подходил к жертве и произносил священнослужебный текст, моля свое божество заступиться за аманати, его семью. Заклав жертву, священнослужитель обращался к общинникам с наказом не выдавать аманати кровникам. Возможного предателя и его потомство он проклинал именем святого. Аманати же с чашей пива благодарил всех присутствующих[7]. С этого момента он официально объявлялся полноправным членом общины в отношении общинного божества, т. е. на условиях «джварискмоба» («хатискмоба»)[8].

В ряде случаев описанная церемония завершалась закладкой особого камня (самани) на территории святилища, означая, что новый общинник, наравне с другими, должен был нести обязательство ежегодного жертвоприношения в пользу своего покровителя (джвари, хати), причем долг этот являлся наследственным. Закладка камня имела силу письменного договора. Во время закладки самани являлось обязательным жертвоприношение, т. к. присяга с жертвой, да еще при святилище, считалось самой верной и заслуживающей доверия присягой.

---

[7] А. А. Очиаури, Праздники Будехевсурети, 1939, рукопись... Его же, Праздники Архотского ущелья, 1938—1939 гг., рукоп...

[8] В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 35.

В тот же день решался вопрос о передаче аманати земельного участка[9], право пользования им, а также пастбищем и выгоном для скота. Аманати приобретал лишь после становления его равноправным членом покровительствующей общины и перехода его на новое местожительство вместе с семьей[10].

На более раннем этапе общественного развития горских общин пришельцу строго воспрещалась покупка дома или земельного участка, но со временем положение изменилось; были случаи, когда аманати сам продавал купленный им дом, а также земельный участок[11].

В течение первого года по прибытии аманати пользовался льготами: его не обязывали пасти сельский скот (эту обязанность подымно несло все селение), помимо этого, общинники оказывали ему всевозможную помощь: кто давал землю для вспашки на годичный срок, если выделенный ему участок был недостаточен, кто разрешал итти на сенокос, одалживал быков, ячмень для посева, предлагал свои услуги и проч. В селении выискивали покинутый дом и поселяли в нем аманати. Со своей стороны, аманати и члены его семьи в свободное время оказывали помощь односельчанам. Зафиксированы случаи, когда аманати оставаясь на новом месте, принимал фамилию покровителя. Это окончательно прикрепляло аманати к новой общине, ее святилищу, и фактически, утверждало его в правах полноправных, коренных общинников. Его аманатство становилось номинальным, сам же он превращался в человека, потерявшего свою фамилию (гадагандзули, гадакаргули). Период аманатства, в основном, завершался, и если на первых порах, аманати был отстранен от непосредственного участия в хозяйственном обслуживании святилища, то теперь, постепенно, он вступал в права, исполняя функции помощника (чханчхи) главного эконома святилища. Освежевание жертвы, рубка дров, разведение огня, подача воды для пивоварения — это все входит в компетенцию аманати, ставшего на службу нового святилища.

При распределении в святилище оставшейся от праздничного жертвоприношения части (нахори), определенная доля (мясо, иногда и шкура жертвенного животного) отводилась аманати, выступавшему на данном празднике в роли представителя хозяйственного персонала святилища[12].

Что же касается обязанностей аманати в отношении покинутого им святилища, то его поколением оно обычно не посещается, потомство однако, может возобновить связь по собственному желанию[13].

Аманати, не ставший полноправным членом покровительствующей ему общины, посмертно мог быть вытребован родней и похоронен в своем родном селении[14].

Став полноправным членом общины-покровительницы, заменив свою фамилию новой, аманати не мог жениться на девушке из покровительствующего ему селения. Так же и девушке из семьи аманати не легко было выйти замуж в этом селении, ее также уважали, как и

---

9 Участок этот в Хевсуретии назывался «самлевло», его передавали аманати из фонда земель, принадлежащих святилищу, но не обрабатываемых к моменту передачи. См.: А. А. Очиаури, Праздники...

10 Полевые записи автора (с. Квемо-Алвани, 1969 г.).

11 А. А. Очиаури, Хевсурские материалы, 1946, рукопись...

12 Полевые записи автора (с. Китохи, Гудамакарское ущелье, 1969—1970 гг.).

13 Полевые записи автора (с. Ахади, Пшавия, 1969 г.).

14 Полевые записи автора (с. Млаше, Душетского р-на, с. Сиони, Тионетского р-на, 1970 г.).

коренных односельчанок, поэтому жениться на представительнице из семьи аманати считалось зазорным[15].

Выводы:

1. В отличие от толкования грузинских судебников царя Вахтанга VI, а также документов той же эпохи (XVIII в.), термин аманати бытовал у горцев Восточной Грузии в значении боле широком, обозначая помимо «вещи, отданной на хранение», также и предметы одушевленные, в данном случае, «человека, ищущего покровительство».

2. Нарушение норм обычного права (убийство, кража, оскорбление, клевета, нарушение брачного запрета, т. е. неподчинение внутреннему распорядку общины, а также пленение, малоземелье и неблагоприятные экономические условия), являются основными причинами, которые побуждали общинников к переселению и переходу в категорию аманати.

3. Аманати — суть категория переходная от членства и покровительства одной общины и ее святилища под покровительство и принадлежность другой на социально-экономический или правовой основе[16].

4. Принимая в лице аманати нового члена, при замене им старой своей фамилии новой, и делая тем беженца равноправным членом приютившей его общины, последняя пополнялась новым поданным. Покровительствующая аманати община была заинтересована в закреплении за собой пришельца и именно поэтому отводила ему земельный участок лишь при условии перехода со всей своей семьей.

5. Оглашение принятия аманати скреплялось проведением последовательно исполняемых обрядов, способствовавших устойчивости порядков, установленных в общине. Аманати приобщался к новому божеству, воплощавшему единство общины.

6. Принявшее аманати святилище и его община давали ему приют, правда, с предостережением, опасением, но никогда не отказывали, и защищали от напасти. Все узаконивалось: на принятых под покровительство беженцев святилище накладывало обязательство наследственного, ежегодного жертвоприношения, которое за отсутствием писанного договора закреплялось закладкой особого камня — самани — на территории святилища. Благодаря переходу этого долга по наследству, покровительствующее аманати святилище обеспечивалось новым жертвопоставщиком на длительные времена.

7. Поскольку могущество каждого святилища горцев Восточной Грузии в первую очередь зависело от численного состава своих общинников (кма)[17], естественно, каждый главный священнослужитель, считаясь избранником и ставленником божества, всячески стремился к пополнению всего коллектива общинников (сакмо), следовательно, принятие в члены непримирившегося с кровником или по другим причинам пришедшего аманати было и почетно и выгодно.

---

[15] Полевые записи автора (с. Квемо-Алвани, Ахметского р-на, 1969 г.).

[16] Примечательно то обстоятельство, что аманати искал покровительства не у отдельных семейств, (даже бывших с ним в родстве, если таковые имелись в селении, куда он пришел), а у целого селения в целом. Это преследовалось целью иметь покровителя, не дав никому возможности сослаться на отдельные семьи и освободить себя от обязанности покровительства, — прим. автора.

[17] В. В. Бардавелидзе, Древнейшие..., стр. 9.

Вышеизложенное дает основание рассматривать институт аманати, как один из компонентов института «джварискмоба» — основы основ жизни горцев Восточной Грузии до XIX—XX вв.

9. Первично институт аманати отвечал требованиям социально-религиозного организма горцев Восточной Грузии и просуществовал столь долго лишь в виду укоренившегося древнего обычая (оказание помощи попавшему в беду), ставшего традицией.

მ. მაკალათია

წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის

(ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)

წყლის კულტი საქართველოში უძველესი დროიდან მომდინარეობს. ამ კულტის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ამსახველმა რწმენა-წარმოდგენებმა ქართველთა რელიგიურ ყოფაში მეტ-ნაკლებად შემოინახა თავი.

წყალთან დაკავშირებული ნაყოფიერების იდეა სხვადასხვა ფორმით ვლინდება. ჩვენ მხოლოდ ერთ-ერთ მათგანზე შევჩერდებით, რომელსაც 1965 და 1967 წლებში სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში ყოფნის დროს მივაქციეთ ყურადღება.

სამცხე-ჯავახეთში გავრცელებულია გადმოცემები ე. წ. წყლის—ტბის ცხოველების შესახებ:[1] ამ გადმოცემების თანახმად ტბაში ბუდობს წ ყ ლ ი ს ხ ა რ ი, წ ყ ლ ი ს ც ხ ე ნ ი და წ ყ ლ ი ს კ ა მ ე ჩ ი. ეს ცხოველები თითქმის ყოველთვის მამრობითი სქესისანი არიან. ისინი საზაფხულო საძოვრებზე წაყვანილ დედალ პირუტყვთან მიდიან და ანაყოფიერებენ მათ (ამ კუთხეებში საზაფხულო საძოვრები ძირითადად ტბებთან ახლოს არის განლაგებული; საერთოდ, დედალი პირუტყვის დამაკება უმთავრესად იქ ხდება, როცა ნაზამთრევი, დასუსტებული საქონელი მომაგრებასა და გასუქებას იწყებს).

ზოგ სოფელში (ხოსპიო, კოთელია, ჭობარეთი, ტოლოში) გავრცელებული რწმენის თანახმად ტაბაწყურის ტბაში ბუდობს ხარი, ცხენი და ხარ-კამეჩი. სოფელ პტენასა და მურჯახეთში ჩაწერილი გადმოცემის მიხედვით კი წყლის ცხოველები ბუდობენ ნაქალაქევთან, წუნდის ტბაში. ასეთივე ხარები, ცხენები და ხარ-კამეჩები არიან, ე. წ. „მწვანე მთებში“ მდებარე ხოზაფინისა და ჩილდირის ტბაში, საიდანაც ღამით, თითქოს ტბის ცხენების ჭიხვინი მოისმის.

გადმოცემების მიხედვით, წყლის ცხოველისაგან „გაჩენილი“ კვიცი (ხბო, ზაქი) სამ წლამდე მთაში, საზაფხულო საძოვარზე არ უნდა გაერეკათ, რათა ის ტბის ცხოველს თან არ წაეყვანა. ასეთი კვიცი (ხბო, ზაქი) ჩვეულებრივისაგან განირჩევა და შემდეგი გარეგნული ნიშნებით ხასიათდება: უშნოა, პატარა თავი აქვს, სუსტია, წყლის ფერია. მას „მზემ არ უნდა დახედოს, ქარმა არ უნდა დაჰკრას“. იგი სიბნელეში უნდა იყოლიონ. სამი წლის შემდეგ კი

---

1 ეს საკითხი განხილულ იქნა ნაშრომში „მესაქონლეობა სამცხე-ჯავახეთში“, 1967 (ხელნაწერი).

ასეთი კვიცი ლამაზდება და ისეთი ძლიერი ხდება, რომ კი არ დადის არამედ დაფრინავს და სხვა.

მსგავსი გადმოცემები ტბის//წყლის ხარის შესახებ ცნობილი იყო აჭარაში, შავშეთში, ანატოლიაში[2]. ვ. შამილაძე ადგენს წყლის ხარის შესახებ აჭარაში არსებული გადმოცემების რამდენიმე ვარიანტს: პირველი ვარიანტით „ძირითადი ფრაგმენტების მიხედვით ტბიდან გამოსული ხარი ებრძვის და ამარცხებს სასოფლო ბუღას მანამ, სანამ ამ უკანასკნელს მჭედელი რკინის მახვილს არ წააცავებს რქებზე; სასოფლო ბუღა იმარჯვებს, მაგრამ განრისხებული წყლის ხარი, საშინელ წვიმასა და ჭექა-ქუხილს იწვევს, რაც წყალდიდობითა და ახლომახლო სოფლების განადგურებით მთავრდება. სხალთის ხეობაში აღნიშნული გადმოცემა სოფ. ვერნებს უკავშირდება, რომლის სახელწოდება თითქოს ამ წარღვნის შედეგად გაერანებას უნდა მიეწეროს[3]. მეორე ვარიანტით: ჭვანის ხეობის მასალების მიხედვით წყლის ხარი ჭინჭაოს ტბაში (ძელგორის საძოვართან ახლოს) ბუდობდა. ხშირად წყლიდან ამოდიოდა და საძოვრის ახლოს „ხარია-თაფზე" წვებოდა. მთხრობელთა გადმოცემით ხარია-თაფი საქონლის საყვარელ საწოლ ადგილად ქცეულა; ამასთანავე, იქ ნაწოლი საქონლის სიკეთე და სისაღე საერთოდ ცნობილი იყო. განმკურნებელი თვისებები გააჩნდა ჭინჭაოს ტბის წყალსაც, სადაც ხეობის მოსახლეობა (განსაკუთრებით უშვილო ქალები) შუაშთობის დღესასწაულზე საბანაოდ დადიოდნენ.

წყლის ხარი ცნობილი იყო შავშეთშიც, სადაც ამ გადმოცემას ტბა „ბუღაგიოლს" (არსიანის მთის ძირში) უკავშირებენ[4].

ზემოთ მოტანილ სიუჟეტებთან ახლოს დგას ანატოლიაში გავრცელებული გადმოცემა „ზღვის ცხენებისა" (су айгырлары) და „ზღვის ხარის" (су джамыши) შესახებ, რომელიც გამოქვეყნებული აქვს ვ. ა. გორდლევსკის. გადმოცემა „ზღვის ცხენები" შემდეგი შინაარსისაა: ყარაჰისართან ახლოს მდებარე ტბა ოინარ-გიოლში არიან ზღვის ცხენები. ისინი მზეზე გამოდიან და როგორც კი დაინახავენ ადამიანს კვლავ წყალში იმალებიან. მათ საკვებს ლერწამი წარმოადგენს. ერთხელ ერთმა მდიდარმა ასეთი ცხენის ყოლა მოისურვა. მან ტბასთან მიიყვანა ფაშატი, რომელსაც ერთი წლის შემდეგ გაუჩნდა კვიცი. როდესაც კვიცი გაიზარდა, ის გადაიქცა სწრაფმავალ ცხენად.

ავტორს აქვე მოჰყავს გადმოცემა „ზღვის ხარის" შესახებ, რომელიც იმავე ტბაში „ბუდობს"[5].

საქართველოში გავრცელებულ სხვა გადმოცემათაგან საინტერესოა საბურზაყანოში გავრცელებული ლეგენდა, რომლის თანახმად ტბა ერძეგაშრადან ამოდიოდა ვერძი. ის საღამოობით ტბასთან მდებარე საძოვარზე არეკილ

---

2 ვ. შამილაძე, მესაქონლეობა დასავლეთ საქართველოში (აჭარა. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), დისერტაცია, თბ., 1964, გვ. 133.

3 იქვე, გვ. 133.

4 ვ. შამილაძე, დასახ ნაშრ., გვ. 133.

5 В. А. Гордлевский. Статьи и заметки, Избранные сочинения, т. III, М., 1962, стр. 321.

ცხვარს ესამაძებოდა თურმე. ერთხელ მწყემსის მოულოდნელ შეძახილზე ვერცხი დაფრთხა და ცხვრის ფარაც მასთან ერთად ტბაში გადაეშვა[6].

მსგავსი რწმენა-წარმოდგენები უნდა ედოს საფუძვლად მთიანი ჩეჩნეთის სოფელ გალანჭოჟის ტბასთან დაკავშირებულ გადმოცემასაც, რომელიც შემდეგი შინაარსის შემცველია: უწინ ეს ტბა აულ იალხაროისთან მდებარეობდა. ერთხელ ერთმა ქალიშვილმა დედასთან ერთად ტბაში ჰუჭუიანი სარეცხი გარეცხა: ამით ტბის კამკამა წყალი წაიბილწა, ხოლო ტბის განრისხებულმა სულმა ქალები გააქვავა. ტბამ აღარ მოისურვა ასეთ ადგილზე დარჩენა; ის გადაიჭცა მშვენიერ ხარად, რომელმაც კლდოვანი ქედი გადაიარა და უზარმაზარი ღრმულის სახით კვალი დატოვა. დაბლა ჩამოსული ხარი მივიდა იმ ადგილზე, სადაც ამჟამად ტბა მდებარეობს. აქ იყო სოფლის სახნავ-სათესი ნაკვეთები. ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა ხარი გუთანში შეაბეს და იწყეს ხვნა. მეოთხე კვალის გატარების შემდეგ მიწიდან ამოხეთქა წყალმა, რომელმაც მინდორი და მთელი ხალხი დაფარა; ხარი კი ტბის წყალში გაუჩინარდა[7].

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ტბებთან დაკავშირებით მრავალი გადმოცემა არსებობს, მაგრამ ჩვენ ამ შემთხვევაში გვაინტერესებს ზოგიერთი მათგანი, სადაც გადმონაშთური სახით შემოგვრჩა წყლის კულტთან დაკავშირებული ცხოველთა კულტის ამსახველი უძველესი რწმენა-წარმოდგენები.

ზემოთ მოტანილი მასალების საფუძველზე ივარაუდება, რომ სამცხე-ჯავახეთში, აჭარასა და სხვა კუთხეებშიც გავრცელებული უნდა ყოფილიყო რწმენა ტბის მიმართ, რომელსაც მამაკაცური ბუნების მქონე გამანაყოფიერებელი ძალა მიეწერებოდეს. ეს კი ვლინდებოდა წყლის//ტბის ხარის, მამალი ცხენის, ხარ-კამეჩის სახით და აგრეთვე იმ რიტუალით, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ზემო აჭარაში საზაფხულო საძოვრებზე ყოფნის დროს გამართულ „შუამთობის“ დღესასწაულზე. შუა ზაფხულში აჭარასა და სამცხე-ჯავახეთში იმართებოდა დიდი დღესასწაული. მთაში მყოფ საქონლის მომვლელ პირებს უერთდებოდნენ ბარიდან ამოსული ოჯახის წევრები და თითქმის მთელი სოფელი იყრიდა თავს. ზოგან დღესასწაული ორ-სამ დღეს გრძელდებოდა. ამ დროს იმართებოდა ცეკვა-თამაში, ჯირითი, მიდამოს (ტბების) დათვალიერება და სხვა. როგორც ვ. შამილაძე წერს, ზემო აჭარაში დღესასწაულის დროს უშვილო ქალები შვილიერების მინიჭების მიზნით, ტბის წყალში ბანაობდნენ. ეს ძალა მიეწერებოდა ჭინჭაოს ტბას, სადაც წყლის ხარი ბუდობდა[8].

საკვირაოდია, რომ ტბას, რომელიც ძირითადად წარმოდგენილი უნდა ჰქონოდათ, როგორც მამაკაცური ბუნების მქონე ნაყოფიერების მომნიჭებელი ძალა (სხვა შემთხვევაში ტბაში ქალური საწყისიც ჩანს, მაგრამ ის შედარებით მიჩქმალულია) ზოომორფულთან ერთად ანთროპომორფული სახეც უნდა ეტარებინა.

გამოთქმულ ვარაუდს საფუძვლად უდევს ქართველ ტომთა ის ძველი რწმენა-წარმოდგენები, რომლის მიხედვითაც გამანაყოფიერებელი ძალა წარ-

---

6 ხალხური სიბრძნე, ტ. III, თბ., 1964, გვ. 206.

7 გადმოცემა მოგვაქვს ბ. დალგატის მიხედვით. Б. Далгат. Первобытная религия чеченцев. Терский сборник, вып. 3, кн. 2. Владикавказ, 1893 г. стр. 114—115.

8 ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 133.

მოდვინებოდა ხარის და მამაკაცის სახით[9]. ამ ზოო-ანთროპომორფულ ღვთაებას, თავის დროზე, მამაკაცისა და ხარის ატრიბუტები უნდა ეტარებინა. ისპის კითხვა—წარმართული ხანის ნაყოფიერების რომელ ანთროპომორფულ ღვთაებასთან უნდა ყოფილიყო ასოცირებული ტბის ეს ძალა? ამ თვალსაზრისით ინტერესს იწვევს წარმართული ღვთაება „ჰაბუკი".

როგორც ა. ხახანაშვილი წერს, მესხეთში სხვა გენიებს შორის პირველი ადგილი უჭირავს ჰაბუკს, რომელიც ლამაზი ახალგაზრდის სახით ჰყავთ წარმოდგენილი. ის ითვლება ოჯახის განუყრელ პენატად და უჩინრად ზეშოქმედებს ოჯახის კეთილდღეობაზე. პატარძალმა პირველი ღამე მასთან უნდა გაატაროს, თუ ის ამ წესს არ შეასრულებს, ჰაბუკი მასზე შურს იძიებს. გადმოკვეთით ერთ-ერთმა პატარძალმა წინააღმდეგობა გაუწია ჰაბუკს თავისი ვალდებულების შესრულებისას; ჰაბუკმა კი იმით იძია შური, რომ წმინდა ჩვეულების დამრღვევს მოუკლა შვილი, დედას კი ავი ზნე დამართა[10].

როგორც მოტანილი მასალიდან ჩანს, ნაყოფიერების ღვთაება ჰაბუკი ოჯახის (ცეცხლის და კერის ცეცხლის) მფარველი უნდა ყოფილიყო და, როგორც მამაკაცური ბუნების მქონე ნაყოფიერების ღვთაებას თავის დროზე ხარის ატრიბუტიც უნდა ეტარებინა.

ცნობილია, რომ ქართველ ტომებში, ხარი მჭიდროდ არის დაკავშირებული კერიასა და ნაყოფიერების კულტთან[11]. ვ. ბარდაველიძე წერს—„რელიგიის ვანვითარების ამ საფეხურზე (იგულისხმება ასტრალური საფეხური, მ. მ.) უძველესი ქართული ღვთაება, რომელსაც ახალწელიწადი წარმოსახავს, უცვე ანთროპომორფული სახისაა, ხოლო ხარი, რომლის სახითაც მას ოდესღაც თაყვანს სცემდნენ, ეხლა უცვე მის ატრიბუტს წარმოადგენს ხარის სახის რიტუალური კვერების მსგავსად. ეს აშკარად ჩანს იქიდან, რომ მეკვლეობის ყველა მომენტში — წყაროზე წასვლის დროს, კალოზე, თოვლის „ზვინის" თუ „კოშკის" გარშემოვლისას, საბძლის, მარნის, ბეღლის და სხვა სამეურნეო ნაგებობათა მოლოცვის დროს, სახლში კერის ირგვლივ შემოვლისას მეკვლეს თან ახლავს ოჯახის საუკეთესო ხარი. ჯავახეთშიც ახალწელიწად დილით, როცა მეკვლე სახლში შედიოდა, მას თან ხარი შეჰყავდა რქებზე დამაგრებული ორი სანთლით. იქ მას თივას დაუყრიდნენ და ვაშლს დაუტორებდნენ — „ესეთი რგვალი წელიწადი მოგვეო"[12]. აქვე უნდა აღინიშნოს რომ სამცხე-ჯავახეთში ახალწელიწად დილით სახლში შეყვანილ ხარს სამჯერ შემოატარებდნენ კერის გარშემო.

ნაყოერების ანთროპომორფული ღვთაების — ჰაბუკის ზოომორფულ ატრიბუტებთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს განათხარი მასალა. მესხეთში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგად, ე. წ. ამირანის გორაზე (მესამე ათასწლეულით, ადრეული ბრინჯაოს ხანა) აღმოჩენილია კერის ნალისებრი ზესადგრები (თიხა), მამაკაცის სახის გამოსახულებით და ფალოსით[13].

---

[9] ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სეანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.

[10] А. Хаханов, Месхи (этнографический очерк), ЭО, № 3, кн. X, 1891, стр. 8.

[11] ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 111—113.

[12] ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 112—113.

[13] ტ. ჩუბინიშვილი, მტკვრისა და არაქსის ორმდინარეთის უძველესი კულტურა, თბ., 1965, გვ. 81.

როგორც ტ. ჩუბინიშვილი წერს — „ამ ანთროპომორფულ ცალებზე ხარის რქებიცაა გამოყვანილი"[14]. ავტორი აღნიშნავს, რომ „მტკვარ — არაქსის ადრეული ბრინჯაოს კულტურის განვითარების ადრეული საფეხურიდან ამ რიტუალში (იგულისხმება ბუნების განაყოფიერებული ძალების თაყვანისცემისა და ოჯახის კეთილდღეობის რიტუალი) ნაყოფიერების მომნიჭებელ ძალად ქალი კი არა მამაკაცია მოჩნეული. ამის საუკეთესო გამოხატულებაა ამ კულტურის გავრცელების თითქმის მთელ ტერიტორიაზე მრავლად აღმოჩენილი, ე. წ. ნალისებური ზესადგრები. მხოლოდ ნაკლებად სტილიზებული, აშკარად ანთროპომორფული ზესადგურების მიხედვით ჩანს, რომ ყველა ასეთი ნაკეთობა ფაქტიურად განაყოფიერების რიტუალს გადმოგვცემს, რაც იმ პერიოდში საცხოვრებელ სახლში კერასთან სრულდებოდა[15]. ამავე ხნის (III ათასწლეული) ნამოსახლარის გათხრისას, ურბნისში, ქვაცხელაზე, საცხოვრებელ ნაგებობებში (კერასთან ან დედაბოძთან) აღმოჩნდა თიხისაგან გამოძერწილი ადამიანის რამდენიმე ფიგურა. ვარაუდობენ, რომ აქ მამრობითი სქესის ღვთაება უნდა იყოს გამოსახული[16].

ეთნოგრაფიული მასალებით დგინდება, რომ განაყოფიერების იმ რიტუალს, რომელიც სრულდებოდა უშუალოდ საცხოვრებელი სახლის კერასთან და რომელიც საქონლის გამრავლებისაკენ იყო მიმართული, ადგილი ჰქონდა დღეობა „ბოსლობის" დროს, ლეჩხუმში. იგივე რიტუალი, შედარებით შერყვნილი სახით მოცემული გვაქვს რაჭული და სვანური ბოსლობის ვარიანტებში (იგულისხმება მოკოტრების წეს-ჩვეულება[17]). ჩვენი ვარაუდით, უძველეს ხანაში ღვთაება ჰაბუკის პროტოტიპი ხარისრქებიანი მამაკაცური ბუნების მქონე ანთროპომორფული ღვთაება უნდა ყოფილიყო, როგორც ეს მესხეთში ნაპოვნი თიხის კერის ზესადგრებზე გვაქვს მოცემული.

ჰაბუკის, როგორც ნაყოფიერების ღვთაების ფუნქციები სცილდება საოჯახო კულტის ფარგლებს. მისი ძლიერი კულტის გადმონაშთები გვხვდება რაჭა-ლეჩხუმში, იმერეთში[18] და სვანეთში.

როგორც ნ. ბრეგაძის ნაშრომიდან ირკვევა, „აღდგომის ოთხშაბათი ლეჩხუმში ჰაბუკობის სახელითაა ცნობილი" (რაჭაში კი ეს ოთხშაბათი პურის ლოცვის დღეა). ეს დღე შეწირული იყო „სამარგილო პურის ბარაზე". პურის პირველი მარგვლა უსათუოდ ამ დღეს უნდა დაწყებულიყო. ამისათვის ოჯახის უფროსი ქალი აცხობდა ლობიან და ყველიან ტაბლებს. მიჰქონდა ისინი პურის ყანაში, წალმა შემოატრიალებდა შემდეგი სიტყვებით: „ღმერთო გაგეიკეთე ნათეს-ნამუშევარი". მერე იწყებდა პურის მარგვლას. თქმულების მიხედვით, პურის ყანას ძალიან მოეკიდა სარეველა გლეხორხა, ამიტომ მარგვლის პირველ დღეს ქალი ქვედა საცვალს იხდიდა და ყანაში მოფრიალებულს სამჯერ შემოატარებდა და თან გლეხორხას მისამართით ხმამაღლა იგინებოდა:

---

14 ტ. ჩუბინიშვილი, მტკვრისა და არაქსის ორმდინარეთის უძველესი კულტურა, თბ., 1965, გვ. 81.

15 ტ. ჩუბინიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 81.

16 ალ. ჯავახიშვილი, ლ. ღლონტი, ურბნისი, 1. თბ. 1952, გვ. 32—33.

17 ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 93—103.

18 ცნობა იმერეთის შესახებ მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა კ. კახიანმა, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

ამის შემდეგ იწყებდა მარგვლას. ამ ბოლო დროს სარეველამ იკლო ქალის გინება შინით[19].

აღწერილი ოიტაული ნაყოფიერების კულტთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულების შესრულებასაც მოიცავს (ხმამაღალი გინება და სხვ).

ასევე კვირიაობის თვის პირველი ორშაბათი ლეჩხუმში მახის კრეფის დაწყების დღედაა მიჩნეული და მას „მახიკრეფის ჰაბუკობა" ეწოდება. მახის საკრეფად დილაადრიან წასული ქალები შინ ადრევე ბრუნდებიან, ტაბლასა და პანელის ხორცს წალმა შემოატრიალებენ და თან შემდეგ სიტყვებს ამბობენ: „ღმერთო გაგვიკეთე ნათესი, მოგვაწევინე მახა, პური, ნუ დაგვიბნევ და ბედნიერებაში მოგვახმარე"[20].

თ. ბარნაველის ცნობით სოფელ ირის (რაჭა) დასავლეთ ხაწილში, ერთი პოპახლის ეზოში დევს მოგრძო ქვის ლოდი, რომელსაც ადგილობრივნი „ჰაბუკს" ანუ „ჰაბუკის ქვას" უწოდებენ. ამ ქვასთან სალოცავად შიდიან ახალკვირის (კვირაკხოველობის) ორშაბთას. ილოცებენ, დაანთებენ სანთელს და დაკლავენ მამალს[21].

როგორც ლ. ლაშხი და გ. ბერიძე წერენ — „ჰაბუკმთა" მდებარეობს იმერეთში მდ. ყვირილის მარჯვენა სანაპიროზე. „ჰაბუკმთაზე" შემორჩენილია სამი ბაზილიკა—„წმინდა გიორგი", „საღვთო ტაძარი" და „ბერ ეკლესია"[22]

სვანეთში „დღეობა ჰაბგობს ოჯახის უფროსი სათანადო წესის შესრულების დროს, მიცვალებულის მიმართ ამავე სიტყვებს წარმოთქვამდა ღვთაება „ტარ-ჰაბუკის" ანუ ჰაბიგუის დიდებასთან ერთად „ჰაბიგუს დიდაბ, მუქექს შუენდაბ" (ცხუმარი)[23].

სოფ. ჰუბერში ჩაწერილი მასალით, დღეობა „ჰაბგობი" მიცვალებულთათვის მიძღვნილი დღეა, რომელიც „თანაფითდან" (აღდგომა) ორი კვირის გასვლის შემდეგ მოდის. ამ დღეს აცხობენ ლემზირებს და ჰ ა ბ ი გ უ ი ს შეევედრებიან: „ჰაბუკო ზეციერო! კარგად გვამყოფე".

მეორე ვარიანტის მიხედვით, დღეობა „ჰაბგობი მოდიოდა პატარა თანაფასა და დიდ თანაფას შორის ოთხშაბათ დღეს. მის სახელზე აცხობდნენ ხაჭაპურს („ქუთ") და მამაკაცი წარმოთქვამდა შემდეგ სიტყვებს: „ჰაბიგუ დეცეშ! ვეთხვალ ლ ლაშხედ" — ზეციერო ჰაბუკო! საქონელს შეეწიე (სოფ. საკენი). ჰაბუკის სახელზე დაყენებულ ღვინის ზედაშეს დასავლეთ საქართველოში „საჰაბუკო" ეწოდებოდა[24].

ამრიგად. ზემოთ მოტანილი მასალა მიუთითებს ნაყოფიერების ღვთაება „ჰაბუკის" კულტის გავრცელებაზე ქართველ ტომებში, რომელმაც ჩვენამდე გადმონაშთური სახით მოაღწია. მის ფუნქციას შეადგენდა ადამიანებისათვის, მცენარეთა და საქონლისათვის ნაყოფიერების მინიჭება. ჰაბუკის

---

19 ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, მემინდვრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩხუმში, მაცნე № 2, თბ., 1964, გვ. 128.

20 ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, მემინდვრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩხუმში, მაცნე № 2, თბ., 1964, გვ. 128.

21 მოწოდებული ცნობისათვის მადლობას მოვახსენებთ თ. ბარნაველს.

22 ც. ლ ა შ ხ ი და გ. ბ ე რ ი ძ ე, ჰაბუკმთის ისტორიული ძეგლები, „ძეგლის მეგობარი", № 14, თბ., 1968, გვ. 67—68.

23 ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალი წლის ციკლი, მსე, V, თბ.. 1953, გვ. 296.

24 В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 66.

კულტი ბუნდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, როგორც მიწიურ (ქვრის), ასევე ციურ ცეცხლთან და მზესთან, რაზედაც უნდა მიუთითებდეს, აგრეთვე ქართული ზღაპრების ერთ-ერთი პერსონაჟი „მზეჭაბუკი“.

ზემოთ მოტანილ მასალებთან დაკავშირებით საინტერესოდ გვმოიყურება „ქართლის ცხოვრების“ ერთი ცნობა, რომელიც უშინდა ნინოს მიერ სვეტის აღმართვას შეეხება:

„ხოლო ვითარცა ცისკარი აღეღებოდა, და მიერულა ყოველთა მათ დედათა. ხოლო მე სიდონია, მღვ/ძარე ვიყავ და იგი დგა კელ-განპყრობით აჰა ესე რა ზედა მოადგა ჭაბუკი ერთი ნეტარსა მას ყოვლად ნათლითა შემკობილი, შებლარდნილი ცეცხლის ზეწრითა და რქუა რამე სამნი სიტყუანი. ხოლო იგი დაეცა პირსა ზედა თვისსა, ჭაბუკმან მან შეჰყო კელი სუეტსა მას და აღმართა და წარიღო სიმაღლესა შინა. და განკვირვებული მივეახლე მას და ვარქუ ესრეთ: „დედოფალო რა არს ესე? ხოლო მან მრქუა: „მოიდრიკე თავი ქვეყნად“, და ტირილად იწყო ზარისაგან მისგან და მცირედისა ჟამისა შემდგომად აღდგა და აღმადგინა და განვეშორეთ მას ადგილსა. ხოლო დედანი ვითარ იყუნეს კიდე, იხილეს მათაც სუეტი იგი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდოდა და მოახლებოდა ბარისხად მონაკუეთსა ზედა ძირსა ნაძვისასა“[25].

როგორც ამ ცნობიდან ჩანს, წარმართული ხანის ღვთაება ჭაბუკის კულტი იმდენად ძლიერი იყო, რომ ქრისტიანობამ ვერ შეძლო მისი მთლიანად წაშლა; ამ ცნობის მიხედვით იგი ყოვლად ნათლითა შემკობილი, შებლარდნილი ცეცხლის ზეწრითა, მოევლინება მორწმუნეთ და სვეტი მაღლა მიაქვს, საიდანაც იგივე სვეტი ცეცხლი სახედ ჩამოდის გადაპრილ ნაძვის ძირზე. აქ ნათლად ჩანს როგორც მისი ასტრალური ბუნება (რომელიც კარგად ეხმაურება ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალას „ჭაბუკო ზეციურო“, „მზეჭაბუკი“), ასევე მისი მჭიდრო კავშირი ცეცხლთან და სინათლესთან.

ყოველივე ზემოთქმულის შედეგად, შესაძლებელია გამოითქვას ვარაუდი, რომ ტბის, როგორც მამაკაცური ბუნების მქონე ნაყოფიერების მომნიჭებელი ძალის ანთროპომორფულ სახეს ჭაბუკიც წარმოადგენდა (მხედველობაში გვაქვს მისი კულტის ფართო გავრცელება).

ამ ვარაუდს საფუძვლად უდევს სამცხე-ჯავახეთში (აგრეთვე ქართლშიც) გავრცელებული ლექსი „დავფარავნელი ჭაბუკი“ და გადმოცემა სალამოს ტბის შესახებ[26]. ვახტანგ კოტეტიშვილი ამ ლექსში მითურ საწყისს ხედავს და მის ძველისძველობაზეც მიუთითებს. მკვლევარის აზრით, რომ არ ყოფილიყო პარალელები მსოფლიო ფოლკლორიდან, გაძნელდებოდა მისი ბუნებისა და ხასიათის დადგენა, და რომ ამ ლექსის ბუნდოვანი სიმბოლიკა მხოლოდ ქართულ ნიადაგზე ვერ აიხსნებოდა[27]. ავტორის ასეთი შეხედულება გამოწვეული იყო ქართული სათანადო ფოლკლორული თუ ეთნოგრაფიული მასალების უქონლობით. მიუხედავად ამისა, მკვლევარი მაინც სწორ გზას დაადგა, როცა მან ლექსი „თავფარავნელი ჭაბუკი“, მის მიერ სამცხე-ჯავახეთში ჩაწერილ საღამოს ტბის შესახებ არსებულ შემდეგ თქმულებას დაუ-

---

25 ქართლის ცხოვრება, ტ. I (ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით), თბ., 1955, გვ. 114,

26 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, I, თბ., 1961, გვ. 332.

27 ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 329.

კაცშირა: „ვაჟს და ქალს უყვარდათ ერთმანეთი; წყაროზე ხვდებოდნენ. ეს წყალი მთიდან იყო გამოყვანილი. ტრფიალში გაერთნენ და წყლის დაკეტვა დააგვიწყდათ. იმ ადგილას შედგა ტბა და ქვეშ მოიყოლა მთელი სოფელი და ეს ქალ-ვაჟი. ისინი დღესაც ცოცხლები არიან ტბის ძირში. ვაჟი იქცა ფრთოსან ცხენად. მხოლოდ თავი ადამიანისა შერჩა, ქალი კი—თევზ-ქალად, გაშლილი თმებით. შვიდ წელიწადში ერთხელ გამოდიან ნაპირზე. თუ ვაჟმა ახლო მახლო ჯოგს მოჰკრა თვალი, გამოქანდება და ფაშატს დაამაკებს[28].

ამრიგად, მამაკაცური ბუნების მქონე ნაყოფიერების მიმნიჭებელი ძალა, რომელიც ტბასთან უნდა ყოფილიყო ასოცირებული, ვლინდება ზოომორფული (ხარი, მამალი, ცხენი, ხარ-კამეჩი), ასევე ანთროპომორფული (ჭაბუკი) და ზოოანთროპომორფული სახით (ცხენ-კაცი). ოჯახში, კერასთან დაკავშირებით იგივე ძალა მოცემულია ზოომორფული (ხარი, კერასთან ცხენი არ ჩანს) და ანთროპომორფული (ღვთაება ჭაბუკი) სახით.

წყალთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში, რომელიც მიწათმოქმედი მესაქონლე ტომების მიერ არის შექმნილი, წყლის ხარებს მარტო ნაყოფიერების მინიჭების ფუნქცია არ უნდა ჰქონოდათ დაკისრებული. მათ სხვა ზებუნებრივი ნიშნებიც უნდა ეტარებინათ და ამასთანავე მხვნელი ხარების საჭიროც უნდა ჰყოლოდათ წარმოდგენილი. ამის მამტკიცებელი ეთნოგრაფიული მასალა ამჟამად ჩვენ არ გაგვაჩნია. მაგრამ ამ რწმენის ანარეკლი რამდენიმე ქართულ ზღაპარშია შემორჩენილი, სადაც ტბიდან ამოყვანილი ხარები და ხარ-კამეჩები ისეთი ზებუნებრიობით გამოირჩევიან, რომ ათ დღეში ან ერთ თვეში მოსახნავ მიწას ერთ დღეში ხნავენ. ზღაპარში „ყმის ცოლი და ბატონი" ლაპარაკია სამ ძმაზე, რომელთაც ცოლების მოყვანა სურთ. ისინი საცოლეებს იმისდა მიხედვით ეძებენ, თუ სად დაეცემა ამ მიზნით ნასროლი ისარი. უმცროსი ძმის ნასროლი ისარი ტბაში ვარდება და იქიდან ამოღებულ ისარს ბაყაყი ამოჰყვება. უმცროსი ძმა იძულებულია ბაყაყი წამოიყვანოს ცოლად. სინამდვილეში ის ბაყაყად ქცეული მზეთუნახავია. ბატონი თავის ყმას იმ მიზნით, რომ მზეთუნახავი ცოლი წაართვას, დაავალებს ათი დღის სახნავი მიწა ერთი უღელი ხარით ერთ დღეში მოხნას, დათესოს და დაფარცხოს. შეწუხებულ კაცს ცოლი ურჩევს — წადი საიდანაც მე წამომიყვანე, იმ ტბის პირზე, და ჩასძახე დედაჩემს: შენმა შვილმა შემოგითვალა — შენ რომ კუდთეთრი ხარები გყავს ისინი თავის გამართულობით უნდა მათხოვო-თქო[29]. ასეც მოიქცა კაცი და ტბიდან ამოყვანილი ერთი უღელი ხარით ათი დღის სახნავი მიწა ერთ დღეში მოხნა, დათესა და დაფარცხა.

მსგავსადვე ვითარდება მოქმედება ზღაპარში „ნინია", მაგრამ აქ უკვე ტბიდან, სადაც უნდა ჩასძახოს: „დედავ, დედა მზეო, მამავ, მამა მზესაო, შენმა შვილმა შემოგითვალა—შენ, რომ ხარ-კამეჩები გყავს ისინი გამომიგზავნეო"[30], ამოდიან ხარ-კამეჩები.

სავარაუდოა, რომ ტბებთან დაკავშირებული ეს რწმენა უნდა წარმოადგენდეს ამიერკავკასიასა და მის სამხრეთით მცხოვრებ მიწათმოქმედ-მესაქონლე ტომთა უძველეს რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში ასახულ წყლის

---

28 ვ. კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 332,

29 პ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიბრძნე, თბ., 1964, გვ. 115,

30 რჩეული ქართული ზღაპრები, ვ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ი ს რედაქციით, თბ., 1949, გვ. 340.

კულტის განვითარების შემდგომ საფეხურს (წინარე საფეხურად იგულისხმება ვეშაპ-ვეშაპოიდების კულტი).

თუ სად უნდა ვეძიოთ ამ რწმენა-წარმოდგენების სათავე, ამაზე მიუთითებს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში (რომ არაფერი ვთქვათ კავკასიის შესახებ) შემორჩენილი წყლის კულტის ამსახველი მდიდარი ეთნოგრაფიული თუ ფოლკლორული ხასიათის მასალა, რომელიც ცალკე განხილვას მოითხოვს.

გ. ზედგინიძე

„ქართლის ცხოვრების“ ორიოდე ადგილის გაგებისათვის

აკად. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ „ქართლის ცხოვრების“ I და II ტომის ტექსტის დადგენა-გამოცემაზე გაწეული შრომა და ამაგი ყველასათვის ცნობილია, რომ მასზე სიტყვის გაგრძელება ზედმეტადაც მიგვაჩნია.

ამ წერილში „ქართლის ცხოვრების“ ორიოდე ადგილის წაკითხვა-გაგებაზე გვინდა მხოლოდ გავამახვილოთ მკითხველის ყურადღება.

1) „მატიანე ქართლისა“-ს გადმოცემით, კლდეკარის ერისთავმა, ლიპარიტ ლიპარიტის ძემ ანისიდან გამოიტყუა: არტანუჯის ერისთავი აბუსერი, ივანე ერისთავი, ივანე დადიანი და ბექის ციხის პატრონი გურამ გოდერძის ძე და შეიპყრო ისინი, მეფე ბაგრატმაც „დააგდო ტფილისი... და გავიდა ჯავახეთს“.

მაწყვერელმა ბაგრატის განძით მესხნი გადმოიყვანა მეფის საშველად. მეფე ამ დროს ღრტილას დგას, ლიპარიტმაც კახნი შეკრიბა და ფოკას მოადგა; ამის შემდეგ: „გამოექცა მაწყუერელი მეფესა ბაგრატს და შეეზრახა ლიპარიტსა. ვითარცა ცნა ესე მეფემენ, **ზამთრისა ბუქთა საშინელთა გარდაიარა შავშეთი და ჩავიდა ქართლს**“[1].

ფოკა, რომელსაც კახთა ლაშქრით ლიპარიტი მოსდგომია, კარგად ცნობილი პუნქტია, იგი ჯავახეთშია, აწინდელი ბოგდანოვკის რაიონში, ფარავანის ტბის სამხრეთ ნაპირზე მდებარეობს[2]. კარგად არის ცნობილი, აგრეთვე ღრტილაც (ახლანდელი იხტილა). ეს ჯავახეთის ჩრდილო ნაწილში, ახალქალაქის რაიონის სოფელ ბარალეთიდან ალმოსავლეთით 2 კილომეტრზეა[3].

ცხადია, ჯავახეთის ღრტილიდან ზამთრის ქარბუქში აყრილი მეფე შავშეთზე გავლით ვერ ჩავიდოდა ქართლში. იგი უთუოდ იმ მთაზე გადაივლიდა, რომელიც ვახუშტი ბაგრატიონს შარავანდეთის ანუ ჯავახეთის მთად აქვს მოხსენებული[4].

ჩვენი სახელოვანი გეოგრაფი და ისტორიკოსი ამ მთას თავის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“-ში არაერთხელ ასახელებს. თრიალეთის სამხრეთით „დასავლეთით **მთა შავრაშეთი და ტბის-ყურის გამჭრელი ხაზი**, მთა ბარძიმი-

---

1 ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, 1955, გვ. 300.

2 ვ. ცისკარიშვილი, ჯავახეთის ეპიგრაფიკა როგორც საისტორიო წყარო, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკად. გამოცემა, 1959, გვ. 31.

3 იქვე, გვ. 94.

4 ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თ. ლომოურისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1941, გვ. 129.

სა და ფარავნის გამჭრელი ხაზი ბოლოლის მთამდე" აქვს ნაჩვენები[5]. ამასთან, ვახუშტისავე სიტყვით, გოკიოს წყალი, ოლდამის წყალი, აზავრეთის ხევი, ბუშათის (უნდა იყოს ახლანდელი ბურნაშეთი) ხევი და მოდეგის ხევი არიან „გამომდინარე შავრაშეთის მთისა და მომდინარე სამკრეთად"[6].

როგორც ჩანს, შავრაშეთის ანუ ჯავახეთის მთად იწოდებოდა თრიალეთის ქედის ის გაგრძელება, რომელიც ტაბაწყურთან (ვახუშტით ტბის-ყურე) იწყება, კოდიანის სამხრეთით მიემართება და დასავლეთით, გოკიოს ქვემოთ წყდება.

სწორედ ამ მთის უღელტეხილზე, ახლა ცხრაწყაროს უღელტეხილი რომ ეწოდება, უნდა გადაევლო ღრტილიდან ლტოლვილ ბაგრატ მეფეს.

აღნიშნულის გამო, „ქართლის ცხოვრების" ზემოთ მითითებულ ტექსტში შავშეთის ნაცვლად უნდა იყოს შავრაშეთი.

ამ შესწორების სისწორეს ადასტურებს C ნუსხის ჩვენებაც, ეს ნუსხა შესაბამის ადგილზე „შავარშეთს" უჩვენებს[7].

2) მეფე თამარის პირველი ისტორიკოსი (ისტორია და აზმანი შარავანდეთთანი) გიორგი რუსის აჯანყების თხრობისას გადმოგვცემს: დაიძრნენ რა აჯანყებულები დასავლეთ საქართველოდან, ერთმა ნაწილმა ლიხის მთის გადალახვით გორამდე და ნაჭარმაგევამდე მიაღწია, მეორე ნაწილმა კი დადიანთა წინამძოლობით გადმოიარა რკინის ჯვარი, „ჩავიდეს ციხის-ჯუარს და დაწვეს ოძრჯე". აჯანყებულებს აქ ბოცო ჯაყელი და სხვა მესხი თანამდგომნი შეუერთდნენ. აჯანყებულებმა წამოიწიეს წინ და მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე, ხიდამდე მიაღწიეს, რადგანაც მათ გადაწყვეტილი ჰქონდათ „პირველად აღება ჯავახეთისა, თმოგვსა და ახალქალაქისა, კუალად თრიალეთისა და სომხითისა".

მათ თამარის ერთგულებაში დარჩენილი ლაშქარი: ამირსპასალარი გამრეკელი და სხვა თორელები და ოთხი მხარგრძელი აქ, „წინა ქუეყანასა ჯავახეთისასა" მიეგებნენ. თამარის მომხრეთ აქვე შეუერთდნენ თამარის ერთგულად დარჩენილი მესხნიც, ალბათ მათ შორის იყო ივანე, იგივე ყუარყუარე, ჯაყელი „თკსითურთ მოკიდულითურთ"[8].

ხიდზე შებმულთა შორის შეიქმნა ომი და სროლა. „მას დღესა სიღამემან და წყლის შუა-ყოფამან გაჰყარნა".

~~უფცადნუთ ღალატსა და ძლევასა". თამარის მომხრეთ დროზე უგრძნიათ ეს~~

აჯანყებულებს თამარის მომხრეთაგან ძლევისა შერიდებიათ, ამიტომ იმ ღამეს გადაუწყვეტიათ—„მივრიდოთ სიმაგრისაკენ და მუნიდაღმა ღონით ვეცადნეთ ღალატსა და ძლევასა". თამარის მომხრეთ დროზე უგრძნიათ ეს და დადევნებიან აჯანყებულთ—**„მიმართეს მთასა ტორანძიად სახელდებულსა, ღონედ სიმაგრისა საძებნელად** და, ვეღარა მუნ დამდგმელთა, **გარიდეს და მიწივნეს ველსა ნიალისასა და წყალსა ხინგრისასა; თმოგუსა და ერუშეთს შუა შეიქმნა ომი**", აქაც სასტიკად დაამარცხეს თამარის მომხრეებმა და გაფანტეს აჯანყებულნი[9].

