

K¹⁰⁹ 332
3

გურიან ითონიძე

ილია ქუეყანაძე
საქართველოს
უთონგრაფია



თბილისი

1963

9027 (c) (= 90.9621) + 30.000



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

მეცნიერულ-პოპულარული სერია

ვალერიან ითონიძე

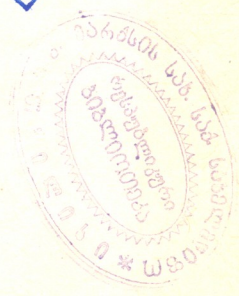
ილია ჭავჭავაძე

და

საქართველოს ეთნოგრაფია

საქმე-2000
მეცნიერებათა

K 109.332
3



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

თბილისი - 1963

902.7 (c 41)

39 (47. 922) (092 ჭავჭავაძე) + 899. 962. 1.09

II 409

ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატის ვალერიან ითონიშვილის წინამდებარე ნაშრომი გვაცნობს დიდი ქართველი მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის ილია ჭავჭავაძის ღვაწლს ქართული ეთნოგრაფიის განვითარების საქმეში.

ი. ჭავჭავაძის შემოქმედების ანალიზისა და სათანადო წყაროების შესწავლის საფუძველზე წიგნში ნაჩვენებია, რომ ილია იყო ეთნოგრაფიული მასალების ენთუზიასტი შემგროვებელი, ეთნოგრაფიული მეცნიერების შესანიშნავი მცოდნე, გამჭრიახი მკვლევარი და ამ დარგის დიდი დამფასებელი.

ნაშრომში დასაბუთებულია, რომ ილია ჭავჭავაძის შიწრ შედგენილი პროგრამითა და მისივე უშუალო ხელმძღვანელობით გაშლილმა ინტენსიურმა მუშაობამ, რომელშიაც მოწინავე ქართველი მოღვაწეები ჩაებნენ, ნიადაგი შეუმზადა ქართული ეთნოგრაფიის მეცნიერებად ჩამოყალიბების პატრიოტულ საქმეს.

39 (47. 922) (092 ჭავჭავაძე) + 899. 962. 1.09

წინასიტყვაობა

საყოველთაოდ ცნობილია ის დიდი ინტერესი, რასაც მკვლევართა რამდენიმე თაობა იჩენდა და დღესაც იჩენს ილია ჭავჭავაძის უმდიდრესი ლიტერატურული და მეცნიერულ-პუბლიცისტური მემკვიდრეობისადმი. ლიტერატორებთან ერთად ილიას შემოქმედების ცალკეულ საკითხებს იკვლევენ ფილოსოფიის, ისტორიის, ხელოვნებისა და სხვა დისციპლინების სპეციალისტები.

ი. ჭავჭავაძის მდიდარმა შემოქმედებამ დიდი ხანია ეთნოგრაფების ყურადღებაც მიიქცია. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით მისი ნაწერების განხილვას ჯერ კიდევ 1908 წელს ჰქონდა ადგილი. მოსკოვის უნივერსიტეტთან არსებული ბუნებისმეტყველებისა, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საიმპერატორო საზოგადოების ეთნოგრაფიულმა განყოფილებამ 1908 წლის 12 მარტს საგანგებო სხდომა მოაწყო ი. ჭავჭავაძის ხსოვნისა და მისდამი პატივისცემის ნიშნად. ამ სხდომაზე შესავალი სიტყვა წარმოთქვა ვს. მილერმა¹, რომელმაც დიდი შეფასება მისცა ი. ჭავჭავაძის სალიტერატურო, სამეცნიერო და საზოგადოებრივ მოღვაწეობას. მანვე აღნიშნა, რომ ეს იყო მეორე შემთხვევა ალ. პუშკინისადმი მიძღვნილი სხდომის შემდეგ, როდესაც ეთნოგრაფიის სფეროში მწერლის მიერ გაწეული მუშაობა ფასდებოდა.

სხდომაზე მოხსენებებით გამოვიდნენ ალ. ხახანაშვილი², გ. ყო-

¹ В. С. Миллер, Памяти бытописателя Грузии князя Ильи Григорьевича Чавчавадзе, ж. „Этнографическое обозрение“, Москва, 1908, № 1—2, გვ. 119—121.

² А. Хаканов, Князь И. Г. Чавчавадзе как этнограф, დასახ. ჟურნალი, გვ. 122—135.

რდანიას³ და დ. არაყიშვილი⁴. იმ დროისათვის ეს იყო წინ გადადგმული ნაბიჯი და საკითხის სერიოზულად დასმა ი. ჭავჭავაძის შემოქმედების ამ მნიშვნელოვანი მხარის გაშუქების საჭიროების შესახებაც, მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავდა ილიას ეთნოგრაფიული მოღვაწეობის სათანადო შესწავლას. ამის თქმა შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ალ. ხახანაშვილისა და გ. ყორდანისა შრომებში საკითხი მკრთალად და ზერელედაა განხილული. პირველი მათგანის წერილში არსებითად ილიას ლიტერატურულ მოღვაწეობაზეა ლაპარაკი, ხოლო ი. ჭავჭავაძე, როგორც ეთნოგრაფი დახასიათებულია კონკრეტულ მასალის მოუშველებლად, ზოგადი ფრაზებით.

ასევე მკრთალი და მეცნიერების თანამედროვე მიღწევებისათვის არადამაკმაყოფილებელია გ. ყორდანისა სტატია, სადაც უფრო მეტად სოციალური ბრძოლისა და ბატონ-ყმური ურთიერთობისათვის ნიშანდობლივი იმ სიტუაციის შესახებაა ლაპარაკი, რაც ი. ჭავჭავაძის მხატვრული ნაწერების მიხედვით გვესახება, და არა ყოფისა და ჩვეულებებზე, რასაც ასე ფართო ადგილი უჭირავს მწერლის მხატვრულ შემოქმედებაში და რომლის გამოვლენას ისახავდა მიზნად დასახელებული სტატიის ავტორი.

საბჭოთა მკვლევართაგან ილია ჭავჭავაძის ეთნოგრაფიულ მოღვაწეობას გაკვირვებით შეეხსენნენ ქართველი ეთნოგრაფები⁵ და ხანაი გაუსვეს⁶ მის დიდ დამსახურებას ეთნოგრაფთა კადრების შექმნასა და მასალების შეგროვება-პუბლიკაციის საქმეში.

³ Г. Жордания, Быт и нравы грузинского народа середины XIX века в литературных произведениях кн. И. Г. Чавчавадзе, დასახ. ჟურნალი, გვ. 136—143.

⁴ Д. Аракчиев, Кн. И. Г. Чавчавадзе и его стихотворения в грузинской народной песне, დასახ. ჟურნალი, გვ. 144—148.

⁵ გ. ჩიტაია, წინასიტყვაობა ნ. ხიზანაშვილის წიგნისა—„ეთნოგრაფიული ნაწერები“, თბილისი, 1940; ალ. რობაქიძე, „ბესარიონ ნიქარაძე“ (ალ. რობაქიძის ეს ნარკვევი ერთვის ბ. ნიქარაძის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილებზე პირველ ტომს, თბილისი, 1962)

შეხასიათებელი

საქართველოს ეთნოგრაფიას საკმაოდ ძველი ტრადიციები აქვს. ქართველთა ყოფის ამსახველი ცნობები უხვადაა გაფანტული ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში, უცხოელ ავტორთა ნაწერებში, ძველი სამართლის ძეგლებსა და სიგელ-გუჯრებში, ქართული მხატვრული სიტყვის ისტორია უკვდავ ქმნილებებში, ძველი დროიდან შემონახულ ფოლკლორულ ტექსტებში.

ქართული ეთნოგრაფიის ვრცელი ისტორიის სიგრძეზე ჩვენ არ შეგვიძლია არც ერთი ისეთი პიროვნების დასახელება, რომლის მოღვაწეობა მხოლოდ ეთნოგრაფიაში მუშაობით განსაზღვრულიყო. მწერლები და მეცნიერები ეთნოგრაფიული მასალის ფიქსაციას სხვა ძირითადი საქმიანობის პარალელურად აწარმოებდნენ და ამით მეტ-ნაკლები წვლილი შეჰქონდათ აღნიშნული დარგის განვითარების საქმეში. ამ მხრივ ქართულ ეთნოგრაფიას დიდი ამაგი დასდეს როგორც ძველი დროის ისტორიკოსებმა და მწერლებმა („ქართლის ცხოვრების“ ავტორები, სულხან-საბა ორბელიანი, ვახუშტი ბაგრატიონი, არჩილი, თეიმურაზ II და ა. შ.), ისე XIX საუკუნის ქართველმა მოღვაწეებმა (იოანე ბატონიშვილი, დავით ციციშვილი, რაფიელ ერისთავი, პლატონ იოსელიანი, დიმიტრი ბაქრაძე, ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, ვაჟა ფშაველა, ალექსანდრე ყაზბეგი, ნიკო ხიზანაშვილი, ალექსანდრე ხახანაშვილი და სხვ.).

აღწერილობითი ხასიათის მუშაობასთან ერთად ძველ საისტორიო მწერლობაში თავი იჩინა ეთნოგრაფიული კვლევისადმი მიდრეკილებამაც (ლეონტი მროველი, სულხან-საბა ორბელიანი, ვახუშტი ბაგრატიონი), მაგრამ არც აქ დასახელებულ ავტორებს შემოუფარგლავთ თავიანთი მოღვაწეობა წმინდა ეთნოგრაფიული მუშაობით. ეთნოგრაფიული საკითხებისადმი მიძღვნილი შრომები და ეთნოგრა-

ფიული მუშაობის კერა საქართველოში ჩნდება მხოლოდ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში. ეს ის დროა, როდესაც დასავლეთ ევროპასა და რუსეთში ეთნოგრაფია დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ყალიბდება და ფუნდამენტალური გამოკვლევები იწერება (ტეილორი, რატცელი, ბახოფენი, მორგანი, კოვალევსკი...). ამავე დროს ეთნოგრაფიის ძირითად საკითხებს ეხმაურებიან მარქსი და ენგელსი, რომელთაც სათანადო გარკვეულობა შეიტანეს სოციალური ურთიერთობის ურთულესი საკითხების კვლევის საქმეში. ეთნოგრაფიის—ამ ახალგაზრდა მეცნიერების ესოდენ მძლავრ განვითარებას დაემთხვა ეთნოგრაფიული აზრის გამოცოცხლება საქართველოშიაც. ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო კავკასიური მუზეუმის დაარსება თბილისში (1852 წ.), რომლის ეთნოგრაფიულ განყოფილებას რაფიელ ერისთავი ხელმძღვანელობდა. სულ მალე სამწერლო ასპარეზზე გამოდიან ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი და მათი თანამედროვენი. ისინი არა მარტო ქართული მხატვრული სიტყვის კორიფეებად მოგვევლინენ, არამედ ისინივე უმზადებენ ნიადაგს ქართული ეთნოგრაფიის მეცნიერებად ფორმირების პატრიოტულ საქმეს. X

როგორც ლიტერატურისა და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის, ისე ეთნოგრაფიის სფეროში განსაკუთრებით დიდი როლი შეასრულა ი. ჭავჭავაძემ. მან ყველაზე მტკივნეულად შეიგრძნო საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის შესწავლის აუცილებლობა, ვინაიდან, მისივე შეხედულებით, „ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერი თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივიწყებს... ისტორია თავის გულის-ფიცარზედ იჭდევს მარტო სულისა და გულის მოძრაობას ერისას და ამ დაჭდევითა, როგორც სარკე, გვაჩვენებს იმ ღონეს და საგზალს, რომელიც მომადლებული აქვს ამა თუ იმ ერსა დღეგრძელობისათვის და გაძლიერებისათვის“⁷. ილიას ღრმა რწმენით, „ყოველი ერი თავისის ისტორიით სულდგმულობს“⁸, ხოლო ისტორიის შემოქმედია ამა თუ იმ ერის ყველაფერის წარმომადგენელი. „ვინც უნდა იყოს,—წერს ილია—გლახი,

⁶ გივი შორდანი, კავკასიური მუზეუმის დაარსება, თბილისი, 1952, გვ. 42—52.
⁷ ი. ჭავჭავაძე, თხულებათა სრული კრებული, ტ. IV, თბილისი, 1955, გვ. 179.
⁸ იქვე, გვ. 9.

თავადი, ერი თუ ბერი, ისტორია ყველას ღვაწლია, საერთოდ მთელის ერის ნამოქმედარია“⁹.

ი. ჭავჭავაძე საჭიროდ თვლიდა საქართველოს ისტორიის წყაროების სათანადოდ დამუშავებას და კრიტიკულად ათვისებას, ურომლისოდაც მას ვერ წარმოედგინა ნამდვილი ისტორიის დაწერა. ასეთ წყაროებად მას მიაჩნდა წერილობითი საბუთები, არქეოლოგიური ძეგლები, ეთნოგრაფიული მასალები და ლინგვისტური მონაცემები. იგი სიხარულით ხვდებოდა ყოველ დიდ წამოწყებას— ეს იქნებოდა მუზეუმის დაარსება¹⁰, არქეოლოგთა ყრილობა¹¹ თუ ახალი ნაშრომის შექმნის ცდა¹², რაც კი ქართული ისტორიული მეცნიერების წინსვლა-განვითარებას შეუწყობდა ხელს.

ამ წერილებისა და რიგი სხვა სტატიების მიხედვით ილია წარმოგვიდგება უდიდესი დიპლომატის იდეურ ხელმძღვანელად და საქართველოს ისტორიის შესწავლისათვის თავდადებულ მოღვაწედ. მაგრამ ამ თვალსაზრისით კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია საქართველოს ისტორიის საკვანძო საკითხების გარკვევისადმი მიძღვნილი მისი ცალკეული შრომები („აი ისტორია“, „ქვათა ღაღადი“, „ხიზნების საქმე“, „ცხოვრება და კანონი“ და სხვ.), რომლებსაც სათანადო შეფასება მისცეს ჩვენმა ისტორიკოსებმა¹³. სახელდობრ, ივ. ჯავახიშვილმა გაითვალისწინა რა ილიას დიდი დამსახურება საქართველოს ისტორიის კვლევის საქმეში, მისი დაბადებიდან 100 წლის თავზე თქვა: „ვინც მომავალში ქართული ისტორიოგრაფიის თავგადასავლის მე-19 ს. ამბების შესწავლასა და აღწერას შეუდგება, ის ვალდებული იქნება ისიც აღნიშნოს, რომ ილ. ჭავჭავაძე დიდებული იყო მარტო პოეზიასა და პუბლიცისტიკაში კი არა, ანდა კიდევ მარტო ვითარცა ახალი სალიტერატურო ქართულის შემქმნელიც კი არა, არამედ რომ საქართველოს ისტორიოგრაფიაშიც მას ისეთი

⁹ ი. ჭავჭავაძე. ტ. IV, 1955, გვ. 196.

¹⁰ ი. ჭავჭავაძე, საისტორიო მუზეუმის დაარსების გამო, ტ. IV, გვ. 205—206.

¹¹ ი. ჭავჭავაძე, არქეოლოგიური კრება, ტ. V, თბ. 1955, გვ. 112—116.

¹² ი. ჭავჭავაძე, ერი და ისტორია, ტ. IV, გვ. 200—204.

¹³ ივანე ჯავახიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია, ტფილისი, 1938; ავთ. იოსელიანი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1951.

ღვაწლი ჰქონდა, რომლის დავიწყების უფლება არც ერთს ქართულს არა აქვს¹⁴.

გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ილია ჭავჭავაძეს ადგილი აქვს დამკვიდრებული ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში. იგი არის ამ დარგის ერთი შესანიშნავი წარმომადგენელთაგანი, ეთნოგრაფიული მუშაობის დიდი ორგანიზატორი, საკმაოდ ძლიერი კადრის შემქმნელი და მათი მოღვაწეობის ტონის მიმცემი. მისი ხელმძღვანელობითა და პროგრამით ფშავ-ხევსურეთში ეთნოგრაფიულ მასალებს აგროვებდნენ ვაჟა-ფშაველა და ნიკო ხიზანაშვილი (ურბნელი), ხევში—ალ. ყაზბეგი (მოჩხუბარიძე), საინგილოში—დიმიტრი და მოსე ჯანაშია, მესხეთ-ჯავახეთში—ივანე გვარამაძე (ვინმე მესხი), სვანეთში—ბესარიონ ნიჟარაძე (თავისუფალი სვანი), აფხაზეთში—პეტრე ჭარაია და ნიკო ჯანაშია, აჭარაში, გურიაში, სამეგრელოსა და აფხაზეთში—თედო სახოკია და ა. შ.

ილიას თაოსნობა რომ არა, ძნელი წარმოსადგენი იქნებოდა იმის გაკეთება, რაც აქ ჩამოთვლილმა მოღვაწეებმა შესძლეს. მასალის შეგროვებასთან ერთად ილიამ ფართო გასაქანი მისცა ქართული პერიოდიკის („დროება“, „ივერია“) ფურცლებზე ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული ხასიათის წერილების ბეჭდვას და ამით საკმაოდ დიდი წვლილი შეიტანა აღნიშნული დარგების შესწავლის საგნად ქცეული მდიდარი მასალის ამეტყველების საქმეში.

ღარდა იმისა, რომ ილია სათავეში ედგა მასალის შეგროვება-პუბლიკაციის საქმეს, ის იყო ამ შემკრებლობითი მუშაობის ერთი ყველაზე აქტიური მონაწილეც¹⁵. ჭავჭავაძე ბავშვობიდანვე დიდ ცნობისმოყვარეობას იჩენდა ხალხური გადმოცემებისადმი, ხოლო სამწერლო ასპარეზზე გამოსვლის დღიდან მის მხატვრულსა და პუბლიცისტურ შემოქმედებას ეთნოგრაფიული მოღვაწეობაც ორგანულად ერწყმის.

ბრუსეთიდან დაბრუნებულმა მწერალმა შემოადო თუ არა დარიალის კარები მოხევეს გაესაუბრა და არაჩვეულებრივი სიზუსტით აღბეჭდა თავის უკვდავ „მგზავრის წერილებში“ მთხრობელისაგან მოსმენილი ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტები¹⁶.

ი. ჭავჭავაძემ ინტენსიური შემკრებლობითი მუშაობა აწარმოვა 1864—1871 წლებშიც დუშეთში ჯერ მომრიგებელ შუამავლად, ხო-

¹⁴ ივანე ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 16.

ლო 1868 წლიდან მომრიგებელ მოსამართლედ ყოფნის დროს. ამ ხნის განმავლობაში მას არაერთგზის მოუხდა ხევ-მთიულეთში მოგზაურობა და შესაძლებლობა მიეცა ახლო გასცნობოდა მშრომელთა ყოფა-ცხოვრებას, შეეგროვებინა ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული და დიალექტოლოგიური ხასიათის მასალა. ხევში ილია ჭავჭავაძის რამდენჯერმე ყოფნის დამამტკიცებელია მისივე წერილები მეუღლისადმი¹⁵. საგურამოში მყოფ ოლღას ილია ატყობინებს, თუ როდის და რა ხნით მიემგზავრება ის დუშეთიდან ყაზბეგში. 1865—1868 წლებით დათარიღებული ამავე წერილებიდან ირკვევა, რომ ილიას იქ მოგზაურობა გამოწვეული იყო სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების მიზნით. სოფ. სტეფანწმინდაში (სოფ. ყაზბეგი) მისი მასპინძელი იყო ალ. ყაზბეგის ბიძა ნიკოლოზ გაბრიელის ძე ყაზბეგი, შაგრამ ილიას ხშირად უხდებოდა ცხოვრება კვამლით გამოტენილ ძველებურ მოხეურ სახლშიაც. როგორც წერილებიდან ჩანს ილია აწარმოებდა ხევის მოსახლეობის აღწერას, ამ მიზნით იქ რჩებოდა დიდხანს და საშუალება ეძლეოდა დაჰკვირვებოდა ადგილობრივ მკვიდრთა ყოფა-ცხოვრებას.

სხვათა შორის, ილია ხევში ყოფილა 1871 წელსაც, რაც მტკიცდება ამ დროიდან ჩვენამდე მოღწეული ერთ-ერთი უბის წიგნაკის მიხედვით¹⁶. გადაშლით თუ არა უბის წიგნს, თავფურცელზე კითხულობთ: „ხევის უჩასტკა. ივანე ჩირდილელი. გაიბოტენი“, რაც იმისი მაჩვენებელია, რომ ილია დაინტერესებული იყო ხევის იმ სოფლის სოციალური მდგომარეობით, რომლის მკვიდრმა ლელთ დუნიამ ტკბილი ბაასით ვადმოატარა ჯვრის უღელტეხილზე პეტერბურგიდან საქართველოში ჩამობრუნებული ავტორი „მგზავრის წერილებისა“. სათანადო წყაროებიდან კი ცნობილია, რომ გაიბოტენლების მებატონედ ჩირდილელები ითვლებოდნენ¹⁷. ეს მაშინ ილიასთვისაც ცნობილი ყოფილა.

ამავე უბის წიგნში ილიას ხელით ჩაწერილია სასულიერო ხასიათის სამი სხვადასხვა ტექსტი, რომელთაგან პირველი უსათაუროა, ხოლო სხვების სახელწოდებაა—„სამკვდრო“ და „ქორწინებისა“.

¹⁵ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. ტ. X, თბილისი, 1961, გვ. 247—249.

¹⁶ იხ. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის არქივი, № 1717—A.

¹⁷ იხ. ჩვენი რეცენზია ვ. ტოგონიძის წიგნზე—„ქართლის მთიანეთის გლეხთა აჯანყება. (1804 წ.)“. უსურნ. „მნათობი“, 1952, № 9.

1879 წელს ეს ტექსტები ჩამწერის ხელმოუწერლად ჟურნალ „ივე-რიის“ მე-9 ნომერში გამოქვეყნდა.

ამას გარდა, დასახელებულ უბის წიგნში წარმოდგენილია ხევში —სოფელ სტეფანწმინდას (ახლანდელი ყაზბეგი) 1871 წლის 22 მარტს ჩაწერილი რამდენიმე ხალხური ლექსი. 70-იან წლებში შეგროვებულ ფოლკლორულ ნიმუშებს ილია ჟურნალ „კრებულში“ ბეჭდავდა „გლეხური სიმღერების“ სახელწოდებით¹⁸. სხვათა შორის, ამ ჟურნალში ილიამ გამოაქვეყნა ხევში ჩაწერილი ლექსების ნაწილიც. უბის წიგნში ფიქსირებული ლექსების ნაწილი დედნის თუ ვარიანტის სახით შესულია პეტრე უმიკაშვილის მიერ შედგენილ კრებულში¹⁹.

ილიას უბის წიგნაკებში ვხვდებით ცალკეულ სიტყვებს, რომლებსაც სათანადო განმარტებაც ახლავს. ზოგიერთ შემთხვევაში ასახსნელი სიტყვა მოცემულია კონტექსტში, შესაბამისი წყაროს დასახელებით. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მოხეური მასალებით შევსებული უბის წიგნაკიც, სადაც სასულიერო ტექსტებსა და ხალხურ ლექსებს გარდა ვხვდებით ხევში გავრცელებულ რამდენიმე სიტყვას და სალაპარაკო ფრაზას, რომლებიც, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მწერალს შეტანილი აქვს „მგზავრის წერილებში“.

ი. ჭავჭავაძე, რომ ხალხის ყოფა-ცხოვრებაზე უშუალო დაკვირვების შედეგად აფიქსირებდა ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალებს, ამაზე მეტყველებს ერთი მხრივ, მისი მრავალფეროვანი შემოქმედება, ხოლო, მეორე მხრივ, გლეხებთან ილიას ურთიერთ-დამოკიდებულების ამსახველი ფაქტები²⁰. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა საგურამოელთა მოგონებები, რომლებთანაც ილიას უხდებოდა ყოფნა, როგორც მეზობელს და პირადი მოწმე იყო მათ

¹⁸ ქ. „კრებულში“, 1872, № 7, 8; 1873, № 1, 3, 5, 6, 7, 8, 10.

¹⁹ პეტრე უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, თბილისი, 1937, გვ. 553, 563, 583, 590 და სხვ.

²⁰ იხ. გ. ლასხიშვილი, მემუარები, თბილისი, 1934, გვ. 92—93, „ლიტერატურის მათიანე“, წიგნი 1—2, თბილისი, 1940, გვ. 102, 104—106, 153, 176—177, 198—199, 200, 212 და სხვა; თ. თქოშოძე, მოლექსე გუთნისდედა, გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1949, № 40; ნუწუ ხომერიკი, ილია ჭავჭავაძის სახლი საგურამოში, თბილისი, 1950, გვ. 28—51; ქსენია სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, თბილისი, 1956, გვ. 10—14.

ლხინისა თუ ჭირისა, თვით მისი დღეობა „ილიაობა“ გრანდიოზულ სახალხო ზეიმს წარმოადგენდა. სუფრის ქართულად გაწყობა, შესაბამისი წეს-რიგი, სადღევრძელოები, შირისტიყვაობა-სიმღერები, ცეკვები, ჭიდაობა, ჯირითი, ფარიკაობა—ყოველივე ეს დამახასიათებელი იყო ამ დღეობისათვის და ილიას აქტიური მონაწილეობით სრულდებოდა. „ილიაობა“ ქართული ხალხური წეს-ჩვეულებების ნამდვილი დემონსტრაცია იყო. სხვას რომ ყველაფერს თავი დავანებოთ, მარტო ესეც კი საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში არსებული მრავალი საყურადღებო მოვლენის შესწავლის საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენდა.

ამგვარად, ილია ჭავჭავაძე საფუძვლიანად სწავლობდა თავისი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფას და მდიდარ სულიერ კულტურას, რის შედეგად დაგროვებულმა მასალამ, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, თავისებური ასახვა ჰპოვა მის ცალკეულ წერილებში, გამოკვლევებში, მიმოხილვებსა და მხატვრულ ნაწერებში.

ზემოთქმულს ისიც უნდა დავმატოს, რომ ი. ჭავჭავაძე გულდასმით ეცნობოდა სამეცნიერო ლიტერატურას და იმდროინდელი მონაპოვრების საფუძველზე ახდენდა რიგი მნიშვნელოვანი საკითხის განზოგადოებას. ილიას უბის წიგნები სავსეა გამოჩენილ სპეციალისტთა გვარებით. უბის წიგნაკებში ილიას შეაქვს აგრეთვე ამონაწერები ცალკეული ავტორების ნაშრომებიდან და აქვეა მისი შენიშვნები ამ ნაშრომთა შესახებ. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია მისი პუბლიცისტიკა.

ილიას დიდი დამსახურება ეთნოგრაფიაში იქიდანაც ჩანს, რომ იგი იყო მოსკოვის უნივერსიტეტთან არსებული ბუნებისმეტყველების, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საიმპერატორო საზოგადოების ნამდვილი წევრი. ამით იყო გამოწვეული ის დაფასებაც, რაც მისი ხსოვნისადმი მიძღვნილი საღამოს მოწყობაში გამოიხატა.

დღეს, როდესაც საბჭოთა საქართველოში ეთნოგრაფია დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ჩამოყალიბდა და მას საკუთარი—ე. წ. კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით²¹ კვლევა-ძიების ფართო გასაქანი მიეცა, ამ დარგის განვითარების საქმეში ილია ჭავჭავაძის დამსახურების აღნიშვნა სასიამოვნო მოვალეობად მიგვაჩნია.

²¹ ამ მეთოდის შესახებ იხ. Г. С. Ч и т а я, Принципы и метод полевой этнографической работы, „Советская этнография“, 1957, № 4; А. И. Р о б а к и д з е, К некоторым спорным вопросам этнографического изучения нового быта, „Советская этнография“, 1952, № 2.

თავი პირველი

ეთნოგრაფიული მასალების გამოყენების შესახებ
ილია ჭავჭავაძის კოფიაში

თავის ერთ-ერთ სტატიაში ი. ჭავჭავაძე ეხებოდა რა 1880 წლის სეზონში ქართული თეატრის სცენაზე დადგმული ისტორიული დრამების ავკარგიანობას, მათს ერთ უმთავრეს ნაკლად თვლიდა გარკვეული ეპოქისათვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულებების უგულებელყოფას. ერის ავკარგის, მისი თავისებურებების ცოდნას იგი ყველა მწერლის მოვალეობად თვლიდა, რათა ის ყოფილიყო ჭეშმარიტი შემოქმედი და ტენდენციურობისაგან დაზღვეული²².

ი. ჭავჭავაძეს ღრმად სწამდა, რომ ხალხის ყოფა-ცხოვრებისა და ზეპირი სიტყვიერების შესწავლით მწერალი აღმოჩნდებოდა ფრიად მაინტერესო და მრავლისმეტყველი ფაქტების წინაშე. ამის საუკეთესო დადასტურებას წარმოადგენს თვით ილიას მდიდარი მხატვრული მემკვიდრეობა, რომლის სფეროში შემავალ პოემებსა და მოთხრობებთან ერთად ეთნოგრაფიული ცოდნით არის ნასაზრდოები მისი არა ერთი ლექსიც.