---

5 ვ. ბაგრატიონის დასახ. შრომა, გვ. 41.

6 იქვე, გვ. 129—130.

7 ქართლის ცხოვრება, დასახ. გამოცემა, ტ. I, გვ. 300, ნუსხათა ვარიანტულ ჩვენებაში.

8 ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 1959, გვ. 50—51.

9 ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 1959, გვ. 52.

უკანასკნელი ბრძოლის ადგილი ისტორიკოსს ზედმიწევნილი სიზუსტით აქვს მოცემული, იგი თმოგვსა და ერუშეთს შორის, ნიალის ველზე, ხინგრის წყალთან ხდება. ხინგრის წყალი ტრანძის (იგივე დიდი ზიარეთის) მთას გამოსდის და მიემართება სამხრეთისაკენ, გადის რა ნიალის ველზე, გაივლის ჯერ ქარზამეთსა და თათალეთს შორის, შემდეგ ჭოლითსა და ვარნეთს შორის და ოლოდასთან, ჩრდილოეთის მხრიდან უერთდება არტაანის წყალს (მტკვარს).

ნიალის ველზე გასვლამდე მეომარმა მხარეებმა გაიარეს მთა, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ მითითებულ გამოცემაში „ტორანძიად“[10] არის მოხსენებული; ასეთი სახელის მქონე მთა ამ მხარეში არ არსებობს, არის მთა ტრანძა (იგივე დიდი ზიარათი) ნიალის ველის ჩრდილო-აღმოსავლეთ კიდეზე, ხერთვის — ტოლოშიდან ჩრდილო დასავლეთით რამდენიმე კილომეტრზე. უნდა ვიფიქროთ, რომ, თამარის პირველი ისტორიკოსის მიერ მოხსენებული, სწორედ ეს მთაა.

ამას მხარს უჭერს მეომარ მხარეთა შორის პირველი შებმის ადგილიც მტკვრის ხიდზე.

ოძრხედან (აბასთუმნიდან) წამოსული აჯანყებულნი, როგორც ისტორიკოსი გვამცნობს, მტკვრის მარცხენა მხარეზე მოემართებიან; ძველად, და გვიანობამდეც, ამ მხარეზე გზა ახალციხის რაიონის სოფლებს ურაველსა და მესხს შორის გადიოდა, გაივლიდა ასპინძის რაიონის სოფლების ჭობარეთ-ზველის მაღლობს. ერთი აქ, გაშლილ ადგილას ეშვებოდა მტკვრისაკენ და ხიდზე გადავლით მტკვრის მარჯვენა მხარეზე, ასპინძისაკენ, გადიოდა. სწორედ ამ ხიდზე გამოვიდა ლეკ-ოსმალთა ლაშქარი 1770 წელს, ასპინძის ომის დროს, ერეკლე II წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ამ გზის მეორე შტო ისევ მაღლობზე მიემართებოდა, ქუნცა-ერკოტის თავზე გადადიოდა და ორმოცთან (კოშკი და ძველი პუნქტი), ხერთვისის ჩრდილო-დასავლეთით 1,5 კილომეტრზე, გაშლილსავე ადგილას, ჩამოდიოდა მტკვარზე. აქ იყო მეორე ხიდი.

აჯანყებულთა და თამარის მომხრეთა შორის პირველ შებმის ადგილად ასპინძის ხიდს ვერ მივიჩნევთ, თუნდაც იმიტომ, რომ იქიდან ნიალის ველისაკენ წამავალ ხაზზე არც ერთი მთა არ არის, რომლის სახელიც თავისი ბგერითი შედგენილობით ცოტა თუ ბევრად „ტორანძიას“ უახლოვდებოდეს. ასეთი ამ მხარეში, როგორც უკვე აღინიშნა, მხოლოდ ტრანძაა. ასპინძის ხიდიდან ნიალის ველზე წამსვლელნი კი მთა ტრანძასთან ვერ მოხვდებოდნენ, მაშინ მათ ტრანძის უფრო დასავლეთით უნდა გაევლოთ, ორმოცთან თუ მოუხდებოდათ ბრძოლა, სწორედ ჯერ მათ ტრანძა უნდა გაევლოთ და შემდეგ ნიალის ველზე, ხინგრის წყალთან, გასულიყვნენ.

საყურადღებოა ისიც, რომ აჯანყებულთ, როგორც მემატიანე გვამცნობს, განზრახული ჰქონდათ, პირველ რიგში, ახალქალაქისა და თმოგვის აღება, ორივე ციხე-ქალაქისაკენ მიმავალი გზა, მაშინაც და ახლაც, ხერთვისზე გადის. ხერთვისამდე ქუნცა-ერკოტის მაღლობზე გამავალი გზა ორჯერ უფრო მოკლე იყო, ვიდრე ამ გზის განშტოების ადგილიდან მტკვარზე დაშვებით და ასპინძის მხრიდან გარს შემოვლით. ცხადია, ხერთვისისაკენ დაძრული აჯანყებულნი ასპინძის მხარეზე გადასვლით გზას არ გაიგრძელებდნენ.

---

[10] ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტ. II, 1959, გვ. 52.

ამას ისიც უნდა დავძინოთ, რომ თამარის მომხრეები ხომ მეფის ბრძანებისამებრ აჯანყებულებს „წინა ქუეყანასა ჯავახეთისასა“ შეეგებნენ, ჯავახეთი კი სწორედ ხერთვისის ზემოთ იყო, ე. ი. ჯავახეთ-სამცხის საზღვარი ორმოცთან სადღაც გადიოდა.

„ისტორია და აზმანი შარავანდეთთანი“-ს ტექსტშიც რომ ნაცვლად „მთასა ტორნაძიად საბელდებულსა“, უნდა იყოს „მთასა ტრანძად საბელდებულსა“, ამას ადასტურებს „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერთა ჩვენებაც: DERbo ნუსხები, თუმცა დამახინჯებულ, მაგრამ მიახლოებულ ფორმას — „ტრაძაად წოდებულს“, ხოლო ex ნუსხები „ტრაძანად წოდებულს“ უჩვენებენ, მხოლოდ T ნუსხას, ამჟამადაც ხალხში არსებულის მსგავსად, „ტრანძად წოდებულსა“ დაუცავს[11].

ყოველივე აღნიშნულის მიხედვით, მგონია, საეჭვო არ არის, რომ თამარის პირველი ისტორიკოსის მიერ მოხსენებული მთა, რომელზე გაელითაც მეომარი მხარეები ნიალის ველზე გავიდნენ, ტრანძაა.

3) „ქართლის ცხოვრების II ტომში შესულია ანონიმი ავტორის „მონღოლთადროინდელი ისტორია“ ანუ ჩვენს ისტორიოგრაფიაში პირობითად „ქამთააღმწერელის მატიანე“ წოდებული თხზულება; როგორც სამართლიანად შენიშნავს შესავალში აკადემიკოსი ს. ყაუხჩიშვილი, ეს ძეგლი „თავისი ფართო ისტორიული შემეცნებით, თხრობის ზედმიწევნილობით და ლიტერატურული დახვეწილობით გამორჩევა „ქართლის ცხოვრების“ დანარჩენ ძეგლებში“[12].

ქამთააღმწერელი ერთგან, მონღოლების მიერ ხუთი წლის მანძილზე წარმოებული აოხრების შედეგებზე რომ მოგვითხრობს, აღნიშნავს: „ესოდენ განძკნდა შიმშილი, რომელ მძორსა არაწმიდასა ურიდად ჰამდეს. სავსე იყვნეს უბანნი და ფოლორცნი, გზანი, მინდორნი და ქალაქნი, და სოფელნი მკუდრებითა. **ყრმანი მკუდართა დედათა ძუძუთა ლეშკთა სწოვდიან**“[13]. ამ უკანასკნელი წინადადების შესახებ აკადემიკოსი ს. ყაუხჩიშვილი შესავალში („ქართლის ცხოვრების“ კონიექტურები“) აღნიშნავს: „ჩვენი აზრით აქ ნათქვამია შემდეგი: ბავშვები მკვდარ დედათა ძუძუებს სწოვდნენ ტუჩებით“[14]. შემდეგ ტექსტის დადგენის საკითხს იხილავს და ჩერდება სიტყვა „ლეშკის“ გაგებაზე; ამ სიტყვის ეტიმოლოგიის გამოსარკვევად აკად. არნ. ჩიქობავას ცნობილ გამოკვლევას მიმართავს და მას ჭანურ ლე-შქ-ის, მეგრულ ლე-ჩქვ-ისა და ქართულში წარმოდგენილ ლა-შ-ისა და ლა-ფშ-ის სახესხვაობიდან მიიჩნევს, რის საფუძველზეც ასკვნის: „ამგვარად, ქამთააღმწერელის თხზულებაში ხმარებული „ლეშკი“ (ლეშქი) არის ჭანური ფორმა სიტყვისა „ლაში“ (ტუჩი) „ლაშვი“[15].

ჩვენს ღვაწლმოსილ მეცნიერს ვერ დავეთანხმებით, მართლაც და „ქართლის ცხოვრების ძეგლთა შორის თავის ლიტერატურული დახვეწილობით ისეთი თვალსაჩინოდ გამორჩეული თხზულების ავტორი, როგორიც ქამთააღმწერელია, ამგვარ, ლიტერატურულად გაუმართავ წინადადებას, — მკვდარ

---

11 ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. ტ. II. 1959, გვ. 52, ვარიანტული სხვაობათა ჩვენებანი.

12 ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 1959, გვ. 07.

13 იქვე, 310.

14 იქვე, გვ. 40.

15 იქვე, გვ. 052.

დედათა ძუძუების ტუჩებით მოწოვა, სადაც ტუჩები სრულიად ზედმეტია, — ვფიქრობ. არ იხმარდა. უთუოდ სიტყვა „ლეშკს“ სხვა მნიშვნელობა აქვს და აღნიშნულ წინადადებაში ჟამთააღმწერელს სხვა რამის თქმა სურდა, აქიტომ ეტიმოლოგიური ძიების გზით ამ სიტყვის ჰანურ-მეგრულ ლეშქ-ლეჩქ-თან (პავე, ტუჩი) დაკავშირება უადგილოდ გვეჩვენება.

ჩვენი დიდი ლექსიკოგრაფის სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით „ლეშკი ცუდი პორცია“[16]. დ. ჩუბინაშვილის განმარტებითაც „ლეშჩი იგივე ლეში, Труп“-ია. ხოლო ლეში დ. ჩუბინაშვილისავე განმარტებით „მძოვრი. ცუდი ხორცია“. ეს სიტყვა თავის „ქიზიყურ ლექსიკონში“ სტ. მენთეშაშვილსაც აქვს განმარტებული, მის მიხედვით „ლეშკი 1) ყურძნისა და მისთანა ხილეულთა ხორცი, წვენგამოცლილი ნაწილი უკანოდ და უცურკოდ. 2) ტყავზე შერჩენილი ხორცი“[17] არის. იგი სულხან-საბასა და სტ. მენთეშაშვილზე დაყრდნობით „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონშიც“ არის შეტანილი[18].

სიტყვა „ლეშკი“ გავრცელებულია მესხურსა და ჯავახურშიც და აღნიშნავს ა) ცუდ, მშლე, უვარგის, ხორცის ნაწილს. 2) ტყავზე შერჩენილ ხორცს.

ამასთან უნდა შევნიშნოთ, რომ მესხურსა და ჯავახურში ლეში, ისევე როგორც მძორი (ე. წ. ბინძურ ცხოველთა: ძაღლის, მგლის, კატის და სხვა), გამოსაყენებლად უვარგის მთლიან ხორცს (გვამს) აღნიშნავს, ლეშკს უვარგისი ხორცის ნაწილის გაგება ახლავს (მშლე, ძარღვიან ნაჭერზე იტყვიან ლეშკიაო)[19].

ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს მუზეუმის მეცნიერ მუშაკის მიხეილ კედელაძის ცნობით, სიტყვა ლეშკი მთიულეთშიც იხმარება ცუდი ხორცის მნიშვნელობით.

აქედან, ცხადია, ქართულში დადასტურებულად უნდა ჩაითვალოს სიტყვა ლეშკის ხმარება, რომელიც ნიშნავს: ცუდ, უვარგის ხორცს, უფრო მის ნაწილს.

ახლა გადავხედოთ თვით „ქართლის ცხოვრების“ რედაქციებს. როგორც ბატონ სიმონის კონიექტურებიდან ირკვევა, ვახტანგისეულ ნუსხებს (გარდა D ნუსხისა) უწერიათ: „ყრმანი მკერდთა დედათა ძუძუთა ლეშკთა სწოვდიან“ და, როგორც შემდეგ განაგრძობს: „ისინი არ გულისხმობდნენ, რომ „ბავშვები მკვდარ დედათა ძუძუებს სწოვდნენ“. ისინი ვარაუდობდნენ, რომ „დედების მკერდთა ძუძუებს სწოვდნენ“, მაგრამ როგორი იყო ეს „ძუძუები“? ამ სიტყვის მსაზღვრელად მათ მიაჩნდათ სიტყვა „ლეშკთა“, ე. ი. „ლეშკ ძუძუებს“ სწოვდნენო“[20].

აკად. მარი ბროსე, დ. ჩუბინაშვილთან ერთად, „ქართლის ცხოვრების“ პირველად გამომცემელი, როგორც მისი ფრანგული თარგმანიდან ირკვევა, იცავდა ამ წინადადების ვახტანგისეულ ვარიანტს[21].

---

16 ს-ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა, 1949 წ., გვ. 331,

17 სტ. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, 1943 წ., გვ. 102.

18 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი IV, 1955 წ., გვ. 1530.

19 ასე განსაჯეთ, ჯავახეთში ხშირად გაიგონებს კაცი: ძუძუები ლეშკივით დაჰკიდებიათ, ამას მაშინ ამბობენ, როდესაც გაძვალტყავებულ ქალზე აქვთ ლაპარაკი.

20 ქართლის ცხოვრება, ტომი II, 1959, გვ. 051—052.

21 იქვე, გვ. 052.

მართლაც „ქამთააღმწერელი“ აგვიწერს რა ქვეყნის ძნელბედობას. როდესაც „ამათ შფოთთა რა შინა იყო ქუეყანა ქართლისა, არა იყო მათ ქამთა შინა თესვა, და არცა შენება ყოველდღე.“ მონღოლთაგან (მემატიანის სიტყვით ბარბაროზთაგან) ტყვეობასა და სერაოხრებასთან ერთად „იქმნა პურისა მოკლება, რამეთუ ყოვლად არა იპოვებოდა სასყიდლად, არცა დიდითა ფასითა. ესეოდენ განძკნდა შიმშილი, რომელ მძორსა არაწმიდასა ურიდად ჭამდეს“[22]. ავტორს სურს გადმოსცეს, რომ ამის გამო გახშირდა სიკვდილიანობა („სავსე იყვნეს უბანნი და ფოლოცნი... ქალაქნი და სოფელნი მკუდრებითა“) და ყრმანიც უსაზრდოობით დაოსებულ დედათა ლეშკად ქცეულ (რძეგამომშრალი) ძუძუებს წოვდნენო.

უნდა დავასკვნათ:

ა) სიტყვა „ლეშკი“, როგორც ს-ს. ორბელიანისა და დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებიდან ირკვევა, ძველ ქართულში აღნიშნავდა ცუდ ხორცს. ამავე მნიშვნელობით ეს სიტყვა დასტურდება ქართულ დიალექტებში: მესხურში, ჯავახურში, ქიზიყურში, ჩანს, აგრეთვე, მთიულურში. სიტყვა „ლეშკი“ ამავე გაგებით უნდა ქონდეს ნახმარი „ქამთა აღმწერელსაც“.

ბ) „ქამთააღმწერელის მატიანის“ აღნიშნული ადგილი სწორად უნდა ჰქონდეს გაგებული ვახტანგს კომისიას და „ქართლის ცხოვრების“ პირველველად გამომცემელს აკად. მ. ბროსეს. ამასთან, უფრო მართებული უნდა იყოს მათი წაკითხვა: „ყრმანი მკერდთა დედათა ძუძუთა ლეშკთა სწოვდიან“.

„ქართლის ცხოვრების“ კიდევ ერთ ადგილს უნდა შევეხოთ, მეფე ულუ დავითის 1259 წლის აჯანყების ამბავის გადმოცემისას ქამთააღმწერელი გვამცნობს: ულუ ყაენს რომ შეუტყვია მეფე დავითის განდგომა, მის წინააღმდეგ 20 000 კაცით არღუნ ნოინი გამოუგზავნია. არღუნს შემოუვლია განძა, სომხითი და მოსულა თბილისს; აქ მას შეერთებიან მონღოლთა მხარეზე გადასულნი: ივანე შანშეს ძე, გრიგოლ სურამელი და კახა თორელი, ჰერ-კახთა და სხვა მთავრებთან ერთად. მონღოლ-ქართველთა ლაშქრით „არღუნ შემოვლო ქართლი, და დადგა სურამს, წარმოავლინნა წინამბრძოლნი მჯედარნი ექუსი ათასი, და არღუნ დადგა შინდარას, და წინამბრძოლნი მოვიდეს ტაშის-კარს და დადგეს სამდინაროსა მას ზედა, რომელი არს შოლა“[23].

მეფე დავითის ერთგულად დარჩენილ მესხთა, შაე-კლარჯთა და სხვათა ლაშქარიც სარგის ჯაყელის მხედართმთავრობით მტრის დასახვედრად „წარემართნეს და დადგეს პევთა“, აქედანაც აყრილა მეფის მომხრე ლაშქარი. სარგის ჯაყელს 1500 მხედარი წინ წაუმძღვარებია, რომელთაც „არა უწყოდეს მოახლოება არღუნისი და წარემართნეს და განვლეს კიდი ახალდაბისა და განვიდეს სივიწროისაგან“. ქართველ მეფის მეწინავენი აქ გადაჰყრიან მონღოლ მეწინავეებს, შეჰბმიან და სასტიკად დაუმარცხებიათ; დამარცხებულ მონღოლთაგან „მცირედნილა განერნეს და შეიხვეწნეს რაზმსა შინა არღუნისასა“.

ქამთააღმწერელს მოქმედების ადგილები მისთვის ჩვეული სიზუსტით აქვს გადმოცემული: სურამს მოსულ არღუნ ნოინს ძირითადი ლაშქრის სად-

---

22 ქართლის ცხოვრების დასახ. გამოცემა, ტ. II, გვ. 310.

23 იქვე, გვ. 240.

კომად შინდარა აურჩევია. მისი მეწინავე ლაშქარი კი ტაშისკარს მისულა და მცირე მდინარე შოლაზე დამდგარა.

სურამის ახლოს „შინდარა“ სახელწოდების მქონე პუნქტი ახლაც არსებობს. იგი სურამის ბოლოზეა და ამჟამად ქალაქ ხაშურის შემადგენლობაშია შესული.

„შოლაც“ დაცულია, ტაშისკარსა და ქვიშხეთს შორის ჩამავალ პატარა მდინარეს ეწოდება.

ახალდაბის ხიდისა და ხეობის ვიწროებს გასული მეფის ლაშქრის მეწინავენი ტაშისკარის ახლოს, შოლაზე, შებმიან მონღოლთა მეწინავეებს. დამარცხებულ მონღოლთაგან, ვინც კი სიკვდილს გადარჩენილან, არღუნის „რაზმსა შინა“ შეხვეწილან, მაგრამ სად? რაკი არღუნ ნოინი სურამის ბოლოს, შინდარას იდგა, ცხადია, დამარცხებულნიც აქვე უნდა მისულოდნენ. „ქართლის ცხოვრების“ დაბეჭდილ ტექსტში კი ნათქვამია: თათარ მეწინავეთაგან „მცირედნიღა განურნეს და შეიხვეწნეს რაზმსა შინა არღუნისასა **შინდარას გორისას**“[24].

ეჭვველია, რომ აქ **„შინდარას გორისას“** არ უნდა იყოს, უთუოდ გადამწერთა შეცდომასთან უნდა გვქონდეს საქმე. ან უნდა იყოს „შინდარის გორას“. სადაც არღუნი შეიძლება მდგარიყო, ან შემდეგ იქნა გადამწერთაგან მიმატებული „გორისას“. უფრო სავარაუდებელია პირველი, რადგანაც სურამის ბოლოს მდებარე შინდარას აღმოსავლეთით მართლაც უდევს დიდი გორა, იმეთი ფრთხილი სარდალი, როგორადაც არღუნ ნოინი ჩანს, ბუნებრივია, უსაფრთხოების მიზნით პირველ რიგში მას აირჩევდა ლაშქრის დასაბანაკებლად.

---

24 ქართლის ცხოვრება, ტ. II, გვ. 240.

კ. გრიგოლია

თამარის ისტორიის ბოლონაკვეთის საკითხისათვის ვახტანგისეული რედაქციის „ქართლის ცხოვრებაში“

თამარის ისტორიკოსების შესწავლისა და მათ თხზულებებზე დაკვირვების შედეგად ჩვენი ყურადღება ვახტანგისეული რედაქციის, ან ე. წ. ახალი „ქართლის ცხოვრების“ თამარის ისტორიამ მიიქცია, რომელიც აშკარად უჩვეულოდ დამთავრებული ჩანს. საქმე ის არის, რომ თამარის ზეობის აღწერილობას, მისი ავადმყოფობის, სიკვდილისა და დასაფლავების ამბავს იქ მოზრდილი ნაკვეთი მისდევს, რომელშიც ისევ თამარის მეფობაზეა საუბარი, კვლავ მისი მოღვაწეობა, სახელი და დიდებაა აღბეჭდილი. აღნიშნული ნაკვეთი იწყება წინადადებით: „იცვალა ფერი ქართველთა მხიარულებისა, რამეთუ განბიცნეს ბაგენი მათნი. რომელთა პირსა შინა პირველს ხვაარარაჲ მოაქუნდა ვითარ თაძარ“ (ხაზი ჩვენია — კ. გ.). ხოლო მთავრდება ის ცნობით ჯერ თამარის ქმრის (დავით სოსლანი იგულისხმება — კ. გ.) შემდეგ თვითონ თამარის გარდაცვალებისა და მათ მიერ ორი შვილის გიორგისა და რუსუდანის დატოვების შესახებ. საბოლოოდ, ისტორიკოსი თხრობას ამთავრებს სიტყვებით: „აქა დაეჭში სიტყუისა წყობა, მოამავალთათჳს ყოველთაგან აწინდელთა სხვათა ძლევისა მიცემითა ყოველთა და უმჯობესად შესატყუის შესაძლებელად სახისმეტყუელებასა უაღრესისა [სიტყვისასა] პოვნით, დაამისათჳს ჩუენმიერ პატივცემით დავიდუმოთ“[1]. (ხაზი ჩვენია კ. გ.).

თავისი შინაარსით, ეს ნაკვეთი, თამარის ისტორიის დასკვნას, დაბოლოებას წარმოადგენს. ამ მხრივ, დავჯ ის, რასაკვირველია, არ იწვევს[2]. მაგრამ უთუოდ საცილობელია მისი კუთვნილების საკითხი. თამარის რომელი ისტორიის დასასრულია ის, ან რაც იგივეა, ვის კალამს გაეკუთვნება აღნიშნული ბოლო ნაკვეთი და მოღწეულია თუ არა ჩვენ დრომდე ის თხზულება, რომლის დასასრულიც ეს ფრაგმენტი თავის დროზე უნდა ყოფილიყო?

რადგან თამარის ისტორია ამ ნაკვეთით მხოლოდ ვახტანგისეული რედაქციის, ან ახალ „ქართლის ცხოვრებაშია“ დამთავრებული და ძველი „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხებში ის, არსად შემჩნეული არ არის,

---

1 ბასილი ეზოსმოძღვარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა, თამარისი. გამოცემა ივანე ჯავახიშვილისა, თბილისი, 1944, გვ. 34—37.

2 ამ ნაშრომში ყველგან, სადაც კი მითითებულია ბოლონაკვეთი, სწორედ ეს ძეგლი და ეს გამოცემა გუილსხმება — კ. გ.

იქმნება ერთგვარი საფუძველი იმის სათქმელად, რომ ეს ბოლო ნაკვეთი „ქართლის ცხოვრებაში" ამ კრებულის რედაქციაზე ვახტანგის თაოსნობითა და ხელმძღვანელობით მომუშავე მეცნიერ კაცთა მიერ უნდა იყოს შეტანილი და თამარის ისტორიის ბოლოში მოთავსებულიც. მართლაც, ცნობილია, რომ ვახტანგისეულმა რედაქციამ თავის დროზე „ქართლის ცხოვრებაში" განახორციელა მთელი წყება რედაქციული ღონისძიებებისა, მათ შორის ამ ძეგლის ახალი მასალებით (ავიოგრაფიული, ქრონოლოგიური, ფაქტობრივი და სხვ.) შევსებაც. სწორედ ამის გამო, როგორც ცნობილია, ვახტანგისეული რედაქციის „ქართლის ცხოვრებას" შ ე ვ ს ე ბ უ ლ ი ეწოდება მეტსახელად.

1923 წელს აკად. ივ. ჯავახიშვილმა „ქართლის ცხოვრების" ახალი, 1731 წელს გადაწერილი ერაჯ ჭალაშვილისეული ნუსხა აღმოაჩინა. მასში თამარის ხანა, მისი ცხოვრება და სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა გაშუქებული აღმოჩნდა სხვა, მანამდე უცნობი ისტორიკოსის თხზულებით: „ცხორება მეფეთ-მეფისა თამარის" სახელწოდებით. სამწუხაროდ, ეს უკანასკნელი, იქ მხოლოდ სანახევროდაა შემონახული და მას მთელი მეორე ნახევარი აკლია, რომელიც ერაჯ ჭალაშვილს ა ხ ა ლ ი „ქართლის ცხოვრების" მიხედვით შეუსებელი აქვს. ამასთან ერთად, ივ. ჯავახიშვილმა პირველმა მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ დიდი თამარის ისტორია ვახტანგისეული რედაქციის ან ა ხ ა ლ „ქართლის ცხოვრებაში" უფრო მეტ ცნობებს შეიცავს, ვიდრე ამას „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანში" აქვს ადგილი. დიდმა მეცნიერმა ისიც დაადგინა, რომ ეს უკანასკნელი („ისტორიანი და აზმანი") ვახტანგის მეცნიერ კაცთა მიერ შევსებულია თამარის სწორედ ახლად აღმოჩენილი ისტორიის („ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისა") მიხედვით. მართლაც, ახალი „ქართლის ცხოვრების" თამარის ისტორიაში აღმოჩნდა მთელი წყება ისეთი ჩანართებისა, რომელიც მხოლოდ ამ უკანასკნელში მოიპოვება და იქიდან მომდინარე ჩანს. ასეთია, მაგალითად, ცნობები: თამარის მიერ საეკლესიო კრების მოწვევის, მიქელ კათალიკოსის მიერ მწიგნობართუხუცესობის მიტაცების, თამარის მიერ მენაპირეთა ინსტიტუტის დაწესების და სხვათა შესახებ. ამ გარემოებამ, როგორც ცნობილია, ივ. ჯავახიშვილი თამარის მანამდე უცნობი მატიანის მეორე, დაკარგული ნაკვეთის აღდგენის შესაძლებლობამდე მიიყვანა; მისი სიტყვით: „ეს დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს ამ მეორე ისტორიკოსის ნაწარმოების დაკარგული ნაწილი აღვადგინოთ. ამისათვის შევსებული ქ"ცის თამარის მეფობის მომთხრობელი ტექსტი M ქ"ცის „ისტორიათა და აზმანთა" ტექსტს უნდა შევადაროთ და, რაც ამ უკანასკნელთან შედარებით, შევსებულ ქ"ცში ზედმეტი აღმოჩნდება ის თამარ მეფის მეორე ისტორიკოსის ნაწარმოებითგან იქნება აღმოჩენილი. თუ ამ ზედმეტ ნაწილებს შევაერთებთ და გადავაბამთ, ჩვენ თვალწინ ამ ძეგლის დაკარგული მეორე ნაწილი წარმოგვიდგება"[3]. სწორედ ამ გზით ივ. ჯავახიშვილმა აღადგინა „ცხორება თამარისის" მეორე დაკარგული ნაკვეთიც და ამ

---

[3] ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ახლად აღმოჩენილი ქართლის ცხოვრება და თამარ მეფის მეორე აქამდე უცნობი ისტორიკოსის თხზულება, თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, III, თბილისი, 1923, გვ. 204—205.

შ ე ნ ი შ ვ ნ ა: ივ. ჯავახიშვილის ამ ნაშრომში „ქართლის ცხოვრება" საწერად შემოკლებულია ყველგან: ქცა. ხოლო, ლიტერი M-ით (ლათინური, დიდი) აღნიშნულია მარიამ დედოფლისეული „ქართლის ცხოვრება" — კ. გ.

ძეგლის მთლიანი ტექსტიც დასაბეჭდად მოამზადა[4]. შედარების ამ მეთოდის წყალობით, ბუნებრივია, ცნენებული ბოლო ნაკვეთი, რომელიც ამჟამად ჩვენი მსჯელობის საგანია, ივ. ჯავახიშვილის მიერ აღდგენილი თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულების ბოლოში აღმოჩნდა მოთავსებული.

აღნიშნული ბოლო ნაკვეთის მიკუთვნება თამარის მეორე ისტორიკოსისათვის სხვაზე უფრო ადრე პროფ. ილ. აბულაძემ შეიწყნარა. ამ უკანასკნელმაც ის ივ. ჯავახიშვილის მიერ აღმოჩენილი და აღდგენილი „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისის" ბუნებრივ დასკვნად მიიჩნია[5]. ხოლო შემდეგ, იგივე შეიწყნარა აკად. ს. ყაუხჩიშვილმაც. იმანაც ეს ნაკვეთი მის მიერ გამოცემულ „ქართლის ცხოვრებაში" სწორედ ბასილი ეზოსმოძღვრის თხზულების ბოლოში მოათავსა[6]. მიუხედავად ამისა, საბოლოოდ, ეს უკანასკნელი უკმაყოფილობელი მაინც არ გამოდგა. პირველი მკვლევარი ვინც ეჭვი შეიტანა უწყებული ბოლო ნაკვეთის ამგვარი ლოკალიზაციის სისწორეში პროფ. ვ. დონდუა იყო. მართალია მას არაფერი უთქვამს და არც არაფერი დაუწერია ამის შესახებ, მაგრამ 1938 წელს მან „ვეფხისტყაოსნის" 750 წლისთავის იუბილესთან დაკავშირებით, გამოაქვეყნა ბასილი ეზოსმოძღვარის სახელით ცნობილი თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულების („ცხოვრება თამარისი") სრული, რუსული თარგმანი აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიერ დადგენილი ტექსტის მიხედვით, სადაც მას ბოლო ნაკვეთი თარგმნილი არ აქვს, უფრო სწორად, თარგმნილია მისი მხოლოდ პირველი აბზაცი, დანარჩენი კი, თითქოს, ეჭვი შეეპარაო და უყურადღებოდ არის დატოვებული[7].

აღნიშნული ფრაგმენტის დაკავშირება თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულებასთან საჯაროდ უარყოფილ იქნა ამ ათიოდე წლის წინათ, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ თანამშრომლის ივ. ლოლაშვილის მიერ. სამაგიეროდ, მან ეს, ნაკვეთი თამარის პირველი ისტორიკოსის კალამს დაუკავშირა და ის „ისტორიანი და აზმანის" ბუნებრივ დასასრულად გამოაცხადა. ამ შემთხვევაში მკვლევარი დაეყრდნო ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმულ ერთ შენიშვნას „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის" დაბოლოების შესახებ. ივ. ლოლაშვილი იმეორებს დიდი ქართველი მეცნიერის სიტყვებს და ამბობს: მას („ისტორიანი და აზმანი" იგულისხმება — კ. გ.) „ბოლო, რასაკვირველია, უნდა შეცვლილი ჰქონდეს და აკლდეს". მისი აზრით, წარმოუდგენელია ეს თხზულება თავდაპირველად იმ სიტყვებით ყოფილიყო დამთავრებული, როგორც ამას დღეს აქვს ადგილი: „...და დაუტევა სამეფო თჳსსა ლაშას". ამის შემდეგ მკვლევარი ადვილად მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ეს ნაკვეთი არც მე-

---

4 დაიბეჭდა ივ. ჯავახიშვილის სიკვდილის შემდეგ: ბასილი ეზოსმოძღვარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, თბილისი, 1944.

5 ილ. აბულაძე. შოთა რუსთველის ისტორიული თხზულების შესახებ. ენიმკის მოამბე, III, თბილისი, 1938, გვ. 83—108.

6 ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, II, თბილისი, 1950, გე-ბი: 146—150.

7 В. Д. Дондуа, Басили историк царицы Тамары, памятники эпохи Руставели, Ленинград, 1938, გვ. 75—76.

8 ივანე ლოლაშვილი, რუსთაველი და თამარის ისტორიკოსთა ვინაობის პრობლემა, თბილისი, 1961, გვ. 31.

ტი არც ნაკლები. ბუნებრივი დასასრულია თამარის სწორედ პირველი, ძირითადი მატიანის „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანისა“. ამასთან ერთად, ივ. ლოლაშვილი უდარებს ამ ორ ძეგლს (ბოლო ნაკვეთი და „ისტორიანი და აზმანი“) ერთიმეორეს და მათ შორის ენობრივ და ზოგიერთ სხვა ნიშანთა მსგავსებასაც ამჩნევს. მკვლევარი ამის სულ ცხრა შემთხვევას გვისახელებს: ა ი ისინი: პირველი, მისი სიტყვით, „ორივე შემთხვევაში ყურადღება ექცევა იმ ფაქტს, რომ ამბის აღმწერი მემატიანე არის თამარის ცხოვრებისა და მოღვწეობის თვითმხილველი და თანადახთური“, ე. ი. თამარის თანამედროვეა.

მეორე, „აზმათა“ ავტორი თავმდაბალი და მოკრძალებულია“; იგივე ნიშანი ახასიათებს ბოლო ნაკვეთის ავტორსაც.

მესამე, „აზმათა“ ავტორს ბურდუხანი და თამარი შედარებული ჰყავს ზეცერ მწათობებთან, კერძოდ მზესთან. ასევე მზესთან შედარებულია თამარი ბოლონაკვეთშიც.

. მეოთხე, „აზმათა “ავტორის მიხედვით, თამარი პირადად იღწვოდა გლახაკებისათვის. ის თავისი საკუთარი ხელით ნაქნარს გაყიდიდა და ალებულ ფასს გლახაკებს მოახმარდა“. დაახლოებით იგივეა ნათქვამი ამის შესახებ დასახელებულ ბოლონაკვეთშიც.

მეხუთე, „აზმათა“ და „ბოლოსიტყვის“ ტექსტთა ენა ერთნაირია. ორივეს მოეპოვება ძნელად გასაგები და რთული პერიოდული წინადადებანი, თამარის დადებითად დახასიათებისას უარყოფითი ნაწილაკების გამეორება, თხრობის მხატვრული აღწერისას ერთი ძირიდან ნაწარმოებ სიტყვათა წყვილეულებით შთაბეჭდილების გაძლიერება, მხატვრული შედარებების ჭარბად გამოყენება და წინადადებათა გავრცობა ერთგვაროვანი გამსაზღვრელი სიტყვების საშუალებით“.

მეექვსე, „აზმათა“ ავტორი ხმარობს ზოგიერთი სიტყვის თუ ზმნის ისეთ ფორმას, რომელიც განსაკუთრებით დამახასიათებელია ფილოსოფიური ენისათვის: იდასაბამა, ისულმოკლა, იგულისყრომა და სხვ. ამდასახელებულ ბოლონაკვეთშიც.

მეშვიდე, ბოლო ნაკვეთის ავტორი თავისი თხზულების დამთავრებისას ხმარობს გამოთქმას „აქა დაკჳრი სიტყჳსა-წყობა“, ასევე („სიტყჳს წყობა“) უწოდებს თავის საქმიანობას „აზმათა“ ავტორიც თხზულების დასაწყისში.

მერვე, „აზმათა“ ავტორი იცნობს ბერძნულ და სპარსულ მხატვრულ ძეგლებს; თხზულებაში ასახელებს აღმოსავლური წარმოშობის სამიჯნურო-სათავგადასავლო რომანების პერსონაჟებს; სხვადასხვა საისტორიო და ბიბლიური წიგნებიდან იმოწმებს ციტატებს...“ და სხვ. მსგავსი ხერხის გამოყენებას მკვლევარი ხედავს აგრეთვე ბოლონაკვეთშიც.

მეცხრე, ორივე შემთხვევაში, თამარი შედარებულია ბიბლიურ სოლომონთან. „აზმათა“ ავტორის მიხედვით, ის სოლომონზე უბრძნე (უფრო ბრძენი) იქმნა. ხოლო ბოლონაკვეთის ავტორის მიხედვით ის მეორე სოლომონ იყო და სხვ[9].

აღნიშნული მოტივებით მკვლევარ ივ. ლოლაშვილს მიგნებულად მიაჩნია ბოლონაკვეთის თავდაპირველი, ბუნებრივი ადგილი. ის მას უყოყმანოდ

---

9 ივ. ლოლაშვილი, რუსთაველი და თამარის ისტორიკოსთა ვინაობის პრობლემა, თბილისი, 1961, გვ. 47—49.

„ისტორიანი და აზმანის“ ბოლონაკვეთად, ან ბოლოსიტყვად აცხადებს: „აღნიშნული მონაცემების მიხედვით ირკვევა, — ასკვნის მკვლევარი, რომ „ბოლო“ სიტყვა, რომელიც ანტონ კათალიკოსის ცნობით მიეწერება რუსთაველს, დასასრულია „ისტორიათა და აზმათა ტექსტისა“[10]. აღნიშნული დებულების შესამაგრებლად მკვლევარი დასძენს: პირველი ისტორიკოსი („ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი იგულისხმება — კ. გ.) საქმეში ჩახედული მწერალია. მან კარგად იცის, თუ როგორ უნდა დაიწეროს „ცხოვრების მომთხრობელი“ თხზულება. რაკი მან თავის შესხმა-მოთხრობას რიტორიკული ენაწყლიანობით დაწერილი შესავალი წაუმძღვარა, ბუნებრივია ის ბოლოსიტყვასაც დაწერდა. ისტორიკოსი არ ღალატობს აგიოგრაფიული თხზულების დასაწერად შემუშავებულ გეგმას, პირიქით, ის მტკიცედ იცავს იმ მოთხოვნებს, რომელთაც ჩვენი ძველი მწერლობა უყენებდა აგიოგრაფ-ისტორიკოსებს“[11]. ამგვარად, აღნიშნული ნაკვეთის მოთავსება „ისტორიანისა და აზმანის“ ბოლოში გამართლებულად მიაჩნია მკვლევარ ივ. ლოლაშვილს სტრუქტურულადაც. ყოველი აგიოგრაფიული თხზულება, მისი აზრით, გარკვეული შესავლითა და „ბოლოსიტყვით“ იწერებოდა და რადგან თამარის პირველმა ისტორიკოსმა თავის თხზულებას „რიტორიკული ენაწყლიანობით დაწერილი შესავალი წაუმძღვარა, ბუნებრივია, ის ბოლო სიტყვასაც დაწერდა“ო — დასძენს მკვლევარი.

ასეთია, დღეისათვის ბოლო ნაკვეთის კუთვნილებისა და მისი თავდაპირველი ადგილის კვლევა-ძიების უმთავრესი შედეგები.

რამდენად სწორი და მართებულია ბოლო ნაკვეთის უწყებული ლოკალიზაცია? თამარის რომელი მატიანის ბოლოშია მისი თავდაპირველი ადგილი საძებარი?

ჩვენი დაკვირვებით, არც ერთი ზემოაღნიშნული ვარიანტი შემოთავაზებული მკვლევართა მიერ სარწმუნო და დამაჯერებელი არ არის.

უპირველესად ყოვლისა, საცილობელია ის გზა, ხერხი, რომლითაც მკვლევარნი ბოლო ნაკვეთის ამგვარ ლოკალიზაციას ანხორციელებენ. ასე, მაგალითად, ივ. ჯავახიშვილის მიერ მომარჯვებული შედარების მეთოდი, რომელმაც დიდი მეცნიერი ამ ნაკვეთის მის მიერ აღდგენილ „ცხოვრება თამარისის“ ბოლოში მოთავსებამდე მიიყვანა, თავისთავად, რასაკვირველია, სწორია. თამარის შესებული ისტორიის ტექსტუალური შედარება „ისტორიანი და აზმანთან“ ერთადერთი მართებული მეთოდია, რომელმაც საშუალება მისცა დიდ მეცნიერს ამის მიერ აღმოჩენილი „ცხორება თამარისის“ მეორე, დაკარგული ნახევარიც აღედგინა, ხოლო ამ ძვირფასი ძეგლის აღდგენა-რესტავრაცია, რასაც დიდი მეცნიერი ამ მეთოდის წყალობით აღწევს, დიდ ბედნიერებად უნდა იქნეს მიჩნეული. რაც არ უნდა იყოს, ის თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულების შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას მაინც იძლევა. მიუხედავად ამისა, აღნიშნული მეთოდი ბოლო ნაკვეთის კუთვნილებისა და მისი თავდაპირველი ადგილის დასადგენად დამაჯერებელ შედეგებს მაინც ვერ იძლევა. ასეთი ხერხის გამოყენება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა მიზანშეწონილი, თუ ჩვენ დანამდვილებით გვეცოდინებო-

---

10 ივ. ლოლაშვილი, რუსთაველის და თამარის ისტორიკოსთა ვინაობის პრობლემა, თბილისი, 1961, გვ. 50.

11 იქვე, გვ. 42.

და, რომ ვახტანგსა და მის კომისიას „ისტორიანი და აზმანის“ შესავსებად თამარის მხოლოდ მეორე ისტორიკოსის თხზულება „ცხორება მეფეთ-მეფისა თამარისაჲ“ აქვს გამოყენებული და ამ მიზნით მას არც ერთი სხვა წყაროთი არ უსარგებლია. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნებოდა ყველაფერი, რაც ვახტანგისეული რედაქციის თამარის მატიანეში „ისტორიანი და აზმანთან“ შედარებით ზედმეტი აღმოჩნდება, თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულებიდან ამოღებული. მაგრამ ჩვენ ეს, რასაკვირველია, არ ვიცით. პირიქით, არაფრით გამორიცხული არ არის ვახტანგისეულ რედაქციას, გარდა „ცხორება თამარისაჲ“ გამოყენებული ჰქონდეს ჩვენთვის, ჯერ-ჯერობით, უცნობი არა ერთი სხვა წყაროც. მით უმეტეს, თვითონ ვახტანგისეული რედაქციის წინასიტყვაობაში, რომელიც შესავსებად „ქართლის ცხოვრებას“ საგანგებოდ წაჰძღვარებული აქვს, პირდაპირ ნათქვამია, რომ მან ამ მიზნით, გარდა „ქართლის ცხოვრებათა“ და სიგელ-გუჯრებისა, „სხუაცა წერილნი“ მოატანინა და გამოიყენაო.

რაც შეეხება ივ. ლოლაშვილის მიერ წამოყენებულ მოსაზრებებს უნდა ითქვას შემდეგი. ჩვენ არ გვესის, თუ როგორ შეიძლება ორი ძეგლის ავტორთა იგივეობის სერიოზულად მტკიცება ისეთი მოტივებით, როგორიცაა: ავტორთა თანამედროვეობა, მათი მიდრეკილება თავდაბლობისაკენ, თამარის მეზობლად, ან კიდევ, სოლომონ ბრძენთან შედარება და სხვა მისთანანი. ხოლო ენობრივი მოვლენები (მხატვრულ-სტილისტური დამთხვევანი, უცხოური წარმოშობის სიტყვათა ხმარება, ზმნების სიუხვე, ვერბალური ალიტერაცია და სხვ.), რომელიც ივ. ლოლაშვილის მიერ ამ შემთხვევაში მომარჯვებულია, სხვა არაფერია, თუ არა ჩვენი ენისა და მწერლობის დამახასიათებელი (გარკვეულ საფეხურზე) ზოგადი, ეპოქალური ნიშნები. მკვლევარს მუდამ უნდა ახსოვდეს ის მარტივი ჭეშმარიტება, რომ მიუხედავად ენობრივი ანალოგიებისა, ზოგადი ნიშნებით საუბარი ავტორთა იგივეობაზე ყოველთვის სახიფათო და არადამაჯერებელია. ნუთუ ხმარება სიტყვების: სკამი, ღაზო, დარანი და სხვ. საკმარისი საბუთია ავტორთა იგივეობის დასამტკიცებლად. საიდან იცის პატივცემულმა მკვლევარმა, რომ ეს სიტყვები მხოლოდ XIII საუკუნისათვის გაჩნდა ქართულ მწერლობაში და უფრო ადრე ხმარებაში არ ყოფილა. თუ სახელი „სკამი“, როგორც ეს საფუძვლიანად გარკვეული აქვს ივ. ჯავახიშვილს, ჩვეულებრივი ხმარების სიტყვა იყო XI საუკუნის ქართულ მწერლობაში, როგორღა გამოდგებოდა მისი ხმარება ავტორთა იგივეობის დასამტკიცებლად XIII საუკუნისათვის?[12] ყოველ შემთხვევაში, ასეთი მოტივებით ბოლო მაკვეთის მიკუთვნება თამარის ძირველი ისტორიკოსისათვის და მისი მიკერება „ისტორიანი და აზმანისათვის“ დასაბუთებულად არ შეიძლება ჩაითვალოს, არც ერთი სხვა მოტივი, რომელსაც ივ. ლოლაშვილი აქ ემყარება დამაჯერებელი არ ჩანს მისი განცხადება იმის შესახებ, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი ღრმად განათლებული მწერალი იყო და მან კარგად იცოდა, როგორ იწერებოდა აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულება, რასაკვირველია, სწორია. მაგრამ ამის მიხედვით ვერ ირკვევა თუ რატომ უნდა დაერთო მას თავისი თხზულებისათვის ისეთი საკითხავი მასალა, როგორიც ეს ბოლო ნაკვეთია.

---

[12] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, 1914, გვ. 664.

როგორც ცნობილია, აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულება იწერებოდა იმ წმინდანის თუ დიდი ისტორიული პიროვნების ბიოგრაფიულ ქარგაზე. რომელსაც ის ჩვეულებრივ ეძღვნებოდა. ამიტომ, თხრობა ამ ჟანრის ძეგლებში მთავრდებოდა თხზულების მთავარი გმირის სიკვდილისა და დასაფლავების ამბით. მართალია, ამ უკანასკნელს აგიოგრაფიულ თხზულებაში ხშირად მისდევს წმინდანისადმი მიძღვნილი: ლოცვები, საგალობლები, საკითხავები, თითქოს, მის მიერ განხორციელებულ სასწაულთა აღწერილობანი და სხვ. მაგრამ ყველაფერი ეს, როგორც სრულიად უჩვეულო და ზედმეტი წარხოცილია „ქართლის ცხოვრებაში“. ამ კრებულში, როგორც ცნობილია, ლაშა-გიორგისდროინდელი მემატიანის თხზულებას თავი რომ გავანებოთ, რომელიც თავისთავად ოთხი მეფის ცხოვრებისაგან შედგება, კიდევ ოთხი, თუ ხუთი თხზულება მაინც მოიპოვება აღნიშნული ჟანრისა (ნინოს ცხოვრება, ვახტანგის ცხოვრება, არჩილის წამება, დავითის და თამარის „ცხოვრებანი“), მაგრამ არც ერთი მათგანი ასეთი ბოლო ნაკეთით დამთავრებული არ არის.

ვერც ის გარემოება, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ ბოლო გადაკეთებული უნდა იყოს, როგორც ამას ივ. ჯავახიშვილი ამბობდა, ვერაფრით შველის ივ. ლოლაშვილის ზემოაღნიშნულ კონცეფციას. საშუხაროა, რომ იგი არ ითვალისწინებს იმ მოტივს, რომელმაც დიდი ქართველი მეცნიერი თავის დროზე ასეთი დებულების შეწყნარებამდე მიიყვანა.

საქმე ის არის, რომ ჩვენ დრომდე მოღწეულ ძველ მატიანეთა შორის „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ დიდი თამარის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის, მისი ისტორიის ყველაზე უფრო ვრცელსა და სრულ გაშუქებას იძლევა. იქ მხოლოდ თამარის ავადმყოფობის, სიკვდილისა და დასაფლავების ამბავია მკრთალად და შედარებით მოკლედ გაშუქებული. სწორედ ამასთან დაკავშირებით, ივ. ჯავახიშვილი ამბობდა: „ამ თხზულებას ბოლო, რაჰსაკვირველია, უნდა შეცვლილი ჰქონდეს და აკლდეს. გასაოცარია სწორედ, რომ თამარ მეფის სიკვდილის აღწერა მეტად მკრთალია და მოკლე: „მიიცვალა მეფე თამარ ქმელსა დგომასა შინა, მოიწია მწუხარება მიუთხრობელი“. თვით გარდაცვალების თარიღიც აღნიშნული არ არის. დასაფლავების შესახებ ნათქვამია მხოლოდ: „წარიყვანეს სამკვდრებელსა მათსა გელათს და დამარხეს სამარხოსა პატიოსანსა და დაუტევა სამეფო ძესა თვისსა ლაშას“[13]. თამარის თანამედროვე და თანადამხთური ისტორიკოსის თამარის გარდაცვალების ამბავი. ბუნებრივია, გაცილებით უფრო ვრცლად და მეტი გრძნობიერებით უნდა ჰქონოდა მოთხრობილი. ამ მხრივ, საფიქრებელია, მართლაც, „ისტორიანი და აზმანის“ დასასრული გადაკეთებული იყოს, თორემ თავისთავად, ეს ძეგლი დღეს ბოლონაკლული არ არის. მას ბოლო აქვს და სხვა შემთხვევისათვის შეიძლება სრულიად საკმარისიც. თუმცა „ცხოვრების“ ჟანრის საისტორიო თხზულებაში მეფის გარდაცვალება-დასაფლავების ამბის მოკლედ ან მკრთალად მოთხრობა ყოველთვის არ შეიძლება თხზულების ბოლო ნაკეთის გადაკეთების მაუწყებელ გარემოებად იქნეს მიჩნეული. ასე, მაგალითად, დავითის „ცხოვრებაში“, რომელშიც დიდი დავითის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა მისი თანამედროვე და თანამებრძოლი მწერლის მიერ

---

13 ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, I, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი, 1916, გვ. 171.