პოეტისათვის კარგად არის ცნობილი როგორც მიწათმოქმედი გლეხის, ისე ქალაქელი მუშის სოციალურ-ეკონომიური მდგომარეობა. მაგალითისათვის საკმარისია გავიხსენოთ „გუთნის დედა“ და „მუშა“. პირველი ლექსის მიხედვით ილია წარმოგვიდგება გლეხის პირადი ცხოვრების, მისი სამეურნეო ყოფის დიდ დამკვირვებლად—გლეხისა, რომელიც უფლებრივი მდგომარეობით თავის ერთგულ ლაბასთან არის გათანაბრებული. უფრო მეტიც, ილია როგორც დიდი რეალისტი და სოციალური უთანასწორობის წინააღმდეგ

²² ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, 1953, გვ. 185—189.

აქტიური მეგობარი, შთამაგონებელი სტრიქონებით წარმოგვისა-
ლავს პირუტყვზე უარეს პირობებში მყოფი მეტყველი ყმა გლეხის
ცხოვრებას, მის სულიერ ტრაგედიას. ილიას ამგვარი შეხედულება
ემყარება იმ დიდ ცოდნას, რასაც მწერალი მშრომელ ხალხთან სია-
ხლოვითა და გლეხთა ცხოვრებაზე პირადი დაკვირვებით იძენდა.
ანალოგიური ვითარება გვესახება აქ დასახელებული მეორე ლექსის
მიხედვითაც, რომელიც ასევე ზედმიწევნითი სიზუსტით ასახავს
გროშების მოპოვებისათვის დღე და დამ მძიმე ტვირთქვეშ მოკაცუ-
ლი მუშის სავალალო მდგომარეობას.

ხალხის ცხოვრების ღრმა ცოდნა, მშრომელი მასისადმი სიყვ-
რული და ყოფაში შეწორჩენილი ძველი ტრადიციებისადმი უსაზღვ-
რო პატივისცემა მკლავნდება ილიას ისეთ ნაწარმოებებში, როგორი-
ცაა „ქართვის დედას“, „გამოცანები“, „კიდევ გამოცანები“, „და-
მაკვირდი“, „ორ-ხმიანი საახალწლო ოპერეტი“ და სხვ. თუ ერთ
შემთხვევაში პოეტი წინაპართა ტრადიციების დადებით მხარეს უს-
ვამს ხაზს და მით შთააგონებს მომავალ აღმზრდელს, მეორე შე-
თხვევაში უხვად იყენებს ქართველთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში
შემუშავებულსა და არსებული ვითარების ამსახველი ხალხური შე-
მოქმედების ნიმუშებს.

ხალხთა უმუშაო კავშირისა და ეთნოგრაფიულ ყოფაში ცოც-
ხლად შემონახული გადმოცემების შესწავლას რომ ილია განსაკუ-
თრებულ ყურადღებას აქცევდა და მას ხორცმესხმულად წარმო-
გვისახავდა ხოლმე მაღალი პოეტური ოსტატობით ჩამონაკვთილ
ლექსებში, აშკარად ჩანს ლექსის „ბაზალეთის ტბა“ შინაარსიდან და
მის შესახებ არსებული საინტერესო ცნობებიდანაც. გამორკვე-
ულია, რომ დიდი პოეტი ამ ლექსის დაწერისას შთაგონებული იყო
ბაზალეთის ტბის შესახებ თაობიდან თაობამდე მოღწეული ლეგენ-
დის შინაარსით, რომელსაც ილია საგურამოელ გლეხებთან საუბრაი
გასცნობია²³.

ეთნოგრაფიულ მასალებს ილია ჭავჭავაძე კიდევ უფრო ფარ-
თოდ იყენებს თავის პოემებში. ეს გასაკებიცაა; შედარებით ვრცელი
და რთული ნაწარმოების ფონზე ეთნოგრაფიული მასალა შედარე-
ბით სრულ ასჯგავს პოულობს, ვიდრე მცირე მოცულობის ლექ-
სებში.

²³ ნუნუ ხიმერიკი, დასახ. წიგნი, გვ. 35—36.

თუ რა მიზნითაა გამოყენებული ამგვარი, ხასიათის მასალა ილიას პოემაში და როგორა ის აღბეჭდილი ნაწარმოების შინაარსში, ნათლად ჩანს თითოეული მათგანის ამ თვალსაზრისით განხილვისას.

I

ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში მოქმედი საუკუნო-ებრივი ტრადიციებისადმი ღრმა სიყვარული მეღვინეობა ილიას ისეთი დიდი მხატვრული ტილოს მიხედვით, როგორცაა პოემა „აჩრდილი“ სოციალური და ეროვნული პრობლემისადმი მიძღვნილ ამ ფილოსოფიურ თხზულებაში მოხდენილად არის ჩართული ისეთი ადგილები, საიდანაც აშკარად ჩანს, თუ როგორი მზრუნველობათ ინახავდა ქართველი ხალხი წინაპართა ყოფა-ცხოვრებაში მოქმედ წესებს და თაობიდან თაობაში როგორ ინერგებოდა ხანგრძლივად დროის მანძილზე შემუშავებული ეროვნული ტრადიციები ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ჩვენი ერის ჩვევებსა და სულიერ კულტურაში მტკიცედ დანერგილსა და ეთნოგრაფთა თუ ფოლკლორისტთა მიერ არაერთგზის დამოწმებული ვითარების მაღალმხატვრული გამოვლენებით წარმოსახვასთან.

ამასთან ერთად ისიც აღსანიშნავია, რომ პოეტი საფუძვლიანად იცნობს გაბატონებული და დაბეჩავებული ფენების ცხოვრებას. მას ესმის „საწყალის მეზრის კვენესა“, „მწყემსის დაობლებული ხმა“ და ხედავს „განცხრომაში მყოფ დიდკაცს“, „ცბიერ ვაჭარს“ თუ გულხელდაკრეფილ მღვდელს. მას გულს უკლავს „სასოწარკვეთილ მონობაში“ მყოფი ხალხის მდგომარეობა, მაგრამ ამასთან ერთად სწავს „კაცთა ცხოვრების შემფერხებელი“ ბორკილის დამსხვრევის გარდუვალობა: ყოველივე ეს არ შეიძლება ასე მკვეთრად აესახა პოეტს, თუ კი ის ხალხის ცხოვრებასთან ახლოს არ იქნებოდა და მტკივნეულად არ შეიგრძნობდა მათ ჭირსა და ვარამს.

II

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ერთ-ერთი საყურადღებო ნაწარმოებია პოემა „მეფე დიმიტრი თავდადებული“, რომელიც ილიამ 1877—1878 წლებში დაწერა.

საქართველოს ისტორიიდან კარგად არის ცნობილი, რომ დემეტრე მეორე (1271—1289) მონღოლთა ბატონობის დროს მოღვაწე-

ობდა. მონღოლთა ყაენის მიერ 1289 წლის 12 მარტს მისი სიკვდილით დასჯის გამო შეარქვა ისტორიამ დემეტრეს თავდადებული.

ეს პოემა შექმნილია ისტორიული წყაროების მეცნიერული საზუსტით დამუშავების საფუძველზე. მასში მხატვრულად არის ასახული წარსულის მძიმე ეპიზოდები და ცხოველმყოფლადაა გადმოცემული XIII საუკუნის საქართველოს ისტორიის სურათები. მაგრამ მარტოოდენ წმინდა ისტორიული მნიშვნელობით როდი განისაზღვრება მისი ღირსება. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს ქართველ ხალხში ძველთაგანვე არსებული ზოგიერთი ჩვეულების მხატვრულად ასახვის საკითხი.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა პოემის შესავალი და პირველი სამი თავი, სადაც ძველი ამბის გადმოცემის ქართული ხალხური ჩვეულების მხატვრული ანარეკლია მოცემული. ხალხის თავშეყრილობა საყდართან და ბრმა მეფანდურის მიერ მათთვის ამბის თხრობის სცენა გვაგონებს ძველ საქართველოში ზღაპრის თქმისათუ ისტორიული ამბის თხრობის ცხოველმყოფლად მოქმედსა და დღემდე შემორჩენილ ტრადიციას.

მაგრამ თუ ეს ვითარება განსაკუთრებით პოემის პირველი თავებიდან არის თვალშისაცემი, პოემა მთლიანად მდიდარია ქართული ხალხური ნაწარმოებების—ლექსების, სიმღერებისა და ანდაზების სიუხვით²⁴. ხალხური სიტყვიერების ფონდიდან მასალის ასე მდიდრად წარმოსახვამ შეუწყო ალბათ ხელი ამ პოემის ხალხური ვარიანტების წარმოქმნას, მის გახალხურებას, რომლის ანალოგიური მოვლენები სხვა ლიტერატურულ ძეგლებზე დაკვირვებისა და ფოლკლორულ მასალებთან მათი შედარების დროსაც არაიშვიათად დგინდება²⁵.

მხატვრული ნაწარმოების ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განხილვის დროს ანგარიში უნდა გაეწიოს იმასაც, თუ რამ განაპირობა მისი ამ სახით ჩამოყალიბება. ილია ამაზე თითონვე გვაძლევს პასუხს საკუთარ ავტობიოგრაფიაში: „სწავლა 8 წლისამ დავიწყე ჩვენი სოფლისავე მთავართან—ქართული წერა-კითხვითა. მთავარმა

²⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. I. 1951, გვ. 178, 180, 183, 186, 189, 200.

²⁵ ქს. სიხარულიძე, ლიტერატურულ ნაწარმოებთა ფოლკლორული ვარიანტები, „ლიტერატურული ძიებანი“, V, თბილისი, 1949, გვ. 357—358; მისივე, ილია ჭავჭავაძის პოემების ხალხური წყაროები, ილია ჭავჭავაძის საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1957, გვ. 100—102.

ძალიან კარგად იცოდა ქართული და სახელი ჰქონდა განთქმულა საღმრთო წიგნების კარგი მკითხველისა. ხოლო უმთავრესი ღირსება მისი ის იყო, რომ მომხიბლული იქნა იცოდა ამბებისა. გვიამბობდა მღაბიურად და ბავშვისა. ვის ადვილად გასაგების ენია უფრო საღმრთო და სამშობლო ქვეყნის ისტორიის ამბებსა, ვის რა ვმბობდა მოემოქმედნა, ვის რა ფოთავნობა გაეწია, ვის რა ღვაწლი და სიკეთე დაეთესა სამშობლოსა ჟა სარწმუნოების სასარგებლოდ და დასაცველად.

ბევრი ამ ამბავთაგანი ჩამრ ა გულში და ერთი მათ შორის— „დიმიტრი თავდადებულის“—თემად გამოვიყენე მრავალის წლის შემდეგ. ერთი კიდევ პატარა საშობაო მოთხრობა დავწერე²⁶. ჩემს „გლახის ნაამბობში“ ზოგიერთს ადგილს ცხადად ამჩნევია კვლამთავრის ამბების გავლენისა“²⁷.

ილია იქვე გვაუწყებს, რომ მასთან ერთად მთავართან 5—6 გლეხის შვილი დადიოდა და მათი ძირითადი ღრთ მთავრის წარმტაცი ნაამბობის მოსმენაში მიდიოდა. ბავშვ ბაში ღრმად ჩარჩენილმა ამბებმა, როგორც ეს ავტობიოგრაფიიდანაც ჩანს, თავისა შედეგი გამოიღო.

„ილია უკვე ხანდაზმული მწერალი იყო, რომ ბავშვობის ღრთინდელი რემინტიკული მოგონებანი დიმიტრი თავდადებულის პიროვნების შესახებ გაუცხოველა მისმა ძველმა სტუდენტობის ღრთინდელმა მეგობარმა პეტრე ნაკაშიძემ. პეტრე ნაკაშიძესთან მეგობრულ საუბართა უშუალო შთაბეჭდილების ქვეშ ილია შედგომია პოემის წერას. პოემის ხელნაწერ დედანში, რომელიც ილიას დაბეჭდვის უფრო ადრე პეტრე ნაკაშიძისათვის გაუგზავნია, ილია წერს: „ძმა პეტრე. შენგან ჩაგონებულს შენვე გიძღვნი“. პოემის ნაბეჭდ გამოცემასაც ახლავს ზედწერილი: „ძღვნად პეტრე ნაკაშიძეს“²⁸.

მოტანილი ფაქტები ცხადჰყოფენ, რომ ილიამ პოემის დაწერასას გამოიყენა არა მარტო ისტორიული წყაროები, არამედ ბავშვობაში მოსმენილი ამბებიც. ეს თავისთავად იმის მაჩვენებელია, რომ პოეტი სიყმაწვილიდანვე დიდ ინტერესს იჩენდა ზეპირად მოღწეული გადმოცემებისადმი, ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის ამ

²⁶ ივლისსმება მოთხრობა „ნიკოლოზ გოსტაშაშვილი“.

²⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IX, 1957, გვ. 307—308.

²⁸ პ. ინგოროყვა, ილიას ნაწარმოებთა კომენტარი, ი. ჭავჭავაძე, ტ.

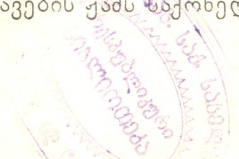
მდიდარი საგანძურისადმი და შესანიშნავად ამეტყველებდა საკაცობრიო მნიშვნელობის მქონე მხატვრული ქმნილებების შინაარსში. პოემა „მეფე დიმიტრი თავდადებული“ ერთი იმათგანია, რომელშიც ისტორიულად ცნობილი და პოეტის მიერ სხვისი ნაამბობით თუ წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით შესწავლილი ამბავი ხალხური თხრობის ტრადიციის გავლენით გადმოსცა.

111

2023

ბატონ-ყმობის დროინდელი საქართველოს ყოფა-ცხოვრების სურათების მკვეთრი და დამაჯერებელი აღწერაა მოცემული პოემაში „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“. სოციალურ-ეკონომიური და უფლებრივი უთანასწორობის ასახვისადმი მიძღვნილ ამ დიდ მხატვრულ ნაწარმოებშიც ილია უხვად იყენებს ეთნოგრაფიულსა და ფოლკლორულ მონაცემებს. მწერალი ამით კიდევ უფრო ღრმად გვახედებს იმდროინდელი საქართველოს მშრომელთა ცხოვრების სინამდვილეში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა კაკოსთან მისული ზაქროს მონათხრობის პოეტურია გადმოცემა. აქ რეალისტური სიცხადითაა აღბეჭდილი, ერთი მხრივ, ექსპლოატაციით განაწამები ყმა გლეხის უმწეო მდგომარეობა, ხოლო, მეორე მხრივ, მებატონეების განუსაზღვრელი უფლებამოსილება და აღვირახსნილობა. ეს ვითარება კიდევ უფრო მეტი სიმკვეთრითაა ასახული ბატონისა და მამის დიალოგში და ნაწარმოებში ფინალში.

მაგრამ თვით ყმა გლეხის ცხოვრების პირობები, მისი ყოველდღიური ყოფა და მდგომარეობა განსაკუთრებული სიცხადით მაინც მხედრის მონათხრობში არის დასურათებული. ზაქროს მონაყოლის მიხედვით, შემაძრწუნებელ მდგომარეობაშია ჩავარდნილი ბავშვობიდანვე მშობლებსა და კერას მოწყვეტილი გლეხის შვილი, რომელსაც მენახირეობის მძიმე მოვალეობის შესრულება ეკისრება. ამასთან ერთად, პოემაში მხატვრულად არის აღწერილი უკვე ამ პირობებს „შეგუებულ“ ყმა გლეხთა ცხოვრება. მათი ყოფისთვის კი დამახასიათებელი იყო ნახირის მოვლა-პატრონობა, მწყემსთა შორის შრომის განაწილება და სალამოხანს აღნიშნულ მდგომარეობაში მყოფთა პირობების შესაბამისი თავის შექცევა—დროსტარება. ზაქროს პირით პოეტი სხარტად მოგვითხრობს, რომ დაღამებისთანავე მწყემსები ნახირს დათვლიდნენ, დაბინავების შემს ზაქონელს დააბ-



მდნენ, ტყის პირად დიდ ცეცხლს გააჩაღებდნენ, თავიანთ საგზალს მოიტანდნენ, გარშემო შემოიფარებოდნენ, ჭამდნენ, ხუმრობდნენ, ძღეროდნენ, იცინოდნენ და მორიგეობით ზღაპარსაც ამბობდნენ. დილის ცისკარზე ღამის ყარაული ყველას გამოაღვიძებდა, მწყემსები თვალების ფშვინებით აიშლებოდნენ, საქონელს აუშვებდნენ და მინდორზე გაშლიდნენ. თითონ გრილ წყაროსთან მოგროვდებოდნენ, პირს დაიბანდნენ, ზეზეურად დანაყრდებოდნენ, შემდეგ ქვის სროლითა თუ ბურთის თამაშით შეიქცევდნენ თავს, შუადღისას ძროხას ალაზხანში შეყრიდნენ, თითონაც ცივი წყლით გაიგრილებდნენ გახურებულ სხეულს, საღამოხანს კვლავ ბინაზე მირეკავდნენ საქონელს და ჩვეულებისამებრ ცეცხლის ირგვლივ მსხდომნი აგრძელებდნენ ხუმრობასა და ქართული ზღაპრების მორიგეობით თხრობას.²⁹

ამასთან ერთად, რომ პოეტი ქართველ ყმა გლეხთა ყოფაში, და საერთოდ საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ზღაპრის თქმის ფართოდ გავრცელების ტრადიციის ფაქტზე ამახვილებს ყურადღებას, აქვე იძლევა ზეპირსიტყვაობის ამ მდიდარი ქანრის დანიშნულების ახსნას ხალხური შეხედულების გადმოცემის გზით. ხალხური ვაგებით კი ზღაპარი დიდ როლს თამაშობდა საქართველოს ისტორიული წარსულისა თუ ხალხის კეთილდღეობისათვის მებრძოლ გმირთადმი ახალი თაობის სიყვარულის გაძლიერების საქმეში. ამასთან, ზღაპრების თხრობით თავის შექცევა მათ უმსუბუქებდათ ბატონის ხელში ყოფნით გამოწვეულ სულიერ ტრაგედიას.

მძიმე სოციალური პირობების გამო გლეხი ხშირად იძულებული ხდებოდა მოშორებოდა სოფელს და თავისი აფორიაქებული ცხოვრება ტყეში ყაჩაღად გაჭრით შეეცვალა. ილიას ეს პოემა, კერძოდ ზაქროს გაქცევის ეპიზოდი, ამ მოტივზეა აშენებული. მაგრამ პოემა საყურადღებოა არა მარტო ყაჩაღად გვარდნის მიზეზის ახსნის, არამედ თვით ამ პირობებში მყოფი ადამიანის ცხოვრების დაბასიათების თვალსაზრისითაც. აქ მთელი სიცხადით წარმოგვიდგება იმ პირის ყოფა, რომელსაც ბევრი რამ აკლია, უსახლ-კარობითა და შიმშილით იტანჯება, ხელში დღე და ღამ იარაღი უჭირავს, მხეცივით მარტოკა დაძრწის უღრან ტყეში და კურდღელსავით ფხიზლად სძინავს, მაგრამ მას ისევ იქ ყოფნა ურჩევნია, სადაც მხოლოდ იგია მეფე. „ყოველ ხის ძირას“ მისი „სახლია“, სადაც რკინის ძმებად ახლავან სიათა, დამბაჩა, ხმალი და სხვ.

²⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. I, 1951, გვ. 165—167.

სხვათა შორის უნდა ითქვას, რომ ცხოვრებიდან გაქცეული პიროვნების მდგომარეობისა და ყოფის ასახვას საფუძვლად უდევს არა მხოლოდ პოეტური ფანტაზია, როგორც ამას ხშირად აქვს ადგილი მხატვრული ნაწარმოების შექმნისას, არამედ ცოცხალ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ილიას მიერ პირადი შთაბეჭდილებით ათვისებული მასალაც. ამ მხრივ მეტად საგულისხმიეროა ილიას სიყრმის მეგობრისა და ნათესავის კოხტა აფხაზის ცნობა კაკო ყაჩაღის ორეულთან ახალგაზრდა ილიას პირადად შეხვედრის შესახებ: „რაც შეეხება მის (ილიას) შემოქმედებას და მის ნაწარმოებების ისტორიას, მე მხოლოდ „კაკო ყაჩაღის“ შესახებ მახსოვს კარგად, რომ კაკო პირდაპირ ცხოვრებიდან არის აღებული. კაკო ვახლდათ ერთი კარდანახელი გლეხი, ვინმე გაუხარაშვილი, რომელმაც მართლა ესროლა; თავის ბატონს (რომელიღაც ვაჩნაძეს) და ყაჩაღად გავარდა. იმალებოდა ალაზნის (კარდანახის) ტყეში... ერთხელ ილია სწორიღ იმ გზით მოდიოდა ჩვენსა კარდანახში, თან ახლდა მოსამსახურე ბიჭი. უცბად ერთ ალაგას წინ გადასდგომია შეიარაღებული გაუხარაშვილი და შეუჩერებია, გამოუკითხავს ვინაობა და მოგზაურობას მიზანი. რომ გაუგია ჭავჭავაძის გვარი, უკითხავს: „ჭავჭავაძეს კარდანახში რა უნდაო? ბიჭს აუხსნია, რომ კარდანახში თავის ნათესავს აფხაზიანთსა მიდისო. მაშინ ყაჩაღს თოფი დაუშვია ძირს და ილია მიუწვევია თავის ბინაზე, კარგად გამასპინძლებია და დაუთვრია კიდევ, ასე რომ ილია როდესაც ჩვენსა მოვიდა, ბარბაცებდა და მარტო იმას გაიძახოდა ენის ბორძიკით: „დამაძინეთ, დამაძინეთო!“ მეორედღეს კი გვიამბო თავის თავგადასავალი, ხოლო დაუმატა, რომ გაუხარაშვილი სულ ბატონებს სწყევლის და აგინებსო“.

კოხტა აფხაზის ამ ცნობას კრიტიკულად განიხილავს პავლე ინგოროყვა და შესაძლებლად თვლის, რომ „კაკოს ტიპის დახატვის დროს მას აედოს ზოგიერთი ხაზი გაუხარაშვილის ცხოვრებიდან“. მკვლევარი ამ აზრს სარწმუნოდ მიიჩნევს იმის მხედველობაში მიღებითაც, რომ „კაკო ყაჩაღის“ უძველეს ხელნაწერში პოემას ეწოდება არა „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან, არამედ „მოთხრობა ქისიყელისა“. ხოლო გაუხარაშვილი მართლაც ქიზიყელი იყო“.

პ. ინგოროყვა არ ეთანხმება კოხტა აფხაზს იმაში, თითქოს კაკო იყო გაუხარაშვილის პიროვნების უშუალო პროტოტიპი. მკვლევარი არ გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ განზოგადოებული მხა-

ტვრული სახის წარმოდგენის მიზნით ილიას ესარგებლნა ამა თუ იმ აიროვნების თავგადასავლით. მაგრამ „თუ საჭიროა ვეძიოთ ილიას „კაკო ყაჩაღის“ უშუალო პროტოტიპი—შენიშნავს პ. ინგოროყვა, ეს არის პირველ რიგში იმდენად ყაჩაღი გაუხარაშვილი კი არა, არამედ არსენა, რომლის სახელი ხალხმა შარავანდედით შემოსა“³⁰.

პ. ინგოროყვა თავის ამ დებულებას იმით ასაბუთებს, რომ ილიამ არსენას უძღვნა სიყვარულით გამთბარი სტრიქონები. მაგრამ ასეა თუ ისე ვერ გავექცევით იმ ფაქტს, რომ კაკოს ტიპის შექმნაში გადაწყვეტი როლი შეასრულა რეალური პიროვნების ცხოვრებას შესწავლამ, რაც მწერალმა უშუალო დაკვირვების ნიადაგზე მიღებული შთაბეჭდილებისა და ცოცხალ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული ფაქტიური მასალის შეგერების გზით განახორციელა. ეს პოემა იმის შესანიშნავი ილუსტრაციაა, თუ როგორი სიყვარულით მუშაობდა მისი ავტორი ხალხურ მასალაზე და რანაირი მონდომებაა—თა და პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა მხატვრულ ნაწარმოებებში მისი ასახვის საქმეს.

ზემოთქმულს გარდა პოემა „კაკო ყაჩაღი“ ეთნოგრაფის ყუთადღებას იქცევს ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ზოგიერთი ელემენტის, სახელდობრ შრომის სიმღერის თავისებურად წარმოსახვასთან დაკავშირებითაც. ამ მხრივ დასამახსოვრებელი ეთნოგრაფიული ეპიზოდია აღბეჭდილი იმ ადგილას, სადაც მეურმისა და ზაქროს შეხვედრის მომენტი აღწერილი. მკითხველი ეცნობა ძველი საქართველოს საურმე გზას, ტრანსპორტს და მოგზაურობის დროს შესრულებულსა და მოცემულ შემთხვევაში ამ ვითარებისათვის დამახასიათებელი სიმღერის—ურმულის შესრულების ხასიათს:

ყველას ეძინა, დღით ჰფეთქავს რაცა,
თითქოს დალილა მიწაც და ცაცა!..
მხოლოდ კი ერთგან ურემი მძიმე
მიჭრიაღებდა, გზას აღვიძებდა,
და ნაღვლიანად მასხედ მეურმე
მწუხარს სიმღერას დაჰლულუნებდა.
ლულუნი იგი ჩამრჩენია გულს,
მწუხარე არის, ვით გლოვის ზარი,
მაგრამ თუ ნაღველს მოჰბერს დაჩაგრულს,
უკუ-ჰყრის კიდევ ვით ღრუბელს ქარი³¹..

³⁰ დაწვრილებით იხ. პ ა ვ ლ ე ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ილიას ნაწარმოებთა კომენტარი, ილ. ჭავჭავაძე, ტ. I, 1951, გვ. 373—374.

³¹ ი. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე, ტ. I, 1951, გვ. 159.

ეს ფრაგმენტი საყოფადღებოა იმდენად, რამდენადაც მასში მოცემულია „ურმულის“ სოციალური ბუნებისა და ფუნქციის მხატვრული დახასიათება, რასაც გვერდს ვერ აუვლის მუსიკალური ფოლკლორის მკვლევარი.)

აქ განხილული პოემების მიხედვით ილია კვლავ ხალხის ყოფაცხოვრებისა და ხალხური შემოქმედების დიდ მცოდნედ წარმოგვიდგება, რომელსაც შეუძლია ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული მასალის სათანადოდ გამოყენება და ამით მხატვრული ნაწარმოების ღირსების კიდევ უფრო გაზრდა. ეს ვითარება განსაკუთრებული სიმკვეთრითაა აღბეჭდილი ილიას უკვდავ მხატვრულ ძეგლში „განდეგილი“, რომელსაც აქვე შევხვებით, როგორც ხალხური შემოქმედებით ნასაზრდოებსა და ეთნოგრაფიული მონაცემებით მდიდარ ტილოს.

IV

ილია ჭავჭავაძის პოემა „განდეგილმა“ დიდი გამოხმაურება ჰპოვა ჩვენს ლიტერატურაში. ამის დამადასტურებელია ქართული პერიოდული პრესის ფურცლებზე თუ ცალკეული მონოგრაფიების სახით გამოქვეყნებული ნარკვევები, სადაც მრავალი საინტერესო საკითხია აღძრული და თავისებურად გადაწყვეტილი. რამდენიმე მკვლევარი შეეცადა პოემის სხვა ლიტერატურულ ძეგლებთან სიუჟეტური ნათესაობისა თუ მისი ხალხური წყაროების დადგენას (ჩვენთვის საინტერესოა სწორედ იმ წყაროების გამომზეურება, რომლითაც „განდეგილის“ ავტორს უნდა ესარგებლნა) მაგრამ ვიდრე ამდაგვარი მასალის მიმოხილვას შევუდგებოდეთ, საჭიროა გავცინოთ პოემის შესახებ ამ თვალსაზრისით წამოყენებულ მოსაზრებებს.

ინგლისურ ენაზე ქართული ზღაპრების გამოცემასთან დაკავშირებით გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე გამოქვეყნდა V. Vasiani-ს ვრცელი სტატია, სადაც დასმულია ქართული ლიტერატურის უმნიშვნელოვანესი ნაწარმოებების, მათ შორის „განდეგილის“ პირველ რიგში თარგმნის აუცილებლობის საკითხი. ამავე წერილში ავტორადიდ შეფასებას აძლევს ილიას პოემას და სიუჟეტური პარალელებისა თუ შემხვედრი მომენტების გათვალისწინების ნიადაგზე მას ზოლას „აბატ მურიეს შეცდომას“ და ფლობერის „წმინდა ანტონას განსაცდელს“ ადარებს³².

³² „ივერია“, 1894, № 198.

V. Vasiანი-ს ეს შეხედულება არ გაიზიარა კიტა აბაშიძემ. მისი აზრით, ზოლას რომანისა და ილიას პოემის სიუჟეტური იგივეობის ნიშანია ასკეტიზმის ბრძოლა ცხოვრების მოთხოვნილებასთან. მაგრამ მას ბევრად სჭარბობენ განმასხვავებელი ნიშნები: 1. ზოლასთან ასკეტიზმი იმარჯვებს, ილიასთან კი ბუნება სძლევს ასკეტიზმს; 2. ზოლას გმირი ცხოვრების ფერხულში ჩაბმული ფანატიკოსი მღვდელია, ხოლო ილიას გმირი ცხოვრებისაგან განრიდებული წმინდანია. ზოლა მხოლოდ კათოლიციზმისაგან შექმნილ კანონებს ებრძვის, ხოლო ილია საზოგადოდ „განდეგილობას“, ცხოვრების უარმყოფელ ფილოსოფიას გამკლავებია.