ვრცლადაა მოთხრობილი, მისივე გარდაცვალება-დასაფლავების ამბავი მოკლედ და ძალიან მკრთალად არის აღბეჭდილი.

მაგრამ შევიწყნაროთ, ერთი წუთით, რომ თამარის პირველი ისტორიკოსის თხზულება ნამდვილად ბოლომდეა დაკარგული, როგორც ამას დაბეჯითებით ამტკიცებს მკვლევარი ივ. ლოლაშვილი და ვიკითხოთ: შეიძლებოდა კი ეს ბოლო ნაკვეთი თავისი შინაარსით „ისტორიანისა და აზმანის“ დასასრული ან „ბოლოსიტყვა“, ყოფილიყო? თუ ჩვენ გავითვალისწინებთ იმ მოტივებს, რომლის მიხედვითაც ივ. ჯავახიშვილი „ისტორიანისა და აზმანის“ დაბოლოების შეცვლას ვარაუდობდა (თამარის ავადმყოფობა-გარდაცვალების შესახებ თხრობის სიმცირე და ერთგვარი სიმშრალეც) მაშინ პასუხიც ამკარა იქნება: არავითარ შემთხვევაში, თამარის სიკვდილს შესახებ ამ ბოლო ნაკვეთში ძალიან ცოტაა ნათქვამი. ერთად ერთი წინადადება, რომელიც ამ მოვლენას ეხება იქ ასე იკითხება: „ და უკანასკნელ წარვიდა მამათა თჳსთანა და შეეძინა; და დაუტევნა ორნი შვილნი გიორგი და რუსუდან, შუენიერნი, საწადელნი, სასურველნი და საქებელნი შემქმნით სეფის პირნი, გონიერებით აღსავსენი, სიბრძნით შემკობილნი და ყოვლითა სიკეთითა სრულნი“. ამგვარად, ამ ბოლო ნაკვეთში თამარის სიკვდილის შესახებ ისეთი არაფერი წერია რომლითაც „ისტორიანი და აზმანის“ დასასრულის შეცვლა შესაძლებელი იქნებოდა.

გარდა ამისა, ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ ბოლო ნაკვეთი არსად, არც ერთ შემთხვევაში არ იძლევა ტექსტის ბუნებრივ გაგრძელებას და ის ყველგან მექანიკურად მიკერებული ჩანს. გაუგებარია, თუ როგორ შეიძლება ხსენებული ნაკვეთის მოთავსება ივ. ჯავახიშვილის მიერ აღმოჩენილი და აღდგენილი „ცხოვრება თამარისის“, ან კიდევ თამარის შესვლებული ისტორიის ბოლოში. ორივე შემთხვევაში, თამარის მოღვაწეობის ვრცელი მიმოხილვა, მისი ისტორია დამთავრებული ჩანს ასევე ვრცელი მოთხრობით თამარის ავადმყოფობის, გარდაცვალება-დასაფლავების, მის მიერ შვილების გიორგისა და რუსუდანის დატოვების შესახებ.

როგორც აღინიშნა, თამარის პირველი ისტორიკოსის თხზულებაც დასრულებულია თხრობით თამარის გარდაცვალების, მისი გვლათის დასაფლავებისა და სამეფო ტახტის ლაშასათვის დატოვების შესახებ. ამრიგად, არც ერთ თხზულებას, რომლის ბოლოშიც მკვლევარნი აღნიშნულ ნაკვეთს ათავსებენ ბოლო არ აკლია, სამივე შემთხვევაში ძირითადი ტექსტი დამთავრებულია სრულიად ბუნებრივად, თამარის გარდაცვალება-დასაფლავებისა და მის მიერ მემკვიდრეთა დატოვების შესახებ მოთხრობით. ნუთუ, ამის შემდეგ საჭირო იყო გაგრძელება საუბრისა კვლავ თამარის მოღვაწეობის შესახებ, რომელიც თავის მხრივ დამთავრებული იქნებოდა ცნობით ისევ მისი გარდაცვალებისა და მის მიერ შვილების გიორგისა და რუსუდანის დატოვების შესახებ? ვფიქრობთ, თხზულების ბოლო ნაკვეთის ასეთი განმეორება, აშკარად, უადგილოა და „ქართლის ცხოვრებისათვის“ სრულიად უპრეცენდენტოც.

კიდევ უფრო განსაცვიფრებელია ის გარემოება, რომ ბოლო ნაკვეთი, რომელიც სამივე შემთხვევაში მიდევნებულია თამარის გარდაცვალების ამბისათვის, იწყება თხრობით ქართველთა მხიარულების ფერისცვალების შესახებ: „იცვალა ფერი ქართველთა მხიარულებისა, რამეთუ განბიცნეს ბაგენი მათნი, რომელთა პირსა შინა სხუა არა რა მოაქუნდა ეითარ თამარ“ და სხვ. (ხაზი ჩვენია — კ. გ.). ამ

წინადადებას, მართლაც მისდევს თხრობა ქართველთა მხიარულების მიერ სხვა, ახალ, უფრო მაღალ ნიშან-თვისებათა შეძენის ან როგორც ავტორი უწოდებს ფერისცვალების შესახებ. მას საყოველთაო (სახალხო) და საერთაშორისო ხასიათი მიეცა. მაგრამ საკითხავია: რამდენად მიზანშეწონილად მოვრგებულია ასეთი თხრობა ქართველთა მხიარულების ფერისცვალების შესახებ თამარის გარდაცვალების ამბისათვის, რომლითაც ჩვეულებრივ მთავრდება თამარის სამივე, დღეისათვის ცნობილი ისტორია? ნუთუ ისეთ სამწუსარო ამბავს, როგორიც თამარის გარდაცვალება-დასაფლავება იყო, შეიძლებოდა მიდევნებული ჰქონოდა უმეშვეოდ თხრობა ქართველთა მხიარულების ფერისცვალების შესახებ? ვფიქრობთ, რომ არა. რადგან აქ საუბარი ეხება არა ქართველთა მხიარულების გლოვა-მწუხარებით შეცვლის ამბავს, არამედ საზოგადოების ზეაღმავალი მხიარულება და მისი შესატყვისი განწყობილება იგულისხმება, თხრობის ამგვარი გაგრძელების შესაძლებლობა ამკარად გამორიცხულია. ამიტომაც, ბოლო ნაკვეთი, აზრობრივად, არავითარ შემთხვევაში, თამარის დღეისათვის ცნობილი რომელიმე ისტორიის გაგრძელებად არ შეიძლება მიჩნეულ იქნას.

ამასთან ერთად, არსებობს ერთი წყება მეთოდოლოგიური ნიშნებისა, რომლის წყალობით ბოლო ნაკვეთი მკვეთრად ემიჯნება თამარის დღეისათვის ცნობილ ყველა ისტორიას და სრულიად განცალკევებულად წარმოგვიდგება. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, ჯერ ერთი, ამ ბოლო ნაკვეთის ავტორის მიდრეკილება იმსჯელოს თამარის მოღვაწეობის შესახებ, მისი საქმეების აღნუსხვისა და ცალკეული ფაქტების მოყოლის გარეშე. მისი საჯარო განცხადების თანახმად: „ხოლო საქმეთა მისთაჳს (თამარი იგულისხმება — კ. გ.) რადღა საქმარ არს თქმად, რამეთუ კიდითკიდემდე განისმნეს, ვითარცა თჳთ მოწამე არს ყოველი ჩუენ მიერ ხილული, სიტყუისაებრ ბრძენისა“[14].

ბოლო ნაკვეთის ავტორს თამარის ისტორიის გასაშუქებლად მისი საქმეების, სამხედრო-სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის ამსახველი ფაქტების აღწერა-გაშუქება საჭიროდ არ მიაჩნია — ეს ჩვენთვის ისედაც ცნობილიაო. სამაგიეროდ, ის ამ ფაქტებზე დაყრდნობით თამარის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის განზოგადოებულ შეფასებას გვთავაზობს. ამას ამბობს ბოლო ნაკვეთის ავტორი მაშინ, როდესაც თამარის ყველა ჩვენთვის ცნობილი ისტორიკოსი ამ უკანასკნელის საწინააღმდეგო კონცეფციას მისდევს და თავის მოღვაწეობას თამარის სწორედ საქმეთა მოთხრობით იწყებს. თითოეულ მათგანს, თამარის დიადი საქმეების აღწერა-მოთხრობა თავისი სამწერლო მოღვაწეობის ქვაკუთხედად მიაჩნია.

თამარის სწორედ საქმეთა სიდიადე ალაპარაკებს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორს: „უდიდესნი საქმენი აღმომიჩნდეს და გონება ვიწყე უღონოებად თხრობისა სიდიდითა საქმეთათა; დაღათუ არა შესატყჳსი არს ჩემდა ამათ მოთხრობა არამედ დიდთა სიტყჳს-მოქმედთა პირველთა არს-ო“[15]. მაშასადამე, თამარის საქმეთა ძიება — მოთხრობა აქ უადგილოდ და ზედმეტად კი არ არის გამოცხადებული, არამედ პირიქით. ის იმდენად დიდი მნიშვნე-

---

14 ცხორება თამარისი, გვ. 34.

15 ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, თბილისი, 1959, გვ. 92.

ლობის გარეშეობად არის აღიარებული. რომ მას აღწერა-გაშუქებას ჰომიროსია მსგავსი დიდი ოსტატები ესაჭიროებათ. იგივე კონცეფცია, თამარის საქმეთა ძიებისა, ახასიათებს თამარის მეორე ისტორიკოსსაც. „გარნა ლომი ჰვალთავან საცნაურ არს და თამარ საქმეთაგან“-ო იუწყება ეს უცანასკნელი. ი ბრწყინვალებით ცდილობს პირველი ქართველი მეფე-ქალის საქმეთა გაშუქებას და გულმხურვალედ მოუწოდებს თავის მკითხველთ: „ვის უნდეს ცნობად, იხილნეს ქალაქი, ციხენი და თემნი სულტანთა სახსდომნი მისგან ახმულნი, ზღუარნი, რომელნი მას დახუდეს მას გარეთ მისსა სამეფოსა ორად განფართ(ო)ებულნი, და ამისგან ცნას მეძიებელმან საქმეთაგან“-ო, ურჩევს ის უველას. ამგვარად, ზედმიწევნით აშკარაა: თამარის არც პირველი და არც ბოლო ნაკვეთის ავტორი ხელმძღვანელობდა. ამ მხრივ, მათ შორის არსებით სხვაობაა აქვს ადგილი, რაც უაღრესად სიმპტომატურია.

გარდა ამისა, თვალსაჩინოდ განსხვავებულ გაშუქებას იძლევა ბოლო ნაკვეთი თამარის საგარეო პოლიტიკის შესახებაც. ამ ნაკვეთის მიხედვით, თამარი „არა იღუწოდა უმეზობლობასა, არცა“ შერთვდა სასლსა სახლსა ზედა, არცა აგარაკსა აგარაკსა ზედა უცხოსა“, არამედ თუსი მამული ძუელი კმა იყო, რათა არა უსამართლოდ ჰგონონ დამიმხუეჭელად“[16]. სხვაგვარად, თამარი არ ცდილობდა თურმე უმეზობლობას, ის არც სხვისი სახლისა და აგარაკის შემატება-შემოერთების მომხრე ყოფილა, არამედ თავისი ძველი მამულით, რაც მამა-პაპისგან ჰქონდა მემკვიდრეობით მიღებული, იმით კმაყოფილდებოდა-ო. ამის მიხედვით გამოდის, რომ თამარს თავისი მეზობლების მიმართ (განურჩევლად) გადაჭარბებული სამშვიდობო პოლიტიკა ჰქონია. ის არამცთუ გაურბოდა ომს მათ წინააღმდეგ, არამედ მათი უბრალო შეწუხებასაც კი ერიდებოდაო, ოღონდ არავის მისთვის უსამართლობა და მიმტაცებლობა არ დაებრალებია. ბოლო ნაკვეთის მიხედვით, თამარმა თურმე, „შორს განიოტა წურბლის(ა) მსგავსი ვერ-მაძღრისობა, ვინ არა გესლოვან ყო ნაყოფი, და არცა ბუგრიან ნაშრომი. ეცნობა ადამიანი ბოლო ნაკვეთის ამ სტრიქონებს და უაღრესად დაეჭვებული კითხულობს: ეწეოდა კი თამარი, საერთოდ, ვინმეს მიმართ საგარეო ომებს? ამ ნაკვეთში გამომჟღავნებული განწყობილების შედეგი, ყოველგვარი ომი, როგორც საგარეო პოლიტიკის იარაღი ზედმეტი გამოდის. მაგრამ „ისტორიანსა და აზმანში“, ამ მხრივ, სულ სხვა სურათია წარმოდგენილი. მართლაც ამ უცანასკნელის „თანახმად ქართველთა ლაშქარი, დიდებულნი ვერ იგუებდნენ უმოქმედობას და სულ მცირე ხნით ასე დარჩენილნი გარბოდნენ თურმე მეფესთან და მოახსენებდნენ: „არა არს ღონე დარჩომისა ჩუენისა თჳნიერ ლაშქრობისა და რბევისა“-ო; მეფეც თავის მხრივ, მოუსმენდა და ალაშქრებდა მათ და „...უბრძანა ტაოელთა, კლარჯთა და შავშთა მორბევა ოლთისისა და ბანისა, მესხთა და თორელთა — კარისა და აშორნისა, და ამირსპასალარსა და სომხითართა — მტკუარს აქეთ ვიდრე განძამდის; თუთ ხასაგანიანთა, ლიხთ-იმერთა და ქართველთა — განძას დაჳართებით მტკურის პირი იმიერ და ამიერ ხდათამდის ჰერთა და კახთა — ალაზნის შესართავით ვიდრე შარვანამდის. იქმნა ესე ვითარი უცხო ლაშქრობა, რომლისა სიგრძე არაოდეს ვის ეხილვა“[17]. მართალია, ეს თამა-

16 ცხოვრება თამარისი, გვ. 35.

17 ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 16.

რის მამას — გიორგის ეხება და არა თამარს, მაგრამ ვინც „ისტორიანსა და აზმანს“ გულდასმით გადაიკითხავს და თამარის საგარეო პოლიტიკას არსებითად გაეცნობა, ის ადვილად დარწმუნდება, რომ თამარი არ ყოფილა თავის მამაზე უფრო მშვიდობისმოყვარე. მის ზეობაში, დიდ თავდაცვით ომებს თავი რომ გავანებოთ, მრავალ ომს ჰქონდა ადგილი სწორედ დიდებულებისა და ლაშქრის მოთხოვნით მიმართულს მეზობლების წინააღმდეგ. ასეთი იყო, მაგალითად, ქართველთა ლაშქრობა გიორგი რუსის წინამძღოლობით: „პირველ ილაშქრეს ქუეყანასა კარისა და კარნიფორისასა და მოარბიეს ვიდრე ბასიანამდის. და გამარჯვებულნი და აღსებულნი შემოქცეს და მოვიდეს წინაშე პატრონსა მას ღმრთივ-განათლებულსა (თამარი იგულისხმება — კ. გ.) და აღივსნეს სიყუარულითა და სიხარულითა“[18]. ამავე ხასიათისა ჩანს ქართველთა ლაშქრობა მოწყობილი ასათ გრიგოლის ძის თაოსნობით, არეზის ნაპირებისკენ მასისამდე, ლაშქრობა ლაშა გიორგის დაბადების გამო და სხვა მრავალი. ასე, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ მიხედვით ქართველები სწორედ თამარის ზეობაში არა ერთხელ „...ლაშქრობდეს ქუეშონი ქუეშოთ, და ზემონი ზემოთ და შუანი შუათ, და ყოველგან ძლევა-შემოსით და გამარჯუებით“. სწორედ ასეთ ლაშქრობათა შედეგად, როგორც ეს „ისტორიანსა და იზმანშია“ აღბეჭდილი თამარმა „...იპყრნა ზღვათ პონტოსით ზღუამდე გურგანისად და სპერითგან დარუბანდამდის და ყოველნი კავკასიისა იმერელნი და ამერელნი ხაზარეთამდის და სკუთთამდის“ — მაშასადამე, მთელი კავკასია დაუპყრია[20]. ამიტომ არც გასაკვირია თუ თამარის პირველ უცნობ ისტორიკოსს თავის თხზულებაში („ისტორიანი და აზმანი“) როგორც ამას აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი — „განსაკუთრებით ერცლად და დაწვრილებით სამხედრო საქმეები და ომები „ჰქონდეს აღწერილი“[21].

ასეთივე სულისკვეთებით არის დახასიათებული თამარის საგარეო ომები მეორე ისტორიკოსთანაც. ამ უკანასკნელის მიხედვით, თამარმა, დიდ ომებს თავი გავანებოთ, საქართველოს სამხრეთი საზღვრის მთელ სიგრძეზე გაგიდან მოკიდებული სპერამდე მონაპირენი დაადგინა, რომელთა საქმიანობას სწორედ ახლო-მახლო სამეზობლოებში სამხედრო მოქმედება შეადგენდა. მისივე სიტყვით: „მონაპირეთა მონახიან საქმე, ანუ ციხე ასაღებელი, ანუ თურქმანი შემოდგომილი, ანუ ქალაქი განსატეხელი, ანუ ქუეყანა მოსარბეველი, მოაკსენიან თამარს და მან გაჰკიჟის საქმე იგი და გამოიკითხის. უკეთუ ღირს იყვის შეყრასა ლაშქართასა, უბრძანის ზაქარიას და ივანეს და შეყარნიან ლაშქარნი, თუით დავით მეფე წავიდის და არა სადათ შემოქცეული ცუდად. უკეთუ უმცირესი რამე იყვის, მყის შეჰხნის დარბაზის ერნი თვისნი და, ვითარ შავარდენთა, მოისაქმიან. თუ თუით იყვის ანუ მინდორით ნადირობასა შინა, ანუ შინა მყოფსა და ესმის რამე და შესხნის მუნ ღირსნი მისნი, ვითარ არწივთა კაკაბნი, ეგრეთ დანაბნიან ყოველნი წინააღმდეგომნი“[22]. როგორც ვხედავთ, თამარი არც აქ გავს ისეთ მეფეს, რომელიც, როგორც იტყვიან ხოლმე, „მწყერს არ აუფრენდა“ თავის მეზობელს. მან, რასაკვირ-

---

18 ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 38.

19 იქვე, გვ. 39.

20 იქვე, გვ. 35.

21 ივ. ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, I, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი, 1916, გვ. 179.

22 ცხოვრება თამარისი, გვ. 23.

ველია. დრო და ადგილი კარგად იცოდა, მაგრამ სათანადო შემთხვევაში, ის არავცთუ უკან არ დაიხევდა, პირიქით, თვითონ პირველი გადადგამდა საჭირო ნაბიჯს. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ საკმარისია სწორედ თამარის ბრძანებით განხორციელებული ლაშქრობა შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპირზე დავასახელოთ. თამარის სწორედ შეტევითი საგარეო პოლიტიკის შედეგი ყოფილა მის მიერ „ახმულნი მზღუარნი, რომელნი მას დახუდეს მას გარეთ მისსა სამეფოსა ორად განფართოებულნი...“ და სხვა, რომელთა გასინჯვა-შემოწმებას მემატიანე გულმხურვალედ შესთხოვდა ყველას. ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს ძნელი მისახვედრი, რომ სახელმწიფო საზღვრების ორჯერ გაფართოება იმასთან შედარებით, რაც სინამდვილეში თამარს დახვდა, არ შეიძლებოდა მისი ერ პაციფისტური საგარეო პოლიტიკის შედეგი ყოფილიყო, რომელიც ამ ბოლო ნაკვეთშია აღწერილი. მაშასადამე, აშკარაა, ბოლო ნაკვეთი, რომელიც ამჟამად ჩვენი დაკვირვების მთავარი საგანია, თავისი მეთოდოლოგიური კონცეფციებით ვერ პოულობს ანალოგებს თამარის ვერც ერთ დღემდისათვის ცნობილ ისტორიკოსთან. მართლაც, ძნელი წარმოსადგენია ერთსა და იმავე ავტორს, ერთი და იგივე საკითხის შესახებ, მით უფრო ერთი თხზულების ფარგლებში ორი ესოდენ განსხვავებული თვალსაზრისი გამოეთქვა.

ხოლო ყველაფერი, რაც აქ უწყებული ბოლო ნაკვეთის ლოკალიზაციასთან დაკავშირებით აღინიშნა, ვფიქრობთ, იძლევა საკმაო საფუძველს, ვთქვათ, რომ ხსენებული ბოლო ნაკვეთი არ არის თამარის არც ერთი დღემდე ცნობილი მატიანის დასაწყისული. ის არ განეკუთვნება თამარის არც პირველს და არც მეორე ისტორიკოსს. მაშასადამე, ის არც შევსებული „ქართლის ცხოვრების“ თამარის ისტორიის ბოლო ნაკვეთია. ყველაზე ის მექანიკურად მიკერებული ჩანს და ძირითადი ტექსტის გაგრძელებას არსად არ იძლევა. ასე რომ, მისი მოთავსება „ისტორიანი და აზმანის“, რვ. ჯავახიშვილის მიერ აღმოჩენილი და აღდგენილი „ცხორება თამარისის“ ბოლოში, ისევე, როგორც ვახტანგისეული რედაქციის (შევსებული) თამარის ისტორიის ბოლოში ეთვალთვალებულად უნდა იქნეს მიჩნეული და სრულიად შეუწყნარებელია. ეს არის თამარის სულ სხვა დღემდე უცნობი ისტორიის ბოლო ნაკვეთი, რომლის ძირითადი ნაწილი ჩვენ დრომდე მოღწეული არ ჩანს და დაკარგულია.

К. Г. ГРИГОЛИЯ

К ВОПРОСУ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ КОНЦОВКИ ИСТОРИИ ЦАРИЦЫ ТАМАРЫ ВАХТАНГОВСКОЙ РЕДАКЦИИ

Резюме

История знаменитой царицы Тамары в «Картлис цховреба» (История Грузии) Вахтанговской редакции заканчивается необычным образом. За изложением жизни и деятельности, а также смерти и похорон царицы, там следует довольно обширный фрагмент, в котором речь идет опять о государственной деятельности упомянутой царицы и который заканчивается, в свою очередь, сообщением опять-таки, о смерти царицы Тамары и оставлением ею двух сыновей Георгия Лаша и Ру-

судан. Этот фрагмент начинается словами: «Преобразилось веселье картвельцев (грузин) ибо земле, обеспложенной от соли уподобились уста их, людей которые из уст своих ничего другого не произносили, кроме как имя Тамары». и продолжается до самого конца сочинения.

Изучив все аспекты, связанные с происхождением этого фрагмента, автор данной статьи приходит к выводу:

1. Этот фрагмент внесен в «Картлис цховреба» Вахтанговской редакцией в начале XVIII века, а в до-Вахтанговских списках наличие этого фрагмента не отмечается. Упомянутый отрывок являясь лишь механическим добавлением к истории царицы Тамары ни в одном списке, известных в науке по сей день, не дает естественного продолжения текста.

2. Означенный фрагмент, по существу, является концовкой неизвестной доселе истории царицы Тамары основная часть которой утеряна и до наших дней не дошла.

ივ. ჟავთარაძე

ზოგიერთი კულტურული მცენარის დიალექტური სახელწოდებანი და მათი მნიშვნელობა

ყველა ენის ლექსიკაში მეტ-ნაკლები სისრულით არის ასახული სათანადო ენობრივი კოლექტივის წარსული, ეთნოგრაფიული ყოფის თავისებურებანი და მატერიალური კულტურის ნიშნები. საყოველთაოდ ცნობილი და აღიარებულია ენის, კერძოდ, მისი ლექსიკის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ხალხის ეკონომიური ისტორიისა და კულტურის რიგი საკითხის შესწავლისათვის.

უდავოდ დიდია ამ მხრივ ქართველური ენებისა და მათი დიალექტების ამოუწურავი ლექსიკური მარაგის მნიშვნელობა. ძველი და ახალი (მათ შორის დიალექტური) ლექსიკის საუკეთესო ნიმუშები არაერთხელ გამოუყენებია ივანე ჯავახიშვილს საქართველოს ისტორიის პირველხარისხოვან დამხმარე და შემავსებელ წყაროდ. ამ ლექსიკის სარწმუნო ანალიზით ი. ჯავახიშვილმა გაარკვია ქართული ყოფისა და სარწმუნოების, სამართლისა თუ სახელმწიფოებრივი წყობის, ტექნიკისა და ეკონომიური ისტორიის ბევრი ბუნდოვანი და რთული, ჩვენი კულტურისათვის მეტად საინტერესო და საჭირო საკითხი. ქართული ლექსიკის ამგვარი თვალსაზრისით გამოყენება კვლავაც იქნება შესწავლისა და დაკვირვების საგანი.

ქართველურ ენათა დიალექტების ლექსიკურ მონაცემებთან დაკავშირებით შეიძლება ახლებურად დაისვას საკითხი ზოგიერთი კულტურული მცენარის ჩვენში შემოტანის დროისა და გზების ან მისი ადგილობრივ გავრცელების ისტორიის შესახებ. ასეთებია პომიდორი (პამიდორი), კარტოფილი და სოია, რომელთაც დიალექტებში რამდენიმე სახელი აქვთ.

1. **პომიდორი**, როგორც ცნობილია, სამხრეთ ამერიკული წარმოშობის მცენარეა, რომელსაც პერუსა და მექსიკის აბორიგენთა, კერძოდ, აცტეკის ტომთა (ნახუა, ნაუტლი) ენაზე ეწოდება ტომატლ. ბევრ ენაში (მათ შორის რუსულშიც) ტომატი არის „პომიდორის“ ყველაზე გავრცელებული სახელი, თუმცა თავდაპირველად იგი სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვაგვარად მოხვდა: ევროპის ზოგიერთ ქვეყანაში და რუსეთში ამ მცენარეს და მის ნაყოფს „სიყვარულის ვაშლსაც“ ეძახდნენ. ქართულად ტომატს უპირატესად მწიფე ნაყოფის გადამუშავებულ-მოდუღებულ წვენს უწოდებენ, პომიდორს კი — მცენარეს და მის მწიფე ან მწვანე ნაყოფს. ამჟამად ქართულში საყოველთაოდ გავრცელებული სახელი პომიდორი და მისი ხახე-

სხვაობები — პამი[ნ]დორი პამადური (ქვემოიმერულ-მეგრულში[1]) გვიანდელი წარმოშობისა ჩანს, ის შემოსული უნდა იყოს რუსულიდან ზეპირი გზით, როცა გაძლიერდა საქართველოდან რუსეთის სამხრეთ ქალაქებში მისი გატანა (მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო ათწლეულში).

რუსი მეცნიერისა და მწერლის ა. ბოლოტოვისა და რუსეთის აკადემიის წევრის ი. გეორგის ცნობებით, ჯერ კიდევ მე-18 საუკუნის 80—90-იან წლებში ასტრახანსა და საქართველოში პომიდორის ნარგავები თავისუფლად ხარობდა ღია ცის ქვეშ ბაღ-ბოსტნებში და მის მწიფე ნაყოფს კიტრივით ჭამდნენ ძმრითა და წიწაკით შეზავებულს[2].

რას უწოდებდნენ ამ მცენარეს და მის ნაყოფს იმ დროს ჩვენში, ამჟამად ამის გასაგებად არაფერი ცნობა მოგვეპოვება, მაგრამ თანამედროვე დიალექტებში შემონახული სახელები შეიძლებლობას უნდა იძლეოდეს ნაწილობრივ მაინც გავითვალისწინოთ იგი და ვივარაუდოთ ამ კულტურის შემოტანა-გავრცელების გზებიც.

ჩვენს ყურადღებას იქცევს, უპირველეს ყოვლისა, ის, რომ მესხეთ-ჯავახეთისა და გურიის ზოგიერთ სოფელში პომიდორს და მის ნაყოფს ჰქვია ოქროვაშლა. ცხადია, ეს გამოთქმა იტალიური pomi d'oro-ს („ვაშლნი ოქროსნი") თავისებური კალკია. რატომ მაინცდამაინც მესხეთსა და გურიაშია იტალიური სახელი თარგმნილი? საფიქრებელია, პომიდორი ამ კუთხეებში გაჩნდა პირველად მეთვრამეტე საუკუნის ბოლო მეოთხედში იტალიიდან, სადაც ის საკმაოდ ფართოდ იყო უკვე გავრცელებული, და მის გაცნობას აქ ხელი შეუწყვეს იტალიელმა მისიონერებმა.

იტალიელი მისიონერების მოღვაწეობის ისტორია ჩვენში კარგად არის ცნობილი, დაწყებული XIV საუკუნიდან. რამდენადაც საქართველოს სამეფო კარი მათ შემწყნარებლურად ეპყრობოდა, მათი მიმოსვლა განსაკუთრებით გახშირდა XVII—XVIII სს. მათ მესხეთსა და გურიაში შედარებით მეტი ასპარეზი მოიპოვეს და შესამჩნევი ურთიერთობა დაამყარეს მოსახლეობასთან: სწავლობდნენ ქართულს, ასწავლიდნენ იტალიურს გარკვეულ წრეებში, შემდეგ ბრუნდებოდნენ იტალიაში და აგზავნიდნენ ახალ ნაკადს, თან, როგორც ჩანს, სხვადასხვა საქონელი მოჰქონდათ და საქართველოს ეკლესიის მესვეურთა თუ მეფეთათვის საჩუქრების ბოძებაც არ ავიწყდებოდათ[3]. ასეთ ვითარებაში კანონზომიერია ვიფიქროთ, რომ იმხანად ერთ-ერთი ახალი ფუფუნების საგანი — პომიდორის თესლიც მოეტანათ, აეხსნათ მოსახლეობისათვის მისი სახელი და მნიშვნელობა. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ იტალიური პომი-

---

[1] იმავე რაიონებში გაიგონებთ: პამადური → || კამადური, რაც შეიძლება კაცს ჰგონებოდა კანადურთან (← კანადა) დაკავშირებული, მაგრამ სინამდვილეში ეს მეორეული ფონეტიკური ცვლილების შედეგია.

[2] Д. Д. Брежнев. Томаты, М., 1955, გვ. 12—13, გვ. 17.

[3] მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902, გვ. გვ. 18, 80; 113; 117; 131; 387—9; 440 და შემდგ. შდრ. Л. Л. Декапрелевич, Из истории появления и распространения кукурузы в Грузии: Социалистическое растениеводство, серия А, Л., № 13, 1934, გვ. 46.

რამდენადმე ყურმოკრულის შთაბეჭდილებას ტოვებს, თუმცა საინტერესოა პლ. იოსელიანის ცნობა, რომ ახალციხის გზით შემოდიოდა საქართველოში ევროპული შაქარი, თამბაქო, ტყავეული, საპონი და სხვა (პ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, ა. გაწერელიას რედაქციით, ტფილისი, 1936, გვ. 26).

დ ო რ ი ს ა თ ვ ი ს ქართულში „ოქროვაშლა“ ამ დროს (XVIII ს. ბოლო მეოთხედში) ჩნდება.

მეორე მხრივ, ყურადღებას იქცევს პომიდორის კახური სახელწოდება: წ ი თ ე ლ ი ბ ა დ რ ი ჯ ა ნ ი ან რ უ ს უ ლ ი ბ ა დ რ ი ჯ ა ნ ი (ფონეტიკური ცვლილებებით მიღებულ იმერულ პ ა ტ რ ი ჯ ა ნ ს და სხვა ფორმებს აქ არ ვეხებით[4]). ბ ა დ რ ი ჯ ა ნ ი (—ბადლიჯანი || ბადნიჯანი) ტროპიკული აღმოსავლეთისა და ინდოეთის მცენარეა, რომელიც კიტრის ფორმის შავ ნაყოფს ისხამს. იგი ჩვენში XII საუკუნისათვის უკვე შემოსულად ითვლება[5]. როცა ახალი მცენარე (პომიდორი) ჩნდება, მის აღსანიშნავად გადააქვთ ცნობილი მცენარის სახელი, მაგრამ ერთგვარი დაზუსტებით: სიტყვა „რუსულის“ მსაზღვრელად გამოყენებით. რატომ რუსული და არა იტალიური ან ამერიკული? საფიქრელია, იმიტომ, რომ მცენარე (თესლით) რუსეთის გზით უნდა შემოსულიყო, კერძოდ, ასტრახანიდან, სადაც ის XVIII ს. ბოლოს კარგად ხარობდა. ადგილობრივისაგან განსხვავებით მცენარისა და ხილის ახალი სახეობის აღსანიშნავად ქვეყნის სახელწოდების გამოყენება ცნობილია: ასე თ ი ა ხ უ რ მ ა ქართული (გურ.-იმერ. ხუმლა||ხუმრა) და ი ა პ ო ნ უ რ ი ხ უ რ მ ა[6]: თურქული მ ი ს ი რ ი (ე. ი. მისრეთისა), „სიმინდი“ და ლ ა ზ უ ტ ი||ლ ა ზ უ თ ი „ლაზური პური“ (ე. ი. სიმინდი, ლაზური მცენარე; თავდაპირველად შეიძლება ღომის თურქული სახელიც ყოფილიყო[7]) და სხვა.

სახელთა ანალიზით შეიძლება დავასკვნათ: პომიდორი თავდაპირველად შემოდის მესხეთ-გურიაში იტალიიდან XVII ს. 80-იან წლებამდე; ცოტა უფრო გვიან (XVIII ს. 90-იან წლებისთვის) სამხრეთ რუსეთის საშუალებით მას ეცნობიან კახეთში და სწრაფად ვრცელდება მთელ საქართველოში.

2. **კარტოფილის** ადრინდელი ყველა სახეობის თავდაპირველი სამშობლო არის პერუს[8], ბოლოვიისა და ჩილეს ნიადაგები. პირველად ის ესპანელებმა წამოიღეს 1565 წელს, გაგზავნეს იტალიაში და შემდეგ თანდათანობით გავრცელდა ევროპისა და აზიის ქვეყნებში. ინგლისში მას, ბოტანიკოსმა ჯ ე რ ა რ დ მ ა, ბატატთან მცდარი მიმსგავსების გამო, უწოდა ბატატი (potatoes), ხოლო საკუთრივ ბატატს (Batata edulis, Ipomoea batatas) გადაარქვეს „ტკბილი კარტოფილი“. სახელი ბატატი გავრცელდა ევროპისა და აზიის ბევრ ქვეყანაში[9], ხოლო ფრანგულად, სპარსულად, სომხურად და ადრე ერთხანს რუსულადაც ამ კულტურის სახელი ითარგმნება როგორც „მიწის ვაშლი“. „მიწის ვაშლი“ და „მიწის მსხალი“ იხმარებოდა გერმანულშიც, მაგრამ უკვე 1651 წელს დადასტურებულია ფორმა kartoffel←tartuffel, რო-

---

4 ა. მ ა ყ ა შ ვ ი ლ ი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბილისი, 1961, გვ. 58; ი. ქ ა ვ თ ა რ ა ძ ე, მასალები იმერული ლექსიკონისათვის: ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, III, თბილისი, 1963, გვ. 145.

5 ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II, ტფილისი, 1934, გვ. 282.

6 ა. მ ა ყ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 84, 99.

7 ს. ჯ ი ქ ი ა, „ლაზეტ“ სიტყვის წარმოშობისათვის: სმამ, V, № 2, 1944, გვ. 229—31.

8 დამახასიათებელია კარტოფილის ფინური სახელი peruna.

9 გამონაკლისებიც რამდენიმეა, მათ შორის უნგრული burgonya.

მელიც მომდინარეობს იტალიური tartuíolo-საგან და დარჩმეულია ტრუფელთან ანუ „თირკმელა სოკოსთან“ მსგავსების მიხედვით[10].

ნაცნობ საგანთან მსგავსების მიხედვით ახალი საგნისათვის სახელის შერჩევის ანალოგიური შემთხვევები ცნობილია სხვადასხვა ენიდან, მათ შორის ქართულიდანაც. იგივე კარტოფილი ჰანურად (ლაზურად), არის დ ი ხ ა მ ა რ ქ ვ ა ლ ი ე. ი. „მიწის კვერცხი“, ქვემო აჭარის ზოგიერთ სოფელში კ ი მ ი წ ი ხ ა პ ა (←მიწის ხაპ-ა), ე. ი. „მიწის პატარა ხაპი ანუ გოგრა“ (ცვახი); ა ს კ ი ლ ი ს ცნობილი და საყოველთაოდ გავრცელებული სახელის მნიშვნელობით შუა იმერეთში „ქორნისკარიტაც“ იხმარება (ქორის ნისკარტთან მსგავსების გამო)... კარტოფილის ამგვარი სახელწოდებები ქართველური ენების დიალექტებში არ უნდა იყოს მისი სახეობრივი მრავალფეროვნების (ამჟამად კარტოფილის 150 სახეობაა გამოყოფილ-დახასიათებული და ცნობილი) ამსახველი[11], იგი საინტერესო ფაქტია სახელდების ფსიქოლოგიის ისტორიისათვის.

კარტოფილისა და მის მოვლა-მოყვანასთან დაკავშირებული ლექსიკა ქართულში არაა მდიდარი, რაც თავისთავად ერთ-ერთი მაჩვენებელია, რომ ეს კულტურა ჩვენში არაა იმდენად დიდი ხნისა, რამდენადაც, ვთქვათ, სიმინდი (მესიმინდეობის ლექსიკა უფრო მრავალფეროვანია...). ცნობილია, მაგალითად, ბ ი ტ ი „წერილი კარტოფილის“ აღსანიშნავად, ქ ა ხ ა ნ ი კარტოფილის ამოღების შემდეგ მიწაში დარჩენილი ცალების სახელად („ქახანზე წ-ასვლა“) და სხვა...

სამაგიეროდ, ქართველური ენების დიალექტებში კ ა რ ტ ო ფ ი ლ ფ უ ძ ის ფონეტიკური ვარიანტები რიგ საგულისხმო ჩვენებას იძლევა ამ მცენარის შემოსვლის დროისა და გზების შესახებ. სარწმუნოა, რომ გერმანული წარმოშობის ეს სახელი რუსულის მეშვეობით შეითვისა ქართულმა, მაგრამ სად და როდის?

ყველაზე ძველ და ამოსავალ ფორმას უფრო მეტად დაშორებული ჩანს სვანური გ ა რ დ ვ ი შ (||ქართოფილ||ქართუბილ); კ ა რ ტ ო ფ ი ლ ფ უ ძ ის აბრუნტივები გამჟღერებულია (ქ→გ, ტ→დ), ბოლოკიდური სონანტი შეცვლილია შიშინათი (ლ→შ) და სხვა, რაც საერთოდ ცნობილია სვანურში და აღწერილია სპეციალურ ლიტერატურაში[12]. უდავოა, რომ ამ ცვლილებას (თითქმის ბგერათშესატყვისობაში გადასულს!) ძალიან დიდი ხნის ისტორია აქვს, რაც იმას გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლოა ჩვენში სვანეთის მიწამ ერთ-ერთმა პირველმა მისცა საბუდარი შორეული ანდის (სამხრეთ ამერიკაში) მთების ამ მცენარეს.

სიძველისა და ისტორიის თვალსაზრისით საინტერესოა აგრეთვე ხევსურული და მოხეური კ ა რ ტ ო ხ ა, კ ა რ ტ ო ხ ა ი, კ ა რ ტ ო. ამგვარ ცვლილებას (ფ→ხ: კარტოფილი→კაროტოხ-(ილ) ქართული დიალექტები არ იცნობს, იგი დამახასიათებელია რუსული დიალექტებისათვის სხვადასხვა პოზიციაში: кофта→

---

[10] Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, Halle (Saale), 1959, გვ. 322; П. М. Жуковский, Культурные растения и их сородичи, М., 1950, გვ. 159—163.

[11] აჭარა-ჭანეთში შემონახული ეს თავისებური სახელიც შესაძლოა ისეთივე ისტორიის მქონე იყოს, როგორიც ზემოთ „ოქროვაშლასთვის“ ვიპოვეთ...

[12] გ. ახვლედიანი, ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები, 1949, გვ. 271; ი. ქავთარაძე, ქართული ენის ისტორიისათვის XII—XIII სს. I, 1964, გვ. 61.

→кохта, фунт→хунт[13]... მაშასადამე, აღნიშნული ფორმა картоха და მისი სხვადასხვა ვარიანტი (картохля, картопля, картосы, картофка, картошка, картыши...) სალიტერატურო картофель ფორმის ნაცვლად იხმარება რუსულ ხალხურ მეტყველებაში[14]. ცხადია, რომ რუსული დიალექტური ფორმა картоха უშუალოდ მიიღო მთის დიალექტებმა. რამდენადაც „საგანს მოჰყვება სახელი", აქედანვე თვით საგანიც—კარტოფილი, — ჩანს, სამხრეთ რუსეთიდან შემოვიდა ჯერ მთიან რაიონებში (სვანეთი, ხევი) და შემდეგ ფართოდ გავრცელდა ბარში.

როგორ წლებშია ეს დაახლოებით სავარაუდებელი? გ. ბადრიშვილი საკმარისად მიიჩნევს ფრანგი კონსულის- გამბას ცნობას რომლის მიხედვითაც საქართველოში კარტოფილი შემოიტანეს ვიურტემბერგიდან გადმოსახლებულმა გერმანელებმა 1818—1820 წლებში[15]. მაგრამ ეს შეიძლება სარწმუნო იყოს, როგორც terminus post quem non.

საქმე ის არის, რომ გერმანელების აქ გადმოსახლებამდე დიდი ხნით ადრე (მე-18 ს. მეორე ნახევრიდან) კარტოფილი ცნობილი და გავრცელებული იყო რუსეთში იმდენად, რომ, ი. გ. გეორგის ცნობით, ასტრახანში 1797 წ. კარტოფილის რამდენიმე თავისებური სახეობაც კი ყოფილა[16]. ეს არ შეიძლებოდა, რომ არ სცოდნოდათ ჩვენში.

საყოველთაოდ ცნობილია ის მრავალმხრივი ურთიერთობა (სავაჭრო, საბანკო, საგანმანათლებლო...), რაც XVIII საუკუნეში, დაწყებული ჯერ კიდევ ვახტანგ VI-ის ემიგრაციამდე და განსაკუთრებით შემდეგშიც, არსებობდა საქართველოსა, ჩრდილო-დასავლეთ კასპიისპირეთსა და ჩრდილოეთ კავკასიის ქალაქებს (ასტრახანი, ყიზლარი, მოზდოკი) შორის. სხვადასხვა გარემოების გამო, ქართული ახალშენები ისე მომრავლდა ამ მხარეში, რომ მე-18 ს. ბოლოსათვის მოსახლეობამ 3000 სულს მიაღწია. საქართველოს საბეფო კარი და ეკლესია, აგრეთვე რუსეთის მეფეებიც მათ მოწყობა-დასახლებას ჯეროვან უურადღებას აქცევდნენ... მოსახლეობის დიდი ნაწილი სოფლის მეურნეობაში იყო ჩაბმული. რიგი საბუთით დადგენილია და გულდენშტედტის ცნობებითაც მტკიცდება, რომ იქაურ ქართველობას ჰქონდა მდიდარი ბაღ-ბოსტნები, ვენახები, თუთის ნარგავები და საერთოდ მიწათმოქმედების მაღალი კულტურით გამოირჩეოდა; აქტიურად მონაწილეობდა აგრეთვე ვაჭრობაში ჩრდილოეთ კავკასიის ქალაქებთან და დარიალის გზით — ამიერკავკასიასთან[17]. საქართველოდან წასული ვაჭრები იყვნენ ასტრახანის ბაზრებში მთავარი მყიდველ-გამყიდველები[18]. ამ პირობებში წარმოუდგენელია, რომ მათ შეუნიშნავი დარჩენოდათ კვების ისეთი საინტერესო ახალი ხილი, როგორიც იყო კარტოფილი. მით უფრო, რომ კვების პროდუქტებისა და მარცვლეულის ყიდვა-გაყიდვა ამიერკავკასიისა და ჩრდილოეთ კავკასიის მოსახლეობას შორის ადრიდანვეა ცნობილი.

---

[13] Р. И. Аванесов, Очерки русской диалектологии, М., 1949, გვ. 124.

[14] М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, т. 2, М., 1967.

[15] გ. ბადრიშვილი, კარტოფილის კულტურა საქართველოში, თბ. 1963, გვ. 32—36.

[16] В. Н. Черкасов, Об истории картофеля, М., 1953, გვ. 12—16.

[17] В. Н. Гамрекели, Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом, თბილისი, 1968. გვ. 19—28; 33—35; 66—70.

[18] В. Н. Гамрекели, Торговые связи Восточной Грузии с Северным Кавказом, Тбилиси, 1968, გვ. 72—87.

მაშასადამე, ლინგვისტური და ისტორიული მონაცემების გათვალისწინებით ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ გერმანული წარმოშობის სიტყვა კარტოფილი ქართულში შემოვიდა რუსულის გზით. ამ კულტურას პირველად უნდა გასცნობოდა საქართველოს მთის (სვანეთი, ხევი, ხევსურეთი) მოსახლეობა არა უგვიანეს მე-18 ს. 90-იანი წლებისა, როცა მისი დამუშავების აგროტექნიკა თავისი დროისათვის მაღალ დონეზე იდგა სამხრეთ რუსეთსა და ჩრდილოეთ კავკასიაში, სადაც მის მოვლა-მოყვანას, უდავოა, იქ მოსახლე ქართველებიც მისდევდნენ.

3. **სოია.** საქართველოს ხორბლეული და პარკოსანი კულტურების მრავალფეროვნება და სიძველე არაერთხელ აღნიშნულა სამეცნიერო ლიტერატურაში[19]. ამჟამად ძირითადად დადგენილია მათი მთავარი ჯიშები და სახეობები[20].

ი. ჯავახიშვილი საგანგებოდ მიუთითებდა, რომ მინდვრის კულტურების აღმნიშვნელი ქართული ტერმინების სიუხვე საგულისხმო ფაქტიაო. ამ მხრივ ჩვენს ყურადღებას იქცევს სოიის მნიშვნელობით ნახმარი სახელები: ძაძა, უხარშავა (|| უხარჩავა), ქვალობიო, ცერცვალა (იმერულში), მუხუდო (ქვემო იმერულ-მეგრულში), იაპონია (გურულში), ძაძალობიო (რაჭულში), სოიო (აჭარულში)[21], ურაქაფა (ტყიბულში)[22], ტურალობიო (←ტურათ ლობიო „ტურების ლობიო") ქაჯი(ს) ლობიო, ხვადაგის ლობიო („საქონლის ლობიო"), ხარის ლობიო[23].

როგორც დადგენილია, სოია (soia, Glicine hispida) საქართველოში მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში შემოდის. მისი სამშობლოა ჩინეთი, საიდანაც იგი ძველთაგანვე გავრცელდა იაპონიაში, აზია-აფრიკის ქვეყნებსა და ავსტრალია-ამერიკაში.

სსრ კავშირში, შორეული აღმოსავლეთის ზღვისპირეთის შემდეგ, ამ კულტურის გავრცელებისა და სიძველის მიხედვით, საქართველო ითვლება მეორე რაიონად. თვით სახელწოდება სოია და იაპონია (იაპონური ძაძა) მიუთითებს, რომ საგანს მოჰყვება სახელი იმ ქვეყნებიდან (ჩინეთი, იაპონია), სადაც ის წარმოიშვა და გავრცელდა.

მე-19 საუკუნის მიწურულში დასავლეთ საქართველოს საცდელ მამულებში (ქუთაისი, ოზურგეთი, ჩაქვი) იაპონიიდან და ამერიკიდან შემოიტანეს სოიის სხვადასხვა ჯიში[24], თუმცა ხალხში მაინც ერთი, ძველად მიღებული სახელი იყო — უხარშავა ან ქვალობიო; ამავე დროს, რამდენადაც ახალი ჯიშები რუსეთის გზითა და საშუალებით შემოვიდა, რუსული ძაძაც გაჩნდა. სახელწოდებაც იაპონია (იაპონური ძაძა) ამ პერიოდს უნდა უკავშირდებოდეს.

---

19 ი. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II, ტფილისი, 1934, გვ. 36—37; 340—352.

20 Л. Л. Декапрелевич, Роль Грузии в происхождении пшениц: Сбор, II, № 10, 1941; III, № 2, № 5, 1942.

21 ა. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, 1961, გვ. 64.

22 ეს სიტყვა ჩაუწერია ს. ნ. ტიმოფეევს ტყიბულში: იხ. გ. ნ. მათვეევი, სოიის ჯიშობრივი შედგენილობა საქართველოში, ტფილისი, 1934, გვ. 30.