რაც შეეხება ფლობერის რომანს, კიტა აბაშიძე აქაც ვერ ხედავს „განდეგილთან“ არსებითი იგივეობის ნიშანს, რადგან ფლობერის მიზანია ცხოვრებისა და ადამიანის სიცოცხლის უაზრობის დასაბუთება, ილია კი ცხოვრების სიკეთის მქადაგებელია.

კ. აბაშიძე უმართებულოდ მიიჩნევს აგრეთვე მ. ლერმონტოვის „მწირთან“ „განდეგილის“ შედარებას, იმ მოტივით, რომ მწირი ცხოვრებისაკენ მიილტვის, ხოლო ილიას პოემის გმირი ცხოვრებას გაუტრბის³³.

განთვალისწინა რა ის გარემოება, რომ ილია ჭავჭავაძემ პოემას „ლეგენდა“ უწოდა, კ. აბაშიძემ სცადა „განდეგილის“ წყაროს დადგენა, მაგრამ სათანადო მასალების უქონლობის გამო იმანაც ლიტერატურულ ძეგლებთან სიუჟეტური პარალელების ძიებას მოჰკიდა ხელი.

1895 წელს ჟურნალ „Нива“-ს მეხუთე ნომერში დაიბეჭდა შოთხრობა „Бегство от женщины“, თარგმანი ერთი ძველი ლიტერატურული ძეგლისა (ცხოვრებაა წმიდისა მამისა ჩუენისა მარტინიანესის³⁴), რომელიც „დაწერილი უნდა იყოს ბერძნულად მეოთხე საუკუნის დამლევს თუ მეხუთის დამდეგს“³⁴. მარტინიანეს „ცხოვრების“ მოკლე შინაარსს³⁵ კ. აბაშიძე აღნიშნული გამოცემის მიხედვით

³³ კ. აბაშიძე, „განდეგილი“—პოემა თ^რ ილია ჭავჭავაძისა, ფ. „მოამბე“, 1896, № 9, გვ. 78—86.

³⁴ კ. კეკელიძე, „სამიჯნურო ცთუნების“ პრობლემისათვის ქართულ ლიტერატურაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბილისი, 1945, გვ. 15.

³⁵ წმ. მარტინიანეს თავდადასავლის მოკლე შინაარსი ასეთია: ქალაქ კესარიის მახლობლად, პალესტინაში, მიუვალს მთაზე ცხოვრობდა ახალგაზრდა ლამაზი ბერი—მარტინიანე. კესარიის ქუჩებში მოსეირნეთა საუბარს ბერის შესახებ

გაეცნო და წამოაყენა მოსაზრება ამ თქმულებასთან ილიას „პოემის არაკის“ დიდი მსგავსებისა და მის პარალელურად არსებითი განსხვავების შესახებ. განსხვავებას ხედავს მკვლევარი შემდეგში: მარტინიანეს შემაცდენელი ქალი ფლიდი და გაიძვერაა, „განდეგილის“ მწყემსი ქალი კი გულუბრყვილო არსებაა. მარტინიანე უფრო ფორმის აღსასრულებლად ეტანება ასკეტობას, როგორც თავისებურად ფანტიკოსი, ხოლო განდეგილი ცხოვრებას გაექცევა თავისი შეხედულების გამო ამ ცხოვრების შესახებ. კ. აბაშიძე იქვე მიუთითებს, რომ „მთავარი აზრი სარწმუნოებრივის თქმულებისა, რასაკვირველია, ძალიან განსხვავდება საერო პოეზიის აზრისაგან“..., მაგრამ ამდაგვარი ხასიათის განსხვავებათა მიუხედავად, მკვლევარი ამ ორი ძეგლის სიუჟეტური ნათესაობის აზრის მომხრედ რჩება და მისთვის „მხოლოდ ის არის საინტერესო ავტორმა თავისი პოემის არაკი პირდაპირ ამ თქმულებიდან ისესხა, თუ ჩვენს ხალხშია ამგვარი ლეგენდა დარჩენილი“⁸⁶.

ყური მოჰკრა ერთმა ლამაზმა ქალმა და გადაწყვიტა მარტინიანეს შეცდენა. ამ მიზნით ის გამოეწყო ძონძებში და თან წაიღო ძვირფასი ტანსაცმელი და ოქროული. საშინელ ქარ-ბუქსა და წვიმაში ის მიადგა განდეგილის სენაკს, დაიწყო კივილი და დახმარება სთხოვა. მცირედი ყოყმანის შემდეგ ბერმა ქალი თავისთან აიყვანა, ცოტაოდენი ნაყოფი შესთავაზა, ცეცხლთან დასვა, თითონ ცალკე ოთახში ჩაიკეტა, ილოცა და დაწვა, მაგრამ მთელი ღამე ვნებათაღელვისაგან ბორცვაში ვაატარა. დილით აღრე გამოვიდა, რათა ქალი თავიდან მოეცილებინა, მაგრამ რა დაინახა ახალ ტანსაცმელში გამოწყობილი მშვენიერი არსება, გაკვირვებული ეკითხება უცაბედი გარდაქმნის ამბავსა და ვინაობას. ქალი უმხელს მისვლის მიზანს, არწმუნებს ბერად დაყუდების უაზრობაში, სთავაზობს მასთან შეუღლებისა და ხორციელი ტკობის აზრს, ჰპირდება ეკონომიურ უზრუნველყოფასაც და სხვა. ბერი თანხმდება, რომ მასთან ალერსით აღასრულოს ქალის წადილი და ამით თითონაც საამოვნება იგრძნოს, მაგრამ მოაგონდა რომ იქ გარეშე მლოცველნიც მოდიოდნენ ხოლმე და ქალთან დამშვიდებით განცხრომის მიზნით გარეთ გამოვიდა დასაზვერავად. მაგრამ როდესაც კვლავ სენაკისაკენ იბრუნა პირი, აზრა შეიცვალა, განზრახვა დაჰკმო, გამხმარი ფიჩხი მოაგროვა, დაანთო კოცონი და შიშველი ფეხებით ცეცხლში შეიჭრა ვნებათაღელვის ჩასაკლავად. თვითგვემული ბერი მიწაზე ეცემა და ღმერთს პატიებას სთხოვს. იქიდან ის იწყებს ხეტიალს და ბოლოს სულს დაღვეს ათინაში, ღმერთთან შერიგებული. ხოლო ეს ქალი, იმ ღამის შემდეგ, მარტინიანეს საქციელით თავზარდაცემული ერთს დედათა მონასტერში მოლოზნად აღიკვეცა. (გსარგებლობ კ. კეკელიძის დასახელებული წიგნიდან, გვ. 15—17).

⁸⁶ კ. აბაშიძე, დასახ. წერილი, „მომამბე“, 1896, № 10, გვ. 89.

„განდევლის“ ფოლკლორული წყაროებით დაინტერესებული იყო ალ. ხახანაშვილიც. 1908 წელს 12 მარტს მოსკოვის უნივერსიტეტთან არსებული ბუნებისმეტყველებისა, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საიმპერატორო საზოგადოების ეთნოგრაფიის განყოფილების სხდომაზე³⁷ ალ. ხახანაშვილმა თავის მონსენებაში³⁸ აღნიშნა, რომ პოემა „განდევლის“ საფუძვლად უდევს ეთნოგრაფიულ ყოფაში ავტორის მიერ დამოწმებული ხალხურ ლეგენდა³⁹. როგორც ჩანს, ალ. ხახანაშვილი არ მიყვება უცხოური ლიტერატურიდან სიუჟეტური სესხების მომხრეთა გზას, ილიას პოემის წყარო ხალხურ სიტყვიერებაში ეგულება, მაგრამ, სამწუხაროდ, არაფერს ამბობს თვით ლეგენდის შინაარსსა და რაობაზე.

ლიტერატურულ ძეგლებთან „განდევლის“ სიუჟეტური ნათესაობის საკითხს სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა კორნელი კეკელიძემ. მან კიდევ უფრო ნათლად ჩამოაყალიბა მსგავსება-განსხვავების მაჩვენებელი ნიშნები, რაც თავის დროზე კ. აბაშიძესაც აინტერესებდა; მეცნიერულად დაასაბუთა, რომ მარტინიანეს „ცხოვრება“ ილიასათვის ხელმიუწვდომელი იყო და წამოაყენა დებულება ამ ძეგლის შინაარსის ხალხში გადასვლა-გავრცელებისა და ილიას მიერ ხალხური სიტყვიერების მასალების შესწავლის გზით პოემის სიუჟეტად მისჯამოყენების შესაძლებლობის შესახებ. ამით კ. კეკელიძემ გარკვეული წვლილი შეიტანა მასზე დიდი ხნით ადრე აღძრული საკითხის კვლევის სფეროში, მაგრამ არც ის უნდა დაგვაიწყდეს, რომ კ. კეკელიძე ბევრ რამეში კ. აბაშიძის პოზიციებზე დგას და არსებითად მის კონცეფციას ავითარებს. ამიტომ უმართებულოდ გამოიქცირება კ. კეკელიძის საყვედური კ. აბაშიძისადმი იმის თაობაზე, თითქოს ის სრულიად უსაბუთოდ, „განდევლის“ ზოლას და ფლობერის ზემოთ დასახელებულ ნაწარმოებებთან უფრო ახლოს აყენებს, ვიდრე მარტინიანეს „ცხოვრებასთან“⁴⁰. პირიქით, როგორც ეს ზემოთაც იყო აღნიშნული, კ. აბაშიძე ამ ძეგლსა და „განდევლის“ შორის იმდენად დიდ შინაარსობლივ მსგავსებას ხედავდა, რომ ის

³⁷ დაწვრილებით იხ. ყ. „Этнографическое обозрение“, 1908, № 1—2 გვ. 119—148.

³⁸ А. Хаканов, князь И. Г. Чавчавадзе, как этнограф, დასახ. ჟურნალი, გვ. 122—135.

³⁹ იქვე, გვ. 127, 131.

⁴⁰ კ. კეკელიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 22, სქოლიო.

ილიას მიერ მარტინიანეს „ცხოვრებიდან“ სესხების შესაძლებლობის საკითხსაც კი სვამდა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მსგავსი ლეგენდის არსებობის შესაძლებლობასთან ერთად.

ჩვენ მიერ აქ დასახელებულ მკვლევართაგან არსებითად ალ. ხახანაშვილის შეხედულებაშია საძიებელი სინამდვილის მარცვალი. ყველა დანარჩენები კი, რომლებიც სიუჟეტური პარალელების გათვალისწინების ნიადაგზე „განდგვილს“ უცხო ლიტერატურული გავლენის უშუალო ნაყოფად ან ჰაგიოგრაფიული ძეგლიდან ხალხურ ლეგენდად ქცეული ვადმოცემების გამოყენების საფუძველზე შექმნილ თხზულებად მიიჩნევენ, შეცდომაში ვარდებიან.

უფრო მეტიც, კ. კეკელიძე იმდენად დარწმუნებულია ჰაგიოგრაფიული ძეგლის გახალხურებასა და ამ გზით ილიას მიერ პოემის სიუჟეტად მისი გამოყენების სინამდვილეში, რომ მოხვევების ეთნოგრაფიულ ყოფაში ს. მაკალათიას მიერ დამოწმებული ხალხური ვადმოცემებიც კი არაფრად ჩააგდო იმ მოტივით, რომ ბეთლემის გამოქვაბულში მყოფი ბერის შეცდენის შესახებ არსებული ლეგენდის აქ წარმოდგენილი „ვარიანტების უხეში, ნატურალისტური თქმულება ძალიან შორსაა, როგორც მარტინიანეს „ცხოვრების“, ისე ილიას „განდგვილის“ ლეგენდის თქმულებისაგან, უკანასკნელს ისინი ზოგად ხაზებში ხვდებიან“⁴¹.

მოხეტური ხალხური ვადმოცემა, რომ ჰაგიოგრაფიული ძეგლის შინაარსს არ იმეორებდეს, ეს სრულებითაც არ არის საკვირველი, რადგან ისეთი ლიტერატურული ნაწარმოების გახალხურება, რომელიც ილიასთან სწავლული კაცისთვისაც კი ხელმიუწვდომელი იყო (თვით კ. კეკელიძის მიერ ზემოთ დასახელებული მიზეზების გამო), ჩვენი აზრით შეუძლებელი იქნებოდა. ან რაღა მარტო საქართველოს ჩრდილო პერიფერიის მკვიდრთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში მოხდა მისი გავრცელება და არა ჩვენი ქვეყნის დანარჩენ კუთხეებშიც. რანაირად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ათონის მთაზე არსებული ერთადერთი ქართულად ნათარგმნი ხელნაწერით მოხევეები და თუნდაც სხვა კუთხის წარმომადგენლები მარტინიანეს „ცხოვრების“ შინაარსს ზიარებოდნენ და მის საფუძველზე იმავე მოტივის ლეგენდები შეეთხზათ. ასეთი რამ დაუჭერებელია და კ. კეკელიძის მიერ წამოყენებული მოსაზრებაც უმართებულოა.

რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ ს. მაკალათიას წიგნში გამოქვეყნებული თქმულების ვარიანტები მხოლოდ „ზოგად ხაზებში

⁴¹ კ. კეკელიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 22.

ხედებიან“ ილიას პოემას, ეს სრულიად ბუნებრივია, იმის მხედველობაში მიღებით, რომ ყოველი დიდი შემოქმედი ხალხურ გადმოცემას სიტყვა-სიტყვით არასოდეს არ გაიმეორებს, მას თავისი მსოფლმხედველობის ქურაში გადაადნობს და მხატვრული ტილოს იდეის შესაბამისად ჩამოჰქნის. ილიამ როგორც დიდმა მოაზროვნემ, ამ პოემაში გააღრმავა და განავითარა „ქვეყნის ღონისა და სიცოცხლის მიმცემი“ მოძრაობის აუცილებლობის იდეა. ხალხურ მასალას პოეტმა თავისებური სახე მისცა და ის არსებითად პროგრესულ-დემოკრატიული იდეის დანერგვა-გამოხატვის სამსახურში ჩააყენა.

* * *

გადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ ილიას პოემას საფუძვლად დაედო ასკეტის ცხოვრებასთან დაკავშირებით ხევში გავრცელებული ისტორიული თქმულება, რომლის რამდენიმე ვარიანტი უკვე გამოქვეყნებულია⁴². სხვადასხვა ეპოქის მკვლევართა და მოგზაურთა დაინტერესება ამ საკითხით თავისთავად გამოწვეული იყო მყინვარწვერის შესახებ არსებული თქმულებებისა და საერთოდ შოხევეთა ისტორიული წარსულისა თუ ყოფა-ცხოვრების შესწავლით, რომლის სფეროში მსგავსი ხასიათის გადმოცემებიც ექცეოდა.

ამ მხრივ პირველობა ეკუთვნის XVIII საუკუნის გამოჩენილ ქართველ მეცნიერს ვახუშტი ბაგრატიონს, რომელმაც ხევში დამოწმებულ ხალხურ გადმოცემებზეც გაამახვილა ყურადღება და მიუთითა წმინდანთა ადგილ-სამყოფელის არსებობის შესახებ⁴³.

ქართველ მოღვაწეთაგან ვახუშტის შემდეგ ხევში ამგვარი ხასიათის მუშაობა განაგრძო ილია ჭავჭავაძემ, რაც ჩვენ მიერ მსჯელობის საგნად აღებული ამ პოემის მიხედვითაც ნათლად დასტურდება.

ხევში არსებული მსგავსი ხასიათის მასალების ჩაწერაზე მუშაობას ეწევიან რუსი და უცხოელი მკვლევარებიც. სახელდობრ, მყინვარწვერისადმი ინტერესს იჩენს 1604 წელს დარიალის გზით საქართველოში ნამყოფი მოსკოველი ელჩი მიხეილ ტატიშჩევი, რომელიც ამ მწვერვალს შეცდომით „შატგორას“ უწოდებს⁴⁴, ხოლო ხე-

⁴² სიმოკლის მიზნით ვარიანტების შინაარსი არ მოგვეყავს; ვკმაყოფილებებით იმ ლიტერატურის დასახელებით, სადაც ისინია გამოქვეყნებული.

⁴³ ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბილისი, 1941, გვ. 67.

⁴⁴ Е. Вейденбаум, Путеводитель по Кавказу, Тифлис, 1888, გვ. 285.

ვისადმი ამგვარი ინტერესი განსაკუთრებით გაცხოველდა რუსეთთან
საქართველოს შეერთების დღიდან. მკვლევარებისა და მთამსვლე-
ლების შემოსვლას ამ კუთხეში ინტენსიური ხასიათი მიეცა XIX
საუკუნის მეორე ნახევარში. ამავე დროს ადგილი აქვს ჩვენთვის ამ-
ჟამად საინტერესო გადმოცემების ფიქსაციასაც. სახელდობრ
ე. ვეიდენბაუმი თავის ნაშრომში ერთი მხრივ იყენებს ვახუშტის
ცნობას, ხოლო, მეორე მხრივ, მოყავს ადგილზე ჩაწერილი ხალხური
მასალები, რომლებიც შეეხებიან წმინდანთა სამყოფი გამოქვაბულე-
ბისა, მონასტრებისა და თვით ბერების ცხოვრებას⁴⁵.

საკვლევი საკითხისათვის კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია რუსი
მოგზაურის ა. ანდრეევის მიერ გამოქვეყნებული მასალა ბეთლემისა
და მის მკვიდრთა შესახებ⁴⁶.

ამ გადმოცემის სამი ვარიანტი ჩაწერილი აქვს ს. მაკალათიას⁴⁷
და ერთიც მ. ჩიქოვანს⁴⁸. ა. ანდრეევისა და ს. მაკალათიას მიერ ჩა-
წერილ ვარიანტებთან ილიას პოემის სიუჟეტური შეხვედრები აშკა-
რაა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ს. მაკალათიას მესამე
ვარიანტი. ამავე თვალსაზრისით საყურადღებოა მ. ჩიქოვანის მიერ
დამოწმებული ვარიანტი, რომელიც განიხილა ნ. მახათაძემ და დაად-
გინა ხალხურ გადმოცემასა და ილიას პოემას შორის შემხვედრი თუ
განმასხვავებელი მომენტები⁴⁹.

გაეცნო რა მ. ჩიქოვანის მიერ ჩაწერილ ვარიანტს, კ. კეკელიძემ
მისი დათარიღება სცადა. მკვლევარი ეხება სინას მთის მეთათე საუ-
კუნის ორ ხელნაწერს, რომლებშიც დაცულია 16-მარცვლიანი სილა-
ბურ-ტონური საზომით დაწერილი ცამეტსტრიქონიანი იამბიკო. „აკ-
როსტიკი ან კიდურწერილობა იამბიკოსი გვაძლევს „ფილიპე ბეთ-
ლემი“, მაშასადამე, ავტორი ამ იამბიკოსი არის ვილაც ფილიპე,
რომლის შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით“⁵⁰.

⁴⁵ Е. Вейденбаум, Путеводитель по Кавказу, გვ. 287—288.

⁴⁶ А. Андреев, От Владикавказа до Тифлиса (Военно-Грузинская дорога С.—Петербург, 1891, გვ. 29—30.

⁴⁷ ს. მაკალათია, ხევი, თბილისი, 1934, გვ. 239—242.

⁴⁸ მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბილისი, 1947, გვ. 82—83.

⁴⁹ ნ. მახათაძე, ი. ჭავჭავაძის „განდგილის“ ფოლკლორული წყაროები, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, წიგნი III, თბილისი, 1948.

⁵⁰ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, თბილისი, 1951, გვ. 157.

კ. კეკელიძე აქვე აღნიშნავს ამ იამბიკოს ლიტერატურულ მნიშვნელობას და განაგრძობს: „საყურადღებოა ერთი ლეგენდა, რომელიც ჩაწერილია ს. გერგეტში 1945 წელს. ის ასე იწყება: „ფილიპე ბეთლემში იყო. ვანდგილად ცხოვრობდა ბეთლემში... რამდენადაც ამ ლეგენდაში მოხსენებულია „მთაწმიდელი“, ის მეთერთმეტე საუკუნეზე ადრე არ უნდა იყოს გაჩენილი. შეთხზულია ის, უნდა ვიფიქროთ, ამ იამბიკოს ნიადაგზე, რადგანაც იამბიკო, როგორც ვთქვით, გვაძლევს აკროსტიქს „ფილიპე ბეთლემი“⁵¹.

კ. კეკელიძესთან არაფერი გვაქვს სადაო იმის თაობაზე, რომ ლიტერატურულ ძეგლშიც და ხალხურ თქმულებაშიც ფილიპე არის მოხსენიებული. ისიც აშკარაა, რომ ორივეგან სიტყვა „ბეთლემი“ გვხვდება, მაგრამ ჩვენთვის გაუგებარია— საიდან გაჩნდა აქ სიტყვა „მთაწმიდელი“. მკვლევარი გვაუწყებს, თითქოს „ამ ლეგენდაში მოხსენიებულია „მთაწმიდელი“, მაგრამ მისი ამ ცნობის რეალობა მისგანვე დამოწმებული წყაროს მიხედვით არ დასტურდება. მ. ჩიქოვანის მიერ ს. გერგეტში ჩაწერილ ვარიანტში, რომელიც ნ. მახათაძემ გაარჩია და რომელსაც კ. კეკელიძე ეყრდნობა, ლაპარაკია მხოლოდ „წმინდა“ ადგილზე, რაც, ცხადია, „მთაწმიდელს“ არ ნიშნავს. არასებულები სიტყვის საბუთად გამოყენება და მის მიხედვით ძეგლის დათარიღება კი ყოვლად გაუმართლებელია.

ვერც იმაში დავეთანხმებით კ. კეკელიძეს, რომ ეს თქმულება შეთხზული იყოს „ამ იამბიკოს ნიადაგზე, რადგანაც იამბიკო... გვაძლევს აკროსტიქს „ფილიპე ბეთლემი“. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ბეთლემის გამოქვაბულში მცხოვრები ბერების შესახებ ხევში არსებული გადმოცემა უკავშირდება უფრო ძველ ეპოქას, ვიდრე სინას მთის აღნიშნული ხელნაწერი შეიქმნებოდა. ამის მხედველობაში მიღებით, შესაძლებელია პირუკუ მომხდარიყო—ხალხური თქმულება დასდებოდა საფუძვლად იმ იამბიკოს შექმნას, რომელიც კ. კეკელიძეს ხევში გავრცელებული გადმოცემის წყაროდ მიაჩნია.

* * *

ზემოთ ხსენებული ვარიანტები საყურადღებოა, ერთი მხრივ, წმინდა ეთნოგრაფიული, ისტორიული და ფოლკლორული, ხოლო, მეორე მხრივ, ილიას პოემასთან სიუჟეტური ურთიერთობის თვალ-

⁵¹ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951 გვ. 157.

საზრისით. ამასთან ერთად არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ეს ჩანაწერები მეტად მოკლე და ფრაგმენტალური ხასიათისანი არიან. ყველა დასახელებულ ვარიანტში ხალხური გადმოცემის შინაარსი არასრული სახითაა მოცემული. კონკრეტული მასალის უქონლობის გამო გაურკვეველი რჩება მოქმედ გმირთა ვინაობა, ზუსტად განსაზღვრული არ არის სამოქმედო ასპარეზი და ა. შ.

აღნიშნული ხარვეზების შევსების მიზნით ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ჩვენ მიერ ხევში ჩაწერილი მასალის გაცნობა, მასალისა, რომელიც ბეთლემის მკვიდრთა თავგადასავალს შეეხება და რომელიც თავისთავად ილიას „განდევილის“ ყველაზე სრულყოფილ ხალხურ ვარიანტად შეიძლება იქნეს მიჩნეული.

ამ გადმოცემის მიხედვით, ხევის შორეულ წარსულში ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა გმირობით სახელგანთქმული ღურბელა ფიცხელაური. ის მოხვევების ჯარის სარდლად არის ცნობილი იმ პერიოდისათვის, როდესაც ხევის ადმინისტრაციული და რელიგიური ცენტრი იყო სოფელი სათარგმნო—ხევის ყველაზე ძველი სათემო ცენტრი და სახევისბერო. იგივე გადმოცემა ღურბელას სამხედრო მოღვაწეობას სპარსელებთან ქართველი ხალხის ბრძოლისა და საქართველოს დედაქალაქად მცხეთის არსებობის პერიოდს უკავშირებს.

ამ ბრძოლების მაუწყებელი მასალები წარმოდგენილია გადმოცემის პირველ ნაწილში, რაც თავისთავად საინტერესოა, მაგრამ მისი შინაარსის აქ მოტანა არაა აუცილებელი. თვითონ იმ ეპოქის აღნიშვნაც, რომელსაც გადმოცემა უკავშირდება, საყურადღებოა გადმოცემაში ასახულ მოვლენათა დათარიღების მიზნით. საკვლევი საკითხის გაშუქებისთვის კი საჭიროა გავეცნოთ გადმოცემის მხოლოდ მეორე ნაწილს—ღურბელას ბერად შედგომას და განდევილს ტრაგედიას. მისი მოკლე შინაარსი ასეთია:

ღურბელას ცოლად ჰყავდა სილამაზით განთქმული ქალი— იათამზე, რომელიც, სახლში ქმრის არ ყოფნის დროს, მის მისატაცებლად მოსულ ჩერქეზებთან ბრძოლაში დაიღუპა. ღურბელამ მოძალადეებზე შური იძია, ცოლი გამოიტირა და მიწას მიაბარა.

ღურბელას დაქვრივებით მასზე გათხოვების იმედი მიეცა ერთ გერგეტელ ქალს, რომელიც ღურბელას სიყვარულს შეეპყრო, მაგრამ ქვრივი ვაჟაკის გულის მონადირეებაზე ფიქრმა მას ამაოდ ჩაუარა. ღურბელა საყვარელი ცოლის ერთგული დარჩა, შეასრულა

ერთწლიანი გლოვისათვის სავალდებულო წესები, ხელახლა შოინათ-
ლა, სახელად სტეფანე დაირქვა და მყინვარწვერის გამოქვაბულში—
ბეთლემში მყოფი ბერების ცხოვრებას ეზიარა, ბერად აღიკვეცა.

უნუგეშო მდგომარეობაში ჩავარდნილმა ქალმა მწყემსად წასვ-
ლა გადასწყვიტა, რომ მყინვარწვერის კალთებზე ცხვრის შეფენის
დროს მაინც შეხვედროდა სტეფანეს. რამდენიმე ხნის შემდეგ მას
მართლაც მიეცა ამ ოცნების სინამდვილედ ქცევის შესაძლებლობა;
ის შეხვდა მოსებერთან ერთად დათვიას ტყისაკენ შე-
შის დასამზადებლად მიმავალ სტეფანეს. სტეფანემ ძმური აღერსი
არ დააკლო მისი სიყვარულით განაწამებ ქალს და შესაფერის კაცზე
გათხოვება ურჩია. მაგრამ რაკი ბერები დარწმუნდნენ, რომ ქალს
ერთი წუთითაც ვერ წარმოედგინა სანეტარო ოცნებიდან გამოსვლა,
მაშინ მას მცხეთაში წასვლისა და დედათა მონასტერში სტეფანეს
სახელზე „წუთისოფლის ჩამოვლის“ წინადადებაც შესთავაზეს. ამა-
ოდ გარჯილმა სტეფანემ საკუთარი დანით თავის მოკვლა გადასწყვი-
ტა. მოსემ დანა ხელიდან გამოსტაცა, დაჰკმო მისი საქციელი, ქალი
გამოაძევა და ბერები ბეთლემისაკენ გაემართნენ. იმ ზაფხულს ქალ-
მა სტეფანე ვედარ ნახა, რადგან შეშის წასაღებად ის მხოლოდ მთვა-
რის შუქზედა ჩამოდიოდა.

დადგა მეორე ზაფხული და ქალმა კვლავ მეცხვარის ჯოხს მო-
კიდა ხელი, რაც მისთვის და მთელი ბერებისათვის საბედისწერა
გამოდგა...

ერთ მშვენიერ დღეს მან ბატკნის საძოვრად განკუთვნილი მთის
—ლიჯეს მწვანით მოსილ ფერდობებზე შეჰფინა მეწველი ცხვარი.
შუადღის ხანს მწყემსმა პური ჭამა და სტეფანეზე ფიქრით დაღ-
ლილს ჩაეძინა. ბალახით წახალისებული ცხვარი მისი გამოღვიძების
უამს საბერწესასულიყო და ყინულების ზონას მიახლოვებოდა,
რომლის დაბლა ჩამოწვევის მიზნით ქალი აღმართს აყვა. შორიდან
მან შენიშნა ბერების აბანოსაკენ მიმავალი 20 მეუღაბნოე.
დაიმანსოვრა მათ მიერ განვლილი გზა და რაკი ისინი უკან გამობ-
რუნდნენ, წავიდა იმ მიმართულებით და თითონაც იბანავა ცივ წყა-
ლში, მაშინ, როდესაც გაჭონილი ჰქონდა, რომ „არაწმინდანის“ ამ
წყალში ჩასვლას საშინელი სეტყვა და ქარიშხალი მოყვებოდა. და
აი, მისი იქიდან ამოსვლისთანავე შავმა ღრუბელმა შეკრა პირი,
ატყდა ელვა და მეხთა ტკრციალი, მოსცა ძლიერი სეტყვა და მწვანე
ფერდობები თეთრად შეიმოსა.