23 გაზეთ „კომუნისტის" კუთხურ სიტყვათა ფონდიდან. მასალა შემოსულია იმერეთის რაიონებიდან.

24 ლ. დეკაპრელევიჩი, სოია საქართველოში: მინდვრის კულტურის ჯიშები საქართველოში, ტფილისი, 1935, გვ. 45.

ძ ა ძ ა (vigna sinensis) მიჩნეულია ლობიოს ერთ-ერთ უძველეს სახეობად (მისი სინონიმებია: პირშავი ლობიო, მამაკალია: ქ ე გ ლ). ის ძალიან გავრცელებულია ხალხში. ძველი წყაროებიდან მას იცნობენ სულხან-საბა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი და ვ ა ხ უ შ ტ ი. ასე, რომ ხალხში წინათ სხვა მარცვლეულისათვის არსებული სახელი გამოუყენებიათ ახალი კულტურისათვის[25]. ბავრამ რა უნდა ითქვას ზემოთ აღნიშნული დანარჩენი სახელწოდებების შესახებ: ასახავენ ისინი სოიის უძველეს ენდემურ ჯიშებს (სახეობებს ან ქვესახეობებს) საქართველოში, თუ წარმოადგენენ ამ კულტურის მსოფლიოში ადრეამად ცნობილი პოლიმორფიზმის გამომხატველ ქართულ შესატყვისებს?

დადებითი პასუხი შეიძლება გაეცეს როგორც ერთ, ისე მეორე კითხვას. მართლაც. სოიის 70 (ზოგი ავტორი 75 აღნიშნავს) სახეა ცნობილი და 100 ხალხური სახელი აქვს მას, მაგალითად, ჩინეთში; ხოლო იაპონიაში გავრცელებულია და აღწერილია 4 ძირითადი სახე თავისი რამდენიმე ქვესახეობით[26]. ასეთ ვითარებაში თითქოს არაა მოულოდნელი, რომ სხვადასხვა გეოგრაფიული გარემოდან სხვადასხვა პერიოდში შემოსული კულტურის ნარისახეობის სახელწოდებად გამოეყენებინათ სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი და, ამგვარად, კალკირებით იყოს დანერგილი რომელიმე ხ ვ ა დ ა გ ი ს ლ ო ბ ი ო ან ხ ა რ ი ს ლ ო ბ ი ო თუ სხვა (აკი ასეა თარგმნილი პომიდორი — ქართულად ო ქ რ ო ვ ა შ ლ ა; ფრანგული la pomme de terre-ის მსგავსად კარტოფილის სომხური და სპარსული სახელწოდებები...). ამ შემთხვევაში, თუ შესაფერისი აღნაგობის სახელები სხვა ენებში აღმოჩნდებოდა, ამას შეიძლება ერთგვარი სამხარები გაეწია იმის გასაგებად, თუ რომელი ქვეყნიდან იქნებოდა შემოსული ესა თუ ის სახეობა (თუ შემოსვლის საკითხი დადგებოდა).

მეორე მხრივ, ცნობილია, რომ ზოგჯერ ადგილობრივი პირობების გავლენით იცვლება მცენარისა და მისი ნაყოფის მემკვიდრეობითი ნიშნები, გენოტიპისაგან გადახრის (ე. წ. ფასციაციის) შედეგად ის თავისებურ სახეს იძენს და ამ პირობებში ახალი სახელის გაჩენაც არაა მოულოდნელი.

მაშასადამე, ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინება საჭიროა იმისათვის, რომ გაირკვეს სოიის სახელწოდებათა სიმრავლის წარმოშობის გზები. მაგრამ ეს ერთ-ერთი საშუალებაა. ჩვენ უფრო სარწმუნოდ გვესახება სხვა: ზემოთ ჩამოთვლილი ქართული სახელწოდებები უნდა აღნიშნავდეს დიალექტების მიხედვით ადგილობრივ ოდითვე არსებული ლობიოს (resp. სოიის) იმ სახეს[27], რომელსაც არ ხარშავდნენ (შდრ. უხარშავა, ქვალობიო) და ხმარობდნენ არა ადამიანის საკმელად, არამედ პირუტყვის საკვებად (აქედან: ხვადაგის, ხარის ლობიო). იგი, როგორც ჩანს, ძალიან ახლო იდგა სოიასთან და ამიტომ იყო, რომ ამ შემოსული კულტურის აღსანიშნავად გამოიყენეს. უეჭველია, რომ აღნიშნული სახელწოდებები უმეტესწილად წმინდა

---

25 ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. დასახ. ნაშრ., გვ. 37.

26 Сунь Син-Дин. Соя. М., 1958, გვ 87.

27 ძირითად გვართან ამის მიმართების დადგენა შეუძლია სპეციალისტს შესაფერისი სახელწოდებით გამოხატული მცენარის ბოტანიკური ნიშნების, ბიოლოგიური თავისებურებების, ფიზიოლოგიურ-მორფოლოგიური თვისებებისა და აგროტექნიკური პირობების შესწავლით.

ქართული ხალხური წარმოშობისაა, ისინი არაა ბოტანიკური მახასიათებლების მიხედვით შექმნილი ტერმინები, შემდეგ ხალხში გადატანილი და გავრცელებული. ამ ხალხურ სინონიმებს კი დიდი მნიშვნელობა აქვს ჯიშთა გამოცნობისათვის (თუმცა ყოველი სინონიმი ყოველთვის არ გულისხმობს განსხვავებულ საგანს!).

სხვათა შორის, ქართულ ენაში ძალიან იშვიათია შემთხვევა, როცა მცენარეს და მის ნაყოფს სხვადასხვა სახელი ჰქვია (შდრ. ვენახი და ყურძენი) ან შემოტანილ მცენარეს და მის შემოყოლილ სახელს სინონიმები მოეცეს: ბრინჯი (სპარსულიდან) და ბამბა (არაბულიდან), მიუხედავად მათი სხვადასხვა სახეებისა, ქართულად ერთი სახელით აღინიშნება. სამაგიეროდ, ქართული ხორბლეულის ათეულობით და ყურძნის ასეულობით ჯიშებს სახელებიც შესაფერისად ათეულობით და ასეულობით აქვს.

ამგვარად, კულტურული სოიის შემოსვლამდე დიდი ხნით ადრე საქართველოში ხარობდა პარკოსანი მცენარის ერთი ან რამდენიმე სახეობა[28] ველურად (შდრ. ტურალობიო, ქაჯი(ს) ლობიო) ან მოშინაურებულად, რომელსაც ხალხში თავისი სახელი ჰქონდა[29]. შემოსულმა, უფრო პროდუქტიულმა კულტურულმა ჯიშმა განდევნა ადგილობრივი სახეობა, მაგრამ სოიასთან სათანადო მსგავსების გამო, ზოგი მათგანი (მაგ. მუხუდო cicer arietium, ძაძა vigna sinensis) ხალხმა. რასაკვირველია, არასწორად გამოიყენა ამ ახალი კულტურის აღსანიშნავად. ერთადერთი დაბრკოლება აქ მხოლოდ ისაა, რომ ზოგი ეს სახელი თვით არის შემოსული ქართულში სხვა ენიდან (მაგ. ლობიო, მუხუდო), მაგრამ ეს იმას მაინც არ ნიშნავს, რომ სხვადასხვა სახის ამ კულტურას (ლობიოსაგან განსხვავებულს) ადგილობრივ სახელი არ ჰქონდა.

ანალოგიური შემთხვევა სხვაც არის. მოფლიოში ამჟამად არსებული კომბოსტოს 50 ჯიშიდან (და 300 ხარისხიდან) საქართველოში აღწერილი და ცნობილია 7 ადგილობრივი სახე, რომელთა სახელები (ხარისგულა, ჭვიტი...) დავიწყებას ეძლევა იმის გამო, რომ ხალხში დიდი ხანია დამკვიდრდა გაუმჯობესებული ჯიშის უნიფიცირებული სახელწოდება. ადგილობრივი ადრინდელი სახელია ქართული **ოხრახუში** და საყოველთაოდაც ცნობილია. მერმინდელი ბერძნული **მაკედონი || მაკიდო || მაკინდო || მაკიდონელი** და გათურქულებული **მაღდანოზი** ახალი სახეების აღმნიშვნელ სახელწოდებებს წარმოადგენენ[30]. დაახლოებით ასევე უნდა გავიგოთ მანჯუს ენის სოია და ქართული სახელების ისტორია.

---

28 შდრ. ს. თ ე დ ო რ ა ძ ე, სოია, თბილისი, 1963, გვ. 7; მ ი ს ი ვ ე, ლობიო და სოია, თბილისი, 1966, გვ. 159.

29 ეს მით უფრო საეარაუდოა, რომ სხვადასხვა ქვეყანაში ნაპოვნია სოიის ველური სახეობები, რომლებიც გარკვეულწილად კულტურული სოიის წინაპრად არის მიჩნეული (В. Б. Е ш к е н, Соя. М., 1955, გვ. 17—22). თუმცა პ. მ. ჟუკოვსკი აღნიშნავს, რომ Glicine-ს გვარის ამერიკულ, აფრაგულ და ინდო-მალაიურ სახეებსაც კი გენეზისური კავშირი არა აქვთ კულტურულ სოიასთან (П. М. Ж у к о в с к и й, Культурные растения и их сородичи, М, 1950, გვ. 270).

ჩანს, სოიის მსოფლიო სახეთა მრავალფეროვნებას ქართულიც ემატება. მათი გენეზისური კავშირის მტკიცებას ვერც ჩვენ ვიკისრებთ. საგულვებელია მხოლოდ ადგილობრივი ანალოგონის ძველთაგანვე არსებობა.

30 ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 173; გვ. 238.

И. Н. КАВТАРАДЗЕ

ДИАЛЕКТНЫЕ НАЗВАНИЯ НЕКОТОРЫХ КУЛЬТУРНЫХ РАСТЕНИЙ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ

Резюме

В диалектах грузинского языка рядом с общераспространенным названием სოია soia «соя» употребляются также ძაძა ʒaza (vigna sinensis), ტურა ლობიო ṭura lobio (досл. «шакалья фасоль»), ჯოხის ლობიო kaǯis[31] lobio «дикая фасоль» (досл. «лешего фасоль»), ხვადაგის ლობიო xvadagis lobio («фасоль для скота»), უხარშავა uxaršava (досл. «то, что не варится»), ქვალობიო kvalobio (досл. «каменная фасоль»)...

Эти названия, вероятно, обозначают дикие эндемические виды, которые росли в Грузии давно, до ввоза культурной сои.

В грузинский язык как имя, так и предмет კარტოფილი ḳarṭopili «картофель» вошли в обиход посредством русского языка в конце XVIII в. в горных районах (Сванети, Хевсурети, Хеви), откуда и распространились по всей Грузии. Нижнеаджарское название მიწიხაბა miçixara (досл. «маленькая земляная тыква») получено или по аналогии с знакомым предметом (ср. чанское დიხა მარქვალი dixa markvali, досл. «земляное яйцо»), или же картофель завезли в Аджарию и прибрежные районы раньше, чем в другие районы Грузии.

Грузинское литературное слово პომიდორი pomidori «помидор» в месхском и гурийском диалектах имеет синоним ოქროვაშლა okrovašla что представляет собой кальку с итальянского языка. В статье утверждается, что семена помидора впервые завезли итальянские миссионеры в последнюю четверть XVIII века через Ахалцихе.

[31] Kaǯi в знач. *черт, дьявол, ведьма, леший...*

რ. თოდუა

კერამიკული ნედლეულის ხალხური ტექნოლოგიის საკითხები

(სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

კერამიკული ძირითადი ნედლეული — თიხების ხალხური ცოდნა ღრმა და მრავალფეროვანია, რომელიც დამყარებულია კონკრეტულ ბუნებრივ საწარმოო გარემოში გამომუშავებულ ემპირიულ ჩვევებსა და გამოცდილებაზე. თავის მხრივ, ეს მიუთითებს ამავე გარემოში ბუნებრივი საწარმოო ძალების ადამიანის მიერ კომპლექსური და რაციონალური გამოყენების ხანგრძლივ ისტორიასა და ტრადიციებზე.

ხალხის ემპირიულ კომპლექსურ ცოდნაში იგულისხმება ბუნებრივი საწარმოო ძალების (ნიადაგების ფიზიკური და ქიმიური შემადგენლობა, კლიმატი, წყალი და სხვ.) რაციონალური დაკავშირება კერამიკულ ნედლეულთან და მეორე მხრივ, ხალხური ჩვევებისა და გამოცდილების ის ჯამი, რაც შემუშავებულია საწარმოო პროცესში ადამიანის აქტიური ჩარევითა და კერამიკული ტექნოლოგიის შემოქმედებითი გაუმჯობესებით.

წინამდებარე წერილში წარმოდგენილია აღნიშნული საკითხების ყოფის მონაცემების მიხედვით შესწავლა, რაც ამ შემთხვევაში სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის გამოკვლევაზეა დამყარებული.

ა. თიხების ხალხური დახასიათება, კლასიფიკაცია

სამეგრელოში მრავალად არსებული თიხნარი ადგილები (ო თ ხ ო რ უ ე (ე. ი. სათხარი) || ო ლ ე ტ ე (სატალახე) || ე ნ წ ე რ ი (ეწერი), ლ ე თ ო დ უ ე შ დ ი ხ ა (სათოდურის მიწა) — სოფ. ნამიკოლავო მეორე, გეგეჭკორის რ-ნი), ო ჰ უ ბ უ რ ე (საწაბლე) || ო ლ ა გ ვ ა ნ ე საქვევრე) — სოფ. ნამიკოლავო პირველი, გეგეჭკორის რ-ნი), ო ჰ კ ე შ ი (სოფ. ჭალე, წალენჯიხის რ-ნი). ბ ე ლ ე რ ი (სოფ. მუხური, ჩხოროწყუს რ-ნი), წ კ ვ ი პ ღ ა ლ უ||ო ლ ე ტ ე (სოფ. მიქავა, წალენჯიხის რ-ნი), ა ნ ა რ ი ა (სოფ. ჭითაწყარი, ზუგდიდის რ-ნი) და სხვ.), ცხადია, სხვადასხვა ხარისხის თიხებითაა წარმოდგენილი. თიხების შინაგანი თვისების ღრმა ცოდნა, მათ გარეგან ნიშნებზე საინტერესო დაკვირვებები საშუალებას აძლევდა მეთუნეს ერთმანეთისაგან გაემიჯნა, დაეხარისხებინა ისინი, ზოგი სრულიად უარეყო, ხოლო დანარჩენი, შესაბამისად, წარმოების ამა თუ იმ დარგისათვის განეკუთვნებინა და გამოეყენებინა. მაგალითად, ზემოდასახელებულ თიხნარში—ოთხორუეში უ ღ ო ნ ო, უვარგისი თიხების გვერდით, რომლებიც კერამიკული ჭურჭლის შიგთავსს სითხეს ალპობს, „მძორის სუნს აძლევს“, ერთმანეთისაგან განასხვავებდნენ გამოსაყენებელი თიხების ექვს სახეობას, ოჭუბურეში — სამს და ა. შ.

ჩვენ ხელთ არსებული მრავალფეროვანი მასალიდან საშუალება გვექნება ცალკე გამოვყოთ შესაწავლი საკითხის ერთ-ერთი არსებითი ნაწილი და ხალხური ცოდნა-დაკვირვების გამოყენების საფუძველზე მოკლედ წარმოვადგინოთ ისინი გარკვეული საკლასიფიკაციო ნიშნით.

ხალხური კლასიფიკაციით ყველაზე მაღალი ღირსებისაა საქვევრე თიხა (მას ჩვენ პირობითად პირველ ჯგუფში ვაერთიანებთ). საქვევრე თიხა, როგორც ხალხური დაკვირვებიდან ჩანს, „ცოში არ არის, არ იშლება, ზეთიანია, ძარღვიანია, წელიანია, ზურგიანია, არ დაჯდება, არ ურჩობს, დამყოლია, განსაკუთებლად კარგია, ხელს ადვილად მოჰყვება, უმალ შრება და მაგრდება, მაგრამ როგორც კი წყალი მოხვდება ისევ გაღვივდება. ამ თიხას სუნი არა აქვს, სუფთაა და საპონივით ხელსა ბანს. მისგან დამზადებული ნაწარმი სხვა ნივთიერებებს გემოს არ აძლევს". სათანადო დამუშავების შემდეგ „ცეცხლს კარგად ეგუება, ქურაში არ ტყდება და მთელი გამოდის". ამგვარი თიხისაგან გაკეთებული ჭურჭელი „წყალს არ სვამს, კეცმაგარია, გამძლეა და მჩატე". ამავე დახასიათებით ეს თიხა იმედიანია და ამიტომ ასეთ თიხას ქებაც ჰქონია. საქვევრე თიხა გარკვეული დამუშავება-მომზადების შემდეგ გამოიყენებოდა.

საქვევრე თიხა მოშეტებულად მოშავო, მომწვანო, მტრედისფერი, იშვიათად კი თეთრი და მოწითალო ფერისაა. ფერთან დაკავშირებით, საერთოდ, აქვე უნდა ითქვას: როგორც ცნობილია, თიხის შეფერილობა უპირატესად მის მინარევებზეა დამოკიდებული, რის გამოც იგი საერთოდ, თიხის ერთი რომელიმე სახეობის დამახასიათებელ ნიშნად ვერ გამოდგება. მაგალითად, ირგანული ნივთიერებანი თიხას შავად ფერავს, ხოლო რკინის ჟანგის საკმაო რაოდენობით არსებობა თიხას წითელ შეფერილობას აძლევს. გამოწვის შემდეგ მიღებული ფერი თითქმის მთლიანად იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა რაოდენობით შეიცავს თიხა რკინის ჟანგს. თუ მასში 1,5%-მდე რკინის ჟანგია, გამომწვარი ნაწარმის კეცი თითქმის თეთრი ფერისაა. თუ რკინის ჟანგი 4%-მდეა, ნაწარმი ყვითელი ფერისაა, ხოლო 5,5% რკინის ჟანგის შემცველი თიხის კეცი, გამოწვის შემდეგ ღია წითელ ფერს იღებს, დაბოლოს თუ თიხის მასა 10% რკინის ჟანგს შეიცავს, ნაწარმი მუქი წითელი შეფერილობის გამოდის. როცა თიხა დიდი რაოდენობით შეიცავს კალციუმის ან მაგნიუმის ჟანგს, მაშინ რკინის ჟანგის შეფერილობითი უნარი სუსტდება[1] და პირიქით, მისი შეფერვის უნარი ძლიერდება, როცა მასში ტიტანის ჟანგიც (TiO_2) ურევია[2].

აქ და ქვემოთ ხელოსნების მიერ შემოთავაზებული ცნობები, მართალია, ხშირ შემთხვევაში საკმაოდ სუბიექტურად აღქმულ ფერებზეა დამყარებული, მაგრამ ისინი რამდენადაც ერთი კონკრეტული მიკრორაიონის ფარგლებში ემპირიულ საფუძველზეა აღმოცენებული, ხალხურ გაგებაში უტყუარი საორიენტაციო მნიშვნელობისაა[3].

---

[1] Н. Базилевич, Производство гончарной посуды. М., 1944, გვ. 10.

[2] ა. ფიცხელაური, დეკორატიული კერამიკა. თბ., 1954, გვ. 7; М. К. Гальперина и В. Ф. Павлов, Глины для производства керамических изделий. М., 1971, გვ. 5.

[3] შდრ. ლ. ბოჭორიშვილის მიერ კახეთში ჩაწერილი მასალა: „სადუღრის თიხა წითელია, კოკისა კი შავი"; „ლამი მოყვითალოა, ჭურჭლის თიხა კი თეთრიც არის და მოშავო უფრო ბევრია..." „ქვევრის თიხა შავი ფერისაა, შავნარევი თიხაა" და სხვ. იხ. ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა, 1, კახური, თბ., 1949, გვ. 18.

ზემოჩამოთვლილი მოშავო, მომწვანო, მტრედისფერი და თეთრი ფერის საქვევრე თიხები გამოწვის შემდეგ მორუხო ან მოთეთრო ფერს ღებულობს, მაგრამ იმის გამო, რომ „მყიდველს უფრო ფერიანი ერჩია", წითელ მიწას გაურევდნენ და ნაწარმს სხივიან წითელ ფერს გამოიყვანდნენ.

საქვევრე თიხა, რა თქმა უნდა, სხვა მსხვილი თუ წვრილი ნაკეთობებისათვისაც[4] „მისწრება იყო", მაგრამ ვერ იმეტებდნენ, უფრთხილდებოდნენ, იზოგავდნენ.

ამავე კლასიფიკაციაში შემდგომი ადგილი მსხვილ ნაკეთობათა დასამზადებლად განკუთვნილ თიხას უჭირავს. იგი, მართალია, საქვევრე თიხას წელმაგრობით ჩამორჩება, მაგრამ მაინც საკმაოდ ძარღვიანი, ღვედივით მოქნილი და დამჯერია. მას ცოტაოდენი სიფიცხეც ახასიათებს, რის გამოც ცეცხლს არც თუ ისე ადვილად ეგუება და მხოლოდ სათანადო დამუშავების შემდეგ გამოიყენება. ფერი ამგვარ თიხას ძირითადად მოშავო და მოწითალო აქვს.

მესამე ჯგუფში ერთიანდება წვრილი ჭურჭლის დასამზადებლად ვარგისი ა) ნაკლებად წელმაგარი და წვრილი ძარღვის მქონე თიხა და ბ) ე. წ. ცომი თიხა, რომელიც იფშვნება, ცვივა, სკდება. მხოლოდ გარკვეული დამუშავების შემდეგ იყო შესაძლებელი მისგან ჭურჭლის დამზადება, თუმცა გამოწვის დროს „ცეცხლში მოსაფრთხილებელი" მაინც რჩებოდა.

თიხის თვისებების გასაუმჯობესებლად მიმართული საშუალებები თავისთავად ცხადია ა—ქვეჯგუფში წარმოდგენილ თიხის მიმართაც გამოიყენებოდა.

ეს თიხები უმთავრესად კვერცხისგულის ფერი, ჩალის ფერი, მოწითალო და წითელი ფერისაა.

გასაგებია, რომ ყოველ ცალკე აღებულ ამ ე. წ. ჯგუფის შიგნით გაერთიანებულ თიხებში აბსოლუტური ერთგვაროვნება არ არსებობდა და გარკვეული მეტ-ნაკლებობა იჩენდა თავს (იგულისხმება თიხათა მცირე, მაგრამ მაინც განსხვავებული ძარღვიანობა, წყალგამტარობისა და შრობის უნარი და სხვ.)[5].

ჩვენ მიერ ზემოთ არაერთგზის მოხსენიებული თიხის დამუშავება-მომზადება მრავალმხრივ და რთულ პროცესებს მოიცავდა. ამაზე საკმაოდ კარგად მიუთითებს თიხის თვისებების გასაუმჯობესებლად მიმართული, ნაწილობრივ დღესაც მოქმედი თუ დავიწყებას მიცემული ისეთი საშუალებები, როგორიცაა გამოყინვა, დაყოვნება, ლპობა და სხვ. (ამაზე იხ. ქვემოთ), რაც თავისთავად კერამიკული წარმოების მაღალი დონის მაჩვენებელიცაა.

---

4 ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით სამეგრელოში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ჭურჭელი ორად განიყოფა: მსხვილ და წვრილ ჭურჭლად (მხუჰკუჯი, ჰიფანა ჰკუჯი). შდრ. მაგ., ლ. ბოკორიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 49...

5 წარმოდგენილ ხალხურ კლასიფიკაციაში ასახვა ვერ ჰპოვა საშენებლო კერამიკაში გამოყენებულმა თიხებმა, რადგან მათ ნაშრომში საერთოდ არ ვეხებით.

ბ. თიხის სანარმოო მომზადება

კერამიკული ნედლეულის მომზადების პროცესში ცალკე ადგილი უკავია თიხის ამოთხრას. რომელსაც წინ უსწრებს აუცილებლად შესასრულებელ სამეურნეო ერთი რიგი.

თიხის ამოთხრის სეზონი მეთუნის მუშაობის პერიოდს ემთხვევა. იგი აპრილის თვიდან იწყებოდა („ნაალდგომევს უკვე შეიძლებოდა მოთხრა") და ოქტომბერ-ნოემბრის დამლევამდე გრძელდებოდა. თიხის ამოსათხრელად საჭირო, აუცილებელ პირობებს მომთაბარი მიწა და ხელსაყრელი ამინდები შეადგენდა („სხვა არაფერი იყო საჭირო, მიწა ხე ხომ არ არის, თვე ვერ შეეჭიო, რომ მერე დაგიჭიანდესო"). ამინდზე კი ცოტა როდი იყო დამოკიდებული. საქმე იმაშია, რომ სამეგრელოში, მიწის ჭარბი სინესტის პირობებში, თიხის ამოთხრა მხოლოდ მშრალ ამინდში იყო შესაძლებელი, მაშინ როდესაც, მაგალითად, ზემო იმერეთში თიხის ამოღება, ამ პროცესის გაადვილების მიზნით, ნაწვიმარზე ხდებოდა. ამ თვალსაზრისით დროის ის მონაკვეთი, რომელსაც თიხის ამოთხრის სეზონი შეადგენდა სასურველ და არასასურველ თვეებს მოიცავდა. მაისი, ივნისი, აგვისტო და სექტემბერი ამინდების შედარებითი სიმშრალის წყალობით სასურველ თვეებად იყო მიჩნეული. აქედან ყველაზე გემრიელ მშრალ თვედ აგვისტო იყო აღიარებული. (აგვისტოში ნალექების სიმცირის გამო წყლის დონე მეტად დაბალია, რის გამოც ჭებიც სწორედ ამ თვეში ითხრება). ზემომოყვანილ ჩამოთვლაში გამოტოვებულ თვეებიდან ყველაზე არასასურველ თვეს ივლისი წარმოადგენდა, რადგან წყალი ამ თვეში, მთხრობელთა განმარტებით, მაღლა იწევს, რაც თიხის ამოთხრას თითქმის შეუძლებელს ხდის.

მთელ სეზონზე მაგარ მუშა კაცს დაახლოებით 10-12 ურემი თიხა ყოფნიდა, რადგან მთხრობელთა გადმოცემით, მსხვილ ჭურჭელს სჭირდება ბევრი თიხა, თორემ სხვას ცოტა უნდაო[6].

თიხას საგანგებო შერჩევა სჭირდებოდა, რაც ხშირად ხანგრძლივ ძიებას მოითხოვდა. თიხის შეგულება (დიხაშ გორუა (მიწის ძებნა) ან სინჯიშ ეჰოფუა (სინჯის ალება) აუცილებელ და საჭირო მომენტად იყო მიჩნეული, რადგან თიხნარში თიხა ყველგან არ მოიპოვებოდა და, როგორც

---

6 თიხით სარგებლობისათვის გარკვეული საფასური იყო დაწესებული. მაგალითად, ამჟამად მიურატის მფლობელობაში შემავალ თიხნარს — ოთხორუეს დესეტინობით ედო გადასახადი. ოსტატები ირჩევდნენ საქმის მცოდნე პატიოსან კაცს, რომელიც ერთი წლით დაწესებული გადასახადის საერთო თანხას მეთუნეებზე გაანაწილებდა (ასეთ დროს მხედველობაში მიიღებოდა მეთუნის მუშაობის მასშტაბი) და შეგროვილ ფულს „მიურატის კაცს" ჩააბარებდა.

როგორც ადგილზე შეკრებილი მასალით ირკვევა, პრაქტიკაში ყოფილა კერძო პირთა მიერ ოთხორუეს მთლიანად იჯარით აღებაც და შემდგომ ცალკეულ ნაკვეთებად მისი გაცემა, გაჭირავება. ნაკვეთების გაჭირავებასთან ერთად მოიჯარადრე, რომელიც, როგორც წესი, თვითონ მეთუნე იყო, თიხას ურმობითაც ჰყიდიდა, რაც საერთო ჯამში საგრძნობ მოგებას აძლევდა. თიხა არც თუ იშვიათად წარმოების ცენტრებსა თუ კერებში დასახლებულ ცალკეულ პირთა კუთვნილ საყანე ნაკვეთებშიც ჩნდებოდა და თუ ნაკვეთის მეპატრონე თვითონ ხელოსანი არ იყო, თიხას გაყიდიდა ან მეთუნეს თიხის ნაწარმზე გადაუცვლიდა.

ზემოთ ითქვა, არც ერთნაირი ხარისხითა და მარაგით იყო იგი წარმოდგენილი[7].

თიხის შეგულების მიზნით ითხრებოდა ვიწრო, მეტრის ან მეტრნახევრის სიღრმის ორმო, რადგან ოსტატთა დაკვირვებით მათთვის ცნობილ ადგილებში თიხის ფენა სწორედ ამ დონეზეა უმთავრესად მოცემული. თუ თიხა არ გამოჩნდებოდა, თხრას შეწყვეტდნენ, ორმოს შეავსებდნენ და სხვა ადგილას გადაინაცვლებდნენ. თიხის მიკვლევის შემთხვევაში გამოცდილი ოსტატი (სინჯის ასაღებად მხოლოდ გამოცდილი ოსტატი მიდიოდა, ასეთის თვალიც ცნობს და ხელიც) თიხის პატარა ნაჭერს აიღებდა, შეამოწმებდა სუნი ხომ არ ჰქონდა რაიმე, შემდეგ წამოიზელდა, ხელში გაატარებდა და ნახავდა რამდენად სუფთაა, რადგან კარგ თიხას უცხო სხეულები ხრიში, ჩხვეკი, კირივით თეთრი ქვები და სხვ. არ უნდა ჰქონოდა, მერე წვრილად დაასორსლებდა, თითზე დაიხვევდა, თუ სორსალი არ გადატყდებოდა და თითს გადაჰყვებოდა, ეს იმას ნიშნავდა, რომ თიხა ვარგოდა.

იმ შემთხვევაში, როცა თიხა ორი ან სამი ბარის პირის სიღრმეზე იჩენდა თავს, თხრას აღარ გააგრძელებდნენ, რადგან ოსტატთა გამოცდილებით, ასეთ შემთხვევაში თიხის მარაგი ცოტაა და ამასთან, თიხაც სუფთა არ არის.

სინჯისთვის თიხის მოპოვების აღნიშნულ საშუალებასთან ერთად გამოიყენებოდა აგრეთვე ხელსაწყო, რომელსაც სასინჯი ჯოხი ეწოდება. მას მხოლოდ ზემოთ უკვე მრავალგზის მოხსენებულ ოთხორუეში იყენებდნენ.

ოთხორუეში სასინჯი ჯოხის გამოყენების აუცილებლობა თავიდანვე, როგორც ჩანს, მხოლოდ ამ ადგილას არსებული თიხის მეტად ღირებული და ამასთან მცირე რაოდენობით წარმოდგენილი თეთრი მიწის მოძიების საჭიროებამ წარმოქმნა. თეთრი ფერის თიხა, რომელსაც ოდნავ შესამჩნევი მომწვანო ფერი გადაჰკრავდა, ძირითადად იმ შინაგანი თვისებებით ხასიათდებოდა, რომელიც მაღალი ღირსების საქვევრე თიხას უნდა ჰქონდეს. ეს თიხა, ხელოსანთა განმარტებით, „ძარღვიანი იყო, თასმასავით ეხვეოდა თითს, ხელს ადვილად მოჰყვებოდა, წყალს არ სვამდა, სითხეს კარგად ინახავდა. აგრეთვე მწნილსაც (მარილი ხელს ვერ კიდებდა), ცეცხლს უძლებდა, ცეცხლში საიმედო იყო. ამ თიხისაგან გაკეთებული ჭოთანი სამ წელიწადს სულ რომ ცეცხლთან მდგარიყო, არ გატყდებოდა". თეთრი მიწისაგან ძველთაგანვე, როგორც წესი, დიდი ზომის ქვევრები მზადდებოდა.

სასინჯი ჯოხის გავრცელების არეალის შეზღუდულობა, შესაძლოა, იმ გარემოებამაც განაპირობა, რომ მისი გამოყენება, მხოლოდ რბილი ნიადაგების პირობებში იყო შესაძლებელი.

„ორი თითის სისქის" დიამეტრისა და „სამი არშინის სიგრძის" ეს ჯოხი მაგარი ხისაგან (აკაცია, წაბლი, ვაშლი) იკეთებოდა. ერთ მხარეს ჯოხს სარივით წვერს წაუთლიდნენ და ცერად ნაჭდევებს გაუკეთებდნენ. ერთი ბარის პირზე მიწას ამოთხრიდნენ, ჯოხს წვერით მიწაში ჩაუშვებდნენ (ამას სინჯის გეშკუმალას (სიტყვა-სიტყვით სინჯის დასმა) ეწოდებოდა და დაატრიალებდნენ. თუ ჯოხი თავისუფლად, გაუჭირვებლად ჩადი-

---

7 თიხის შეგულებას არ მიმართავდნენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც წარმოების მასშტაბი უმნიშვნელო იყო და თიხა მცირე რაოდენობით სჭირდებოდათ.

ოდა, რასაც ზოგჯერ თან სდევდა წყლის შხუილის ხმებიც, იმის მანიშნებელი იყო, რომ ეს ადგილი ნათხარია. სხვა შემთხვევაში, თუ თიხა მოიპოვებოდა, ის უპათუოდ ჯოხის წათლილ წვერს წაესმებოდა, ნაჭდევებში ჩაჯდებოდა და ჯოხის ამოღების შემდეგ იქვე ადგილზე ზემოალწერილი წესით გაისინჯებოდა.

ასე, ამგვარად, თიხას შეიგულებდნენ. თ ა ვ ი დ ა ნ, მ ა მ ა-პ ა პ ი დ ა ნ გ ა ს ი ნ ჯ უ ლ თიხნარში თიხას მეტი გასინჯვა არა სჭირდება. სხვაგან უცნობ ადგილებში თიხის თვისებების ამოსაცნობად სხვა ხერხსაც მიმართავდნენ: რაიმე პატარა ნაკეთობას დაამზადებდნენ და კერაში ან ბუხარში გამოწვავდნენ. ა ხ ა ლ ი მ იწ ი ს ამგვარი შემოწმება სასურველად არის მიჩნეული, რადგან „ზოგი მიწა ჩურჩუტი გამოდის, ცეცხლს ვერ უძლებს, დაიწვება, დაიბდღვნება და აბა ასეთი რა მოხელეაო“.

შერჩეულ ადგილს რაიმე ნიშნით გამოჰყოფდნენ და პირველ შესაძლებლობისთანავე თიხის ამოთხრას შეუდგებოდნენ.

თიხის ამოსათხრელად ორი ან სამი კაცი იყო საჭირო. ერთისთვის იგი მეტად სამძიმო და თითქმის შეუძლებელ საქმედ ითვლება. თუ ოჯახიდან მწველელი არავინ ჰყავდათ, ოსტატები ერთმანეთს შეუამხანაგდებოდნენ და ამოღებულ თიხას თანაბრად გაიყოფდნენ. იცოდნენ ურთიერთ დახმარება და მთხრელის ქირით აყვანაც.

თუ სამი მთხრელი იყო, ორი ერთმანეთს ამოთხრაში შეეშველებოდა, ერთი კი დააწყობდა, ხოლო ორი როცა მუშაობდა, მაშინ ერთი თხრიდა, მეორე თიხას აწყობდა და რადგან თხრა უფრო შრომატევადი სამუშაოა, ვიდრე დაწყობა, ამიტომ დროდადრო ერთმანეთს შეენაცვლებოდნენ. ქირით აყვანილი ძირითადად მაინც თიხის დამწყობის როლში გამოდიოდა, ამიტომაც მას დ ა მ ა წ კ ა რ ა ლ ი — დამწყობი ერქვა.

ამოთხრას ყოველთვის დილით ადრე იწყებდნენ, რათა დღის განმავლობაში მოესწროთ ორმოდან თიხის ბოლომდე ამოღება. მეორე დღისათვის გადადება, გაავდრების საშიშროებაზეც რომ არაფერი ვთქვათ, დიდ სიძნელეებს იწვევდა, რადგან ორმოში შესაძლებელი იყო წყალი ჩამდგარიყო და გარდა იმისა, რომ მისი ამოღვრა ზედმეტი შრომა და წვალება იყო, თიხაც ჰუჭყიანდებოდა.

ამოთხრის დროს გამოიყენებოდა წალდი, მოკლეტარიანი თოხი, ასევე მოკლეტარიანი ხის ნიჩაბი — ფ ი ლ ა რ ი (შემდეგში იგი რკინის ნიჩაბმა (лопата) შეცვალა), ბარი, იშვიათად წერაქვი ანუ წ ა რ კ ა ნ ტ ი, ქოთანი (ვედრო) და კალათი. წალდს ეკალ-ბარდის მოსაჭრელად ხმარობდნენ, თოხით, წერაქვითა და ბარით თიხას თხრიდნენ, ბარითვე ითხრებოდა ორმო, ფილარით (კალათით) თიხას ამოყრიდნენ, ქოთანს (ვედროს) საჭიროების შემთხვევაში წყლის ამოსასხმელად, ამოსაწრეტად ან პირიქით, წყლის ჩასასხმელად იყენებდნენ.

თიხის ამოსაღებად გათხრილ ორმოს ს ა მ ა რ ე ც ე წ ო დ ე ბ ა, გვხვდება სახელწოდება ო რ ო მ ე ც (ორმო)[8].

---

8 სოფ. მეხური, ორმოს ამოღებას აქ ო რ ო მ ე შ ტ ა ხ უ ა (ე. ი. ორმოს ტეხვა ეწოდება).

ცდილობდნენ მრგვალი ორმო ამოეთხარათ, რადგან მრგვალ ორმოში ჩამოშვავების საშიშროება ნაკლებია. მაგრამ ზოგჯერ იმის გამო, რომ ირგვლივ ნათხარი იყო და მათ შორის არ ხერხდებოდა ორმოს მრგვლად ამოღება, ოთხკუთხედად ან სამკუთხედადაც თხრიდნენ. ორმოს დიამეტრი დაახლოებით ორ მეტრს უდრიდა (ამოთხრილი იმდენი უნდა იყოს, რომ ადამიანს ბარის, თუ სხვა იარაღის მოქნევა შეეძლოსო"), სიღრმეში იგი უკვე სამ მეტრს აღწევდა, რადგან თიხა სიღრმეში გვერდებიდანაც გამოჰქონდათ. ორმოს კედლების გამაგრებისა და თხრის პროცესის გაადვილების მიზნით გურიაში შიგვე ორმოში საფეხურები — თ ა რ ო ე ბ ი კეთდებოდა[9].

ორმოდან ნახევარი მეტრის დაშორებით, იმავე ფართობის, რაც ორმოა, თიხის დასაწყობი კ ა ლ ო (‖ დ ი ხ ა შ ი გ ი ო კ ა ლ ა რ ი‖გ ი ო წ კ ა რ ა ლ ი — მიწის დასატენი, დასაწყობი) კეთდებოდა.

საკალოე ადგილს თოხით შემოხაზავდნენ, შემოთოხნიდნენ, ბალახს გადააცლიდნენ, მოასუფთავებდნენ, ამოსათხრელი თიხის ზედა ფენას ერთ მტკაველზე დააყრიდნენ და მაგრად დატკეპნიდნენ.

სოფ. მიქაევას მასალით, მთხრელი, როგორც კი თიხას ჩამოჰრიდა, იქვე ორმოშივე წყალს დაასხამდა, მსუბუქად ჩაზელდა, ხელში მოიმრგვალებდა და ზევით ააწვდიდა. ამგვარი ჩაზელა, მთხრობელთა განმარტებით, თიხის დალბობისა და ზელის შემდგომ პროცესს შედარებით აადვილებდა და ამასთან თიხის გატანას უფრო მოსახერხებელს ხდიდა.

სხვაგან სამეგრელოში ამ წესს მიმართავდნენ იმ შემთხვევაში, როცა თხრა თიხის სიმაგრის გამო გაძნელდებოდა.

თხრის დროს თუ ორმოში წყალი გამოჩნდებოდა, ამ წყალს ამოასხამდნენ და რადგან სველი თიხა ბელტებად ალარ მოიჭრებოდა, თიხას ჩათოხნიდნენ, მოაგუნდავებდნენ და ამგვარად ამოიღებდნენ.

ჩვეულებრივ კი, მთხრელი, თიხის რამდენიმე ნაჭერს რომ ჩამოჭრიდა (ამავე დროს ხდება თიხის გარჩევაც — ს ხ უ ნ უ ა), ორმოსთან მდგარ პირს მიაწოდებდა და ისიც დაწყობას შეუდგებოდა. დამწყობი ამ პირველ ნაჭრებს ისე აწყობდა, რომ თიხის ზედა მხარე ქვეშ მოქცეულიყო, რადგან ზედაპირი შედარებით უსუფთაოა. აღების დროს ამ პირველ ფენას ადგილზევე ტოვებდნენ. აქვე უნდა ითქვას, რომ თიხის ამოღება და დაწყობა, ყოველთვის სისუფთავის მაქსიმალური დაცვით ხდებოდა, რადგან „კარგი მიწა იმავ წუთს იჭერს, მიიკრავს უხეირო მიწასო". დამწყობი თიხის ნაჭრებს წრიულად აწყობდა. წრის პირველ ფენას რომ შეავსებდა, ფეხით შემოუვლიდა, დატკეპნიდა, რათა წვიმას თუ ქარს დაწყობილი თიხა არ დაეშალა. დატკეპნა იმიტომაც იყო საჭირო, რომ ამგვარად დაწყობილი თიხა აღებისას „ერთმანეთს არ დაშორებოდა". ამის შემდეგ დამწყობი მეორე წრეს შემოჰყვებოდა. მთხრელი დამწყობს თიხის ნაჭრებს, როგორც ითქვა, ჯერ ხელით აწვდიდა, მერე სიღრმეში ჩასული ბარით ააწოდებდა ან ნაჭრებს პირდაპირ

---

[9] დაახლოებით ასეთივე ფუნქციის მქონე თაროების მკეთებლობა დამოწმებული აქვს პროფ. მ. გეგეშიძეს მესხეთში ძლიერ დაფერდებული ადგილების დატერასების დროს. იხ. მ. გ ე გ ე შ ი ძ ე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლის ცდა). თბ., 1961. გვ. 94.

ამოიკვრიდა. ზოგან ამ მიზნით თოკშებმული კალათაც გამოიყენებოდა. თიხა ბოლოდ მეტრნახევრის სიმაღლეზე ეწყობოდა, უფრო მაღლა არ აწყობდნენ, რადგან ასაღებად ძნელი იყო. საჭიროების შემთხვევაში მეორე კალო კეთდებოდა.

საბოლოოდ დაწყობილ თიხას, რომელსაც წაკვეთილი კონუსის ფორმა ეძლეოდა (ასეთი უფრო იმედიანია, არ დაიშლება) წყალს მოასხამდნენ, სატკეპნი ჯოხით[10] მაგრად შემოტკეპნიდნენ, შემოწებავდნენ, რითაც თიხის ნაპრებს ერთხელ კიდევ ერთმანეთთან მჭიდროდ შეათვისებდნენ, რომ წვიმას თუ ქარს არ დაერღვია, არ დაეშალა, მზეს კი არ გაეხმო.

თუ შესანახად არ იყო განკუთვნილი თიხა, მას ფოთლებითაც შეფუთავდნენ, რისთვისაც მომეტებულად წაბლის ფოთოლს ხმარობდნენ, რადგან ფართოა და ადვილად მოშორდება.

ერთჯერად იმდენი ითხრებოდა, რამდენიც ორმოს ამოჰყვებოდა. ეს შეიძლება ყოფილიყო ორი ურემი, ხუთი და შეიძლება ათი ურემიც.

თხრას მაშინვე შეწყვეტდნენ, როგორც კი ქვა-ღორღი იჩენდა თავს. თიხის მარაგის გამოლევას ოსტატები სხვა ნიშნებითაც ატყობდნენ: ასეთ დროს თიხა ფერს იცვლის, ჯირკვით მაგრდება, ურჩი ხდება და პატარა კენჭების მსგავსი მეიჭვილები უჩნდება. მეიჭვილი ფერად წითელია და შავიც. ის თუ ჰურჭელს შეჰყვა წყალს გაატარებსო. სოფ. მუხურში ჩაწერილი მასალით თხრას თავს ანებებდნენ მაშინ, როცა თიხას წკრილი მძივებივით ნიეთიერებანი გამოერეოდა. მას ადგილზე ვვარჯილა ეწოდება.

თიხის დაბინავება საშურ საქმედ იყო მიჩნეული. ცდილობდნენ დიდხანს არ დაეყოვნებინათ და პირველ შესაძლებლობისთანავე გაეტანათ („მიწას როცა სახლში მოიტან და თავის ადგილს მიუჩენ, შეგიძლია მშვიდად დაიძინოო“).

ეზიდებოდნენ, ჩვეულებრივ, ურმით, როგორც გამონაკლისი, ცხენით (ცხენს ტომრებს გადაჰკიდებდნენ) და კალათით (მხარზე შეიდგამდნენ). კალათით ის ეზიდებოდა, ვისაც ურემი არ ჰყავდა და წარმოების მცირე მასშტაბის გამო ურმის ქირით აყვანაც ხელს არ აძლევდა, ამასთან იქვე, სათიხესთან ახლოს ცხოვრობდა. სხვა შემთხვევაში ურმის არმქონე პირი ურემს ქირაობდა.

გადაზიდ თიხას ფოთლებს გადააცლიდნენ და დაკვირვებით შეამოწმებდნენ ხომ არ ჰქონდა მირჩენილი ფოთლის რაიმე ნაწილი. შემდეგ რამდენიმე ნაჭერს თოხით ჩამოჭრიდნენ, ჩამოხსნიდნენ, ერთ მოზრდილ ნაჭრად შეაერთებდნენ და ურემზე დადებდნენ. ეს ნაჭერი — ოღალუ, დახლოებით ორ ფუთს იწონიდა. ოღალუ იმის გათვალისწინებით კეთდებოდა, რომ ადამიანს გაუჭირვებლად შესძლებოდა მისი აღება, გადატან-გადმოტანა. ხარის ურემზე დაახლოებით 15 ასეთი ნაჭერი ეწყობოდა, კამეჩის ურემზე კი 20—25. თუ უგზოობის გამო ურემი კალოზე დაწყობილ თიხას ვერ მიუდგებოდა, თიხის ნაჭრებს ურმამდე კალათით ან მხრით გადაიტანდნენ.

---

10 სატკეპნი ჯოხი, რომელიც სამუშაო პირისა და ტარისაგან შედგებოდა ერთი ხისგან ითლებოდა. გამოიყენებოდა მაგარი ჯიშის ხე. ჯოხს ოთხივე გვერდი ბრტყელი ჰქონდა. მისი საშუალო განზომებია: სიგრძე — 1 მ, სამუშაო პირის სიგრძე — 50 სმ, სამუშაო პირის სიგანე 7 სმ.

მოტანილი თიხა არ იცრებოდა, არ იბეგვებოდა და პირდაპირ ო ლ ე ტ ე ში (სატალახე, ტალახის მოსაკავებელი ადგილი[11]) ან სახელოსნოს წინასწარ მოსუფთავებულ ერთ რომელიმე კუთხეში იყრებოდა, ინამებოდა და ლბებოდა[12].

ორ მეტრამდე დიამეტრის, წნელით[13] შემოკავებული ოლტე, რომელიც საშუალოდ ათ-თხუთმეტ ურემ თიხას იტევდა, მოხერხებულად მოხმარების მიზნით სახელოსნოსთან, საზელთან ახლოს იმართებოდა (სურ. 1). მას იშვიათად წნელისავე პატარა კარიც უკეთდებოდა. ოლტესათვის შერჩეული ადგილი მყუდრო, ნაკლებად მზიანი უნდა ყოფილიყო. აქ არც ხე უნდა მდგარიყო, რათა თიხა ხიდან ჩამოცვენილი ფოთლებით არ დასვრილიყო.

ოლტეს ძირში სამი თითის დადებაზე ჯერ ქვიშას მოაცრიდნენ, რადგან „ქვიშა არ გაუშვებს, დააკავებს უბრალო მიწას და მიწა სუფთა დაგვირჩებაო“ და მერე თიხის ნაპრებს მწყობრად ჩააწყობდნენ. ერთი პირის შევსებისთანავე მას ბარით ან ნიჩბით ჩაჰკიდნენ და წყლით თიხის მ ო ყ ვ ა ნ ას შეუდგებოდნენ, რისთვისაც თიხას წ ვ ი მ ი ს ნ ა ი რ ად წყალს მოაშხეფებდნენ. ამ პროცესს მ ო წ ყ უ რ უ ა ეწოდება. გვალვაში ამოღებულ თიხას მეტად ნამაენ, რადგან ასეთი თიხა მ ე ტ ი მ წ ყ უ რ ვ ა ლ ე ა. თიხა უმნიშვნელოდ ან საერთოდ არ ინამება თუ იგი წვიმიან ამინდში იყო ოლტეში ჩაყ-

---

11 მთხრობელთა უმრავლესობის მიხედვით თიხას დ ი ხ ა (მიწა) ეწოდება. მას ჰ კ უ ჯ ი შ დ ი ხ ა (ჩურჩლის მიწა) || ს ა კ ო ტ უ ე დ ი ხ ა ც (საკოთნე მიწა) ჰქვია. მ ი წ ა დალბობის შედეგად ლ ე ტ ა-დ, ტალახად გადაიქცევა (დ ა ლ ბ ო ბ ი ლ ი თ ი ხ ა უ კ ვ ე ტ ა ლ ა ხ ი ა) და ამის გამო სათავსაც ო ლ ე ტ ე—სატალახე ეწოდებაო.

მთხრობელთა უმცირესობა მშრალ თიხას დიხასაც ეწოდებს და ლეტასაც. შდრ. აგრეთვე ი. ყიფშიძე: ლუტა—грязь; глина (И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка. Спб., 1914. სტატია — „ლ ე ტ ა“.

სამეგრელოს კერამიკული წარმოების ისეთ კერებში, როგორიცაა სოფ. ნარაზენი, ახალი აბასთუმანი, ოდიში, (ზუგდიდის რ-ნი), ჭალე, მეხური წარმოებისათვის საჭირო ნედლეულს — თიხას დიხასთან ერთად დ ი ხ ა ჭ უ ბ ე რ ს აც უწოდებენ. დიხაჭუბერი საერთოდ ცნობილია სამეგრელოში როგორც თაესაბანი თეთრი მიწა, ასევე აქვს განმარტებული ი. ყიფშიძესაც: დიხაჭუბერი—белая земля, употребляемая вместо мыла при мытье головы. იხ. И. Кипшидзе, დასახ. ნაშრომი, სტატია—„დ ი ხ ა“.

მთხრობელთა ერთი ნაწილის მიხედვით, აგრეთვე ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცული შინამრეწველობის მასალებში მოცემული ზოგიერთი ცნობით თიხის სათავსს ქ უ ფ ე ეწოდება, რაც სწორი არ უნდა იყოს. მართალია ქუფე ოლტეს მსგავსად ასევე წნელით მრგვლად არის მოწნული, მაგრამ საკმაოდ მცირე ზომებისაა და სრულიად გარკვეული დანიშნულების მქონეც. ქუფე შინაურ ფრინველთა, აგრეთვე, ცოკნის, გოჭისა თუ ხბოს დასამწყვდევად. გადასაყვანად გამოიყენებოდა (ასეთ შემთხვევაში ქუფეს ხშირად წნელისავე თაესახური უკეთდებოდა). იცოდნენ ზომით კიდევ უფრო პატარა ქუფეს მოწნა, რომელშიაც ხბოსათვის სიმინდის ნაქურჩალს ყრიდნენ. ისტ. მეცნ. კანდ. ჯ. რუხაძის მასალით ქუფე სიმინდის საფშვნელს ეწოდება. იხ. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, მემინდვრეობის სისტემა და მარცვლეული კულტურები სამეგრელოში (ხელნაწერი). 1970, გვ. 68.

12 გამონაკლისს ოთხორუეს თიხის ის სახეობა შეადგენდა, რომელიც მეტად რბილი და წყლიანი იყო, რის გამოც ეს თიხა არამც თუ დალბობას, პირიქით, მსუბუქ შეშრობას მოითხოვდა. ამგვარი თიხა დაბალი ხარისხის თიხად ითვლებოდა და არც ისე ხშირად იხმარებოდა. მას ოლტეში არ ინახავდნენ. არც მზეზე დებდნენ, რადგან უმალ ხვებოდა. მომეტებულად ამ თიხას სახელოსნოში ფიცრებზე ნაპრებად დაწყობილს აშრობდნენ. მოკლე დროში თიხა შეშრებოდა და ჭერქს გაიკეთებდა, ჭერქს მოზელამდე გააშორებდნენ.

13 როგორც გამონაკლისი ფიცრით შემოზღუდული ოლტეც იხმარება.

ილი და შემდეგი დღეებიც წვიმიანი შეხვდა. თიხის დასანამად საუკეთესოდ წყაროს ან ჭის წყალს მიიჩნევდნენ. არც მღვრიე და არც დამდგარ წყალს არ ხმარობდნენ, რადგან თიხას სუნს მისცემსო[14]. ასეთივე მნიშვნელობა ენიჭება წყალს თიხის მოზელის დროსაც. დანამულ თიხაზე ფეხით შედგებოდნენ და დატენიდნენ, დატკეპნიდნენ, რომ „მიწამ ზედმეტი არც სითბო და არც ნესტი არ მიიღოსო“.

ასე მოთავსდებოდა ამოთხრილი თიხა, რომელსაც ზედაპირი სწორი არ უნდა დარჩენოდა, გვერდები ოთხივე მხრიდან დაქანებული უნდა ჰქონოდა. რომ წვიმის წყალი ზედ არ დადგომოდა. საბოლოოდ, ზედაპირზე ცოტა-ცოტაობით ერთ-ორ კოკა წყალს კიდევ მოასხამდნენ, რომ მიწა ბოლომდე გამძღარიყო წყლით და მწყურვალე არ დარჩენილიყო. მერე თიხაზე ჯერ ფეხით შედგებოდნენ, შემოგლისავდნენ, შემოწებავდნენ, შემდეგ კი სატკეპნი ჯოხით შემოტკეპნიდნენ და ზევიდან ძველმანს რასმეს გადააფარებდნენ („ზოგი თიხას ფოთლებითაც ფარავს, რასაც ნამდვილი ოსტატი არასოდეს არ გააკეთებს, რადგან ფოთლები ხმება და მიწაში ჯდება. ასეთი თუ შეყვა ჰურჰელს, გამოწვის შემდეგ არეს დატოვებს და სითხე გამოჟონავსო“), რომელსაც წვიმების დროს გადააძრობდნენ ხოლმე („ორასამ დღესაც რომ იწვიმოს, მიწას მაინც ვერაფერს უზამს, წესიერად დაბინავებული მიწა ზომაზე მეტად წყალს არ დალევსო“).

მშრალ ამინდებში თიხას რამდენჯერმე ცოტაოდენ წყალს კვლავ გადაამხეფებდნენ და თუ სადმე გადამსკდარ ზედაპირს ნახავდნენ, შეაწებებდნენ.

ამგვარად დაბინავებული თიხა დროთა განმავლობაში ჩაიხარშებოდა, მოშუშდებოდა, აფუვდებოდა, რბილი და მაგარი მიწა (ე. ი. ნაკლებად დალბობილი და მეტად დალბობილი თიხა — რ. თ.) ერთ ზომაზე მოვიდოდა. ერთი სიტყვით აქ ადგილი ჰქონდა სპეციალურ ლიტერატურაში თიხის დაყოვნების სახელწოდებით ცნობილ ღონისძიებას. (იხ. ქვემოთ).

დაყოვნების მიზნით დროდადრო ინამებოდა დაბინავებული თიხის მთელი მასა გურიაში და თითქმის ყველგან იმერეთშიც.

თიხის თვისებების გასაუმჯობესებლად წარსულში მიმართავდნენ აგრეთვე თიხის გამოყინვას. გამოსაყინ თიხას ანუ როგორც მას ადგილზე უწოდებენ საწანო თიხა—საამომავალწლო მიწა, შემოდგომით ითხრე-

---

14 როგორც მთხრობლები გადმოგვცემენ, მყიდველი ამა თუ იმ ჰურჰლის შეკვეთისას ხშირად სთხოვდა ოსტატს სუფთა წყალი იხმარეო. განსაკუთრებით ფრთხილობდნენ, როდესაც საქმე ქვევრს ეხებოდა, რადგან ქართველი გლეხკაცის ღრმა რწმენით, ღვინის ხარისხი ბევრად არის დამოკიდებული ქვევრის კეცის ხარისხზე. ამ საკითხზე საინტერესო მოსაზრებები გამოთქმული აქვს აგრეთვე თ. ჯორჯაძეს. იგი წერს: „ესეც შესანიშნავი და გამოცდილი არის, რომ როდესაც თიხამიწასა ზელავენ ქვევრის ანუ სხვა ჰურჰლის საკეთებლათა, უკეთუ იგი აზილეს გუბის წყლითა და ანუ აშმორებულის დიდი ხნის წყლითა, იმის ქვევრი რაც უნდა რომ კარგათ და დიდი ხანი რეცხონ, მაინც არაოდეს კარგად არ შეინახავს ღვინოსა — ყოველთვის წაახდენს, ააშმორებს და ცუდს გემოსა და სუნს მისცემს. ამისათვის საჭირო არის, რომ ქვევრისათვის თიხამიწა აიზილოს მდინარე წმინდა წყლითა. გუბის ძველ წყალშია ურევია სხვადასხვა სალპობელი და დამპალი მყრალი საგნები, რომლებიც აერევა თიხაშია და როდესაც ქვევრი გამოიწვება თუმცა ის საგნებიც დაიწვება, მაგრამ ქვევრის კედლებში რჩება მყრალი ნავლი სამუდამოთა და იგი ახდენს ღვინოსა. ამგვარი ქვევრი ანუ ჰურჰელი იმ ფრათ იყურება, რომ თითქოს მღვრიე წყალი ჩამოეხსნათ ზედა და ანუ მით გაურეცხიათ“ (იხ. თ. ჯორჯაძე, მევენახეობა და ღვინის დაყენება, კეთება და გაუმჯობესება. თბ., 1876, გვ. 230).

ბოდა. მას მოსახმარად განკუთვნილი თიხის მსგავსად ოლტეში ჩაყრიდნენ ან პირდაპირ ეზოში წინასწარ მოსუფთავებულ ადგილზე დაყრიდნენ და ირგვლივ რიყის ქვებს შემოუწყობდნენ[15] (სურ. 2).

გამოსაყინი თიხა არ იტკეპნებოდა და არც იფუთებოდა. მასში ჰაერს უნდა ებრუნა და ქარი, მზე თუ წვიმა ერთნაირად უნდა მოხვედროდა. ამგვარად შემზადებული თიხა ზამთარში მოიყინებოდა და თიხის დამუშავებაც ამით დამთავრდებოდა („ყოველნაირი ჰაერი უხდება მიწას, მაგრამ მოყვანით ყინვას მოჰყავსო"). გამოყინულ თიხას ადგილზე წანამოთირელი დიხა ან კიდევ გუნაფილი დიხა (სიტყვა-სიტყვით წელიწადგამოცვლილი მიწა, მოშუშებული მიწა) ეწოდება. მას გურიაში ათამამებულ მიწას უწოდებენ, კახეთში — დამძრალს[16].

გამოყინვის შედეგად თიხა ზნეს იცვლის, ბევრ თავის ზედმეტ კომპონენტს კარგავს და საგრძნობლად უმჯობესდება. ხალხური დახასიათებით გამოყინვით თიხა შუშდება, იხარშება, ერთმანეთს ეზილება, მწიფდება, იძარღვება, კარგად მოსული, აფუებული პურის ცომივით ხდება, მოქნილობის უნარი ემატება. ასეთი თიხა „დასალბობად იოლია, ადვილად იზილება, ცეცხლს უკეთ უძლებს..."

მთხრობელთა დაკვირვებით, თიხა ამგვარად რამდენადაც ძველდება უკეთესია.

ერთ მოზელა მიწას, რომელიც ერთი ურემი თიხის დაახლოებით მეხუთედ ნაწილს უდრის, თვალით მოზომავდნენ, ოლტეში თოხით ჩათოხნიდნენ, ჩაჭრიდნენ, რის შემდეგაც უკვე მოშბალი თიხის დალბობას შეუდგებოდნენ (საიდანაც თიხას ამოიღებდნენ, ოლტეში იმ ადგილს მოასწორებდნენ და სატკეპნი ჯოხით მაგრად შემოტკეპნიდნენ) ან თიხას საზელზე გადმოიტანდნენ და იქ დაალბობდნენ. სოფ. მუხურში ჩაწერილი მასალით, მოსაზელ თიხას ვიდრე საზელზე დააწყობდნენ (აქ თიხას საზელზე ალბობდნენ), გააჩეჩნენ, ხელში გაატარებდნენ და შეყოლილ უცხო სხეულებს (ხისა თუ გვიმრის ფესვები, კენჭები და სხვ.) გააცლიდნენ. ზემო იმერეთში თიხას აგრეთვე თაღარში[17] ალბობდნენ, რომელსაც, ჩვენი მასალებით, სალბობიც ეწოდება. მთხრობელთა განმარტებით სალბობი უპირატესად გადატეხილი ქვევრია, რომელსაც პირს მოუსწორებდნენ და იქვე საზელთან დააპირქვავებდნენ[18]. დალბობა დანამეთ წარმოებდა („წყალი ერთბაშად რომ მოასხა, ვერ დაალბობს, ხელს ვერ მოკიდებს მიწასო"). წყალი საშუალოდ ერთ კოკამდე კმაროდა, დრო — დაახლოებით ნახევარი დღე სჭირდებოდა. ზომიერად დამბალ თიხას ხელით სცნობდნენ. ზომაზე მეტად დამბალ თიხას შესაშრობად შენობაში შეიტანდნენ და ცალკე ნაჭრებად სუფ-

---

15 ჯერ მიწა ამოითხრებოდა ნახევარი აღაბის სიღრმეზე და შემდეგ ქვები ჩაეწყობოდა. ქვები ერმანეთზე ეწყობოდა ორ წყებად. მათ საგანგებო გამაგრება არ სჭირდებოდათ, რადგან დროთა განმავლობაში თიხა ქვებში შედიოდა და ის ამაგრებდა.

16 ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა... გვ. 78.

17 ლ. ბოჭორიშვილი, ზემოიმერული კერამიკა. წიგნ.: ლ. ბოჭორიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები (მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 8), თბ., 1965. გვ. 52.

18 რ. თოდუა, იმერეთსა და რაჭა-ლეჩხუმში ჩატარებული მუშაობის შედეგები (ხელნაწერი). 1963. გვ. 64.

თა ადგილას ორი-სამი დღით დააწყობდნენ. ზოგ შემთხვევაში, როცა ეს არ იკმარებდა, თიხის მასას ქვიშას ან გარჩეულ, მშრალ თიხას შეურევდნენ. ზომაზე მეტად დაშბალ თიხას გურიაში მოშრობას არ აცლიდნენ, მას მშრალ თიხას ან ნაცარს გაურევდნენ და სასურველ სისქეს მისცემდნენ.

ოლტეში ან საზელზე თიხის დალბობის საყოველთაოდ მიღებულ წესთან ერთად უწინ ხშირებაში ყოფილა აგრეთვე სპეციალური სალბობი ორმო, რომელიც იქვე სახელოსნოსთან ითხრებოდა.

მრგვალი ან ოთხკუთხედი ორმო რიყის ქვებით მოპირკეთდებოდა. ორმოს პირს გარეთა მხრიდან ირგვლივ ნახევარი არშინის სიმაღლეზე ქვებს შემოუწყობდნენ. ყ ე ლ ს გ ა უ კ ე თ ე ბ დ ნ ე ნ, რითაც წვიმის ნაკურს ორმოში ჩასვლის საშუალებას არ აძლევდნენ.

ორმოს დიამეტრი დაახლოებით 2 მ შეადგენდა. ოთხკუთხედად გათხრილ ორმოს ზომა კი 2 მ×2 1/2 მ. ორმოს სიღრმე დაახლოებით ერთი ო რ გ ი ა ნუ გაშლილი მკვლავების სიგრძის ტოლი იყო.

ამგვარი ორმო—ს ა ლ ბ ო ბ ი გამოყენებაში ყოფილა გურიაშიც. სამი ერევნი თიხის ტევადობის სალბობი აქ ძ ე ლ ი თ ან ქვით იყო ამოშენებული. სიპი ქვით გაწყობილ სალბობს სოფ. ციხიაშიც (ტყიბულის რ-ნი) იყენებდნენ. შიგნით კახეთის მეჭურჭლეების მიერ თიხის დასალბობად გამოყენებული ს ტ ო ლ ა ოთხკუთხოვნად ამოთხრილი ორმოს სახით არის წარმოდგენილი[19]. დასავლეთ საქართველოში გამოყენებული მსგავსი ორმოებისაგან განსხვავებით იგი მცირე ზომისაა, მასში მხოლოდ ე რ თ ი კ ა რ გ ი ზ ე ლ ა თ ი ხ ა თავსდება[20]. დასალბობად ჩაყრილი თიხისა და ორმოს მიწის ერთმანეთში შერევის თავიდან აცილების მიზნით, სტოლას ძირში ბრტყელ ქვაა ჩადებული და გვერდებსაც ქვის ფიცრები აქვს ჩაყუდებული[21]. შიდა ქართლში სალბობს ტ ო ლ ა ეწოდება. იგი ოთხკუთხა ორმოა. მისი გვერდებისა თუ ძირის გასაწყობად ფიცრებია გამოყენებული: „ნახევარურმიანი ტოლა ერთი მუშა კაცისთვის“ საკმარისად არის მიჩნეული[22].

თიხის სალბობ ორმოზე ყურადღება იმიტომაც გავამახვილეთ, რომ აქ. როგორც ჩვენ ხელთ არსებული ეთნოგოაფიური მასალით ირკვევა, უწინ თიხის დალბობასთან ერთად თიხის დაყოვნება და დაძველება, ლპობა წარმოებდა. როგორც ჩანს, ამგვარი ორმო თავიდანვე თიხის ლპობის პროცესისათვის განკუთვნილ სპეციალურ სათავსს წარმოადგენდა.

თიხის დაყოვნება და ლპობა სპეციალურ ლიტერატურაში თიხის თვისებების გასაუმჯობესებლად მიმართულ ეფექტურ ღონისძიებად არის მიჩნეული[23]. ამ დროს თიხაში ვითარდება ბაქტერიები, რომლებიც ორგანულ ნივთიერებებს წარმოქმნიან. რითაც თიხის პლასტიკურობა იზრდება. პლასტიკურობა იზრდება აგრეთვე მცენარეებისა და ცხოველების ნარჩენთა თუ

---

19 ლ. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული კერამიკა... გვ. 26. სქ. 3; იხ. აგრეთვე იქვე. ტაბ. 1—A_2e.

20 ი ქ ვ ე, გვ. 80.

21 ი ქ ვ ე, გვ. 26.

22 რ. თ ო დ უ ა, შიდა ქართლის 1966 წლის ეთნოგრაფიული მიკვლევების დღიური, გვ. 18.

23 აღსანიშნავია, რომ ჩინელები ფაიფურის წარმოებაში საკმაოდ ფართოდ იყენებდნენ თიხის დაძველების, ლპობის მეთოდს. აქ კაოლინს, მისთვის პლასტიკურობის შესაძენად, მიზნით, ათეული წლობით ინახავდნენ.

ნკვდარი ბაქტერიების ლპობის შედეგად და სხვ.[24]. რაც უფრო დიდახნით ხდება თიხის მასის დაყოვნება, მით უფრო უმჯობესდება იგი წარმოებისათვის.

სამეგრელოში თიხის ორმოში შენახვა — ლპობა ერთი წლითა და მეტი ხნითაც ხდებოდა. ამგვარად შენახულ თიხაზე იტყოდნენ: დ ი ნ ო კ ე ლ ი დ ი ხ ა — მოკავებული მიწა მაქვსო.

აღსანიშნავია, რომ თიხისათვის განკუთვნილი სპეციალური ორმო ცნობილი ყოფილა ძველ საქართველოშიც. ურბნისის მახლობლად, ნამოსახლარ ქვაცხელების ტერიტორიაზე, ურბნისის ისტორიულ-არქეოლოგიურ ექსპედიციის მიერ C_1 ფენაში გამოვლენილ იქნა საჭურჭლე თიხის მოსამზადებლად და შესანახად განკუთვნილი თიხით სავსე ძირმომწვარი ორმო, რომელიც ძვ. წ. III ათასწლეულის დამდეგით თარიღდება[25]. მეორე მაგალითად შეიძლება თბილისის არქეოლოგიური ექსპედიციის მონაპოვარი დაეასახელოთ, რომელიც XI—XIII სს. თარიღდება. არქეოლოგმა გ. ლომთათიძემ კერამიკულ სახელოსნოსთან ორ ძველ ჭას მიაკვლია, რომლებშიაც იგი ვარაუდობს იმ „ნოტიო მიწისქვეშეთს“, სადაც უკვე განლექილი თიხის ბელტებს დიდხნობით ინახავდნენ ხოლმე, რათა თიხას თანაზომიერი ხარჯნის ნელი პროცესი განეცადა და ძერწვა-გამოწვისათვის უფრო ვარგისი გამხდარიყო. როგორც აღნიშნულია, ასეთი მოსაზრება განათხარის დათვალიერებისთანავე გამოუთქვამს ნ. ბერძენიშვილს, მის მიერ 1948 წლის გაზაფხულზე სომხეთში მოგზაურობისას დვინის განათხარზე ნახულ მსგავს ორმოთა ანალოგიით. ჩვენც, წერს გ. ლომთათიძე, 1949 წლის ზაფხულში სომხეთის მიველინებისას, სიტყვიერად დაგვიდასტურა ეს ანალოგია დვინის არქეოლოგიური ექსპედიციის ხელმძღვანელმა კ. ლაფდარიანმა. დასახსრულ, ასევე განუსაზღვრავს ამ ჭა-ორმოების შესაძლო დანიშნულება ძველ თბილისელ მეჭურჭლე ოსტატს შ. კვიტინს[26].

მოზელამდე იცოდნენ აგრეთვე „სხვადასხვა შეძლების“ თიხების გარკვეული დოზით ერთმანეთში შერევა და როგორც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, სასურველი ფერისა და ამასთან ნაზავის მიღება („შერევის დროს თიხები ერთმანეთს ეხმარება, მალამოდ ედებაო“).

საზელი (გ ი ო ზ ა ლ ი) || ლ ე ტ ა შ გ ი ო ზ ა ლ ი (ტალახის საზელი) ბ ე რ ს ა ს სახელწოდებითაც გვხვდება.

საზელი ორი სახისაა: ფიცრებისაგან შეკრული და მიწის. ეს უკანასკნელი უფრო ძველია და სახელოსნოს დატკეპნილი იატაკის ნაწილს წარმოადგენს[27].

---

[24] Н. Б а з и л е в и ч, დასახ. ნაშრ., გვ. 13.

[25] ალ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ლ. ღ ლ ო ნ ტ ი, ურბნისი 1, ნაკვეთი პირველი, ქვაცხელების (ტვლეპია-ქოხის) ნამოსახლარზე 1954—1961 წწ. ჩატარებული გათხრები, თბ., 1962, გვ. 49.

[26] გ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე, არქეოლოგიური გათხრა თბილისში 1948 წლის ზამთარში. მასალები საქართველოს და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, ტ. 1, თბ., 1955, გვ. 132.

[27] მიწის იატაკის იმ ნაწილს, რომელიც საზელისათვის იყო განკუთვნილი განმეორებით (იგულისხმება, რომ ქვემოაღწერილი პროცესი ერთხელ უკვე იატაკის მოტკეპნის დროს შესრულდა) დაბარავდნენ, თოხით მოასწორებდნენ, წყალს მოასხურებდნენ, ზევიდან წებოვან წ ი თ ე ლ მ ი წ ა ს მოაყრიდნენ, შემდეგ ჯერ ფეხით, მერე კი ქვით მაგრად დაზეპავდნენ, ქვიშას გადააცრიდნენ და გაამზადებდნენ. ბეერს მიაჩნია, რომ საზელის ეს ტიპი საუკეთესოა, რადგან სინესტეს იკავებსო.

ფიცრებისაგან შეკრული. საზელი[28] სახელოსნოს ერთ-ერთ კუთხეში ან სახელოსნოს უკან—ოლტეპსთან იმართებოდა. მის ერთ გვერდს სახელოსნოს უკანა კედელი შეადგენდა, თავსა და ბოლოში საზელს ფიცრისავე ზღუდეები ჰქონდა გაკეთებული, რომ თიხა არ გადაცვენილიყო. საზელი შეტეხილ მორებზე იყო წეყენებული და 5—7 სმ მიწას იყო აცდენილი. ცუდ ამინდში რომ არ მოცდენილიყვნენ, საზელს, როცა ის შენობის გარეთ იყო მოქცეული, ყავრით გადახურავდნენ.

მთხრობელთა აღიარებით საზელი შენობაში გამართული სჯობია, „თუ საშუალება გაქვს შიგ შენობაშივე უნდა მოაწყო. გარეთ ჰაერი ხვდება, ახბობა, ზეთს აცლის მიწას. შიგნით კი შენ გემოზე ხარ, არაფერი ხელს არ გიშლის“[29].

კანონიერი საზელის სიგრძე 2 მეტრი იყო, სიგანე 1 1/2 მეტრი. საზელს წინასწარ ქვიშას მოაცრიდნენ და მერე დააწყობდნენ ზედ თიხას. უქვიშოდ თიხა, როგორც წესი არ იზილება, რადგან ქვიშა თიხას პრიხს და ზელის პროცესს აადვილებს. ხელოსანთა ვამმარტებით უქვიშოდ კიდეც რომ მოიზილოს თიხა, ფეხზე მაინც ვერ დადგება, საზელზევე დარჩება. ქვიშა „ჰურჰელს შრობაშიც ეხმარება“. მათივე სიტყვებით „ქვიშას არც ცეცხლის ეშინია. იგი ცეცხლგამძლეს ხდის ჰურჰელს, მის გარეშე ჰურჰელი ერთიც არ გამოვა ქურიდან ცოცხალი, ქვიშა სინოყივრეს, სამაგრეს მატებს თიხას, ქვიშა თიხის ძვალია, როგორც საჭმელს უხდება მარილი, ისე თიხას ქვიშაო“ და სხვ.

იხმარება მხოლოდ ღელესა და მდინარის ქვიშა. საუკეთესოდ კი ენგურისა და ცხენისწყლის ქვიშაა აღიარებული.

ქვიშა სუფთა უნდა იყოს. იგი არც ძალიან მსხვილი ვარგა და არც ძალიან წვრილი. მეტად მსხვილმარცვლოვანი წყალს ატარებს, წვრილს კი საკმაო ძალა არა აქვს. ლეკნარევი ქვიშა არ იხმარებოდა, რადგან გამიწიანებულია და ჰურჰელს ტეხავსო.

საშუალო სისხოს ქვიშას, მთხრობელთა განმარტებით, კაკალი უნდა ჰქონდეს, ხელში უნდა მოგხვდეს.

ქვიშას მშრალს ეძებდნენ, რადგან სველის ხარისხის გარკვევა შეუძლებელია. შერჩეულს („კარგი ქვიშა მიწის შოვნასავით ცვიხარიაო“) ურმით ან ტომრებგადაკიდებული ცხენით ეზიდებოდნენ. შინ მოტანილ ქვიშას სახელოსნოში მიუჩენდნენ ადგილს.

ქვიშა ჩვეულებრივ საცერით იცრებოდა. გაცრილს დიდ ჰურჰელში (დორა, დერგი...) ჩაყრიდნენ და ინახავდნენ. სახმარს პირმოტეხილ, ზომით მომცრო ჰურჰელში ან ტაშტში მოიკაებდნენ და იქვე საზელთან დადგამდნენ.

მოზელამდე წინასწარ ჰქონდათ მოფიქრებული მოსაზელი თიხიდან რა უნდა გაეკეთებინათ. თუ გადაწყვეტილი იყო ქვევრის, დორის ან რომელიმე მსხვილი ჰურჰლის გაკეთება, მაშინ თიხას მეტი რაოდენობით შეუ-

---

28 საზელისათვის საუკეთესო მასალად მუხა იყო მიჩნეული. კარგი ყოფილა ბლის ხეც, დიდხანს ძლებსო. გამოიყენებოდა აგრეთვე თხმელა და წიფელი, მაგრამ ნაკლებად, რადგან შედარებით აღვილად ლპობადი ხეებიაო.

29 რ. თოდუა, სამეგრელოს 1965 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, გვ. 37.

რევდნენ ქვიშას[30]. მსხვილ ჰურჭელს ქვიშა მეტი სჭირდება იმის გამო, რომ ასეთი ნაკეთობის კედლები სქელია და ქვიშა საკმარისად თუ არ ექნა, სათანადოდ ვერ გამოშრება. მართალია, როდესაც ქვიშა თიხაში პარბობს, ნაწარმი პირველ ხანებში სითხეს თურმე ბევრს სვამს (მაგალითად ქვევრი ერთ ორ წელიწადს დალევს ღვინოს და მერე გაძღებაო). მაგრამ, სამაგიეროდ, ცეცხლს უძლებს.

ამ პრინციპიდან გამომდინარე ქვიშის თიხაში შერევის დოზები დაახლოებით ასეთია: ქვევრს, დორას—მოსაზელი თიხის მეხუთედი ნაწილი უკეთდებოდა, გვიმს—მეოთხედი, დერგს, სასულგუნეს—მეექვსედი („ამ ჰურლებში ძირითადად ყველა და წნილი ეწყობა და მეტი რომ გაუკეთდეს ქვიშამარილი მოხვდება თუ არა, ამოჭამს") კოკას, დოქს—მეშვიდედი („გასაყიდს მეტს უზამდი ქვიშას და უფრო საიმედო იქნებოდა, არ დატეხავს ცეცხლი, მაგრამ ყიდვის დროს წყალს ჩაასხამენ ხოლმე და მეტი რომ უქნა, გამოასხამს წყალი და აღარ იყიდიანო")[31] და ა. შ.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, როცა კი პროპორციებზე მიდგებოდა საქმე, ოსტატი, როგორც წესი, პროპორციების დაცვას საკმაოდ განვითარებული ინტუიციის წყალობით ყოველთვის კარგად ახერხებდა. თვალი დახელგრძნობს—ამბობენ ხელოსნები, თორემ ვინ რას წონისო.

გურიაში ჩაწერილი მასალით სილას, ნაწყაურობით, შეზომილად ხმაროობდნენ, რადგან ზომაზე მეტი სილა ნამენს კარგად გაპოწვავს, მაგრამ გავლილს ხდის. ამიტომ მოყრიზა გასაცემად, ოჯახში სახმარად ნაშენს გასამძლოდ უკეთდებოდა სილა („8—10 ვედრო მიწას ორი ვედრო სილა კარგად ეყოფაო"). მეტი სილის შემცველ ნაკეთობას უხარისხო დაგუდული ბრიყვა ხმა ჰქონია[32].

მოსაზელი თიხისაგან თუ რა უნდა გაეკეთებინათ წინასწარ იმიტომაც საზღვრავდნენ, რომ ამაზე იყო დამოკიდებული თიხის მასის სიმკვრივე, სიმაგრე. მაგალითად, მსხვილი ჰურჭლისათვის შედარებით მაგარი თიხის მასაა საჭირო, მაშინ როდესაც წვრილი ჰურჭელი თიხის რბილ ცომს საჭიროებს. მსგავსი მდგომარეობაა კახეთშიც. როგორც ლ. ბოჭორიშვილი მიუთითებს, შესამჩნევად ჩვილი ან მაგარი თიხის გამოყენება საერთოდ არ შეიძლება, მაგრამ ყველა სახის ჰურჭელს ერთგვარად აზელილი მიწა მაინც არ გამოადგება: მსხვილი ჰურჭლის გაკეთებას უფრო მაგარი თიხა სჭირდება, წვრილი ჰურჭელი კი შედარებით ჩვილი მიწით იჭრება[33].

საზელის შუა ადგილას დაყრილ თიხის ცალკეულ ნაჭრებს ფეხით ერთ დიდ ნაჭრად შეაერთებდნენ, ქვიშას გადააცრიდნენ (ზელის დროს ქვიშა რამდენჯერმე გადაეცრებოდა: წვრილი ჰურჭლისათვის განკუთვნილ თიხას თხლად, მსხვილი ჰურჭლისათვის კი უფრო სქელ ფენად) და ზელას შეუდგებოდნენ. ზელა წარმოებს ფეხით (სურ. 3). ოსტატი მარჯვენა ფეხის ტერფით (ზოგჯერ მას მარცხენა ფეხსაც უნაცვლებს) ჩამოჰყვება ამ ერთ ადგილას დაზვინულ თიხის ნაპირებს. მოძრაობა მისი წრიულია მარჯვნიდან

---

30 მეტი რაოდენობით ქვიშის შერევა არ ნიშნავს ზომაზე მეტს. ბევრი ქვიშა თიხას აფუჭებს, უვარგისს ხდის. ასეთი თიხა ცივა და მისგან არაფერი არ გაკეთდება.

31 მთხრობელი ესტატე გუტას ძე ხვიჩია, 84 წ. სოფ. ნამიოლავო პირველი, 1965.

32 სანდრო გაბრიელის ძე ჩხაიძე, 79 წლის, სოფ. აცანა, ლანჩხუთის რ-ნი, 1965.

33 ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა... გვ. 77.

მარკანაც. თიხა საზელზე გაიშლებოდა, რის შემდეგაც დაიქუსლებოდა[34]. თიხა ისე უნდა მოიზილოს, რომ ფეხსაცმელი, დაუქუსლავი ადგილი არ დარჩეს (ზელის დროს ოსტატი ფეხს პერიოდულად წყალში ისველებს, დროდადრო ქვიშაში ამოივლებს). დაქუსვლის შედეგად თიხა კვლავ საზელის მთელ ფართზე მთლიანად გაიშლებოდა.

ასე გამზელსა და ქაღალდივით დათხელებულს ნაპირები შემოეკეცებოდა, აგორდებოდა და კვლავ საზელის შუა ადგილას დაიდებოდა (აგორების შედეგად მოსაზელი თიხის გარეთა ქვიშიანი მხარე შიგნით მოექცეოდა და ხელმეორედ მოზელის დროს თიხა თანაბრად შეჰამდა ქვიშას).

ამ თანმიმდევრობით მოსაზელი თიხა სამჯერ გაიშლებოდა და აგორდებოდა. თიხის თავმოყრა, გადმობრუნება ნიჩბის მსგავსი ხოპის დახმარებითაც წარმოებდა[35].

ზელის პროცესში თიხას თუ რაიმე ჰქონდა შეუოლილი იმას ფეხი იგრძნობდა და გაარიდებდნენ. უცხო სხეულისაგან თიხის საგულდაგულო გაწმენდა. დარჩევა, ოსტატის მუდმივ საზრუნავს წარმოადგენდა.

საქმე იმაშია, რომ თიხაში შეუოლილი უცხო სხეული იშვიათი გამონაკლისის გარდა გამოწვის შემდეგ ნაწარმზე „იმ ადგილას სადაც ის ზის“ არეს იკეთებს, რის გამოც ნაწარმი სითხეს უშვებს, განსაკუთრებით ზიანის მომტანია კირქვა. როგორც ცნობილია, იგი თიხაში შეიძლება წარმოდგენილი იყოს როგორც წვრილმარცვლოვანი, ისე მეტ-ნაკლებად მსხვილმარცვლოვანი სახით. თიხის მთელ მასაში ზოგიერად განაწილებული 20%-მდე კირქვის ტეწვრილესი ნაწილაკები დადებითად მოქმედებს ნაწარმის ხარისხზე, რაც არცერთ შემთხვევაში არ ითქმის მსხვილმარცვლოვან კირქვაზე, რომელიც გამოწვის შემდეგ ჩაუმქრალ კირად იქცევა. მზა ნაწარმის ხმარებისას ან კიდევ უბრალოდ, ჩვეულებრივ პირობებში მისი შენახვის დროს ნაწარმი ჰაერიდან ითვისებს ტენს, რაც იწვევს მასში (ნაწარმში) არსებული კირის ნაწილაკების ჩაქრობას. ჩაქრობის შედეგად კირი ფართოვდება, მაგრამ გაფართოების საშუალება რადგან არა აქვს (იგი ხომ კეცშია მოქცეული), არღვევს ნაწარმის „მის წილ“ ზედაპირს, რითაც ბზარავს, ხეთქავს ნაწარმს. ნაკეთობის დაზიანების ხარისხი დამოკიდებულია თიხაში არსებული კირის ნაწილაკების სიდიდეზე[36].

კარგად მოზელილი „ნაბადივით გაყვანილი“ თიხა ტკაცუნს იწყებდა, ზეთს იძენდა, წებოვანი ხდებოდა, იწელებოდა, აღარ წყდებოდა და ერთ ლა ფერზე დგებოდა“. მოზელილი თიხას ამრეთვე „თითით რომ გადაწევ და ჩახედავ. ქვიშა არ უნდა ეტყობოდეს, შიგ ჩამკვდარი უნდა იყოსო“.

იმის გასარკვევად, თიხა კარგადაა მოზელილი თუ არა იმერეთში აკეთებდნენ კვარკვალას — სორსალს და თუ ის „არ დაიხეოდა, არ გადატყდებოდა და თასმასავით დაეხვეოდა თითს, მაშინ თიხა შეკალიფებული,

---

34 შდრ. „დაქუსვლა — საპერკლე თიხის ქუსლით დაზელა“. სტ. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი. თბ., 1949. სიტყვა „დაქუსვლა“. ამავე მნიშვნელობით იხმარება ქიზიყში „მოქუსვლაც“. აქვე, სიტყვა — „მოქუსვლა“.

35 ხოპი ერთი მთლიანი ხისაგან ითლებოდა. პირის სიგანე დაახლოებით 4—5 ვერშოკს შეადგენდა, ტარის სიგრძე — არშინს.

36 Н. Базилевич, დასახ. ნაშრ., გვ. 11; И. А. Глозман, Гончарная посуда. Предупреждение и устранение дефектов. М.. 1945. გვ. 31.

შეგუნდავებული, და მოზელილია"[37]. თიხას „გაზელა მოწყენილი რო აქ" კი-დევ იმითაც ეტყობოდა, რომ „იბერებოდა, ხმაურიანი ხდებოდა, ფეხს აღარ ეკრობა, ფეხი დაბანილივით ხდებოდა, ფერს იცვლიდა, სითეთრეს ღებულობდა, ხელში არ გადატყდებოდაო"[38] და ა. შ.

თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ დაზელილი თიხის მასის ხარისხი გარკვეული სახით ჰურკლის ხარისხთანაა კავშირში, მაშინ გასაგები გახდება თიხის წესისამებრ დაზელას თუ რატომ ენიჭებოდა ასეთი ყურადღება.

სპეციალური ლიტერატურის მონაცემებით ცნობილია, რომ ცუდად დამუშავებული და განსაკუთრებით კი ცუდად დაზელილი თიხა ნაკეთობათა დეფორმაციის ერთ-ერთი მიზეზია. ასეთი თიხისაგან დამზადებულ ნაწარმს არაერთგვაროვანი სიმკვრივის კედელი აქვს და ტენი მასში არათანაბრად არის განაწილებული, რის გამოც ორთქლების სხვადასხვა ხარისხი გამოწვის დროს დეფორმირებას იწვევს[39].

მეორთხეჯერ მოზელილი თიხა აღარ აგორდებოდა. მას ფეხით (ასეთ დროს ფეხს წაუგვერდებდნენ), ხის დანით—ხარკალით, ან ხოპით 4—5 ნაჭრად აჭრიდნენ. თითოეულ ნაჭერს ცალ-ცალკე აახვევდნენ, ააგორებდნენ. შემდგომ მას საზელზე ოთხივე მხრიდან შემორტყმის შედგად დატენიდნენ და ოთხკუთხედ ფორმას მისცემდნენ. ნაჭერს ჰუჰუტს || პუტალას უწოდებენ. (სურ. 4). მოზელილი თიხის დაჭრის პროცესს ლეჩხუმში კალაპოტის გამოყვანა[40] || აკალაპოტება ეწოდება, თითოეულ ნაჭერს — კალაპოტი[41]. კალაპოტს გურიასა და იმერეთში ნაჭერი ჰქვია, თუმცა აქვე, იმერეთში სხვა სახელწოდებებიც გვხვდება: გვარგვალა (მხოლოდ სოფ. ციხიაში), გუნდა — სოფ. კურსებში (სახელწოდება ნაჭერთან ერთად), სოფ. შროშასა და ჯოყოეთში. აკალაპოტებას თითქმის მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში ალაფებას ეტყვიან. აქ „თითოეული ნაჭერი ლაფაა".

ერთი ჰუჰუტი || პუტალი 2—3 ფუთამდე იწონიდა. ეს ერთი ოღალუა ე. ი. იმდენი, რამდენსაც ერთი კაცი შესძლებს, რომ წაიღოს.

ერთ სამუშაო ჰუჰუტს ჩარხთან დებდნენ, დანარჩენს ფიცარზე ან ქვიშამოყრილ მიწაზე დააწყობდნენ, სველ ხელს შემოუსვამდნენ, (გურიაში ამაზე იტყვიან პირი შეევულესეო, იმერეთში — წყლით შემოვლესეო)[42], ხელში რომ არ ჩაბმობოდათ რაიმე ძველმანს, დიდ სიცხეში კი სველ ტილოს გადააფარებდნენ, დაატილოებდნენ[43] და ამგვარად შეინახავდნენ. იცოდნენ მოზელილი თიხის რამდენიმე დღით (დაახლოებით 3-დან 10 დღემდე) დაყოვნება. ამ დროის მანძილზე თიხა ფუვდებოდა, შუშდებოდა და უფრო დამჯერე ხდებოდა, ანუ როგორც იმერეთში იტყვიან დამაჭრებული შეიქმნებოდა"[44]. ლ. ბოჟორიშვი-

---

37 მთხრობელი ბენედიქტე ალექსის ძე ლომთაძე, 75 წ. სოფ. კურსები, 1962.

38 მთხრობელი გერვასი აქსენტის ძე მოდებაძე. 56 წ. სოფ. ჯოყოეთი, 1965.

39 И. Глозман, დასახ. ნაშრ. გვ. 24.

40 ფ. გარდაფხაძე, მეჭურჭლეობა და მექვევრეობა ლეჩხუმში. საქ. სახელმწ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 14—B, თბ., 1947, გვ. 384.

41 რ. თოდუა, იმერეთსა და რაჭა-ლეჩხუმში საველე მუშაობის შედეგები... გვ.. 41.

42 ლ. ბოჟორიშვილი, ზემოიმერული კერამიკა... გვ. 52.

43 მთხრობელი გერვასი აქსენტის ძე მოდებაძე, 56 წ. სოფ. ჯოყოეთი, 1965.

44 ლ. ბოჟორიშვილი, ზემოიმერული კერამიკა... გვ. 39, სქ. 4.

ლის აღნიშვნით, დაზელილი თიხის რამდენიმე დღით დაყოვნების წესი კახურ მეჭურჭლეობაშიც არსებულა. დატოვებული თიხა, რომელიც დროდადრო ინამებოდა, ოსტატთა თქმით, გარკვეული დროის მანძილზე უფრო ძარღვიანი ხდებოდა, ლაბოს უშვებდა, ხაშივით ფუვდებოდა; ერთი სიტყვით მოქნილობის უნარი ემატებოდა და მისგან გაკეთებული ჭურჭელიც უკეთესი გამოდიოდა[45].

შეუმოწმებელი ცნობით, გურიაში დაყოვნების მიზნით თიხას რამდენიმე თვეს წაბლის ხისაგან გამოთლილ სათავსში-ნუშაში[46] ინახავდნენ. ზემოიმერეთის მასალებით ზამთარში გამოსაყენებელ თიხას შემოდგომით მოზელდნენ, ჩასავალ ჰურში გუნდა-გუნდა ჩააწყობდნენ და ისე შეინახავდნენ.

ყოველი სამუშაო ჰუჰუტი 6—8 ნაპრად იჭრებოდა[47]. თითოეული ნაპერი — ხელში წამოსაზელი იმდენია, რამდენსაც ხელში დაიტევს კაცი. ნაპერს უშუალოდ ჰურჭლის დამზადების წინ ჩამოჭრიდნენ და მოზელდნენ. იზილებოდა ორივე ხელით (ზელის პროცესში თიხა ტრიალებდა. ამ დროს ოსტატი მუხლებსაც იშველიებდა (ხელები მუხლებზე ეწყო). ხელში ზელით თიხა ფუვდებოდა და ამასთან კიდევ ერთხელ სუფთავდებოდა: „თუ ფეხს რაიმე გამორჩენილი ქონდა, ხელი იპოვნიდა და გააცლიდა".

ამითი თიხის დამუშავება მთავრდებოდა. ხელში მოზელილი ერთი წაპოზელა თიხა გუნდებად დაიგლიჯებოდა, სორსლებად გაკეთდებოდა და ჰურჭლის დამზადების პროცესიც დაიწყებოდა.

დასასრულ, დასკვნის მაგიერ შეიძლება მოკლედ აღინიშნოს, რომ თიხების თვისებების ხალხური ცოდნა და ამავე დროს ამ თვისებების გაუმჯობესებისაკენ მიმართული ხალხური ღონისძიებანი საფუძვლად უდევს თიხების ხალხურ კლასიფიკაციას. თიხის საწარმოო მომზადება რთული, შრომატევადი, ამასთან კონკრეტულად შემუშავებული თანმიმდევრული პროცესია, რომელიც გარკვეული კანონზომიერებით ხასიათდება. მთელი ეს პროცესი ჩვენ შეიძლება თამამად მივიჩნიოთ გარკვეულ საწარმოო სისტემად რომლის შემადგენელი ელემენტები, როგორც ამ ერთიანი პროცესის ცალკე საფეხურები, ერთმანეთთან ურთიერთგანმსაზღვრელ კავშირურთიერთობაში იმყოფებიან. ეს საფეხურებია: თიხის შეგულება, მისი ავკარგიანობის დადგენა, ამოთხრა, გარჩევა, დაბინავება, თიხების ერთმანეთში შერევა, დანამვა, დალბობა, დაზელა, გამოყინვა და დაყოვნება, ლპობა.

---

45 ლ. ბოკორიშვილი, ქართული კერამიკა... გვ. 80.

46 გურიაში ნუშა ეგივეა, რაც მეგრული ნიში („ნავი"). იხ. მთავარი რედაქციის წინასიტყვაობა. წიგნ.: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 1, თბ., 1950, გვ. 009

47 ჰუჰუტი იჭრებოდა გამოსანთლული ძაფით, თავმოუსკვნილი ბაწრით, ხარკალით ან კიდევ ძვთულით. მავთულს აქეთ-იქიდან ხის ტარი უკეთდებოდა.

ნ. თოფურია

თუშური ყველი

თუშეთში ყველს ძირითადად ცხვრის რძისაგან აცზადებენ.

საერთოდ ითვლება, რომ ამიერკავკასიაში ძროხის რძისაგან ამზადებენ კარაქს, ცხვრის რძისაგან — ყველს, კამეჩის და თხის რძისაგან კი — მაწონს[1].

სპეციალური ლიტერატურიდან ჩანს (და მთხრობელებიც ამას ადასტურებენ) რომ ძროხის რძისაგან მზადდება საუკეთესო კარაქი, ცხვრის რძისაგან საუკეთესო ყველი. იმ ქვეყნებში, სადაც ცხვრის რძე დიდი რაოდენობით გვხვდება (ჰოლანდია, საფრანგეთი, უნგრეთი, იტალია) იგი მხოლოდ ყველის დამზადებისათვის გამოიყენება[2].

თუშეთში საწველელად „დურკი" ან კასრია გამოყენებული, ქიზიყში კი—თიხის ან ხის ჭურჭელი—„მერკა". მოწველილ რძეს წურავენ კოდში, რომელზედაც დადებულია ხის ქერქისაგან გაკეთებული საწური შიგ ჩაფენილი მატყლით ან ბალახით. ყველის ხარისხისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს რძის ტემპერატურას. ცივ ამინდში საყველე კოდში ადუღებულ წყალს გამოავლებენ, შიგ ცხელ ორთქლს დააყენებენ, რძე რომ არ გაცივდეს. ამ მიზნით სცოდნიათ აგრეთვე რძის კოდში შხამის ფოთლების და ღეროების ჩაყრა. საჭიროა დასაკვეთი რძის იმ ტემპერატურის დაცვა, რომელიც რძეს მოწველის მომენტში ჰქონდა. ხალხის დაკვირვებითაა და გამოცდილებით „ცივ რძეზე დვრიტა ძნელად მოქმედებს, გაციებული რძე სადედს არ იღებს. გაციებული რძე არ მოყველდება, სადედი არ მიუდგება. რძე არ უნდა გაცივდეს, ცივი რძიდან ნაკლები ხარისხის ყველი გამოდის, ხოლო გამთბარი რძის ყველი არ ვარგა, ყველი აიჭრებოდა. გაციებული რძის შრატი თეთრია, რძესავით მიდის".

კოლუმელას ცნობით კარგი და მაგარი ყველის მიღება შეიძლება მხოლოდ სრულიად ახალი, ტკბილი და შეურეველი რძისაგან, ვინაიდან დაყენებული და შერეული რძე ძალიან ჩქარა მეავდება[3].

ცნობილია, რომ მტკნარი რძიდან მომზადებული დელამოტის ყველს კარგი თვისებები აქვს, უნდა აღინიშნოს, რომ ტემპერატურის როგორც ამაღლება, ისე დადაბლება შესამჩნევად უშლის დვრიტის მოქმედებას. ნადუღი რძიდან მომზადებული ნაკეთი ბევრად განირჩევა უმი რძის ნაკეთისაგან. ნადუღი რძის ნაკეთი ერთგვარი არ არის, ძალიან ფხვიერია და მისგან ნარ-

1 Т. Калантар. Молочное хозяйство на Кавказе, Тифлис, 1901, გვ. 5.
2 В. Флейшман. Молоко и молочное дело, В. М., 1927, გვ. 5.
3 В. Флейшман, დასახ. ნაშრომი, გვ. 358.

ჩუნი შრატიც ბღვრიე და მოთეთროა. აუდუღარი რძის ნაკვეთი კი უფრო ერთგვარია, უფრო მაკარია... მისგან გამონადენი შრატიც წმინდა და გამჭვირვალეა. დვრიტის მოქმედებაზეა დამოკიდებული შეკვეთილი ხაჭოს თვისებები[4]. ამდენად, თუში მეყველის გამოცდილება, რომ შესაკვეთი რძის ტემპერატურას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს კარგი ხარისხის ყველის მისაღებად, გამართლებას პოულობს მეცნიერული მონაცემებითაც.