ქარიშხლის მძლავრმა შემოტევამ მთელ ფარას უფსკრულისა-
კენ აბრუნებინა პირი, საშინლად ჩამობნელდა, ღონეგამოლეულმა
მწყემსმა ველარ შესძლო ფეხდაფეხ მიყოლა, ერთ სალ კლდესთან
შეჩერდა და შენიშნა მბუტბავი შუქი. შეშინებულმა ქალმა ეშმაკე-
ბის სადგურად ჩათვალა ეს ადგილი, მაგრამ როცა შუქზე მან ადა-
მიანის ლანდი შენიშნა, დაიმედდა—ეგებ ეს იყოს ბერების სავანე
და სტეფანეც აქ იმყოფებოდესო. შეეცადა ელვის შუქზე დაენახა
შესასვლელი გზა ან კიბე, მაგრამ ამაოდ. გამოსავალი დაკვივლებაში
პოვა. ქალს კივილი მავნე სულის მაცდურ ხმად მიიჩნია სავანის
მკვიდრმა, მაგრამ რაკი მუდარის გამომხატველი კივილი განმეორე-
ბით შემოესმა, დარწმუნდა რომ დასალუბავად განწირული ადამიანი
სთხოვდა შველას.

კლდეში გამოკვეთილი სავანე წარმოადგენდა მთელ საქართვე-
ლოში სახელგანთქმული, ერთი ყველაზე დიდი წმინდანის ადგილსა-
მყოფელს. მის გარდა იქ არც ერთი ბერი არ ბინადრობდა. ბერები
და მათთან ერთად სტეფანედ მონათლული ღურბელაც ბეთლემის
ქვაბებში იმყოფებოდნენ და მოწიწებით ეპყრობოდნენ ბეთლემზე
უფრო შემალღებულ ადგილას გამოკვეთილი სადგურის ერთგულ
მკვიდრს, რომელიც დანარჩენი ბერებისაგან განსხვავებული ტიტუ-
ლით მოსილი და ყველასაგან განდევნილი სახელით იყო ცნო-
ბილი.

გზადაბნეული მწყემსი სწორედ ბეთლემის მკვიდრთაგან თავის
სტლიერ მამად აღიარებული წმინდანის სავანეს მიადგა. ქალის ხმის
გამგონმა განდევილმა ჯაჭვის კიბე ჩამოუშვა და მწყემსი თავისთან
აიყვანა. მწყემსურად გამოწყობილი ქალის დანახვაზე მან პირჯვარი
დაიწერა და იმაში დარწმუნებულმა, რომ ნამდვილად ადამიანთან
აქონდა საქმე, ცეცხლთან მისვლა ურჩია. განდევილი ცხვრის მოს-
იებნად წავიდა, ზოლთა ქალმა, რომელსაც მისთვის პირდაპირ შეხე-
დვა ვერ გაებედნა (რადგან ეგონა, რომ სტეფანეს შეხვდა), სველი
ტანსაცმელი გაიხადა და გაშიშვლებული მიუჯდა აგუზგუზებულ კე-
რას სტეფანეს ცდუნება-მოჯადოებისა და ამ გზით თავისი მრავალ-
წლოვანი ოცნების სინამდვილედ ქცევის მიზნით.

განდევილმა ცხვარი ვერსად ნახა, უკან მობრუნდა და თავის
სავანეში ასვლისთანავე დაინახა მისკენ ნახევრად ზურგშექცეული
მტრედვიტო ლამაზი ქმნილება. ამ გამაბრუებელი სურათის წინაშე
მდგომ ბერს გონებიდან გაუქრა ცოდვა-მადლისა და საიქიოს რწმენა,

ჩასატრებულ ლომივით გადაეშვა შემთხვევით მოვარდნილი მსხვერპლისაკენ, ღონივრად მოხვია ხელები და მასთან განცხრომას შესწირა თავისი წმინდანობა.

ორიერთაჟა. ბერმა აშკარად იგრძნო თავისი გამოუსწორებელი შეცდომა, მივარდა ხატებს და მუხლმოყრილმა დაუწყო ვედრება, მაგრამ ამაოდ. ღმერთისაგანაც და ჯვარ-სალოცავეებისაგანაც ის განწირული იყო. ან კი რა ექნებოდა საექვო, როცა ველარც სანთელს ქოთუკიდა ცეცხლი, ველარც საკვამლე ხვრელიდან შემომდგარი მზის სხივზე გადაკიდა თავისი „მადლიანი ხურჯინი“, რომლის თითოეულ თვალში სამ-სამი ცალი „სეფის კვერი“ იდო, ველარც მოწნული კალათით წყაროს წყლის ამოტანა შესძლო, მაშინ, როდესაც, მანამდენა ცარში შეხვეული ნადვერდალით სანთელი ერთ შებერვაზე ინთებოდა, მზის სხივს ხურჯინს იმაგრებდა, ხოლო კალათი წყლის საზიდ ჭურჭლად იყო მოხმარებული.

ქალი თავს გამარჯვებულად თვლიდა და მოუთმენლად ელოდა სტეფანეს შემოსვლას, მაგრამ სულიერ ტრაგედიაში ჩავარდნილი განდევილი ბერების აბანოში ბანაობითა და ხატებისადმი ხვეწნაძმუდართი ცდილობდა დანაშაულის გამოსყიდვას. მხოლოდ მესამე დღეს დაექვდა განდევილის პირდაპირ შემხედავი ქალი, რომ სტეფანესთან არ ჰქონია საქმე. თან იმით ინუგეშებდა თავს, რომ სავანეში შესული ბერი სულ სხვა წმინდანია, სტეფანესთან სტუმრად შემოსწრებული, ხოლო სტეფანე ბერების ეკლესიაში ლოცვით იქნება გართულიო. მაგრამ ეს ნუგეში მეტად ხანმოკლე გამოდგა... განდევილმა სინამდვილე აღიარა და ორივენი განუზომელ მწუხარებას მიეცნენ, ორივემ დაღუპულად ჩათვალა თავი.

ქალმა კლდიდან გადაჩეხვა გადაწყვიტა, მაგრამ ბერის ღონიერმა ხელმა იხსნა, ამ დროს განდევილთან მუდმივად მყოფი მტრედებიც გაფრინდნენ, რის გამო მეუღაბნოე კიდევ უფრო დიდ გოდებაში ჩავარდა და ღმერთს მღურება დაუწყო „მავნე სულის“ შოგზავნისა და მისი სისპეტაკის უდანაშაულოდ განწირვის გამო.

მაშინ, როდესაც სავანეში ასეთი ტრაგედია სუფევდა, ქალის გვარის წევრები მდევარში წასულიყვნენ და დაეძებდნენ უგზოუკვალოდ დაკარგულ მწყემსს. სახლში არც მისი დედა გაჩერებულა, ამოყვა მყინვარის კალთებს და მიადგა განდევილის სავანეს. მისი კვილის ხმაზე განდევილი დაბლა ჩამოვიდა და აუწყა მომხდარა უბედურება. შემდეგ ორივენი ერთად ავიდნენ ჯაჭვის კიბით და სიკ-

ვდილისაგან იხსნეს ქალი, რომელსაც მარტოდ დარჩენით ესარგებ-
ლნა და თავის დახრჩობის მიზნით ყელზე მანდილი მოეჭირა. გონე-
ბადაბნეულ განდევილსა და ასულს დედამ სავანის მიტოვება, სოფ-
ლად დაბრუნება და დაქორწინება ურჩია, მაგრამ ქალი ცივი უარით
ახსობდა დედის ვედრებას. მას ორი არჩევანი ჰქონდა — სტეფანეს-
თან შეუღლება ან სიკვდილი, მაგრამ დედის დაჟინებითი ხვეწნა-
მუდარის შემდეგ ქალი განზრახ დათანხმდა.

სამივენი თავივე დაეშვნენ. ბეთლემს რომ მიუახლოვდნენ, გან-
დევილი ბერებთან შევიდა ჩადენილი დანაშაულის აღიარებისა და
სავანის მიტოვების სურვილის გასამხელად, ხოლო დედა-ძენი გამო-
ქვაბულის სიახლოვეს ერთ ქვაზე ჩამოჯდნენ. ბეთლემის გამოქვაბუ-
ლში შესულ განდევილს ბერები ფეხზე წამოუდგნენ, მათ შორის
ყველაზე უფროსი შიო ხელზე სამთხვევლად მოემზადა, მაგრამ
განდევილმა ხელი უკან წაიღო და ცრემლები ჩამოყარა. ყველანი
შეშფოთდნენ და მწუხარების მიზეზი ჰკითხეს. განდევილმა აუწყა
თავისი უბედურება და სავანის მიტოვების სურვილიც განუცხადა.
ბერები მისი წასვლის წინააღმდეგი წავიდნენ და ღმერთს პატიება
სთხოვეს, ხოლო შიო გარეთ მყოფი ქალის დედას შეხვდა და ურჩია,
რომ განდევილზე ფიქრის ნაცვლად ასულისათვის სხვა საქმაროს
მოძებნაზე ეზრუნა. ამდენი განცდით დაღლილი ქალისათვის მნიშვ-
ნელობა არ ჰქონდა შიოს ნათქვამს. ის სტეფანესთან შეხვედრას ნა-
ტრობდა, რომ მის წინაშე მოესწრაფა გამწარებული სიცოცხლე.

იმაში დარწმუნებული სტეფანე, რომ ქალი უგზო-უკვლოდ
დაიკარგა და მას აღარ შეხვდებოდა, შეშის ამოსატანად წასულიყო.
მან არაფერი არ იცოდა განდევილისა და ქალის ტრაგედიის შესახებ.
და აი, სწორედ მაშინ, როდესაც ბერები განდევილის შეცდომის პა-
ტიებას ღმერთს ევედრებოდნენ, ტყიდან მობრუნებულმა სტეფანემ
დაინახა ქვაზე ჩამომჯდარი დედა-ძენი. ბერმა სალამი მისცა და გა-
ოცებულმა ჰკითხა მისგლის მიზეზი. ქალმა დედას არ აცალა და თ-
ოთნ აღაარა ყველაფერი. მოათავა რა ამბის გადმოცემა, ფიცი მისცა,
რომ საიჭიოს მაინც მის სახელზე იქნება, ამოიღო დანა და გულში
დაიცა. ამის დანახვაზე დედამაც აღარ დააყოვნა და იმავე დანით
მოისწრაფა სიცოცხლე.

მოულოდნელი უბედურებით დაბნეული სტეფანე ეკლესიაში
შეიჭრა, მაშინ როდესაც მუხლმოყრილი ბერები ღმერთს ევედ-
რებოდნენ, რომ განდევილისათვის ეპატიებინა ჩადენილი შეცდომა.

აღშფოთებული სტეფანე არ დაეთანხმა მათ და ავხორცი ბერის გაძევება მოითხოვა, ბერები ეწინააღმდეგებოდნენ და განდევილს ცდუნებას ღვთის განგებით ხსნიდნენ. სტეფანე დარწმუნდა, რომ ამაო იყო მისი სიტყვიერი ქადაგება, შემოიტანა არყის ნედლი ტოტი, დაერია ბერებს, მაგრად გასახრა და დაოსებულ-დასისხლიანებულე-ბი წიოკით ჩამოატარა გერგეტის ქედამდე, სადაც ახლა წმინდა სამე-ბის ტაძარია აღმართული.

გამოძევებული ბერების ნაწილმა მცხეთაში იჩივლეს კათალიკოზ-თან, მაგრამ საქმის საფუძვლიანად შესწავლის შედეგად კათალიკოზ-მა სასტიკად დაჰგმო განდევილის სულმოკლეობა, უმართებულოდ სცნო ღმერთის წინაშე მონანიებით მისი წაბილწული ღირსების აღდგენის ცდა, დამნაშავედ გამოაცხადა ყველა ის ბერი, რომელიც განდევილის ტრაგედიას ღვთის განგებად თვლიდა, მათ ბერად ყოფ-ნის უფლებაზე ხელი ააღებინა, სტეფანე გაამართლა და უწმინდეს ღვთისმოსავად შერაცხა.

სტეფანესთან დარჩა მხოლოდ ერთი წმინდანი—ბერი კვირი-კე, რომელიც ბერების გამოძევების დროს დათვის ტყეში შეშის დასამზადებლად იმყოფებოდა და მხოლოდ ბეთლემში ასვლისას გაეგო მომხდარი ამბავი აღშფოთებული სტეფანეს პირით. კვირი-კემ გააშართლა მისი მოქმედება და ერთგულების ფიცი მისცა.

ქალისა და მისი დედის თვითმკვლელობის ამბავი სოფ. გერ-გეტში ბეთლემიდან გამოყრილი ბერებისაგან შეიტყვეს და მიცვალე-ბულები იმავე დღეს ჩამოასვენეს, ხოლო სტეფანე და კვირიკე „სულ-წაწყმენდილი“ განდევილის სავანეში ავიდნენ. ისინი აქ საოცარ სუ-რათს წააწყდნენ— კლდე, სადაც სავანე იყო გამოკვეთილი, გადმო-ნგრეულიყო. ამ „წმინდა“ სადგურის არსებობის შესახებ მხოლოდ კიბედ გამოყენებული ჯაჭვი მეტყველებდა, რომელიც მათ ბეთლე-მის ახლოს მდებარე ერთი პატარა სენაკის კარებთან ჩამოუკიდიათ და საბოლოოდ იქ დამკვიდრებულან. კვირიკე ახლა უფრო ღრმად დარწმუნდა სტეფანეს სიმართლეში. სტეფანესთან ერთად მას ბე-ჯითად სწამდა, რომ განდევილის სავანის განადგურება ღვთის გან-გებით მოხდა, რომ ღმერთმა ამით დასდო მსჯავრი უნებისყოფო წმინდანის ცდუნებას.

სტეფანე და კვირიკე ერთგულად ემსახურებოდნენ ღმერთს, ლოცვა-ვედრებაში ატარებდნენ დღეებს, სანოვაგეს კვლავ სოფლე-ბიდან ეზიდებოდნენ, იქვე მოშინაურებული ჯიხვების რძითაც სარ-გებლობდნენ, შეშით ისევ დათვის ტყიდან მარაგდებოდნენ და ყო-ველ სათემო დღეობაზეც მონაწილეობას იღებდნენ.