კოდში ჩაწურულ რძეში ყველის სადედს — შაბოშს უშვებიან. (შაბოში ბატკნის დვრიტისაგან დამზადებული სითხეა). რძეში ჩაშვებულ შაბოშს „კაპიანი" ჯოხით ურევენ, რათა სადედი თანაბრად მოხვდეს. შედედებისას რძე რომ არ გაცივდეს, საყველე კოდს ნაბადი აქვს შემოხვეული და ზევიდანაც ნაბადს აფარებენ. საოჯახო პირობებში კი ცეცხლთან ახლოს გადააქვთ. გამოკდილი მეყველე ადვილად საზღვრავს რძის შედედების დასრულების დროს. შედედებულ რძეს „ზევიდან ოფლივით დაასხდება შრატის ბურთულები, რაც იმას ნიშნავს, რომ რძე უკვე მოყველებულია.

მოყველებულ-შედედებულ რძეს თუშურად დელამუტი—დელამა ჰქვია. ჭიზიყურადაც მოყველებული რძე დელამაა — „რომ მოყველდება, მანამ ტოპრაკაში ჩავა დელამაა". საბას მიხედვით დელამუტი — მოყველებული ღვე. აზერბაიჯანულად დელემე — შედედებული რძეა[5].

ყველის ამოღების პროცესში მეყველე ითვალისწინებს ყოველგვარ წვრილმანს. შედედებულ რძეს წვრილად და ერთნაირად აჭუცმაცებენ. სპეციალური „კაპიანი" ორთითა ჯოხით, რომელსაც კოდის ან ყველის სარეველა ჯოხს ეწოდებენ. შედედებული რძის დარევის დროს „დელამა დაუშლელი არ უნდა დარჩეს, კარგად უნდა გაითქვიფოს, უნდა თანაბრად გაიყლიტოს, ერთნაირად უნდა გეებას, შრატი თანაბრად გამოვიდეს". დელამუტის დაჭუცმაცებით შრატი ჩქარა ცილდება, ყველი ძარს ილექება, შრატი კი ზევით ამოდის. საჭიროა, რათა ყველის ყველა მარცვალი ერთგვარი სიდიდის იყოს. ამ უკანასკნელი მოთხოვნილების შესრულება სათანადო გამოცდილების საფუძველზე ხერხდება. სათანადო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ყველის მოსამზადებლად საჭიროა შეკვეთილი რძის დაქრა და შემუშავება კალაპოტში ჩადების წინ... დელამუტს შრატი ყველგან ერთგვარად და კარგად უნდა გამოეცალოს, რომ იგი კარგად და თანაბრად შეიკუმშოს და დაჯდეს. ამას დიდი მნიშვნელობა აქვს იმისათვის, რომ ყველი ერთნაირად და თანაბრად მომწიფდეს... ყველის მომწიფებისათვის წყლის რაოდენობასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს. ამისთვის საჭიროა ხაჭო ისე წვრილად დაიჭრას, რომ მთელ ხაჭოს ერთგვარი შედგენილობა ქონდეს ყველის კვერში... შეკვეთილ ხაჭოში დარჩეს მთლად ის ერბოც, რომელიც რძეში იყო... ეს ერბო ერთგვარად იყოს ჩარეული მთელ ხაჭოში[6].

დელამუტის დამუშავების ორი წესია ცნობილი. დელამუტის დამუშავების იმ წესს, რომელსაც თუში მეყველეც თავის გამოცდილებისა და დაკვირვების საფუძველზე იყენებს, უპირატესობას ანიჭებენ. იგი შეიცარიულ

---

[4] ვ. პეტრიაშვილი, რძე და მისი სხვადასხვაგვარად გამოყენება, თბილისი, 1898, გვ. 332—50.

[5] Т. А. Бунятов, Земледелие и скотоводство в Азербайджане в эпоху бронзы, Баку, 1957.

[6] ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 380.

წესად არის აღიარებული. „როცა დელამუტი შრატშივეა შემუშავებული: დიდი ხნის არევით, ყველა მისი ნაწილი და თითო ცალკე ერთგვარად იქნებიან შემდგარნი და ამასთან ერბოც თითქმის მთლად დარჩება ხაჭოშივე"[7].

ამოღებულ ყველს გასაწურად მატყლის ძაფისაგან მოქსოვილ ნაჭრის ან ტილოს სველ პარკში ათავსებენ. უპირატესობას მატყლის პარკს აძლევენ, ვინაიდან ტილოს პარკში ჩადებულ ყველს „მაგრად უნდა გაჯურვა"; მაგრად გაჯურვის დროს კი ერბო გადის. მატყლის ძაფისაგან მოქსოვილ პარკში კი ყველი თავისთავად იჯურება. პარკში მოქცეულ ყველს საყველე ფიცარზე[8] დებენ. პარკის პირი და პარკის ერთი კუთხე ერთ ხელში უჭირავთ, მეორე ხელით კი ყველი — ან პარკს აბრუნებენ, ზელენ, ვიდრე ყველი არ დაიწურება. ყველის გაწურვის დროს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა იმას, რომ ყველი ზედმეტად არ გაიჯუროს, შრატი შერჩეს გამოცდილებით შენიშნულია, რომ როცა ყველის გაწურვის დროს „შრატს რძისფერი დაედება, მაშინ მეყველემ უნდა აკმაროს ყველს გაწურვა". ქიზიყური მასალებითაც „ყველი მეტად არ უნდა გაიჯაჯოს, თეთრი შრატი გადის, ღალა გადის. მაშინ მეტი გაწურვა არ უნდა".

როგორც ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ ყველის გაწურვის დროს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სიმჟავის ნორმალური დოზის დატოვებას ყველში, რაც შემდგომში დიდ გავლენას ახდენს ყველის დამწიფებაზე. პროფ. ვ. პეტრიაშვილი მიუთითებს, რომ „თუ ყველს განსაზღვრულზე მეტი სისველე შერჩა, მოსალოდნელია დუღილისა და მომწიფების აჩქარება, ყველის სირბილე, დნობა და სიდამპლე. სველის ზედმეტი გაცლა კი ხელს უშლის ყველის ნორმალურ დამწიფებასაც"[9].

თუშეთში საყველე ფიცარზე დადებულ პარკიან ყველს ნაბადს აფარებენ, თბილად ინახავენ მეორე დილამდე. მთხრობლების ცნობით „ღელამა თბილად უნდა იყოს, აგრეთვე ყველი ამოღების შემდეგაც არ უნდა გაცივდეს. გაცივებული ყველი ვერ აფუვდება, გამაგრდება, წაქა ვერ იმუშავებს, უთვალო იქნება. ყველს თვალი უჩნდება გაფუებით და წაქის მოქმედებით. თვლიანი ყველი მეტ ერბოს ღებულობს, თვლებში ერბო ჩაუდგება". მეორე მხრივ, ყველის სიკარგე დამოკიდებულია აგრეთვე ყველის კანზე. კარგი ყველი თხელკანიანია. ამისთვის კი საჭიროა ყველის თბილად შენახვა. „გაცივებულ ყველს კანი გაუმაგრდება, სქელი კანი ექნება. სქელკანიანი ყველი კი შეკრულია. ვერ აფუვდება, თვლები არ ექნება". ქიზიყელები და ფშავლები ზოგჯერ პარკიან ყველს დებენ ამოთხრილ ორმოში, რომელსაც საყველე ორმოს უწოდებენ. ზოგჯერ ორმო შიგნით ქოხებში აქვთ გამართული. ორმოში ქვემოთ და გვერდებზე სიპ ქვას აწყობენ, ზოგჯერ კი ახალი, ნედლი მწვანე ფოთოლს, ბალახს აფენენ, გვერდებსაც იმავე ფოთლით ამოუფენენ, ზემოდანაც ნედლ ბალახს აყრიან, მათი დაკვირვებით ნედლი მწვანე ბალახი მხურვალეა; ყველს კი სითბო სჭირდებოდა. ყველის გაფუების მიზნით ნედლი ბალახის გამოყენება ლეზგებში დასტურდება... ისინი იღებენ ყველის მასას; წურავენ დიდ წრედ, ფოთლებში ალაგებენ. ზემოდანაც ახალ ნედლ

---

7 ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 381.

8 საწურავი ხის ფიცარია, ოთხ ფეხზე შემდგარი, დაქანებით ფიცრის ნაპირები დაღარულია შრატის სადენი ღარებით.

9 ვ. პეტრიაშვილი: დასახ. ნაშრომი, გვ. 355.

ბალახს აყრიან, გარშემო მაგრად კრავენ ნედლი ბალახის თოკით. მრგვალად შეკრულ ყველს ნაბადს აფარებენ. ასე შეკრული ყველი 15 დღის განმავლობაში ინახება ყველის დამწიფების მიზნით[10].

ცივი ამინდის დროს ქიზიყელები სასველე ორმოში რიგ-რიგობით მოთავსებულ პარკიან ყველს ცხელ შრატს ასხამენ. „სითბოში ყველი ფუვდებოდა, გაფუებულ ყველი პურივით ამოდის, თვლებს, ნაკვრეტებს იკეთებს, ნაკვრეტებში კი ცხიმი გროვდება“. მეორე დილით პარკიდან გაფუებულ ყველს იღებენ და ყველის გუდაში დებენ. გუდაში მიყოლებით ჩადებულ-ჩაწყობილ ყველს გარედან ხვრიშ მარილს აყრიან. მარილის რაოდენობა მტკიცედაა დადგენილი, იგი ყველის კვერების სიდიდეზეა დამოკიდებული. 4—5 კილოგრამიან ყველის კვერს ერთი პეშვი მარილი ყოფნის, ხოლო 8—9 კილოგრამიან ყველის კვერს კი — ორი. მარილის დანიშნულებაა ყველს სასაამოვნო გემო, შეხედულება მისცეს და კარგად შეინახოს. თუში მეურნე პრაქტიკული გამოცდილებით ეკვევა ამა თუ იმ მარილის თვისებებში. მათი ცნობით „ქვამარილს ძალა გემოვნება აქვს. ზღვის მარილი კი ყველს ამწარებს“. სოფლის მეურნეობის კლასიკოსების რჩევითაც ყველისთვის ქვამარილი უკეთესია, ვიდრე ზღვის მარილი[11]. „ხვრიში მარილი თანდათან დნება, მაგრამ მარილს ყველი ნელ-ნელა შეიწოვს, ნორმალურად მიიღებს, ყველი თანდათან ფუვდება — ღვივდება, თვლები ვითარდება. წვრილ მარილს კი ყველი უცბად იწოვს, ქერქს იმაგრებს და ყველი ქვავდება“, ამ დროს კი ყველში თვლების რაოდენობა მცირდება. დადგენილია, რომ ყველის მომწიფება თანდათან ნელა უნდა მიმდინარეობდეს. მარილი აფერხებს ყველის დუღილს და ამის გამო ცოტა თუ ბევრი მარილის მოყრით შესაძლებელია დუღილისა და მომწიფების პროცესი სასურველი გზით წარიმართოს[12].

ყველის დამარილების სამი საშუალებაა ცნობილი. ამათგან უპირატესობა მშრალად დამარილებას ეძლევა—დამარილება ისე თანდათან უნდა წარიმართოს, რომ მარილი მთლად არ გაუჯდეს სრულ მომწიფებამდე. ამგვარად დამარილებული ყველის კვერებს თხელი კანი აქვთ, თხელკანიანი ყველი კი ყოველთვის უფრო მეტად ფასობს[13]. მშრალად დამარილების დროს ყველს განსაკუთრებული თხელი ქერქი აქვს და ამავე დროს შეიმჩნევა თვალის უფრო უკეთესი განვითარება[14].

დამარილების ეს წესი ყველის მშრალად დამარილების ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენს. ამგვარად, თუშ მეყველეს თავის სამეურნეო საქმიანობაში ხვრიში მარილის მშრალად მოყრის რაციონალური წესით შესაძლებლობა აქვს თხელკანიანი ყველის მიღებისა.

ყველის მშრალად დამარილების ანალოგია კავკასიური მასალებითაც ცნობილია. პარკიდან ამოღებულ ყველს გემოსა და გამძლეობის მიზნით ამარილებენ. ყველის მთლიან თავს ან ნაჭრებს მშრალად ან მარილ წყალში

---

[10] Калантар, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.

[11] Кантон, Варрон, Плиний, О сельском хозяйстве, Москва-Ленинград, 1937, გვ. 134.

[12] ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 444.

[13] В. Флейшман, დასახ. ნაშრომი, გვ. 329.

[14] ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 370.

ამარილებენ. დამარილების შემდეგ ჩადებენ იმ ჰურჰელში, სადაც იგი ინახება[15].

ყველის დამარილება მშრალი მარილის წასმით ან მოყრით ზოგად სპეციალურ ლიტერატურაში შეიცარულ მეთოდად არის აღიარებული. ყველის დამარილების ამ ტექნოლოგიას ქართველი მეურნე შესანიშნავად და თავისებურად იყენებს.

ყველაზე მოყრილი ხვრიში მარილი ყველის კვერიდან შრატს თანდათან გამოწოვს, მარილი დატენიანდება და დადნება, შრატში გაიხსნება. ყველის შრატისაგან მიღებული მარილწყალი კი როგორც ხალხის გამოცდილებით ჩანს, კარგია. თუშის თქმით — ამ შრატით და მარილით „ცხოვრობს“ ყველი. თავისი წაკა აუცილებელია ყველისათვის, რამდენადაც თავისივე ღალა შიგ რჩება. ქიზიყური მასალებითაც თავისი შრატი უკეთესია, მას თავისი ცხიმიანობა აქვს. ყველიან გუდას ბერავენ, თაეს მოუკრავენ ისე, რომ გუდაში ჰაერი არ შევიდეს. გუდა თუ გაიბერა, ჰაერს გამოუშვებენ. გუდაში ყველი ფუვდება. ყველის შესანახი გუდა შიგნით მატყლიანი უნდა იყოს. თუშური მასალებით გუდას იმდენი მატყლი უნდა ჰქონდეს შერჩენილი, რაც დუქარდის ერთი პირის აღებით დარჩება. ქიზიყელ მთხრობელთა თქმით, გუდის ეს მატყლია ყველს რომ ინახავს. მათი ცნობით, მატყლი ცხიმით ილესება და ჰაერს აღარ ატარებს, წაკას არ უშვებს.

გამოცდილების მიხედვით, ყველს თავისი სისველე უნდა ჰქონდეს, გამოცდილი მეყველეს დაკვირვებით, მატყლის საშუალებით ყველს სინესტე-სიგრილე ექნება. ყველს სიმშრალე არ უხდება. თუ ყველი გაშრა იგი გაფუჭდება, სინოყივრე არ ექნება. გახმება. ამასთანავე უმატყლო გუდას მარილი გახრავს, მატყლი კი წვერში სველდება, ამიტომ მარილი ვერ ატანს და ტყავიც არ ზიანდება.

ყველიანი გუდა ჩვეულებრივ ქოხის ერთ კუთხეშია მოთავსებული. თუში მეურნე გულმოდგინედ ზრუნავს, რომ ყველი არ გაცივდეს და არც ზედმეტი სითბო მიიღოს, რათა ყველი არ გადამწიფდეს. პირველი სამი დღის განმავლობაში გუდა რომ რბილად და თბილად იყოს, მას ქვემოთ ფიჩხს უგებენ, ფიჩხზე თივას დააყრიან, ზემოდან ნაბადს გადააფარებენ. ხოლო ცივ ამინდში ქვემოთ ახალ, ნედლ ბალახს უშლიან. ხალხის გამოცდილებით ნედლი ბალახი სითბოს აძლევს გუდას. გ. ბოჭორიძის ცნობით, „ყველიან გუდას დაადებენ საველე ტახტზე, რომელიც ქოხშია გამართული. ტახტზე ვაცისწვერა არის დაგებული[16]. „გამომცხვარი“ ყველი, რომელსაც მარილი არ აქვს მიღებული. არ უნდა გაცივდეს და არც ზედმეტი სითბო მიიღოს. ხოლო ყველის „გამოცხობის“, „დაპურების“ შემდეგ კი ყველის გუდას გრილ ადგილას ინახავენ. „ყველისათვის სიგრილე იყო საჭირო, სითბო ყველს ვნებს, ყველის გუდიდან ცხიმს გამოქაჩავს, გამოწოვს“. მთხრობელთა გადმოცემით, სიმშრალეში გუდა არ გაფუჭდება, სიგრილეში — ყველი. მარილის თანაბარი განაწილების თვალსაზრისით ყველიან გუდას პირველ სამ დღეს ხშირად, შემდეგ კი დღეში ერთხელ აბრუნებენ, რომ ყველმა მარილი შეჭამოს, ფორმა მიიღოს, დამრგვალდეს. ყველად გახდომამდე, გამოცხობამდე, დამპურებამდე ყველიან გუდას ხშირად უნდა ტრიალი.

---

[15] Калантар, დასახ. ნაშრომი, გვ. 32.

[16] გ. ბოჭორიძე. თუშური მესაქონლეობა, შინამრეწველობის მასალები.

ყველი ყველად იქცა, გამოცხვა, მაშინ ვიტყვით, გადმოგვცემს თუში, როდესაც ყველი მარილს შეჭამს, მაგარი გახდება. ქიზიყური მასალებითაც ყველი ეთ-ორ თვეში მარილს შეჭამს, მაგარი იქნება, „დაპურდება“. ყველიანი გუდის გადაბრუნებას აგრეთვე ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მარილწყლის რაოდენობა, სინოტივე ერთგვარად იყოს გათანასწორებული ყველის კვერებში. ცნობილია, რომ მარილწყალში ვერ ძლებენ ყველის დამაზიანებელი ბაქტერიები და ამის გამო მათი მოქმედება ფერხდება და ყველს გამძლეობა ემატება.

დადგენილია, რომ ახალი ყველი უნდა ინახებოდეს მშრალ და თბილ ადგილას, რათა საჭირო ტემპერატურა და სინოტივე იყოს დაცული, ხოლო ძველი ყველი უფრო ცივსა და ნოტიო ადგილას, თანაბარი ტემპერატურის დაცვით; ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა თუშური და ქიზიყური ყველის ხალხური კონსერვაციის ტექნოლოგია. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, პირველი სამი დღის განმავლობაში გუდას თბილად და მშრალად ინახავენ, ხოლო მოკრულ გუდაში ტემპერატურის ცვლილება არაა მოსალოდნელი, ყველი არც ერთბაშად ცივდება და არც ძალიან შრება. მატყლიან გუდაში კი მატყლის საშუალებით სიგრილე და სინოტივეა დაცული. ამასთან ერთად სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს ცნობა, რომ ყველის დამწიფებაში მონაწილე დაბალი ჯიშის სოკოების, განვითარების შეჩერება ხდება სინათლის გავლენით[18]. დახურული, მოკრული გუდა ამ მოთხოვნილებასაც აკმაყოფილებს. მთხრობელთა ცნობით გუდაში ყველი ერთი წლის განმავლობაში შეინახებოდა.

ყველის გუდაში შენახვა დასტურდება ლეზგებშიც, რომლებიც ზამთარში მომთაბარეობენ ძველი არეშის მაზრაში, ელიზავეტოპოლის გუბერნიაში, ისინი ახალ ყველს ასევე ამზადებენ და ინახავენ გუდაში (бурдюках), შრატს უმატებენ, რომ სინოტივე შეინარჩუნოს[19]. მოთალის შესანახად გუდის გამოყენება სომხების ყოფაშიც არის დამოწმებული. აქ პირველად მიღებული მასა გადააქვთ გუდაში (ჯილხა). ამ გუდაში ყველის მასას ამარილებენ და სამი დღე ასე ტოვებენ. ჩქარა რომ დაიწუროს ყველს ნაჭრეებად ჭრიან. სამი დღის შემდეგ გუდაში გადააქვთ, მაგრამ გუდას ყველით კარგად ავსებენ, რომ გუდაში ჰაერი არ შევიდეს. ორ თვე-ნახევრის შემდეგ მოთალს საჭმელად იყენებენ[20]. ტ. ბუნიატოვის ცნობით არ არის გამორიცხული, რომ აზერბაიჯანში ბრინჯაოს ეპოქაში, ყველის შესანახად ტყავის ტომარა იყო გამოყენებული[21]. ცნობილია, აგრეთვე რომ ეგვიპტეში ყველის შესანახად ასევე ტყავის ტომარა ყოფილა გამოყენებული[2].

არსებობს სხვადასხვაგვარი ყველი: 1. დვრიტით შეკვეთილი ყველი და 2. უდვრიტოდ შედედებული, მჟავა რძის ყველი. ეს ორი სახეობა ყველისა თავის მხრივ იყოფა: ა) რბილ ყველად და ბ) მაგარ ყველად. რბილი ყველი ისეა შემუშავებული, რომ დელამუტი რბილი იყოს, შრატი ბლომად შერჩეს,

---

[17] В. Флейшман, დასახ. ნაშრომი გვ.334—335.

[18] А. Калантар, დასახ. ნაშრომი.

[19] А. А Гласко, Казенные летние пастбища мазрогюнейского района, шавобаиетского уезда, Эреванской губернии, МУКЛЗПИСК, т. II, Тифлис, 1890, გვ.. 158

[20] Т. А. Гунятов, დასახ. შრომა გვ. 116.

[21] იქვე, გვ. 116.

რათა ობის აღორძინება გამოიწვიოს (როკფორი). მაგარი ყველის დელამუტი კი თავიდანვე მაგარი და მშრალი მზადდება, ცოტა შრატი აქვს შერჩენილი და ამის გამო დელამუტი რბილი ალარ არის. მაგარი ყველიც ორგვარია: განსხვავება მათ შორის ის არის, რომ ერთი ყველის დელამუტი უფრო მაგარია და უფრო გამშრალი, ვიდრე მეორისა (ჰოლანდიური), რაც გამოწვეულია დელამუტის უფრო ცოტაოდენი მოხარშვით (შვეიცარული).

პროფ. პეტრიაშვილი მასალების უქონლობის გამო, ქართული ყველის ტექნოლოგიის შესახებ იძულებული იყო ზოგადი მონაცემებით დაკმაყოფილებულიყო — იგი მიუთითებდა, რომ საქართველოში ამზადებენ სხვადასხვაგვარ ყველს, რომლებიც არც მთლად რბილ ყველებს განეკუთვნება და არც მაგარს. სამწუხაროდ სათანადო ვრცელი მასალების უქონლობის გამო იგი ამ საკითხებზე დაწვრილებით არ ჩერდება[22]. პროფ. ბ. მელიქიშვილი თავის შრომაში „ჩვენებური ყველი" თუშური ყველის მიღების პროცესს აღწერს. ავტორის ცნობით ჩვენი მთის ცხვარი შესაძლებლობას იძლევა უმაღლესი ხარისხის ყველების დასამზადებლად, მაგალითად როკფორის მსგავსისას[23]. მართალია, შეიძლება გარკვეული მსგავსება იყოს ქართულ ყველსა და როკფორის ყველს შორის, აქაც და იქაც ყველის მისაღებად ცხვრის რძეა გამოყენებული, მაგრამ როკფორის ყველის დამზადების ტექნოლოგია განსხვავდება თუშური ყველის მიღების ტექნოლოგიისაგან. როკფორის ყველის მომწიფება სავსებით დამოკიდებულია ერთგვარ სოკოებზე — ობზე, რომელიც ყველის კვერში არის მომწყვდეული და შიგვე მოქმედებს მთელი ყველის მასაზე... როკფორის მოსამზადებლად კი ცალკე ამრავლებენ ამ სოკოს და შიგ ყველის კვერში ატანენ კეთების დროს[24].

თუშური ყველის დამზადების ზოგი ტექნოლოგიური პროცესი ანალოგიას პოვებს ცნობილ შვეიცარულ ემენტალის ყველის მიღების ტექნოლოგიასთან.

ძირითადი განსხვავება ქართული ყველის და შვეიცარული ემენტალის ყველის დამზადებას შორის იმაში მდგომარეობს, რომ ემენტალის ყველის დაქუცმაცებულ ხაჭოს, როდესაც დელამის მარცვლები ხორბლის ზომისანი გახდებიან, შრატში დატოვებენ მარცვლების დასალექად. დაქუცმაცებულ ხაჭოს კი ხელმეორედ ათბობენ — აცხელებენ, იმ მიზნით, რომ შეიცვალოს დელამას ფიზიკური თვისებები, მიენიჭოს მას ელასტური თვისებანი და გაინიდევნოს დელამიდან ზედმეტი შრატი, რის გამოც ყველი უფრო გამძლე ხდება[25]. თუშური ყველისათვის დელამას მეორედ გაცხელება არ არის დამახასიათებელი; როდესაც შედედებულ-შეყვეულებულ რძეს გაათბობენ, ჯოხით ან ხელით დააქუცმაცებენ, ყველი ძირს შრატშივე დაილექება, შემდეგ კი მას ამოიღებენ და ქსოვილის პარკში გასაწურად ჩადებენ.

მსგავსება კი შემდეგ ტექნოლოგიურ პროცესში ვლინდება: შვეიცარული ემენტალის ყველი, ისევე, როგორც თუშური ნაღებ მოუხდელი რძისაგან კეთდება.

---

22 ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 463—470.

23 ბ. მელიქიშვილი. ჩვენებური ყველი, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, II. 1922—1923, გვ. 129—138.

24 ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 463.

25 ბ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

შვეიცარული ემენტალის და თუშური ყველის სადედად ხბოსი ან ბატკნის დვრიტაა გამოყენებული.

შვეიცარული ემენტალის დელამუტი უნდა დაიპრას, დაისრისოს შრატშიე იმ ზომამდე, ვიდრე დელამის მარცვლები ხორბლის ზომისანი არ გახდება, მხოლოდ მაშინ მოხდება ცხიმის თანაბარი განაწილება, შრატიც თანაბრად შორდება და ყველის მომწიფებაც ერთგვარი იქნება[26].

დელამუტის დამუშავების ზემოთ აღწერილი წესი შვეიცარულ მეთოდად არის მიჩნეული. როდესაც თუში მეყველე გამოცდილების საფუძველზე სპეციალური ორკაპიანი ჯოხით ცდილობს ყველის დელამა დაუშლელი არ დარჩეს, თანაბრად გაჭყლიტოს, გათქვიფოს, შრატი ერთნაირად გამოვიდეს, ყოველივე ამით ის ხელს უწყობს ყველის მომწიფებას.

ყველის დამარილება მშრალი მარილის წასმით ან მოყრით, რომელსაც ყველის სხვა დამარილებათა შორის უპირატესობას აძლევენ, ყველაზე ძველი და საუკეთესო მაგრამ ყველაზე „საკირკიტო" ხერხად არის ცნობილი, სპეციალურ ლიტერატურაში კი ყველის დამარილების ეს ხერხიც შვეიცარულ მეთოდად არის აღიარებული. განაგრძობენ დამარილებას ყოველ 2—3 დღეს. დამარილების მიზანია განელება დუღილის პროცესისა... ყველის დამწიფების უმთავრესი პროცესი სწარმოებს თბილს სარდაფში, სადაც გრძელდება დამარილება კვირაში ერთხელ ან ორჯერ. შვეიცარულ ყველს ახასიათებს მსხვილი ნესტოები. ამ ნესტოების გაჩენა შედეგია განსაკუთრებული დუღილისა[27].

როგორც უკვე აღნიშნული იყო თუშები გუდაში ჩადებულ ყველს ხვრიშად დაფქვილ მარილს დაყრიან. „ხვრიში მარილი თანდათან დნება, ნელ-ნელა შედის ყველში, ყველს შიგნით უჯდება, ყველი ღვივდება, დაჭრეთულია, თვალსაც იქეთებს. ამგვარად კენჭი ან ხვრიში მარილის გამოყენება შეიძლება თუში მეყველის სამეურნეო მიღწევად იქნეს მიჩნეული, ვინაიდან კენჭი მარილის საშუალებით ყველში მარილი ნელა შედის და ნელა შეიწოვება, ყველი თანდათან ღვივდება, თვლები ვითარდება და ყველიც თვლიანი და თხელკანიანია.

. ამგვარად თუშმა მეყველემ ყველზე ხვრიში მარილის მოყრით შეძლო თვლიანი და თხელკანიანი ყველის მიღება.

თუშური ყველის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში ნათქვამია, რომ ამ ყველის გემო განსაკუთრებით პირველ ხანებში, არ უთმობს ადგილს საუკეთესო ევროპულ ყველებს[28].

ჰ. მელიქიშვილი თავის შრომაში ყურადღებას აქცევს თუშური ყველის დამზადების შესახებ. იგი აღნიშნავს, რომ უნდა ჯეროვანი ყურადღება მიექცეს და შესწავლილი იქნეს ჩვენებური ყველის დამწიფების პირობები რათა დაცული იქნეს მისი დამახასიათებელი თავისებურებანი, მაშინ კი იმავე მასალიდან შესაძლებელი იქნებოდა დამზადებულიყო მშვენიერი მსუქანი ყველი, რომელიც წარმატებით გავრცელდებოდა არა მარტო ადგილობრივ, არამედ სხვაგან თავის წარმოების საზღვრებს გარეთაც[29].

---

[26] ჰ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

[27] იქვე.

[28] А. Сапаров, КСХ, 1896, № 149.

[29] ჰ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

პროფ. პ. მელიქიშვილს იქვე შედარებული აქვს ჩვენში შეიცარულად დამზადებული, ნამდვილი შვეიცარული და ჩვენებური ყველის ცხიმიანობა: 1) შვეიცარული — 35, 2) ნამდვილი შვეიცარული ემენტალი — 29, 3) ფშაური — 31, 4) თუშური — 35, 5) თუშური (ალაზნის თავი) — 32, თუშური (ლეკის მთა) — 34, 6) თუშური (ქაჩალის გორა) — 33, 7) თუშური (ფშავის მთა) — 33, ოსური (ცხინვალი) — 30%[30].

როგორც ვხედავთ თუშური ყველი უმაღლესი ხარისხის პროდუქტია, რომელიც გაპირობებულია თუშური ცხვრის მაღალი საბონენტო თვისებებით, მდიდარი ალპური საძოვრებითა და აგრეთვე ყველის დამზადების ტექნოლოგიის მდიდარი ცოდნა-გამოცდილებით.

აქვე დავძენთ, რომ თუშური ყველი არა მარტო თბილისის ბაზარზე გეხვდებოდა გასაყიდად, არამედ რუსეთის ბევრ ქალაქებშიც იყიდებოდა[31].

მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო წლებიდან კი ყველი უფრო მეტი რაოდენობით იყიდებოდა ბაზარზე „აბორიგენთა შორის, ცხადია, გავრცელებული იყო ადგილობრივი ყაიდისა და ნაკეთობის სხვადასხვაგვარი ყველი, რომელთა შორის ამიერკავკასიაში განსაკუთრებით პოპულარული იყო თუშური, ოსური, იმერული და სულუგუნი (მეგრული). ყველზე გავრცელებული მაინც თუშური იყო, რომელიც რკინიგზების გაყვანის დროიდან უკვე ამიერკავკასიის თითქმის ყველა ასე თუ ისე მნიშვნელოვან ქალაქში საღდებოდა სოლმე"[32].

---

30 პ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი.

31 პ. გ უ გ უ შ ვ ი ლ ი, შინამრეწველობა საქართველოსა და ამიერკავკასიაში 1801—1920 წლებში, ინსტ. შრომები, 1950 გვ. 94.

32 А. Сапаров, დასახ. ნაშრომი.

შ. ბადრიძე

კონსტანტინე პორფიროგენეტის მიერ მოხსენიებული ერთი ადგილის ლოკალიზებისათვის

* *

კონსტანტინე პორფიროგენეტის სახელით მოღწეულ თხზულებაში „De caerimoniis aulae Byzantinae", დაცულია ერთი საინტერესო ცნობა, რომელიც სხვადასხვა თვალსაზრისითაა საინტერესო და საყურადღებოც იმის წარმოსადგენად, თუ X საუკუნის პირველი მესამედიდან მაინც ქართლის ანუ „ქართველთა სამეფოს" მეთაურს რამდენი მთავარი პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ერთეული ექვემდებარება.

აღნიშნული ცნობა მოთავსებულია დასახელებული თხზულების იმ ადგილზე, სადაც კონსტანტინე პორფიროგენეტი იძლევა რჩევას, თუ რა ღირებულების საბეჭდავები უნდა შეაბან ხოლმე ბიზანტიის ხელისუფლებამ იბერიის მმართველისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეებს. ამის შესახებ ნათქვამია, რომ იბერიის კურაპალატს საჭიროა გაეგზავნოს ორი სოლიდის ღირებული ბულები, ხოლო მათდამი გაგზავნილ მიმართვებს უნდა მიეწეროს ხოლმე ასეთი მიმართვა „ქრისტემოყვარე უფალთა მავან უდიდეს კურაპალატს" [1,291].

იქვე ნათქვამია:

„ἔχει δὲ περὶ αὐτὸν ὁ κουροπαλάτης ἑτέρας ἐξουσίας δ'εἰς τὸ νἀρχοντα τοῦ Βεριατσάχ, Ἰβηρία. ἐς τὸν ἀρχοντα τοῦ Καρνατάης, ι Ἰβηρία. εἰς τὸν ἄρχοντα τοῦ Κουελ, Ἰβηρία. εἰς τὸν ἄρχοντα τοῦ Ἀταρᾶ. Ἰβηρία. „κέλευσι ἐκ τῶν φιλοχριστων δεσποτῶν πρὸς ὁ δεῖνα".

„კურაპალატს თავისადმი დაქვემდებარებული ჰყავს ოთხი სხვა სამთავრო. ვერიასახის ერისთავს იბერიაში; კარნატაის ერისთავს, იბერიაში; აჭარის ერისთავს, იბერიაში, (უნდა გაეგზავნოთ, შ. ბ.) „მიმართვა ქრისტესმოყვარე უფალთა მავანს".

ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტს სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ასპექტში სპეციალურად შეხებიან მკვლევრები.

პირადად ჩვენ კი მასში გვაინტერესებს მხოლოდ ერთი საკითხი, კერძოდ, თუ როგორ უნდა გავიგოთ კონსტანტინე პორფიროგენეტის ტექსტში მოხსენებული გეოგრაფიული სახელი „კარნატაი" და რას უნდა ნიშნავდეს იგი?

მოუხედავად ამისა, ვიდრე ამ საკითხზე გადავიდოდეთ, საჭიროა ამთავითვე განვსაზღვროთ. თუ რა ეპოქას უნდა შეესაბამებოდეს კონსტანტინე პორფიროგენეტის ეს ცნობები.

ამ საკითხზე საინტერესო დასკვნების გამოტანა შეიძლება იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ სათანადოდ გავითვალისწინებთ ბიზანტიის ისტორიის სპეციალისტთა შეხედულებას „ცერემონიათა წიგნის“ ციტირებული ფრაგმენტის შესახებ.

როგორც ფიქრობენ, თუმცა „ცერემონიათა წიგნი“ მოღწეულია კონსტანტინე პორფიროგენეტის სახელით, მაგრამ იგი მაინც წარმოადგენს სხვადასხვა დროის მასალათა კომპილაციას, ერთგვარად შავი სახის საარქივო მასალას [2, XXVI].

ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა ფრ. დოელგერის დასკვნები. რომელმაც „ცერემონიათა წიგნის“ კომპილაციური ხასიათი კონკრეტული მაგალითებით ცხადჰყო.

გააანალიზა რა „ცერემონიათა წიგნის“ 47—48-ე თავების ის ადგილები, სადაც მოიხსენიებიან ბულგარეთის მმართველები (ეს უკანასკნელები კი აქ სხვადასხვა ადგილებზე ფიგურირებენ), ფრ. დოელგერი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ამ თავებში თავმოყრილი და კომპილირებული მასალები მომდინარენი უნდა იყვნენ ოთხი სხვადასხვა დროიდან. ამათგან I და II ჯგუფი (47-ე თავში) უნდა თარიღდებოდეს 922—924 წლებით, როცა, როგორც ჩანს, ბიზანტიის მმართველი იმპერატორი იყო რომანოზ I, მისი თანამმართველი კი კონსტანტინე VII [3,173—175; 4,186—187,193—195].

IV ჯგუფი (რომელიც პირველზე უფრო მოგვიანოა) თარიღდება 945—959 წლებით, როცა მმართველი იმპერატორი იყო კონსტანტინე VII, რომანოზ II კი მისივე თანამმართველი [3,172—173; 4,185—194].

დასასრულ, ფრ. დოელგერის მიხედვით, III ჯგუფის თარიღია 920—922 წლები, როცა მმართველი იმპერატორი იყო კონსტანტინე VII, ხოლო თანამმართველი რომანოზ I [3,172; 4,185—186].

ფრ. დოელგერის აღნიშნულ დასკვნებზე ასე სპეციალურად იმიტომ შევჩერდით, რომ მათ საქართველოს ისტორიის მკვლევრებისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვთ. ვინაიდან გვეხმარება გავარკვიოთ, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტთან მოხსენებული კურაპალატი და მისი არხონტები, რომლებსაც გარკვეული მიმართვები უნდა გაგზავნოდათ ხოლმე, იმ ეპოქაში მოღვაწე ფიგურებად ჩანან, როცა კონსტანტინე პორფიროგენეტი იყო იმპერატორის თანამმართველი. მაშასადამე, ის ფრაგმენტები, რომლებიც შეიცავენ კურაპალატისა და მისი არხონტების მოხსენიებას, უნდა მომდინარეობდნენ 920—922 წლების ამსახავი აქტებიდან.

ყველაფერი ეს კი საშუალებას იძლევა, თავის მხრივ, დავასკვნათ, რომ იბერთა სახელმწიფოს ის მეთაური, ანუ იბერთა კურაპალატი, რომელსაც კონსტანტინე პორფიროგენეტი „ცერემონიათა წიგნში“ მოიხსენიებს, პიროვნულად შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „ქართველთა სამეფოს“ ცნობილი მოღვაწე ადარნასე II (888—923).* [15,232; 6,493; 7,493].

იმის შემდეგ, რაც დავასკვენით, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობა უნდა გულისხმობდეს X ს-ის პირველი მეოთხედის ვითარებას, შესაძლებლად მიგვაჩნია, უშუალოდ გადავიდეთ „კარნატაის“ ამოცნობაზე.

ამ საკითხს ჯერ კიდევ XIX ს-ში შეეხო ა. რამბო თავის მონოგრაფიაში „ბერძენთა იმპერია X საუკუნეში“ და ის აზრი გამოთქვა, რომ ბიზანტიის

---

* სპეციალური კორექტივებისათვის ადარნასე II-ის ქრონოლოგიაზე იხ. [7, 222—224].

კასტრის მიერ მოხსენებული გეოგრაფიული ტერმინი „კარნატაი“ უნდა უძველდეს ქართლს [8.511].

ა. რაჭის შეხედულება გაზიარებული არ იქნა შემდგომი თაობების მკვლევართა მიერ, ვინაიდან კონსტანტინე პორფიროგენეტისეული ტექსტის შინაარსობლივი კონსტრუქცია ისეთია, რომ, როგორც ივ. ჯავახიშვილმა შენიშნა, ისე როგორც სხვა სახელები, კარნატაიც უთუოდ მესხეთის თემების (ან შავშეთის, ან ტაოს, ან კოლას) რომელიმე ციხის დამახინჯებული სახელი უნდა იყოს [9,111].

კარნატაის პრობლემას შეეხო კ. თუმანოვიც.

კ. თუმანოვი იმ აზრისაა, რომ „კარნატაი“ ესაა „ტაოს-კარნი“. იგი მდებარეობდა არა ქვემო ტაოში, რომელიც ეკუთვნოდა კურაპალატს და მისი სახელმწიფოს განუყოფელ ნაწილს შეადგენდა, არამედ — პირველი ზოლის, ზემო ტაოს მხარეში. ტაოს ქვეყანა იწოდებოდა არა მხოლოდ პარხალად (ცნობილი მოების გამო), არამედ, აგრეთვე, ტაოს კარ[ნ]იდ (მისი ჩრდილო ნაწილის ერთ-ერთი ადგილის მიხედვით). [6,493—494].

კ. თუმანოვის თვალსაზრისი ძნელი გასაზიარებელია, ვინაიდან, ჯერ ერთი, არცერთი წყაროს ცნობებიდან არ ჩანს, რომ მთელი ტაო ოდესმე მაინც იწოდებოდა ტაოს-კარნიდ. გარდა ამისა, კონსტანტინე პორფიროგენეტის მიხედვით კარნატაის მხარე რომელიღაც მსხვილი საარხონტოა, ტაოს-კარი კი არცერთ წყაროში ასეთი მნიშვნელობის პუნქტად არ წარმოიდგინება.

დასასრულ, არც ისაა მინიშნებული კ. თუმანოვის მიერ, თუ რატომ ან რის მიხედვით უნდა მომხდარიყო სახელწოდება ტაოს-კარნი-ს მეტათეზირება კარნატაიდ, როგორც ის ამას ამტკიცებს [6,493], ამას ხომ სათანადო ახსნა ესაჭიროება?

ყველაფერი ეს კი უფლებას გვაძლევს, ვთქვათ, რომ კარნატაის დადგენის საკითხი ჯერ კიდევ მოითხოვს ჩაფიქრებას.

თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენ საშუალება გვეძლევა ვამტკიცოთ, რომ „კარნატაი“ ეს იგივეა, რაც „კარინი“, ანუ, ერთ-ერთი ქართული დოკუმენტური წყაროს ენით რომ ვიმეტყველოთ, „ქვეყანაჲ კარნისაჲ“ (იხ. ქვევით).

შეხედულება, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტის „კარნატაი“ იგივე „კარინია“, იმით შეიძლება დასაბუთდეს, რომ ანტიკური დროიდან მოკიდებული დამოწმებული გვაქვს „კარინის“ სწორედ ისეთი სახელი, რომელიც თითქმის იდენტურია კონსტანტინესეული „კარნატაისა“.

მართლაც, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, სტრაბონთან მოხსენებული „ქალაქი კარანი, რომლის სახელის მიხედვითაც ქვეყანა იწოდება კარანიტიდად“ (ბერძნ. Καρηνιτίς), სხვა არაფერია, თუ არა ქალაქი კარინი და მისი ქვეყანა [11, 213, 288].

ასევე, კარინის ქვეყნადაა მიჩნეული, აგრეთვე, პლინიუსის ცნობაც Caranitide-ს შესახებ, რომ იგი ის მხარეა, საიდანაც გამომდინარეობს ევფრატი. ეს უკანასკნელი კი მიემართება ჯერ დერზენეში, ხოლო შემდეგ ანაიტიკაში, ე. ი. აკილისენაში [12, 83; 13, 52—53; 11, 288].

ჩვენი მსჯელობისათვის საინტერესოა, აგრეთვე, აგათანგელოზის არაბული და მისი ბერძნული ვერსიის პარალელური ადგილების მონაცემებიც.

მხედველობაში გვაქვს ამ აგათანგელოზის არაბული ვერსიის ის ადგილი, სადაც ჩამოთვლილი არიან მისიონერები, რომლებიც გრიგოლ პართეველმა,

მისი „ცხოვრების“ მიხედვით, სხვადასხვა მხარეში გაუგზავნა. ამ მისიონერთა შორის, სხვებთან ერთად ჩამოთვლილი არიან:

„ევფალია (რომელიც გაიგზავნა) ბასიანში
ბასა — კოლში
მოსე — **ეკლესიასა და დერზენში.**
ევსევი — **დარანალიაში**
იოანე — **კარანიტიაში**“ [13, 328].

ამჟამად ჩვენ აქ გვაინტერესებს სახელწოდება „კარანიტია“. იგი აგათანგელოზის არაბულ ვერსიაში წარმოდგენილია, როგორც „კუანიტა“, ე. ი. კუანიტების მხარე. ჟ. გარიტის ლათინურ თარგმანში, ფრასას თუ მთლიანად მოვიყვანთ, ეს ადგილი ასეთნაირად იკითხება: „el misit Iohannem episcopum (ἐπ) super regionem qw'nytun“ [14, 103].

აღნიშნული ადგილის წაკითხვაში სათანადო კორექტივი შეიტანა ჯერ კიდევ ნ. ადონცმა, რომელმაც აღნიშნა რომ სახელი „კუანიტა“ უნდა წავიკითხოთ როგორც Καρηνίτιν, სომხურად Կարին [13, 328].

ეს აზრი, ეტყობა, ნ. ადონცს დასაბუთებულად მიაჩნდა იმ საფუძველზე, რომ „კუანიტ“-ია მოხსენებულია იმ ქვეყნების სახელთა გარემოცვასა და თანმიმდევრობაში, რომლებიც ისტორიულად მართლაც კარინის მხარის უშუალო მეზობლობაში მდებარეობენ. ამასთან დაკავშირებით. მეტად საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ აგათანგელოზის ახალი ბერძნული ვერსიის აღმოჩენამ მთლიანად დაადასტურა ნ. ადონცის კონიექტურის სისწორე. საქმე იმაშია, რომ მასში მართლაც იკითხება არა კ უ ა ნ ი ტ, როგორც ეს არაბულ ვერსიაშია, არამედ Καρανίτιν, ე. ი. ოდნავ განსხვავებულად, ვიდრე ამას ნ. ადონცი კითხულობდა. აგათანგელოზის თხზულების მითითებულ ადგილზე წერია, რომ იოანე გაგზავნილ იქნა „ἐπὶ τὴν καρανίτιν“ [14, 103].

ყველაფერი ნათქვამია შემდეგ ჩვენ შეიძლება ჩვენი საუბარი გავაგრძელოთ იმის აღნიშვნით, რომ, როგორც ირკვევა, უკვე უძველეს ხანაშივე არსებობდა არა მარტო პუნქტი „კარანი“ (სტრაბონი), „კარინი“ (სომხ.), არამედ ქვეყანაც, მის გარშემო მყოფი მხარეც, რომელსაც ეწოდებოდა „კარინიტიდა“ (სტრაბონი), „კარინიტის“ (პლინიუსი), „კარანიტია“ (აგათანგელოზი).

ამის შემდეგ, თუ გამოვალთ იმ დებულებიდან, რომ უძველეს ხანებშივე არსებობდა ქვეყანა იმ სახელწოდებით, რომელიც ძალიან წაგავს კონსტანტინე პორფიროგენეტის „კარნატაის“, შეუძლებელია არ ვამტკიცოთ, რომ ეს „კარნატაი“ იგივე კარინის ქვეყანაა, რომლის პოლიტიკური ცენტრიც იყო კარინის ქალაქი.

კარინის ქალაქი, ანუ გვიანდელი ერზერუმი (კარინის ეს ცენტრი) ტაოს სამყაროსთან ერთ-ერთი ყველაზე ახლო მდგომი პუნქტი იყო. იგი ტაოს იმთავითვე უკავშირდებოდა ზემო ევფრატიდან ოლთისის აუზისაკენ მიმავალი ხეობით, რომელსაც გურჯი ბოღაზი ეწოდება.

კარინის მხარე ადრიდანვე მოექცა ბიზანტიის ინტერესების სფეროში, მისმა ცენტრმა კარინ-ქალაქმა კი მნიშვნელოვანი როლის შესრულება ჯერ კიდევ სასანიანთა ხანაში დაიწყო.

ამის შემდეგ იგი თანდათან გადაიქცა მსხვილ სავაჭრო ქალაქად. ჯერ კიდევ პროკოფი კესარიელი გადმოგვცემს, რომ ეს ქალაქი ძველი სამოსახლოს ადგილზე გააშენა ბიზანტიის იმპერატორმა თეოდოსიმ (408—450), რის გამოც მას ამის შემდეგ თეოდოსიუპოლი უწოდა [15, 121].

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ ქალაქს შემდეგ ხანებში ბიზანტიელები მუდამ თეოდოსიუპოლისს — თეოდოსიუპოლის უწოდებდნენ.

სპეციალურ ლიტერატურაში რამდენჯერმე სცადეს „კარინ“ სახელის ეტიმოლოგიზაციაც. შევეხებით ერთ-ერთ მათგანს, რომლის ავტორიცაა ნ. ადონცი.

ამ უკანასკნელის მიხედვით, სახელწოდება „კარინის“ არსებობა ქვეყნის სახელის მიხედვით გვიჩვენებს, რომ თეოდოსის მიერ ციხე-სიმაგრის აშენებამდე აქ არსებობდა ან ქალაქი, ან არადა დასახლებული პუნქტი მაინც. წინაამდეგ შემთხვევაში ადგილობრივი მცხოვრებლების ენაზეც, რომლებშიც ნ. ადონცი უთუოდ სომხებს გულისხმობს, ეს ადგილი უნდა წოდებულიყო თეოდოსიუპოლად, მაშინ, როცა ისინი მას ჩვეულებრივ კარინს უწოდებდნენ.

«Если бы это место — ამბობს ადონცი —впервые стало известно армянам по Феодосиуполю, то вряд ли была бы надобность во вторичном и армянском названии» [13, 143].

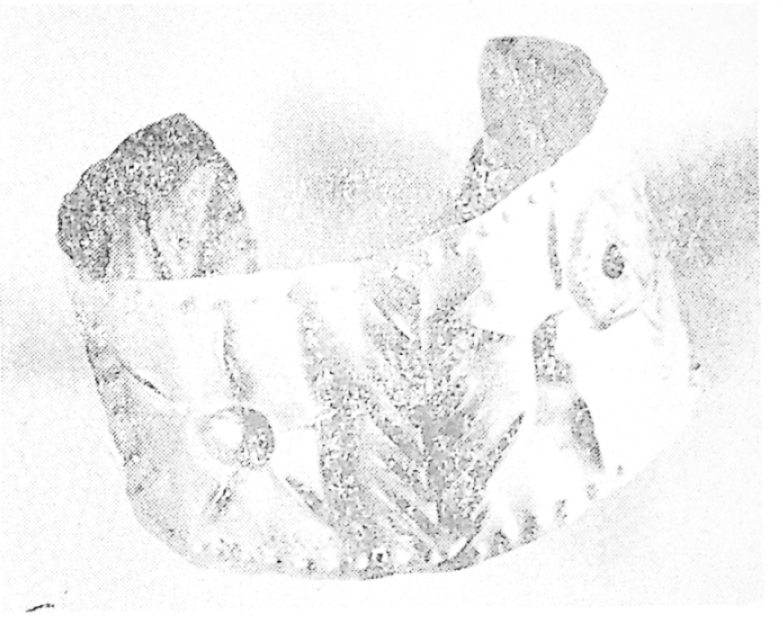
ნ. ადონცის თვალსაზრისში ერთგვარი ცვლილება შეიტანა ჰ. მანანდიანმა. მანაც არ უარყო პროკოფი კესარიელის იმ ცნობის ჭეშმარიტება, რომ თეოდოსიუპოლის ადგილზე იმპერატორ თეოდოსიმდე მართლაც არსებობდა დასახლებული პუნქტი, მაგრამ ჰ. მანანდიანის განცხადებით არსაიდან არ ჩანს, რომ ამ სამოსახლო პუნქტს ან თვითონ თეოდოსიუპოლისს ოდესმე მაინც კარინი ეწოდებოდა. ასეთი დასკვნის გამოტანა ჰ. მანანდიანს შესაძლებლად მიაჩნია იმ საფუძველზე, რომ ძველი სომეხი ავტორები აღნიშნულ ქალაქს უწოდებდნენ არა კარინს, არამედ „კარნუ ქალაქს“, ე. ი. „კარინის მხარის ქალაქს“ [15, 122].

„კარინის მხარის ქალაქის“ სახელდება „კარინად“, წერს ჰ. მანანდიანი, როგორც ამაზე ჯერ კიდევ ღ. ინჯიჯიანმა მიუთითა, მოხდა შეცდომით და თანაც გვიან [15, 122; 16, 28].

ასეა თუ ისე, ერთი რამ მაინც აშკარად ჩანს და ჩვენთვის ახლა ესაა მთავარი, რომ „კარინის ქვეყანა“ არსებობდა უძველესი დროიდანვე და ადგილობრივი ელფერით მის სახელწოდებას ბერძნულ-რომაულ სამყაროში უკვე ძველთაგანვე ისე გამოთქვამდნენ, როგორც ამას გამოთქვამს კონსტანტინე პორფიროგენეტი, იქ, სადაც იგი ჩამოთვლის იბერიის კურაპალატისადმი დაქვემდებარებულ არხონტებს.

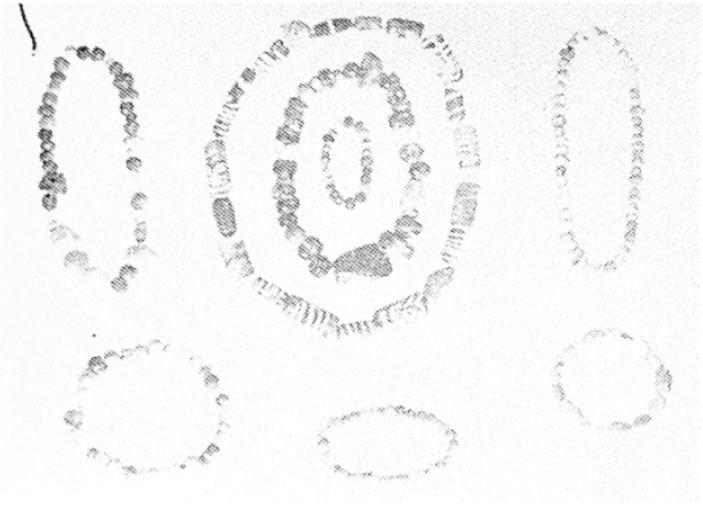
აქვე უნდა შევნიშნოთ ერთი გარემოებაც.

ვიზუალებით რა გარკვეული ფარგლებით, ჩვენ ვრცლად აღარას ვამბობთ, თუ სხვა დროისათვის რა გაბედულებით შეიძლება ვამტკიცოთ თვით სახელწოდება „კარინის“ ქართული ან ქართველური წარმომშობაც (რგულისხმება „კარი“-ს, როგორც ბუნებრივი გასასვლელის, მაგ. „კლდეკარნი“-ს გაგებით). მართლაც არტაქსიას და ზარიადრის, ე. ი. სომეხთა აქ გამოჩენამდე „კარენიტა“ (რომლის ცენტრიც იყო კარანი) და „დერჭსენე“, სტრაბონის მიხედვით, „ხალიბებისა და მოსინიკებისა“ იყო [10]. ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ სომეხთა ამ მხარეებში გამოჩენამდე კარინ-თეოდოსიუ-

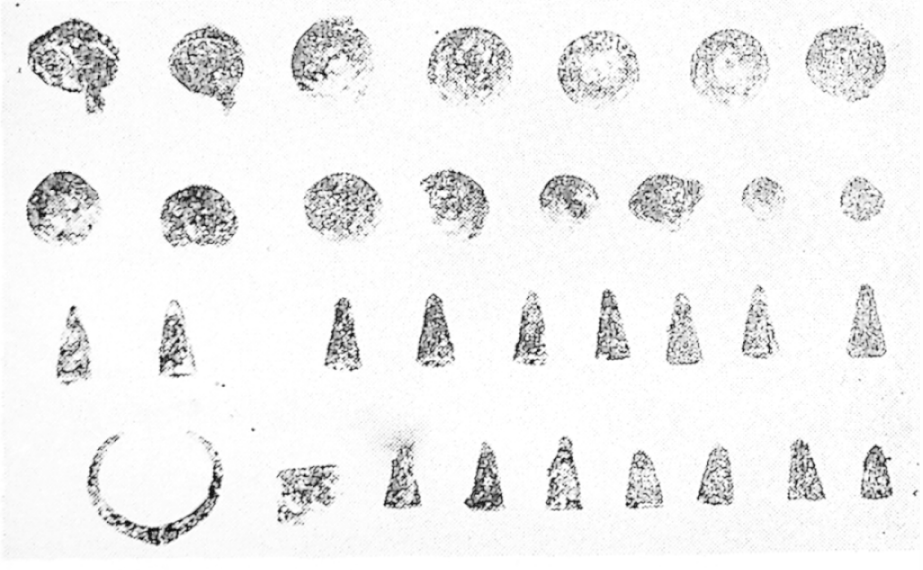


სურ. 1

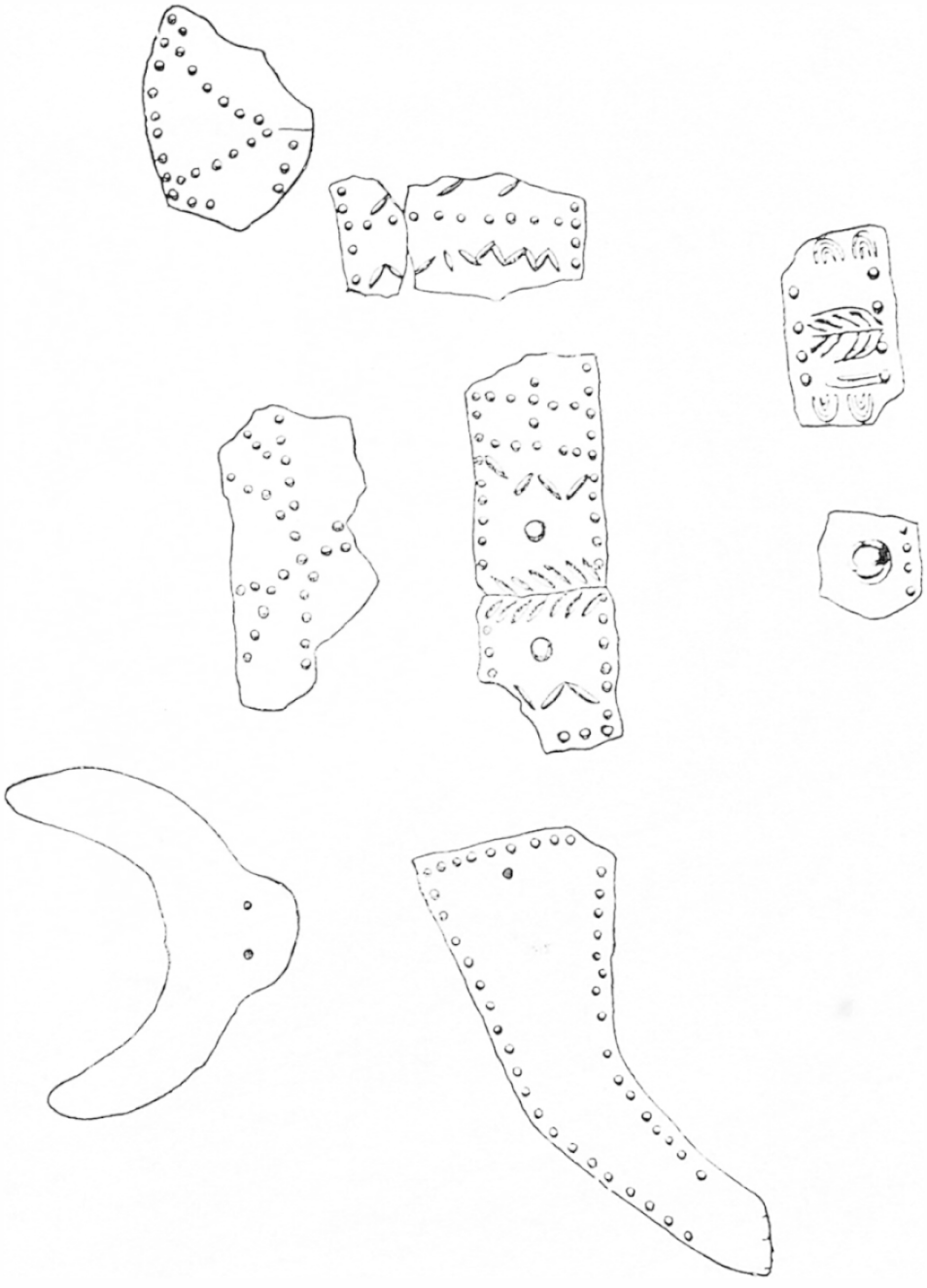
სურ. 2

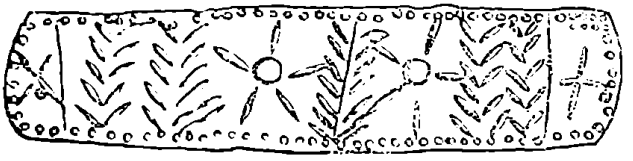


სურ. 1

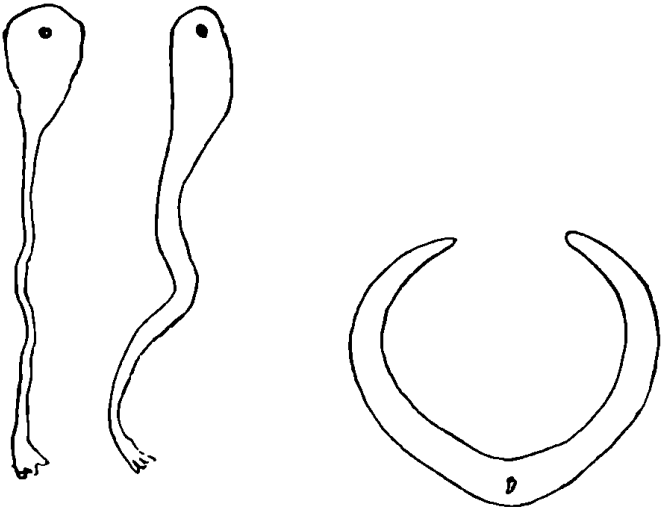


სურ. 2

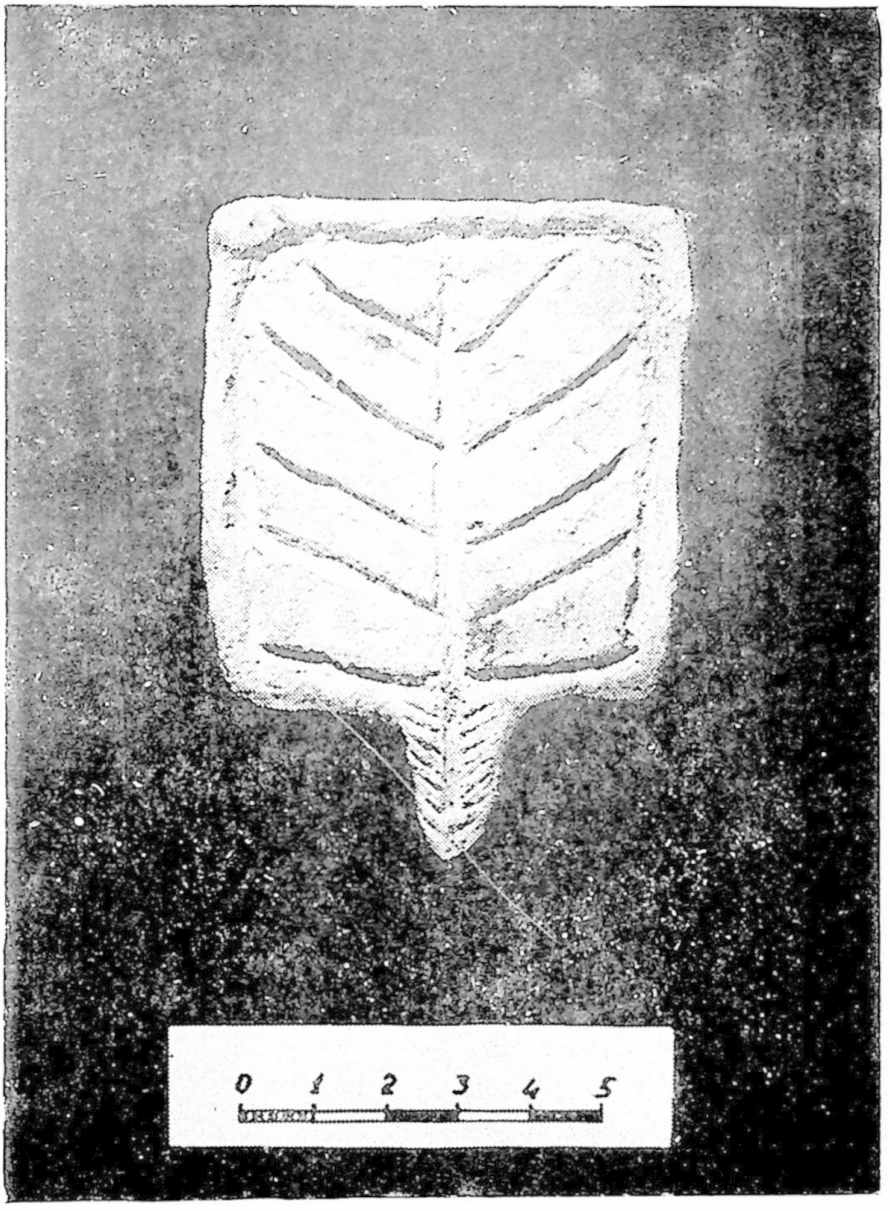


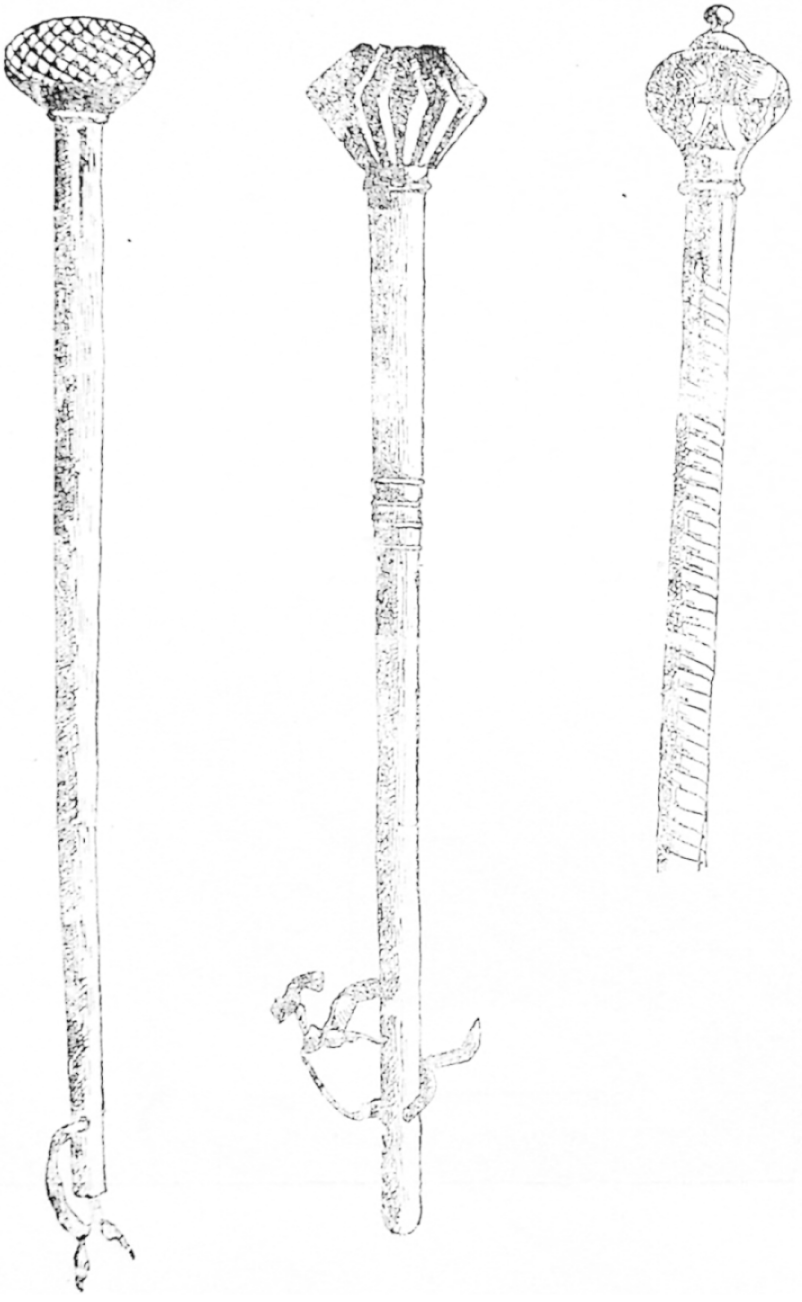


1

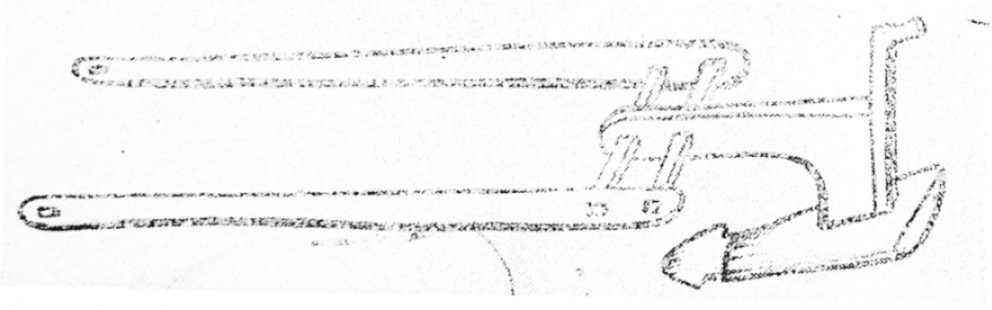


2


0 1 2 3 4 5



სურ. 1



სურ. 2

ჭრილები გეგმები

(ლ. რჩეულიშვილის მიხედვით)

ადამიანთ ციხე

რ უ ი ს ი ვ ი რ ი

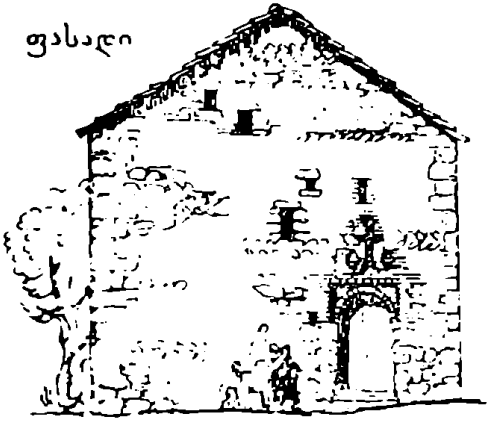
ყუარელი

სეფაშვილების ციხე სანწახლით

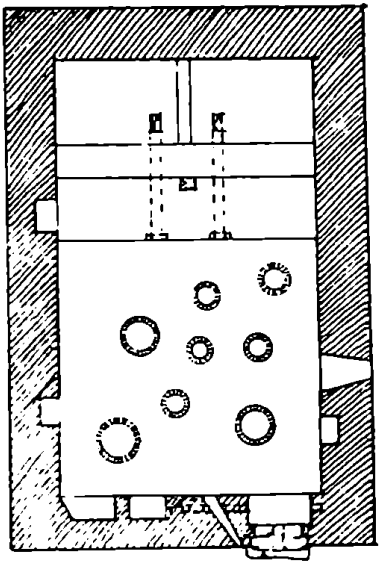
გეგმები. ფასადი. ჭრილი

არქ. ლ. სუმბაძე 1964-1970 წ.

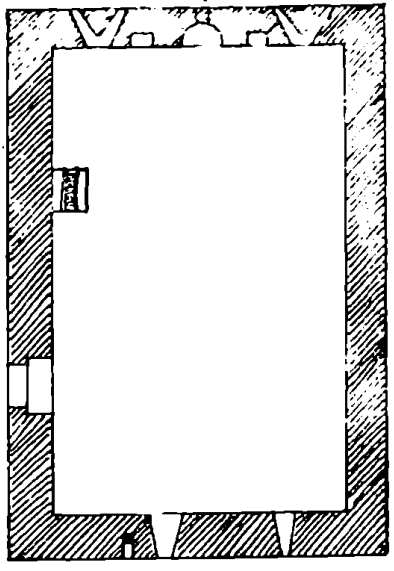
ფასადი



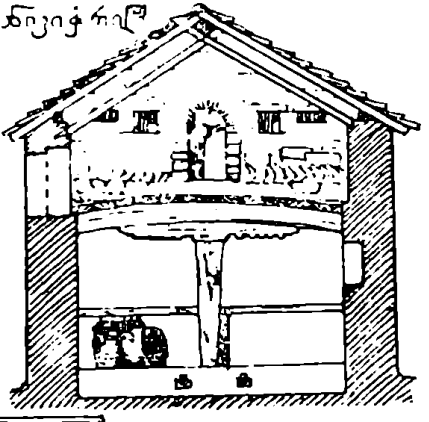
I სართულის გეგმა

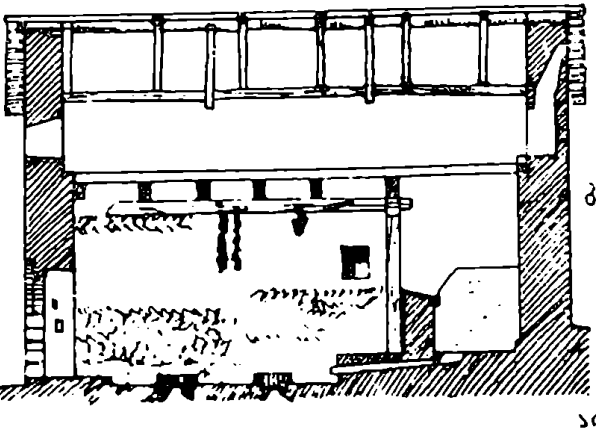


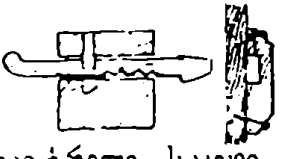
II სართულის გეგმა



კვეთი ab-ზე



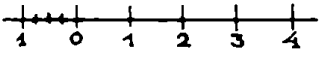




კრძალი ჭრილი. საკეცი

ხაშმი

ინაფშილის მარანი



არქ. ლ. სუმბაძე 1961/1968.

ხაშმი. ფირ ქურაშვილის მარანი

1. კარის გაფორმება

2. განივი ჭრილი

3. გრძივი ჭრილი

4. გეგმა

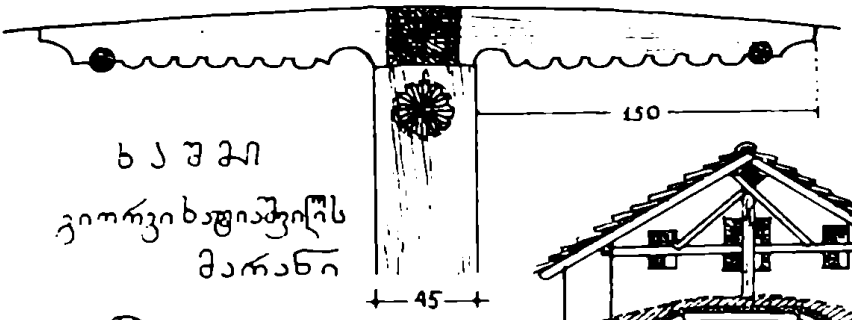
არქ. ლ. სუმბაძე 1961/1962

ქვევრისპირის მოპირკეთების დეტალი

ხაშმი

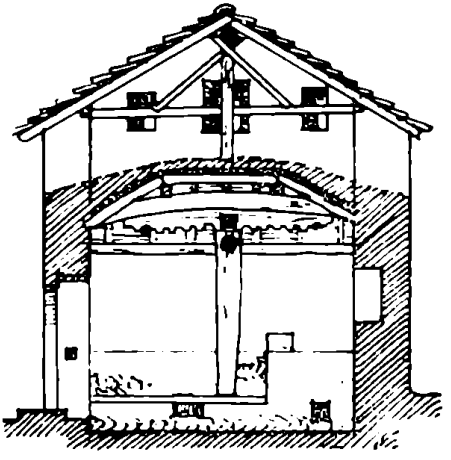
მახხარაშვილის მარანი

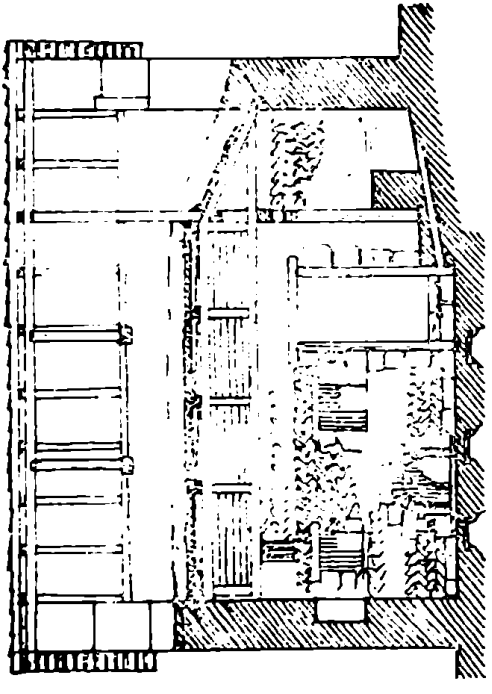
არქ. ლ. სუმბაძე 1961/1968.

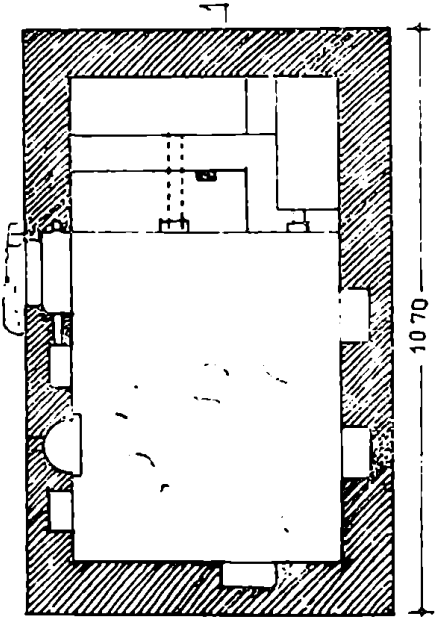


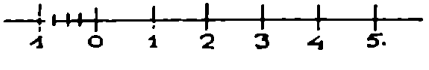
ხაშმი
გიორგი ხახიაშვილის
მარანი

გვერდა, ჭრილები, დედაბოძი
(ნახახულია თავდაპირველი სახე)









არქ. ლ.სუმბაძე 1961/1968.

ჭაობყირეში
ესტატე კოკოჩაშვილის დაობახი მაონით
I კედლა ქ ქორწები

ჭრილი I I დაობაბე

ჭრილი II-II
მაიანზე

კედლა
(აღდგენილი)
1. სანნახელი
2. ყვავილ. სადენი
3. გუხაური

+110 — 758 — +86

100 0 1 2 3 4 5 6

ირ ლისუმბაჭე 1960-1970.

II ქვიტკირი დეტალები

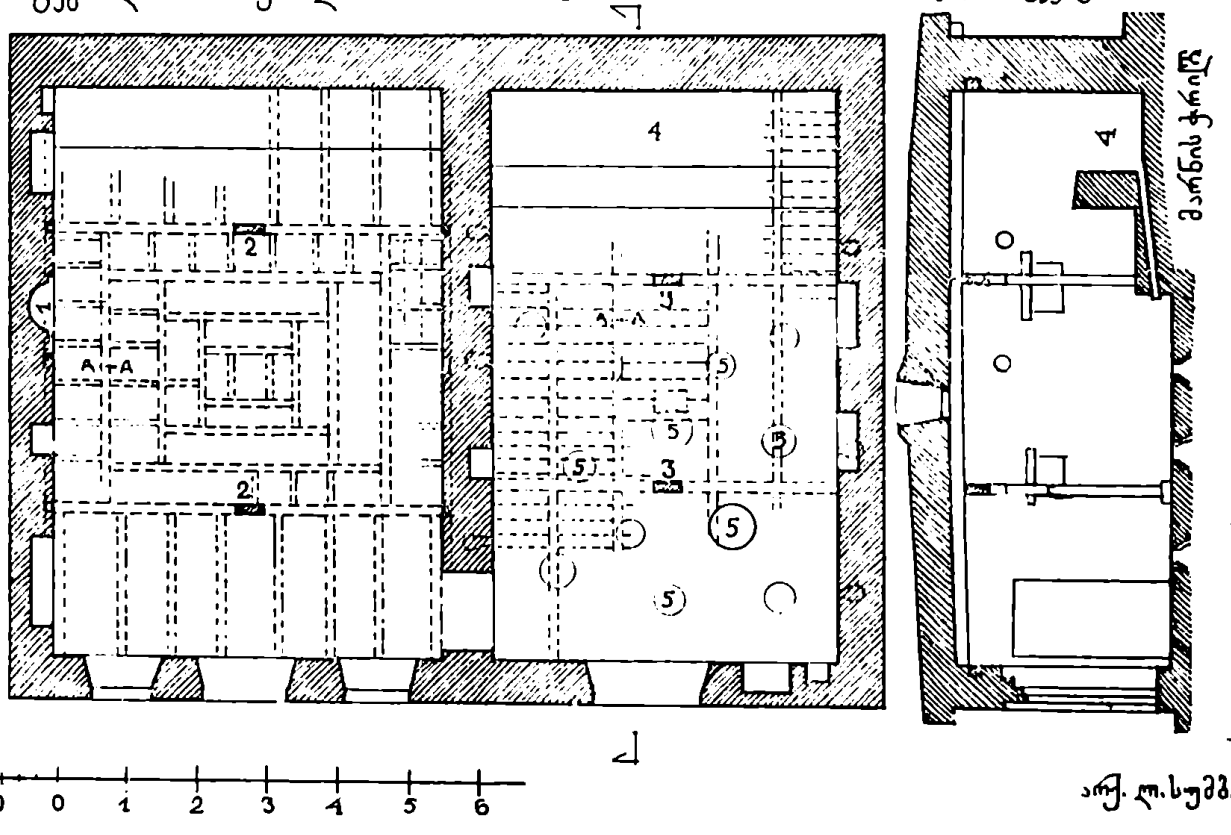
ეკლესია-მონასტრის დარბაზ-ბრძანებლის

ქვიტკირი დარბაზ-ბრძანებლის

შპარმა

ნიკ. დოლონაძის დაშბახი მარნით

I გეგმა და მარნის ჭრილი

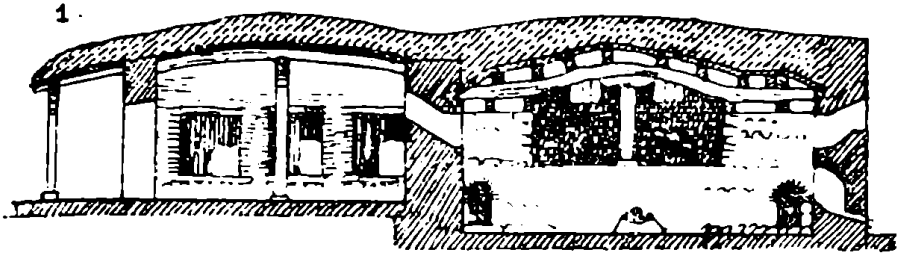


არქ. ლ. სუმბაძე 1965/1970

ზემო-ბაშკოვის ნაქალაქარის ტერიტორიის ტოპოგრაფიული გეგმა 1945-1970 წწ. დათხრების თანმიმდევრობის ადგილსამყოფელი.

ერთანთინლა
მარანი
კანდელაკის
კენახში
1 თაღების ქვაბული
2 ჭრილი
3 გეგმა
1
ყარალაში
ჩიცა დეპეცრაშვილის მარანი
2
2
3
1 დედაბოძისა და ბალიშის ქვაბული
2 განივი ჭრილი 3. გეგმა
1 0 1 2 3 4 5

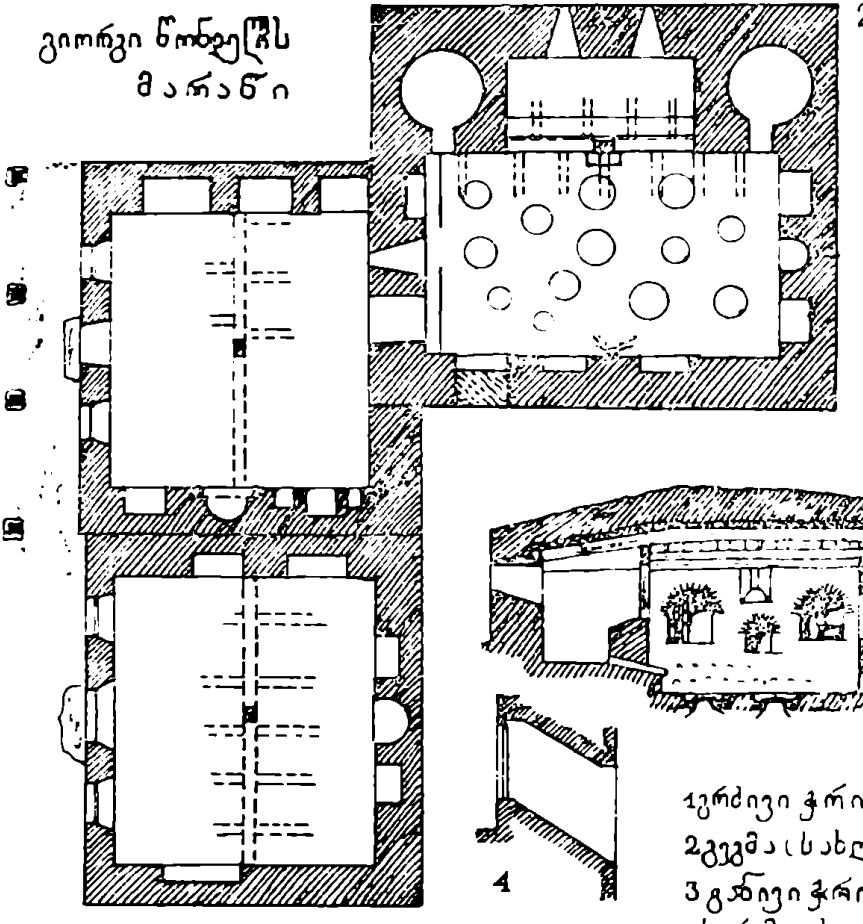
1



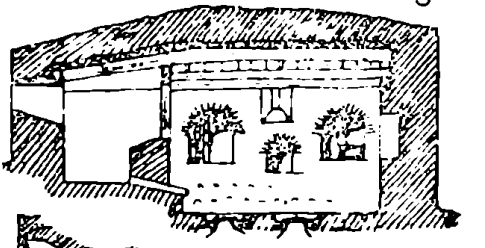
მუხრანი

გიორგი წონელიძის
მარანი

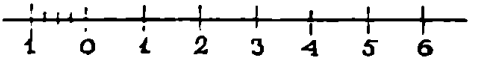
2



3



4



ა. ჯორბენაძე 1961/1968.

ახალციხე

(ცაიშის რ-ნი)

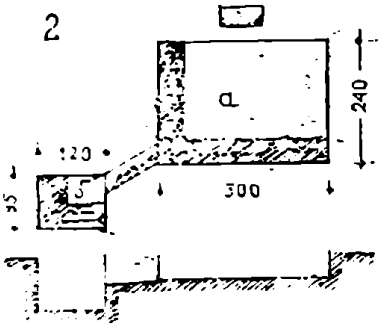
ხუსტიფილის მარანი

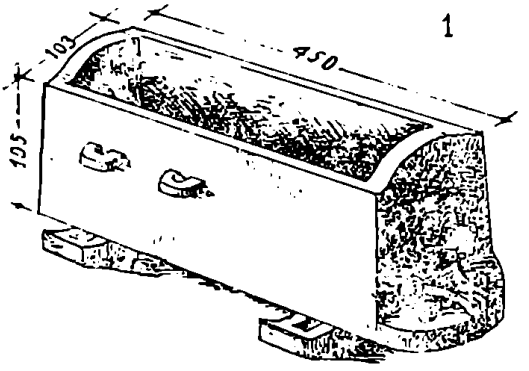
1 ინტერიერი 2.გეგმა
3.კარი (შიგნიდან)
4.კარის ქუსლი (რკინა)
5 გასაღებები.

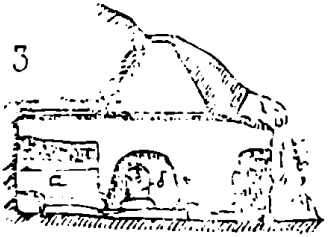
1

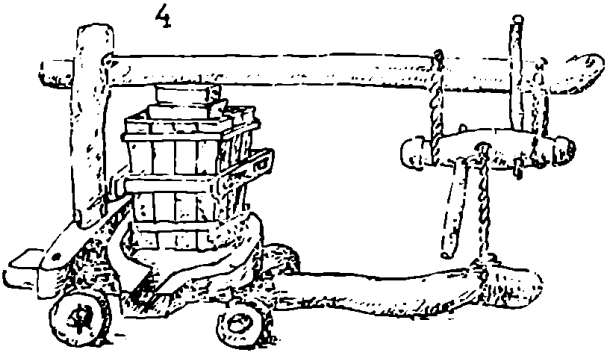
3

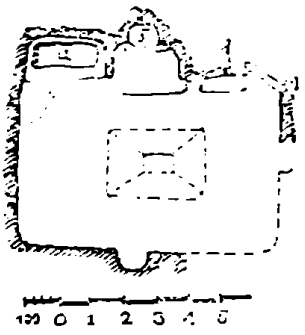
ა.ოქ. ლისუშვილი 1950/1968.

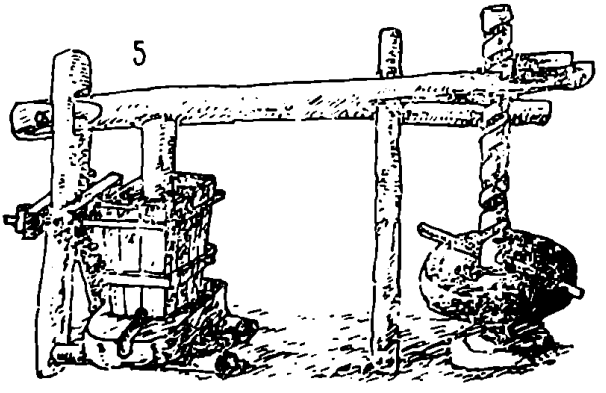

2
a
240
120
300
35

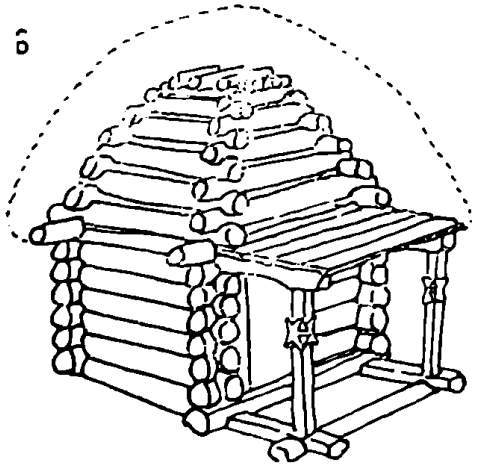

1
103
450
105

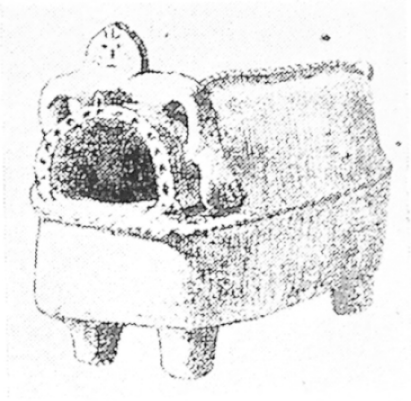

3


4


0 1 2 3 4 5

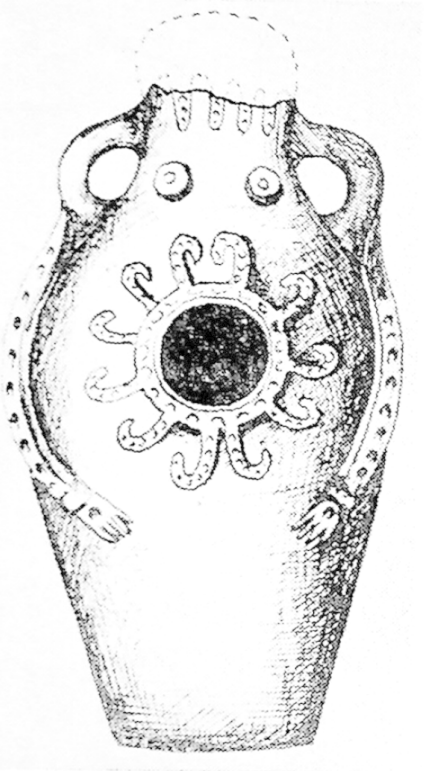

5


6

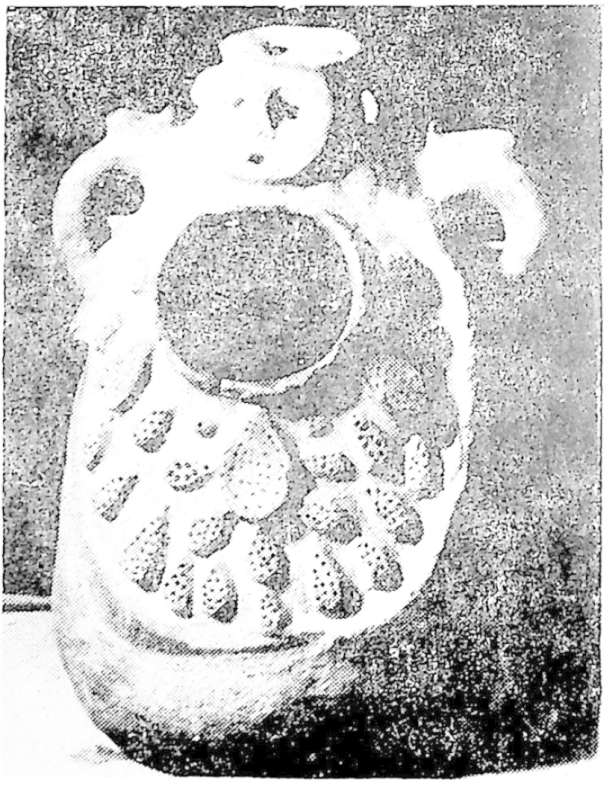


სურ. 1

სურ. 2



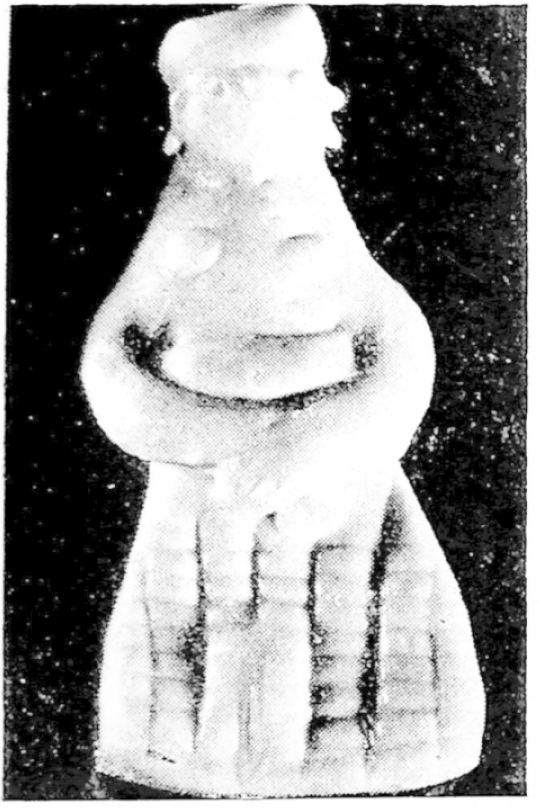
სურ. 3



სურ. 4

სურ. 5

სურ. 6



სურ. 7

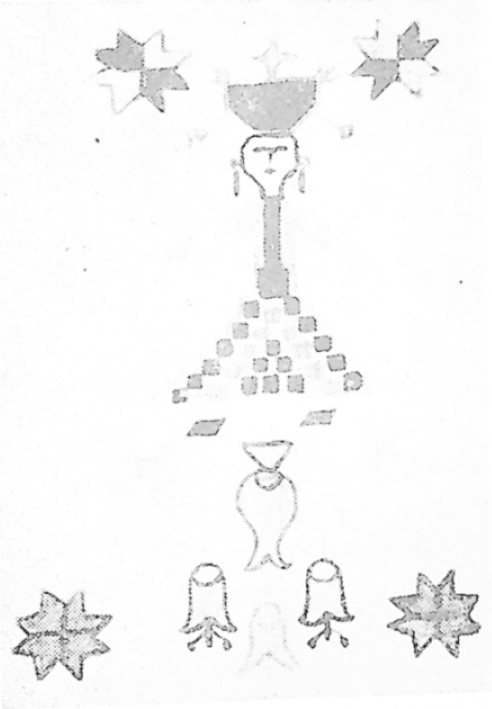
სურ. 8

სურ. 9

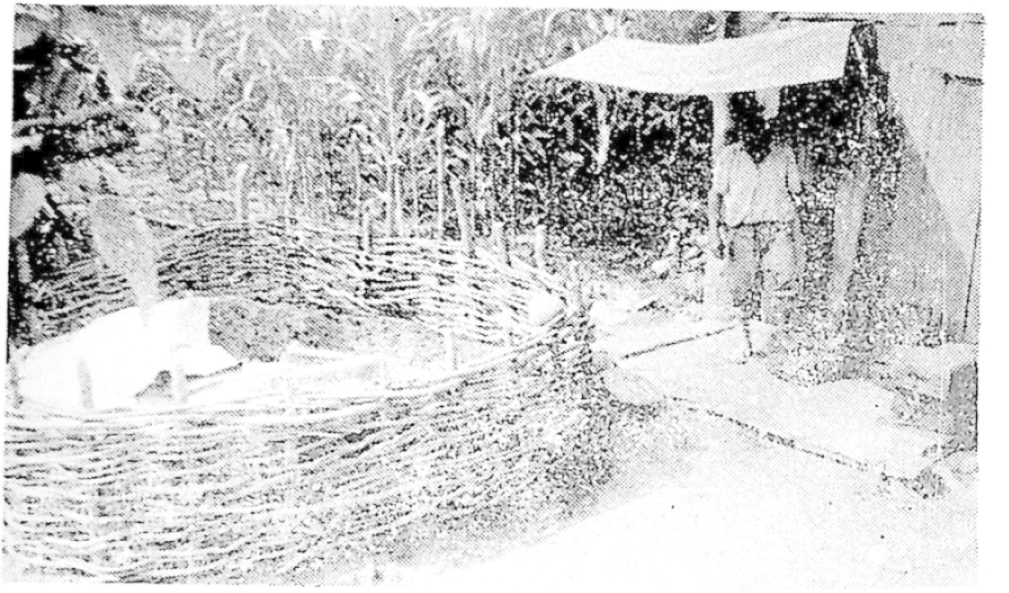
სურ. 10

სურ. 11

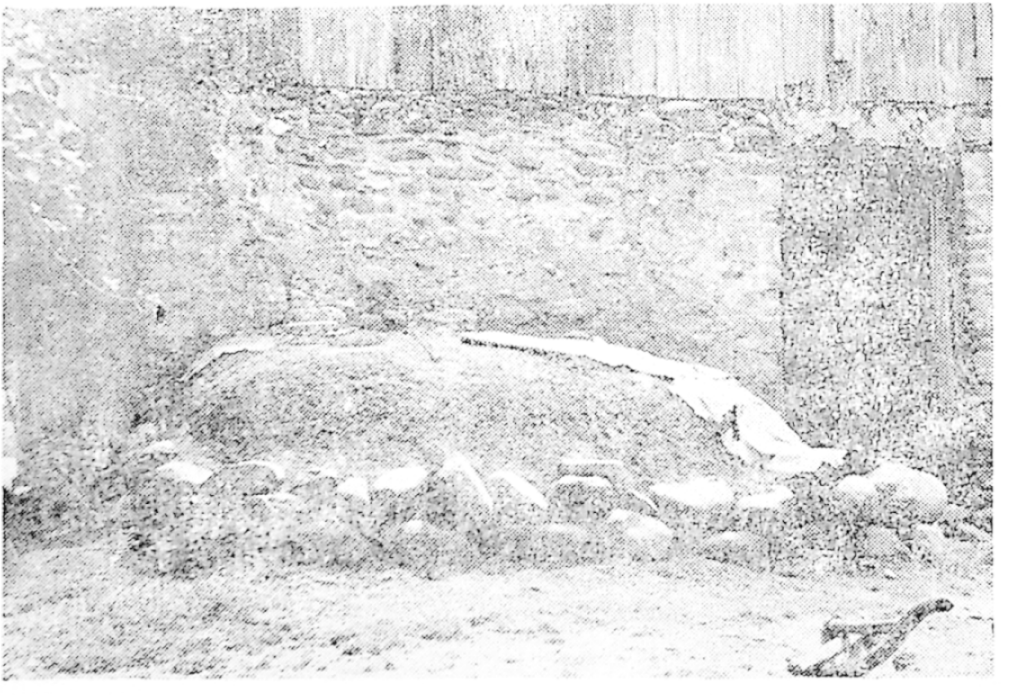
სურ. 12



სურ. 13



სურ. 1



სურ. 2

სურ. 3

სურ. 4

პოლი და მისი „ქვეყანაც“ ვერ იქნებოდა სომხური იერის მატარებელი და თვით „კარან“-„კარენიტა“ ტოპონიმებიც არ შეიძლებოდა სომხების შექმნილი ყოფილიყო. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ კარინ-თეოდოსიუპოლი და მისი ქვეყანა ოდითგანვე ქართული სახელმწიფოებრიობის „კარი“ (მრ. „კარნი“) იყო ამ უკანასკნელის წინა აზიაში გასასვლელად: იგი ხომ უძველესი ქართული სახელმწიფოს სანაპირო ზოლში მდებარეობდა! დასასრულ, აღსანიშნავია ისიც, რომ თვით X ს-შიაც კი „კარინის მხარე“ ქართველთა წარმოდგენით ესახა „ქვეყანად კარნისად“ (იხ. ქვევით), რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ დროს ქართველებს ამ მხარის სახელწოდება ჯერ კიდევ ძველთაძველი ქართული ყაიდით აქვთ წარმოდგენილი და ახლად ქართულად მიაჩნიათ.

მიუხედავად ყოველივე ნათქვამისა, საჭიროა გავარკვიოთ ერთი გარემოებაც, სახელდობრ: არსებობდა თუ არა X ს. პირველ მესამედში, რა დროსაც ასახავს კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობა, ხელსაყრელი ვითარება, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა „კარნატაის“ მხარის იბერიის ქვეყნად გააზრებას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სხვა ფაქტებითაც დასტურდება თუ არა, რომ „კარნატაის“ მხარე X ს-ს პირველ მესამედში იბერთა სახელმწიფოში შედიოდა? ან ხომ არ ეწინააღმდეგება ჩვენი სტატიის დედააზრს ის ფაქტი, რომ ბერძნები კარინს თეოდოსიუპოლისს უწოდებდნენ და, მაშასადამე, მოსალოდნელი იყო, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტსაც კარინის ქვეყანა უნდა მოეხსენიებინა არა „კარნატაის“, არამედ თეოდოსიუპოლის ქვეყნის სახელით, ისე, როგორც ის არაერთხელ ახსენებს ამ ქალაქს თავის თხზულებაში „იმპერიის მმართველობის შესახებ“.

ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას შემდეგი:

უდავოა, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტმა მართლაც კარგად იცის სახელწოდება თეოდოსიუპოლი, მაგრამ ეს სახელი, როგორც უნდა დავასკვნათ, ეკუთვნის მხოლოდ კარინის ქალაქს. რაც შეეხება კარინის ქვეყანას, იგი სულ სხვაა და აი სწორედ ისაა „კარნატაი“. ბუნებრივია, ასეთი განცხადებისას პირველყოვლისა დასაიწყებელი არაა ის მომენტი, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტის „ცერემონიათა წიგნში“ იქ, სადაც მოხსენებული არიან იბერიის კურაპალატის ეპისთავები (არხონტები), ყველა ჩვენთვის ცნობილი საარხონტო კავკასიური, კერძოდ კი ქართული ფორმით არიან მოხსენებული, ასეთებია: ყველი, აჭარა და ფუჩკელია, ბერისახიც. რაც შეიძლება მხოლოდ იმით ავხსნათ, რომ ეს სახელები კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულებაში მოხვდნენ საკუთრივ კავკასიური წარმომობის დოკუმენტებიდან. ეს კი თავისთავად გვიჩვენებს იმას, თუ როგორ შეიძლებოდა გაჩენილიყო „ცერემონიათა წიგნში“ კარინის ქვეყნის ის სახელწოდება, რომელიც ანტიკური ხანიდანვე ბერძნულ-რომაულ სამყაროში აღვილობრივი სახელწოდების არსებითად პირდაპირი გადატანით იყო შექმნილი.

ყველაფერი ამის შემდეგ დაგვრჩენია აღვნიშნოთ, რომ „კარინის ქვეყანა“ X ს-ს პირველ მესამედშივე ქართველთა ხელში წარმოიდგინება არა მარტო „ცერემონიათა წიგნის“ ჩვენებური წაკითხვით, არამედ სხვა, უფრო ნათელი მონაცემებითაც.

ამის თაობაზე ძვირფას ცნობებს შეიცავენ იმავე კონსტანტინე პროფიროგენეტის თხზულების „იმპერიის მმართველობის შესახებ“ სათანადო ად-

გილები. ამ თხზულებით ვგებულობთ, რომ დიდი ხნის მანძილზე (ყველაფერ ამას ადგილი აქვს X ს-ს პირველი ოცეულის ფარგლებიდან მოყიდებული) იბერები დამოკიდებელი პოზიციებით უდგებოდნენ თეოდოსიუპოლელებს.

ამავე ძეგლიდან ვგებულობთ, რომ ეს იბერები თეოდოსიუპოლელებთან იმდენად კარგ დამოკიდებულებაში იყვნენ, რომ უარსაც კი ამბობდნენ თეოდოსიუპოლის ციხის ირგვლივ მდებარე ადგილებისა და მისი სოფლების დარბევაზე, თუმცა კი ბიზანტიელებს ეს ძალიან სურდათ [1, 266; 272—273].

გავიდა დრო და როცა ბიზანტიელებმა თეოდოსიუპოლი აიღეს კიდევაც, იბერები თვითნებურად მივიდნენ მასში და დაიკავეს კიდეც ის [1, 271]. ამას მოჰყვა დიდი დავა ბიზანტიელებსა და იბერებს შორის, მაგრამ ბოლოს ბიზანტიელები იძულებული გახდნენ დათანხმებულიყვნენ იბერთა ხელში ამ ქალაქის დატოვებაზე. ამიერიდან ბიზანტია-იბერიის საზღვრად დაწესებული იქნა მდ. არაქსი. ამ მდინარის „მარცხენა მხარე, იბერიისაკენ მიმართული" მიიღეს იბერებმა, ხოლო „მარჯვენა, რაც თეოდოსიუპოლისაკენ არის, როგორც ციხეები, ისე სოფლები", ბიზანტიელებს ერგოთ [1, 271].

ვფიქრობთ, ეს ცნობები დაგვარწმუნებენ, რომ უკვე X ს-ს 20-იანი წლების დამდეგიდანვე, რა დროიდანაც იბერია ასე აშკარად იყო ჩართული თეოდოსიუპოლის ციხის ირგვლივ მდებარე ქვეყნის ცხოვრებაში, ქართველები უკვე ამ „ქვეყნის" ბატონ-პატრონები იყვნენ. სწორედ ამიტომ იყო, რომ თეოდოსიუპოლის ციხის აღებასაც ბიზანტიელები ქართველებისაგან მოითხოვდნენ და არა სხვებისაგან. ეს ადგილები კი, თავის მხრივ, თუმცა ნაწილობრივ, მაგრამ მაინც „კარინის ქვეყანა" ანუ „ქვეყანაჲ კარნისაჲ" იყო.

ამის შემდეგ გასაგებია, თუ რატომ მიუთითებს „ცერემონიათა წიგნი", რომ იბერიის კურაპალატს, ჩვენი გაგებით, ადარნასე II-ს (888—923) ექვემდებარებოდა „კარნატაის" საარხონტიც. „კარნატაი" ხომ კარინის ქვეყანა და იბერიის, ე. ი. „ქართველთა სამეფოს", სანაპირო საერისთავო იყო.

ვინაიდან ჩვენ ვეხებოდით კარინ-თეოდოსიუპოლის ისტორიას ერთ აღებულ ხანაში (X ს-ს. პირველი ნახევარი), უნდა ითქვას შემდეგიც. ამ უკანასკნელ ხანებში ზოგიერთი ავტორი საქმეს ისე წარმოაჩენს, თითქოს ქართველებსა და მის პოლიტიკოსებს კარინის ქვეყანაში არასოდეს არავითარი ინტერესები არ ჰქონიათ.

საკითხისადმი ასეთი დამოკიდებულების ერთ-ერთ ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგალითად, ა. ტერ-ღევონდიანის ახლახან დაბეჭდილი შრომა „კარინ-თეოდოსიუპოლი ლეგენდასა და ისტორიაში" [17, 65—69].

ავტორი მაქსიმალური ოდენობით ჩამოთვლის რა კარინ-თეოდოსიუპოლის ისტორიის ფაქტებს უძველესი დროიდან მოკიდებით, როგორც კი IX—X სს. პერიოდზე გადადის, ამ ფაქტების შერჩევას ის უკვე შემდეგი პრინციპით იწყებს: კარინ-თეოდოსიუპოლის მთლიანი ისტორიის განხილვის დროსაც კი არაფერი ისეთი არა ვთქვათ, რაც გამოაჩენს ამ მხარეებში ქართველთა აქტივობისა და, მითუმეტეს, პოლიტიკური ბატონობის კვალსაც.

IX—X სს. კარინ-თეოდოსიუპოლის თავგადასავალს ტერ-ღევონდიანი ასე გადმოგვცემს (მოგვყავს ამონაწერი მისი შრომიდან):

„ბაგრატიონების პერიოდში კარნუ-ქალაქი სომეხთა სამეფოში შედის, მაგრამ მას აქვს თავისი თვითმყოფობაც. როცა სომხეთმა შეწყვიტა ყოველგვარი კავშირი აბასიანთა სახალიფოსთან, არაბული ნაწილები კარინში ჯერ

კიდევ რჩებოდნენ და ეს იყო იმისი მიზეზი, რომ ბერძნები 895 წელს თავს დაესხნენ კარინის ქალაქს, ალყა შემოარტყეს მას, შემდეგ დაატყვევეს იგი და წავიდნენ. ქალაქის სამხედრო მმართველები, რომელთაგანც ამ პერიოდში ვიცნობთ ზ ქ ი რ ს ა და ბ ი შ ი რ ს, თუმცა აშოტ I-ისა და სმბატ I-ის დროს ექვემდებარებოდნენ სომეხთა მეფეებს, მაგრამ მაინც მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული პირდაპირ აბასიანთა სახალიფოსთან. კონსტანტინე პორფიროგენეტის მიხედვით, არაბული სამყაროს ნაწილები იმყოფებოდნენ კარნუ-ქალაქში, აბნიასა და მასტატში.

სმბატ I-ის სიკვდილიდან (913) მოკიდებული, ვიდრე 949 წლამდე, საკეისრომ თავდასხმები მოაწყო სამხრეთისაკენ, ვიდრე შეძლო კარნუ-ქალაქის დაპყრობა. ამავე დროს კარნუ-ქალაქში მაჰმადიანური ქალაქებიდან იგზავნებოდნენ დამხმარე ნაწილები" [17, 68].

„კონსტანტინე პროფიროგენეტის მიხედვით, კარნუს ირგვლივ ქვეყანაში ერთმანეთის მოყოლებით ლაშქრობები მოაწყვეს ბიზანტიის მხედართმთავრებმა, არმენიაკის თემის სამხედრო მმართველმა ლალაკონმა, კატაკალონ მაგისტროსმა, იოანე კურკუასმა და მისმა ძმამ თეოფილოსმა" [17,68]. „ხოლო 922 წელს იოანე კურკუასმა დაარბია კარნუ, ბასიანის მხარეები და მიაღწია დვინამდე. ბოლოს, 949 წელს ბერძნების გადამწყვეტი შეტევა დასრულდა. ამაზე ადრე კი პროტოსპათარმა იოანე არაბონიდესმა და პატრიკმა თეოფილოსმა დიდი აოხრება მოაწყეს აბნიკის სანახებში. იოანემ დაიპყრო მასტატი და ჩააბარა იმ სომეხ მაგისტროსს ბაგრატს (პანკრატიოსს). სწორედ 949 წელს ბიზანტიელებმა დაიპყრეს კარნუ-ქალაქი და თუმცა დიდად დაზარალეს, მაინც დაიტოვეს" [17, 68].

„949 წლის აოხრების შემდეგ კარნუ-ქალაქი დარჩა მხოლოდ როგორც სამხედრო პუნქტი, მაგრამ იგი აღარ იყო დიდი ქალაქი, რადგანაც მისგან გარკვეულ მანძილზე უკვე არსებობდა სავაჭრო ქალაქი არწნი. საფიქრებელია, რომ კარინ ქალაქის მოსახლეობა გადავიდა არწნ-ში, სადაც XI-ში სახლობდა 150 000 კაცი" [17, 68].

თუ შევადარებთ კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობათა ერთობლიობას, რაზედაც უკვე ვისაუბრეთ, და იმას, რასაც ა. ტერ-ღევონდიანი წერს, აშკარად გამოჩნდება ამ ავტორის სურვილი მიჩქმალოს, რომ I) IX ს-ს პირველ ნახევარში თეოდოსიუპოლთან და მის ქვეყანაში ბიზანტიელების პარალელურად დიდ პოლიტიკას აწარმოებდნენ ქართველებიც; II I) გარკვეული დროიდან თეოდოსიუპოლი და, ბუნებრივია, მისი ქვეყანაც ეკუთვნოდათ ქართველებს.

ყველაფერი ამის მაგივრად კი ატერ-ღევონდიანს ერთადერთ ძალად მხოლოდ ბიზანტიელები თუ სომხები ყავს წარმოდგენილი.

ა. ტერ-ღევონდიანის ასეთი დასკვნა, ბუნებრივია, გამომდინარეობს იმ მიზნიდან, რომელიც მოწადინებულია კარინ-თეოდოსიუპოლის თავგადასავალში დაინახოს მხოლოდ სომხური ერის უწყვეტი მღინარება, რაც ისტორიულ ფაქტებით ვერ დასტურდება.

მიუხედავად ამისა, ა. ტერ-ღევონდიანის მონათხრობის ხელოვნურობა და ტენდენციურობა აშკარად მეღავნდება კონსტანტინე პორფიროგენეტის ნათელი და არაორაზროვანი ცნობებით, რომელთა დაგლეჯითა და მისთვის

სასურველი ადგილების მოტანითაც ცდილობს იგი კარინ-თეოდოსიუპოლის ცალმხრივი ისტორიის შექმნას.

...კარინის მხარეში ქართველები X ს-ს მეორე ნახევარშიაც აქტიურად ტრიალებენ. ამ ეპოქაში იმყოფება აქ, მაგალითად, ბერ-მონაზვნობაში მყოფი იოანე-თორნიკე [18, 155]. აქვე, „ქვეყანასა კარნისასა“ იგი გადაწერს ცნობილ ლიტერატურულ ძეგლს კირილე ალექსანდრიელის „განძს“ — [19, 360].

ამავე ქვეყანაში, კერძოდ არწნ-ში ალმართავს ჯვარს იგივე იოანე-თორნიკე [19,155]. არწნი კი, როგორც ცნობილია, თეოდოსიუპოლის უშუალო მეზობელი პუნქტი იყო [15, 205].

დასასრულ, აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ მთელი რიგი ავტორების შრომებში [9,126; 20, 28, 17, 68; 21, 158], გატარებულია ის აზრი, ვითომც X ს-ს 70-იან წწ-ში სხვა მხარეებთან ერთად კარინი თითქოსდა ჯილდოდ მიეცა დავით დიდ კურაპალატს ბარდა სკლიაროსის აჯანყების ლიკვიდაციის საფასურად.

ეს აზრი დაფუძნებულია ასოღიკის ასეთსავე ცნობაზე [22, 135], მაგრამ, როგორც ჩვენ გვეჩვენება და რაზეც ჩვენ საგანგებოდ ვაპირებთ საუბარს, ეს დაჯილდოება იყო არა რაიმე ახლის მიცემა ტერიტორიულად, არამედ, თუ შეიძლება ასეც ითქვას, ბიზანტიის მხრივ კარინის, ისე როგორც სხვა მხარეებზე რეალური თუ პოტენციური ბატონობის უფლებათა თავისებური ცნობა, ამ მხარეებში ქართველთა გავლენის აღიარება თორემ რომ ეს ქვეყნები ნაწილობრივ მაინც ქართველებს ისედაც ეკუთვნოდათ, ამას ხომ მარტოოდენ კარინსა და კარნატაიზე ქართველთა მფლობელობის ისტორიაც გვიჩვენებს.

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. 4 ნაკვ. 2. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით. თბ., 1952 წ.
2. Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des Cérémonies, Texte établi et traduit par A. Vogt T. I Paris, 1935.
3. Fr. D ō l g e r Die mittelalterliche „Familie der Fursten und Volker“ und Bulgarenherrscher. Byzanz und die europäische Staatwelt. Ettal. 1953.
4. Fr. D ō l g e r. Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des Byzantinischer Keisers. Byzanz und die europ... Ettal. 1953.
5. C. T o u m a n o f f. The Bagratids of Iberia, II. Le Muśeon, 1952.
6. C. T o u m a n o f f. Studies in Christian Caucasian History, Georgetown. 1963.
7 შ. ბ ა დ რ ი ძ ე, „ქართველთა სამეფოს“ პოლიტიკური სტრუქტურის ისტორიიდან, თსუ შრ., ტ. 113, 1964.
8. A. R a m b a u d. L'Empire grec au dixième siécle. Constantine Rophyrogénète. Paris. 1870.
9. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. ქართველი ერის ისტორია. წ. II, თბილისი, 1948.
10. С т р а б о н, География в 17 книгах, М., 1964, перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского.
11. H. Hübschmann, Die altarmenischen Orstnamen, Strassburg, 1904.
12. Plinii Naturalis historia. ed. Teub. V, 1878.
13. Н. А д о н ц. Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908.
14. G é r a r d G a r i t t e, Documents pour l'étude du livre d'Agatange. Città del Vaticano. 1946.
15. Я. А. М а н а н д я н, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен. Ереван, 1954.

16. ღ. ინჯიჯიანი, სომხეთის სიძველეები (სომხ.), ვენეცია, 1882.
17. ა. ტერ-ღევონდიანი, კარინ-თეოდოსიუპოლი ლეგენდასა და სინამდვილეში (სომხ.) სომხ. სსრ მეც. აკად. საზ. მეცნიერებათა მაცნე, ერევანი 1971, № 3.
18. N. Adontz. Tornik le moine. Bvzantion, XIII. 1938.
19. P. Peeters, Une colophon géorgien de Thornk le moine. Analecta Bollandiana i. L. 1932.
20. С. Н. Джанашиа, Об одном примере искажения исторической правды, по поводу книги Н. Токарского «Архитектура древней Армении», Тбилиси, 1947.
21. ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ისტორია, თბ., 1946
22. Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию. Переведена с армянского и объяснена Н. Эминым, М., 1864.

თამარ ლრაგაძე

ძვირფასი და დაუვიწყარი

ქართული ისტორიის მანძილზე მიცვალებულის დატირება მუდამ განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა. ნაწილობრივ იმიტომ ხდებოდა ეს, რომ ჩვენ გვქონდა მეტად ტრაგიკული ისტორია, ნაწილობრივ კი ის გახლდათ ამის მიზეზი, რომ პატარა ერისათვის თვითეულ დანაკარგს ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა. რასაც თან სდევდა მუდამ დიდი სასოწარკვეთილების გრძნობა.

მე ვერ წარმოვიდგენდი, რომ საქართველოში ჩემი ყოფნის პირველსავე წელს შემემთხვეოდა ესოდენი დიდი მწუხარება, რომ მეც გავაცილებდი სასაფლაოსაკენ ჩემთვის უძვირფასესი ადამიანის ცხედარს ასე გულდათუთქული.

ხშირად მეცნიერნი წერენ ხოლმე მწერლების შესახებ; ამ შემთხვევაში კი. ისეთი დიდი პიროვნების წინაშე, როგორიც არის პროფ. ვერა ბარდაველიძე, მე ქედს ვიხრი როგორც მწერალი და ვწერ მეცნიერზე, თუმცა დიდად მიმძიმს მასზე წერა.

ბავშვობიდანვე შევიქმენი იდეალი ქართველი ქალისა — სისადავე, კლდემოსილება და სათნოება შერწყმული უნდა ყოფილიყო მშვენიერებასთან და სინატიფესთან.

შემდეგ, უფრო მოწიფულ ასაკში, მე შევიქმენი იდეალი მეცნიერი ადამიანისა—შორსმჭვრეტელი, პიროვნულზე ამაღლებული, მომთხოვნი. თან ამავე დროს მუდამ ვხედავდი, თუ რა ძნელი იყო შერწყმა ჰეშმარიტი ქალურობისა და ჰეშმარიტი მეცნიერისათვის აუცილებელი თვისებებისა. სამწუხაროდ, ასაკში შესვლისას ადამიანი ხედავს, თუ რაოდენ იშვიათად ვხვდებით იდეალებს ცხოვრებაში.

მაგრამ მოხდა უჩვეულო რამ. საქართველოში ჩამოსვლისას ბედმა მომმადლა პოვნა ისეთი ადამიანისა, რომლის პიროვნებაშიც დავინახე სრული ჰარმონიით განხორციელებული ჩემი ორივე იდეალი.

არსებობენ ადამიანები, რომელთა მიმართ ჩვენი მოწიწება ჰგავს რელიგიურ თაყვანისცემას უზენაესი, მიუღწეველი სრულყოფისას.

პროფ. ვერა ბარდაველიძე მარტო მასწავლებელი როდი იყო ჩემთვის. იგი მშობლიური მზრუნველობით მმოსავდა, მას აინტერესებდა არა მარტო ჩემი სამეცნიერო მუშაობა, არამედ ჩემი ჯანმრთელობა, ჩემი პირადი ცხოვრება. იგი სისტემატურად მეკითხებოდა არა მარტო ჩემი მუშაობის დეტალებზე. არამედ იმასაც, ვისაუზმე თუ არა, კარგად მეძინა თუ არა.. ხშირად მიფიქრია, ვარ თუ არა ღირსი ყოველივე ამისა, გავამართლებ ყოველივე ამას....

თავის მეცნიერულ მუშაობაში ვერა ბარდაველიძე უბრალო აკადემიური მოღვაწით როდი კმაყოფილდებოდა. მისი კვლევის საგნები ციწრო სპეცი-

ალურ ინტერესს როდი წარმოადგენდნენ მისთვის. იგი ღრმა გულისხმიერებას იჩენდა იმ ადამიანებისადმი, რომელთაც იგი ხვდებოდა მოგზაურობისას, იგი წერდა თავის შრომებს არა მარტო მეცნიერული წრეებისათვის, არამედ იმ ხალხისთვისაც, რომლის შემოქმედებასაც იგი ეგზომ აფასებდა, რითაც დიდი სიყვარული და ნდობა დაიმსახურა საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც მოგზაურობდა. დიდმნიშვნელოვანი ექსპედიციები ჩაატარა მან ბოლო წლებში ფშავ-ხევსურეთში, თუშეთში, ხევში, გუდამაყარში, მთიულეთში, რომელთა შედეგად სამტომიანი ნაშრომი მოამზადა. ჰეშმარიტად დიდი პატრიოტი იყო იგი თავისი სამშობლოსი.

ამიერიდან ველარ ვნახავთ მას, ექსპედიციაში ცხენზე ამხედრებულს თავის მეუღლესთან, აკად. გიორგი ჩიტაიასთან ერთად, თავის საყვარელ მოწაფეებთან ერთად...

სასიკვდილო სარეცელზე იგი ისეთივე ნატიფი იყო და გულისხმიერი, როგორც ცხოვრებაში. ლირიულ განწყობილებასთან ერთად ცოცხალი იუმორის გრძნობა გვანცვიფრებდა ყველას. ლეგენდარულ ხასიათად დარჩება იგი ჩემს ხსოვნაში, როგორც სათაყვანებელი ხატება, როგორც დაუშრეტელი წყარო შთაგონებისა ჩემს მეცნიერულ და სამწერლო მუშაობაში, როგორც ცხოვრებისეული მაგალითი ადამიანობისა, ქალობისა, ჰეშმარიტი მოქალაქეობისა.

ე. ფიფია

ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში

ქორწილს სამეგრელოში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, უმეტესად შემოდგომით იხდიდნენ. წელიწადის ეს დრო ხომ განსხვავებულია, მთელი წლის ნაშრომის, ჰირნახულის — ვენახისა თუ ხილ-ბოსტნეულის აღება-დაბინავებას, შემოდგომის ბარაქისა და დოვლათის ოჯახში შემოტანას, ქართველმა ხალხმა ოჯახის გაბედნიერება — პატარძლის მოყვანაც ოდითვე წელიწადის ამ დროს დაუკავშირა.

მე მინდა შევეხო ქორწინების ზოგიერთ ჩვეულებას, რომელიც არსებობდა ჩვენი საუკუნის დასაწყისში, სამეგრელოს მთიან ნაწილში (ლაკადა). საპატარძლოს შერჩევა, თუ ეს შუამავლის საშუალებით ხდებოდა, ზოგიერთი წინასწარი ცნობის გარდა, გულისხმობდა სასიძოს მისვლას პატარძლის ოჯახში მის სანახავად: ამ დროს სასიძოს უსათუოდ თან ახლდა ორი მხედარი — მისი ახლო მეგობარი და მარებელი. ქალის ნახვა (გინოძირაფა) გაფორმებული იყო სათანადო გამასპინძლებით, რომელშიც მონაწილეობდა საპატარძლოც; ეს სასიძოს საშუალებას აძლევდა დაეთვალიერებინა საპატარძლოს გარეგნობა, გასცნობოდა მის საქციელს, სიარულს. ცხადია, ასეთ ვითარებაში კარგად გამოვლინდებოდა თუ რაიმე ფიზიკური ნაკლი ჰქონდა საპატარძლოს.

რა თქმა უნდა, გინოძირაფას ყოველთვის არ მოჰყვებოდა შუამავლისათვის სასურველი შედეგი (როცა ორივე მხარეს ერთმანეთი არ მოეწონებოდა). თუ ორივე მხარეს ერთმანეთი მოეწონებოდათ, რამდენიმე დღის შემდეგ შუამავალი დაბრუნდებოდა ქალის ოჯახში ამბის მოსატანად და შეთანხმების მიხედვით, ნიშნობის დღეს დაადგენდა.

ნიშნობის დროს საპატარძლოს ოჯახში მიდიოდა სასიძოს მამა ან დედა; თუ მშობლები არ ჰყავდა, მაშინ — ძმა ან და. მათ პატარძლისათვის მოჰქონდათ ოქროს ბეჭედი და საყურეები. ამ დღიდან ქალი ითვლებოდა დანიშნულად. პირობის დარღვევა რომელიმე მხრიდან დიდ შეურაცხყოფად ითვლებოდა, რასაც შეიძლება ცუდი შედეგი მოჰყოლოდა. დაქორწინებამდე საპატარძლოს ოჯახში მზადდებოდა მზითვი. მზითვის რაოდენობა და ხასიათი უხშირესად შუაკაცის (მარებელის) საშუალებით წინასწარ იყო ხოლმე დათქმული. ცხადია, მზითვის რაოდენობა დამოკიდებული იყო ოჯახის მატერიალურ შეძლებაზე. მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ გარკვეული წესიც არსებობდა.

მზითვში ქალის ტანსაცმლის გარდა, შედიოდა ექვსი ლოგინი (ექვსი საბანი, ექვსი ლეიბი, თორმეტი ბალიში და სათანადო თეთრეული). ავეჯიდან: სის საწოლი, კაკლის ან წითელი ხის ხელით ნაკეთები კარადა, სასადილო მაგი-

და თავისი ექვსი ან თორმეტი სკამით; კიდობანი და სარკე. ჭურჭლეულიდან: სპილენძის სხვადასხვა ზომის მოკალული ქვაბები, შუაცეცხლზე საკიდი ჯაჭვი (ნაჭა), არყის გამოსახდელი ქვაბი, სხვადასხვაგვარი სუფრის ჭურჭელი. ზოგ შემთხვევაში მიღებული იყო ფულის მიცემა ხუთას მანეთამდე, გარკვეული დროის შემდეგ მაკე ძროხის (ჯაკელა) გაგზავნაც.

შეძლებული ოჯახი, გარდა ზემოჩამოთვლილისა, სიძეს აჩუქებდა თაბო ცხენს (სასურველი იყო შავი ფერის) უნაგირით. ასაჩუქრებდა ქალიშვილსაც ცხენითა და შესაფერისი უნაგირით. ქალის უნაგირი იყო უფრო მაღალი, რბილტყავგადაკრული და ვერცხლით შემკული. ვერცხლითვე იყო დამშვენებული ცხენის სამკერდე და საძუე. უნაგირის ქვეშ ცხენის გავაზე გადაფარებული იყო ნაპირებშემოქარგული ხავერდი შემძივული ფესვით — ახალი; ასე საგანგებოდ შეკაზმულ ცხენზე პატარძალი მამაკაცივით კი არ გადაჯდებოდა, არამედ ცალმხარზე იყო კეკლუცად შემომჯდარი — მარცხენა ფეხი მას უზანგში ჰქონდა გაყრილი, ხოლო მარჯვენა — უნაგირის კავზე გადაგდებული. მხედრობის დროს პატარძალს ეცვა საგანგებო ტანსაცმელი, გრძელი და განიერი კაბა, ე. წ. „ამაზონკა“, რომელიც უფარავდა ფეხებს. ძირითადად ამით ამოიწურებოდა მზითვი; ოჯახის შეძლების მიხედვით მისი რაოდენობა ან მოიმატებდა ან იკლებდა.

მზითვის მიტანა სიძის ოჯახში ხდებოდა ქორწილის წინა დღით ან იმავე დღეს, მაგრამ უსათუოდ პატარძლის მიყვანამდე. მზითვის გადატანა ხდებოდა უბრმით, ხოლო ურმისათვის მიუდგომელ ადგილებში — ცხენით ან ხელით.

იმ დროს მისვლა-მოსვლის ერთადერთი საპატიო საშუალება ცხენოსნობა იყო. სასიძოს მაყრები, უმთავრესად მამაკაცები, მისი ახლო ნათესავები ან მეგობრები უნდა ყოფილიყვნენ, ხოლო თუ მომღერლები შემოაკლდებოდათ მაშინ მათ დამატებით შეარჩევდნენ. რაც შეეხება ქალებს, ერთ-ერთი მათგანი სასიძოს უფროსი და ან რძალი მდადედ ინიშნებოდა. მდადეს ევალებოდა ოჯახში მისვლისთანავე დაახლოებოდა პატარძალს (ეზრუნა მისი მორთვა-მოკაზმისათვის). იგივე მოვალეობას ასრულებდა მეორე მდადე. რომელიც გაჰყვებოდა პატარძალს თავისი სახლიდან ახალ ოჯახში და დიდი უფლებებით სარგებლობდა. პატარძლისათვის განკუთვნილ ოჯახში იგი არავის არ უშვებდა (სადედამთილოსა და მეორე მდადეს გარდა).

სასიძოდან მოსულ მაყრებს დამხვდურნი უმასპინძლდებოდნენ და თან ღვინის სმაში ეჯიბრებოდნენ. ეს ხდებოდა ზომიერად, რადგან ევალებოდათ პატარძლის მშვიდობით მოყვანა. პატარძლის მაყრები ფხიზლობდნენ, რათა სათანადო სიფრთხილითა და მოწიწებით ხლებოდნენ ცხენოსან პატარძალსა და მდადეებს.

პატარძლის მიყვანის შემდეგ, მის მაყრებს სასიძოს ოჯახში დიდი პატივისცემით ეგებებოდნენ, სმაში ეჯიბრებოდნენ. როგორც სიძის, ისე პატარძლის ოჯახში მაყრების საპატივცემულოდ მოწვეული იყო ხალხი. საქორწილო სუფრა ყოველთვის ლაზათითა და სიუხვით გამოირჩეოდა. შეძლებული ოჯახი რამდენიმე ხარსა და ძროხას, მამალ დაკოდილ ცხვარს (ერჯი), მამალ დაკოდილ თხასა (ოჩი) და გოჭს ჰკლავდა; ფრთოსანიდან უფრო დაკოდილ მამლებს არჩევდნენ (ყვარილი). მისგან დამზადებული კერძი საპატიოდ ითვლებოდა. ფრინველს სასიძოს ოჯახი უმეტესად მეზობლებისა და ნათესავებისაგან ძღვნად ღებულობდა. სუფრაზე უხვად იყო ხაჭაპური, ჩხვერისაგან (ღომის ღომი)

დამზადებული ღომი და სულგუნი. ხაჭაპურები ხშირად ჭვავის (ქვე) ფქვილისავან მზადდებოდა. ულევად იყო ღვინო და არაყი. ღვინოებიდან იზაბელაზე უმჯობესად ჭვიტლოური და ოჯალეში ითვლებოდა. იზაბელას კი თაფლს უმატებდენ ზოგჯერ, რათა მეტი სიმაგრე მისცემოდა.

სეფაში მაყრები და მასპინძლები ერთმანეთის პირისპირ ისხდენ და თამადის მიერ ნათქვამ სადღეგრძელოს ერთმანეთს გადაულოცავდნენ. სუფრას ჰყავდა მერიქიფე, რომელიც თვალყურს ადევნებდა ღვინის სმას და თამადას მოახსენებდა დაწესებული სასმისის შესმის შესახებ.

პატარძლისა და სიძის ოჯახში სუფრას ხელმძღვანელობდნენ ადგილობრივი თამადები (ტოლბაში).

უნდა ითქვას, რომ პატარძლის მაყრიონი უფრო მრავალრიცხოვანი იყო ვიდრე სიძისა. დაახლოებით ორმოცი და ზოგჯერ მეტი ცხენოსანი მაყრიონი სიძის ოჯახს რომ მიუახლოვდებოდა, სიმღერას წამოიწყებდნენ. შემდეგ ცხენოსანთა გუნდს გამოეყოფოდა ორი მხედარი (ერთი პატარძლის და მეორე კი სიძის მხრიდან) მახარობლებად, დაწინაურდებოდნენ და სროლით ამცნობდნენ ოჯახს მექორწილეების მოსვლას. მახარობლებს უნდა შეხვედროდა საგანგებოდ შერჩეული, სტუმრებით გარშემორტყმული მანდილოსანი ხონჩით ხელში. ამ ცერემონიალში მთავარი იყო ერთი მომენტი: ხონჩაზე სასმელსაჭმელთან ერთად იდო საქონლის მოხარშული წვივი, განკუთვნილი ორივე მახარობლისათვის. ცხენიდან ჩამოსვლამდე მათ კბილი უნდა დედგათ იმ ადგილისათვის სადაც წვივის კუნთები მყესზე გადადის და უმაგრდება ქუსლის ძვალს (ეს ადგილი ყველასათვის ცნობილი ბერძნული ლეგენდარული გმირის აქილიევსის სახელს ატარებს). მყესზე კბილის დადგმა სიმბოლურად მახარობლის სიმარდესა და სასიხარულო ცნობის სწრაფად მოტანას გულისხმობდა ალბათ.

საინტერესოა აქილევსის ქუსლის, როგორც სუსტი ადგილის სიმბოლიკის და კოლხური საქორწილო რიტუალის ამ დეტალის როგორც ფეხმარდობის დაპირისპირება. მართალია, უძველესი დროიდან კოლხეთსა და საბერძნეთს მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ, მაგრამ სად ვეძიოთ ამის საწყისი, კოლხეთსა თუ საბერძნეთში, ამის დადგენას ჩვენ არ ვთაობთ.

პატარძლისა და მისი მაყრიონის მოახლოების ამბის მოტანის შემდეგ, ორივე მახარობელი გაბრუნდებოდა და უერთდებოდა ცხენოსნებს, რათა ერთად შემოსულიყვნენ სიძის ოჯახში, სადაც სტუმრების მისაღებად მომზადებული იყო მთელი სახლ-კარი, ყოველმხრივ განათებული კვარით; ნაძვის გულისაგან სპეციალურად დამზადებული კვარი დიდებულ შუქთან ერთად სასიამოვნო სურნელებასაც აკმევდა, რაც ერთგვარ ლაზათსა და ეშხს მატებდა ისედაც საზეიმო განწყობილებას. კვარის ანთება და დაშერა ბავშვებს, ახალგაზრდებს. რომელნიც განაწილებულნი იყვნენ ეზოს ყველა კუთხეში, ევალებოდათ. განათებულ ეზოში მაყრიონი შემოდიოდა კუჭხა-ბედნიერის (ფეხბედნიერის) სიმღერით. დაქვეითებულ მაყრებს ცხენიდან გადმოჰყავდათ პატარძალი, რომელიც ორივე მდადეს თანხლებით შეჰყავდათ საზეიმო დარბაზში. აქ მას უბვდებოდა დედამთილი, რომელსაც ხელთ ეპყრა ატარი (ხის თეფში) სავსე ჩხვერით. დედამთილი წინ მიუძღოდა სარძლოს, უელიდენ ირგვლივ დარბაზს, პატარძალი ნეკით მიმოაბნევდა ჩხვერის მარცვალს; ამაში სიმბოლურად ჩაქსოვილი იყო გამრავლების იდეა

ჩვეულებისამებრ, გამთენიისას მომყოლ მაყრებს ხეზე მსხდომი ქათმები — ყვარილი ან დედლები უნდა ჩამოეგდოთ იარაღით (დამბაჩით). ქათამს სასწრაფოდ გაამზადებდნენ და შეწვავდნენ. ამასთან სასიძოს მომზადებული უნდა ჰქონოდა მთის პირობებში სპეციალურად დამზადებული შებოლილი (მზეზე გამომშრალი) მოწითალო სულგუნი. ზოგჯერ ამას მოჰყვებოდა დიდ ქვაბში მომზადებული ელარჯი. დილისათვის ასევე გამზადებული უნდა ყოფილიყო შემწვარი ქათამი საწებელით და ცხელი ჩხერის ღომი, რომელშიც მოიხარშებოდა სულგუნი. ხალხში საუკუნეების მანძილზე დამკვიდრებულ ამ ჩვეულებას ალბათ, გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა ნაქეიფარი ხალხის გამოფხიზლებისათვის.

სეფის გაშლამდე პატარძალს უნდა დაესვენა, დაეძინა, რათა გარიჟრაჟზე შესაფერისად მორთული. დასვენებული და მშვიდი იერით, ორივე მდადეს შემოეყვანათ სეფაში და დაესვათ მისთვის განკუთვნილ ადგილზე, რასაც მოსდევდა მილოცვები და საჩუქრების გადაცემა ახლო ნათესავებისა და მეგობრებისაგან. ამ დროს თვითეულ სტუმარს საშუალება ჰქონდა კარგად შეეთვალიერებინა პატარძალი. პატარძალს უნდა მიეღო მისთვის საგანგებო კერძი, თუმცა ის სეფასთან კბილს არაფერს დააკარებდა (როგორც წესი მდადე მას წინასწარ ასაუზმებდა). ამის შემდეგ პატარძალი მდადეების თანხლებით კვლავ ბრუნდებოდა თავის ოთახში.

სეფიდან გამოსული მაყრები მოლხენის შემდეგ, დაახლოებით შუადღისათვის უკან უნდა გაბრუნებულიყვნენ. პატარძალი ტანსაცმელგამოცვლილი გამოდიოდა თავის სამყოფელიდან და ემშვიდობებოდა მახლობლებს და მდადეს. გამომშვიდობების ცერემონიალში მონაწილეობდა სიძეც, რომელიც ცხენით აცილებდა მაყრებს.

ჯვარისწერა ხდებოდა ქორწილის დღეს ან მის მომდევნო კვირას. ჯვარისწერა უნდა მომხდარიყო ეკლესიაში. წირვის დამთავრების შემდეგ, ამ ცერემონიალში, გარდა მღვდლისა, მონაწილეობდა მეჯვარე (მორდია). დაქორწინების შემდეგ, მოკლე ხანში, სასიძო უნდა ხლებოდა ქალის მშობლებს მამაკაცი მდადეს თანხლებით. ეს დღეც განსაკუთრებულ ვითარებაში ჩაივლიდა ხოლმე. სასიძო მიდიოდა სიდედრთან და ცოლისდებთან საჩუქრებით, ხოლო პატარძლის ოჯახი მას ხვდებოდა მომზადებული სუფრით, სადაც სასიძო და მისი მდადე ოჯახის პატივისცემის გამოსახატავად ფეხზე იდგნენ.

გაივლიდა გარკვეული დრო და პატარძალიც პრუნდებოდა თავის ოჯახში. მანამდე კი, განსაკუთრებული ვითარების გარდა, არ იყო მიღებული პატარძლის თავის ოჯახში დაბრუნება. ხოლო ამ დროიდან მას საშუალება ეძლეოდა მოსულიყო ოჯახში, ქმრის მორდიასა და ახლო ნათესავებთან ერთად. ამ დღისათვის სიძე წინასწარ უგზავნიდა ქალის მშობლებს ღვინოსა და არაყს, საკლავს, ვაცს (ოჩი), ცხვარს და სხვა. ამგვარად, ეს ზეიმი ძირითადად სიძის ხარჯზე იმართებოდა. თვით საპატარძლოს მშობლების სახლში დაბრუნების დროს მოჰქონდა საჩუქრები—განსაკუთრებული საჩუქარი განკუთვნილი იყო დედისა და დებისათვის. ერთგვარ ინტერესს არაა მოკლებული ქალის მშობლების მიერ პირველი შვილის დაბადების დროს აკვანისა და მისი მოკაზმულობის — ბავშვის მზითევის მიტანა.

რედაქტორისაგან

1969 წლის 31 ოქტომბერს უამრავი პატივისმცემელი, შინაური თუ სტუმარი ესწრებოდა საიუბილეო სხდომას და სიყვარულით ულოცავდა დაბადების 70 და სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობის 45 წლისთავს იუბილარს—სახელოვან ქართველ მეცნიერს პროფ. ვერა ვარდენის ასულ ბარდაველიძეს. წინამდებარე კრებული—„მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“—საიუბილეოა და ვ. ბარდაველიძის სახელობაზე გამოდის, ასე იყო თავიდანვე გადაწყვეტილი. აბა ვინ იფიქრებდა, რომ ერთი წლის შემდეგ აღარ გვეყოლებოდა მეცნიერი ხელმძღვანელი და მზრუნველი მასწავლებელი ქ-ნი ვერა, რომ ამ მცირე სახსოვარს პატრონი ვერ იხილავდა და მიძღვნით ვერ გაიხარებდა!

სახიჭადულო მეცნიერის ხელქმნილი საქმეები თავს არ დაავიწყებს მადლიერ შთამომავლობას; პროფ. ვ. ბარდაველიძის ნათელ ხსოვნას არაერთი გამოკვლევა და კრებული მიეძღვნება.

სარჩევი — СОДЕРЖАНИЕ

მ. გეგეშიძე, პროფ. ვ. ბარდაველიძის ცხოვრება და სამეცნიერო მოღვაწეობა 5
რ. თოდუა, ვ. ბარდაველიძის შრომების ბიბლიოგრაფია 22
Р. Тодуа, Библиография работ В. В. Бардавелидзе 22
დ. ჯანელიძე, მადლიერების გრძნობით 33
პროფ. ქრისტიან პიგეტი დე რივასი, სახსოვარი 40
ჯ. გვასალია, ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის არქეოლოგიური მასალა სოფ. ხოვლედან 42
გ. ჩიტაია, სამი ინსიგნია (წარჩინების ნიშანი) ამერკაკასიიდან . . . 51
Эдвард Петрашек. Урбанизация горских деревень в Польше 55
Анастас Примовски, Битови черты на родопските Българи 65
Vesna Čulinović-Konstantinović, Abduction of the bride and its variations in Yugoslavia based on the example of tradition in Poljica . . . 69
ჯ. რუხაძე, კანაფის მეურნეობა სვანეთში 78
ლ. ბერიაშვილი, მესხეთის ტერასული მეურნეობის ზოგიერთი საკითხისათვის . 92
გ. ჩაჩანიძე, ოჯახურ საფეიქრო წარმოებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უძველესი რწმენა-წარმოდგენის შესახებ საქართველოში 103
გ. ჯალაბაძე, ცხენის ოგაფა 112
ლ. ფრუიძე, ღვინო „ხვანჭკარის" ისტორიისათვის 115
ლ. სუმბაძე, ქართული მარნის ხუროთმოძღვრება 125
მ. ხაზარაძე, თუშური ხის ჭურჭელი 139
ნ. აბესაძე. ქ. გორის ხელოსანთა ამქარი 150
Л. Чибиров, О некоторых пережитках зоолатрии у осетин 168
ქ. ერიაშვილი, „საწულესა" და „მისამბარეოს" წესები ხევსურეთში . . . 176
З. И. Ямпольский, О древнегреческом σηκος (святилище) 183
მ. შილაკაძე, მუსიკალური ეთნოგრაფიის საგანი 185
ნ. მაისურაძე, ხევსურული სიმღერების ფორმა 191
თ. მამალაძე, სვანური საწესო სიმღერების სტრუქტურა 194
Н. А. Бригадзе, Вахушти Багратиони и этнография Грузии 205
გ. გოზალიშვილი, ნოქალაქევი (არქეოპოლისი) ბიზანტია-ირანის ურთიერთობაში 214
ა. კიკვიძე, ვის ეკუთვნის ბაგრატ კურაპალატის სამართლის სახელით ცნობილი სამართალი? 228
З. Д. Гаглоева, О системе родства у осетин 244
ნ. მაჩაბელი, ქართლის საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან: მზითვის შემადგენელი ელემენტები 250
В. Бдоян, Армянские солонки с фигурой женщины, как конспирация статуй богини Анаһит 261
ა. სოხაძე, ცხოველი სვეტის იდეა „ქართლის ცხოვრებაში" 273
ირ. სურგულაძე, „წერა" ცნების გაგებისათვის 280
Д. Гиоргадзе. Обряд «посвящения коня» у горцев Восточной Грузии . 288
М. Б. Канделаки, «Аманати» у горцев Восточной Грузии 293
მ. მაკალათია, წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის 299

ე. ზ ე დ გ ე ნ ი ძ ე, „ქართლის ცხოვრების“ ორიოდე ადგილის გაგებისათვის . . 308
ა. გ რ ი გ ო ლ ი ა, თამარის ისტორიის ბოლონაკვეთის საკითხისათვის ვახტანგისეული რედაქციის „ქართლის ცხოვრებაში“ 315
ივ. ქ ა ვ თ ა რ ა ძ ე, ზოგიერთი კულტურული მცენარის დიალექტური სახელწოდებანი და მათი მნიშვნელობა 328
ტ. თ ო დ უ ა, კერამიკული ნედლეულის ხალხური ტექნოლოგიის საკითხები . . 337
ნ. თ ო ფ უ რ ი ა, თუშური ყველი 355
შ. ბ ა დ რ ი ძ ე, კონსტანტინე პორფიროგენტის მიერ მოხსენიებული ერთი ადგილის ლოკალიზებისათვის 364
ო ა მ ა რ დ რ ა გ ა ძ ე, ძვირფასი და დაუვიწყარი 374
ე. ფ ი ფ ი ა, ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში . . 376
რ ე დ ა ქ ტ ო რ ი ს ა გ ა ნ 380

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი ი. ჭყონია
გამომცემლობის რედაქტორი ც. თოდუა
ტექრედაქტორი ლ. ჯვებენავა
მხატვარი გ. ნადირაძე
კორექტორი ნ. შენგელია

გადაეცა წარმოებას 3.3. 1972; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 10.11.1972;
ქაღალდის ზომა 70×108 1/16; ნაბეჭდი თაბახი 36.4; საღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 30,58; უე 01161; ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 634;
ფასი 2 მან. 80 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება", თბილისი, 380060 კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკად. სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19