ივანე ნათლისმცემლის ნიში და ხატის საბრძანისი იმ დროს სოფ. სათარგმნოში მდგარა და ამის გამო ხევის მთავარი სათემო დღეობა ივანობაც აქ იმართებოდა. სხვას რომ არა, ბერები ამ დღეობას მაინც აუცილებლად ესწრებოდნენ.

ისინი უკვე ხანდაზმულნი ყოფილან, რომ ერთ-ერთ ივანობაზე სოფ. სათარგმნოს სტუმრებიან. ნევისბერსა და თემის კაცებს გაუთვალისწინებიათ ის გარემოება, რომ ხანში შესულ ბერებს თანდათანობით გაუძნელდებოდათ სანოვაგისა და შეშისათვის სიარული და გადაუწყვეტიათ მათთვის სავანის აშენება სათარგმნოს ზევით მდებარე ერთ მზიან ადგილზე, რომელსაც საკიტრეს უწოდებდნენ. ბერები დათანხმებულან. დღეობის დამთავრების შემდეგ ხევის ყველა სოფლიდან შეყრილა ხალხი და აუშენებიათ პატარა ეკლესია. საერთო ხარჯით თემს სამხდლა გადაუხდია, სავანე უკურთხებიათ და უწოდებიათ „ნიონო წმინდა“. ახალგაზრდებს კი „წითელის ეკლესია“ დაურქმევიათ, რადგან ბერების დასისხლიანების გამო სტეფანეს „წითელ ბერს“ ეძახდნენ. ადგილის ძველი სახელწოდება—საკიტრე დავიწყებას მიეცა და იმ ტერიტორიას, სადაც ეს ეკლესია მდგარა, დღესაც წითელის ეკლესიას უწოდებენ.

წითელის ეკლესიის აშენებიდან ორი წლის შემდეგ ხევში დიდი წვიმა და სეტყვა მოსულა. მთა ყუროს მიწა-ქვიშიანი ფერდობები ჩამორეცხილა და მდ. ყუროს დაქანებულ კალაპოტში მძლავრა ღვარცოფი დაშვებულა. მის გრუხუნზე გამოღვიძებია სტეფანეს, თავზე კოდით გარეთ გამოსულა და ელვის შუქზე შეუძმნევია ვეებერთელა ქვა-ტალახიანი ნიაღვარი, რომელიც სოფ. სათარგმნოს წალეკვით ემუქრებოდა. აზვირთებული ყუროს დინების მიმართულებით სტეფანე თავქვე დაშვებულა, მივარდნილა 71 კომლიანი სოფლის ცენტრში მდგარ შავხალის ციხესთან⁵² და ის ზარი დაურეკია, რომლის ხმაზე ჩვეულებისამებრ მტრის შემოსევის ან თემის ყრილობის დროს იკრიბებოდნენ. ხალხი ფეხზე დამდგარა და სტეფანეს კარნახით მდინარის მარცხენა სანაპიროზე გადახიზნულან. მალე მოვარდნილა „თავნი“ (ღვარცოფის პირველი ტალღა) და სათარგმნო ტალახსა და ქვა-ღორღში ჩაუფლავს.

ი. ჭ. ე. ს. ე.

⁵² სოფ. სათარგმნოს ციხე ხევისბერ შავხალის ინიციატივით აშენებულა და გადმოცემაშიც მისი სახელით არის ცნობილი.

სათარგმნოს დაღუპვის ამბავი უმალ მოედო ხევს. მეორე დღეს მთელი ზემის მამაკაცებმა მოიყარეს თავი, დაიწყეს მუშაობა და მოკლე დროის მანძილზე ახალი სოფელი გააშენეს, სწორედ იმ ადგილას, რომელიც ახლა სოფ. ყაზბეგის ზემო უბნად იწოდება. მოსახლეობის დაბინავებისთანავე გადაიხადეს სამხთო და ხალხის მსხნელი სტეფანე ბერის სახელის უკვდავსაყოფად სათარგმნოელთა ახალსაცხოვრის სტეფანწმინდა დაარქვეს (გადმოცემა ჩაწერილას. ყაზბეგში 1956 წ. მთხრობელი ივანე პავლეს ძე ეფხოშვილი).

სოფლის ეს სახელწოდება ძალაში იყო საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე, მანამდე, სანამ რუსები სტეფანწმინდასა და მყინვარწვერს ყაზბეგს დაარქმევდნენ მათთვის ერთგული მოხელის, სტეფანწმინდის მოურავის, გაბრიელ ყაზბეგის პატივსაცემად.

* * *

ამგვარი ხასიათისაა მოხვევთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში ჩვენ მიერ დამოწმებული გადმოცემის დედაზრი. სიმოკლის მიზნით აქ საჭიროდ აღარ ვთვლით გადმოცემასა და ილიას პოემას შორის არსებული იგივეობის მაჩვენებელი ნიშნების ცალკე გამოყოფას, რადგან აქ წარმოდგენილი ამბავის გაცნობა და „განდგეილის“ შინაარსის გახსენება მკითხველს აძლევს ანალოგიების ძიების შესაძლებლობას. მკითხველი იმაშიც დარწმუნდება, რომ ხალხურ მასალასა და ილიას პოემას შორის სრულ სიუჟეტურ დამთხვევას არა აქვს ადგილი. როგორც ამის შესახებ ზემოთაც მივუთითეთ, ასეთი რამ არც უნდა ყოფილიყო მოულოდნელი. ილიას სახით ჩვენ გვყავს უდიდესი ერუდიციისა და მსოფლმხედველობის შემოქმედი, რომელმაც ამ ქონკრეტულ შემთხვევაშიც მრავალმხრივ საყურადღებო ხალხური მასალიდან აიღო მხოლოდ ის, რაც მას ამქვეყნიური ცხოვრებისა და ასკეტიზმის, მოძრაობისა და უძრაობის სიავკარგის დასაპირისპირებლად და იმის დასამტკიცებლად ესაჭიროებოდა, რომ „მოძრაობა და მარტო მოძრაობა არის... ქვეყნის ღონისა და სიცოცხლის მიმცემი“, რომ დაყუდებული ცხოვრება და მყუდრო ნეტარება ბუნების საწინააღმდეგო სიმახინჯეა და მასზე იმარჯვებს „ვაი-ვაგლახიანი“, მოძრაობა და დაუდგარი ცხოვრება.

* * *

რაკი ჩვენ მიზანს შეადგენს გამოვავლინოთ ილიას „განდგეილის“ ეთნოგრაფიული წყაროები და დავადგინოთ თუ რამდენად

მიუწვდებოდა ხელი პოეტს ამგვარი ხასიათის მასალებზე. გვერდს ვერ აუფვლით პოემის ისეთ ადგილს, რომელშიც ზემოთ მოტანილი ხალხური გადმოცემის ტექსტისაგან დამოუკიდებელი, მაგრამ ფრიავე მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალა ავტორის მიერ გამოყენებული. ასეთია, მაგალითად, პოემის მეორე თავი, სადაც მთიელთა შორის „სიწმინდით“ სახელგანთქმული ბეთლემის მონასტრის აღწერილობასთან დაკავშირებით ვკითხულობთ:

და ის ადგილი, ის არე-მარე
ესოდენ წმინდად სწამს ღვთისა
რომ ნასროლს ნადირს, მუნ შეფარებულს,
მონადირეც კი ვერ ახლებს ხელსა
თუ არ ღვთის ღირსი, სხვა ვერვინ თურმე
ამ წმინდა ადგილთ ვერ შეეხება,
და თუ შეჰბედავს, მსწრაფლ რისხვა ღვთისა
ჰქეა-ჰუხილით მოველინება⁵³.

მაღალი პოეტური ოსტატობით გადმოცემული ეს ხალხური მასალა მოხვევების რელიგიური რწმენის ამსახველია. ანალოგიური ხასიათის ფაქტები დასტურდება ღღევანდელი ხევის მოხუცთა მონათხრობისა თუ გამოქვეყნებულ ლიტერატურაში დაცული ცნობების მიხედვითაც.⁷

ბეთლემის სასწაულთმოქმედებისა და მასთან დაკავშირებული ფანტასტიკური ლეგენდების არსებობას ყურადღება მიაქცია ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონმა. „უფლის აკვნის“, „აბრაამის კარავისა“ და სხვა „საკვირველი ამბების“ შესახებ არსებული ლეგენდები ჰქონდა მხედველობაში ისტორიკოსს, როდესაც ის ამის შესახებ გვაუწყებდა, მაგრამ იჰვნეულად დასძინდა—იტყვიანო, რომ ეს ასეა. ოღონდ მე გაგონილი ამბის გარდა სხვას ვერაფერს მოგახსენებთო⁵⁴.

ვახუშტის ამ ცნობას უნდა ეყრდნობოდეს და შესაძლებელია ხალხში გავრცელებულ თქმულებასაც იცნობდეს ოთანე. ბატონი-შვილი, როდესაც თავის საინტერესო ნაშრომში მღვდელ იოსებ მოხევის დანახსიათებასთან ერთად იმასაც აღნიშნავს, რომ მყინვარწყვრზე პირველად ასულმა იოსებმა „იხილა მუნ კარავი და აკვანი აბრაამისა მამათმთავრისა“⁵⁵. ამ ლეგენდაში მოხსენებული აკვნისა და

⁵³ ი. ჭავჭავაძე, ტ. I, 1951, გვ. 206.

⁵⁴ ვახუშტი, დასახ. წიგნი, გვ. 67.

⁵⁵ იო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, კალმასობა, ტომი II, თბილისი, 1948, გვ. 210.

კარავის ადგილი ავტორს ზუსტად ნაჩვენები არა აქვს, მაგრამ აუცილებლად ბეთლემს უნდა გულისხმობდეს, ვინაიდან ვახუშტის ცნობაშიც არა მთელი მყინვარწვერი, არამედ მხოლოდ ბეთლემია მიჩნეული ასეთ „წმინდა“ და ლეგენდარულ ადგილად.

ანალოგიურია ა. პასტუხოვის ცნობაც. 1889 წელს ის მყინვარწვერის ტოპოგრაფიულ შესწავლას აწარმოებდა. მისი იქიდან დაბრუნებისას დიდი წვიმა მოსულა და ნიაღვარს სანიბელი ოსების ქოხწისქვილები, ხიდები და ყანები წაუღვია. გაავდრების მიზეზად ოსებმა მყინვარწვერზე მკვლევარის ასვლა მიიჩნიეს და მას კიდევაც უსაყვედურეს — ყაზბეგზე შენი ასვლის გამო ღმერთმა ჩვენ ასე დაგვსაჯაო⁵⁶.

ა. პასტუხოვის ეს ცნობა სიზუსტეს მოკლებულია. ოსები მას იმაზე კი არ მისცემდნენ საყვედურს, რომ მკვლევარი მყინვარწვერზე ავიდა; საყვედური გამოწვეული სჩანს მყინვარწვერის შეუვალ, „წმინდა“ ადგილებზე გავლის გამო. ერთ-ერთ ასეთ „წმინდა“ ადგილად კი ბეთლემის მიდამოებიც იყო მიჩნეული, რომლის შელახვა და გარკვეული წესების დაუცველად იქ ფეხის დადგმა მართლაც რომ წარმოუდგენლად მიაჩნდათ მათ და ასეთი მოქმედების შედეგად ღვთისაგან დასჯის საშიშროების წინაშე დგებოდნენ. ამაზე გველაპარაკება თვით ა. პასტუხოვის მიერ ს. სანიბაში ჩაწერილი ლეგენდა, რომლის მიხედვით მყინვარზე დგას ოქროს აკვანი, სადაც ქრისტე გაიზარდა ოქროს მტრედისა და ოქროსავე ცხვრის მზრუნველობით⁵⁷. „ქრისტეს აკვნის“ ადგილ-სამყოფელის ზუსტი ჩვენება ლეგენდაში არა გვაქვს, პასტუხოვი მთელ მყინვარწვერს ასახელებს, მაგრამ მთხრობლები ამ შემთხვევაშიც უეჭველად ბეთლემს უნდა ჰგულისხმობდნენ, ისევე, როგორც სხვა გადმოცემების მიხედვითაც ბეთლემია აღიარებული „წმინდა“ და სასწაულთმოქმედ უბნად და არა მთელი მთა. ოსების გულისწყრომაც ბეთლემის მიდამოებში პასტუხოვის გავლით ჩანს გამოწვეული.

ეყრდნობა რა პასტუხოვის ჩვენებას, ს. მაკალათია აღნიშნავს: „ხატის დამიზნების შიშით მოხევეები დღესაც ვერ ბედავენ მყინვარწვერთან მიახლოებას, რადგანაც ამ მწვერვალის გადალახვა

⁵⁶ იხ. Сообщение А. В. Пастухова об его восшествии на Казбек 29-го июля, „Изв. Кавк. отд. Рус. Географического общества“, т. X, вып. I, Тифлис, 1889, გვ. 144.

⁵⁷ იქვე, გვ. 144—145.

ზოგიერთ ცრუმორწმუნე მოხევეს ბოროტებად მიაჩნია და ხალხის წარმოდგენით ამას შეუძლია სტიქიური უბედურების გამოწვევა⁵⁸. ამაში დარწმუნებული მკვლევარი თავისი ნაშრომის სხვა ადგილასაც მიუთითებს მყინვარწვერის შეუვალობისა და მისი სიდიადისადმი ხალხის თაყვანისცემის შესახებ და მის პირველ დამპყრობად 1868 წელს ასულ ინგლისელ ალპინისტებს მიიჩნევს⁵⁹.

ს. მაკალათიანზე დაყრდნობით ამასვე იმეორებს ი. არჯევანიძე თავისი ერთ-ერთი წიგნის პირველ გამოცემაში⁶⁰, რომლის შესახებ დაწერილ ჩვენს რეცენზიაში⁶¹ მივუთითეთ, რომ ეს შეხედულება სინამდვილეს არ შეეფერება, ვინაიდან, იოანე ბატონიშვილის „კალმასობის“ მეორე ტომში აღბეჭდილი ცნობის თანახმად⁶², მყინვარწვერის დაპყრობა პირველად შესძლო XVIII საუკუნეში მცხოვრებმა მღვდელმა იოსებ მოხევემ⁶³.

უმართებულოდ მიგვაჩნია ს. მაკალათიას შეხედულება იმის შესახებაც, თითქოს ბეთლემის „ველური და ბუმბერაში ბუნება გა-

⁵⁸ ს. მაკალათია, ხევი, გვ. 234.

⁵⁹ იქვე, გვ. 11.

⁶⁰ ი. არჯევანიძე, Военно—Грузинская дорога, Тбилиси, 1950, გვ. 131.

⁶¹ იხ. ჟურნ. „მნათობი“, 1950, № 8, გვ. 165—167.

⁶² იოანე ბატონიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 210—211.

⁶³ ჩვენს რეცენზიაში იოსებ მოხევისადმი ყურადღების მიქცევისა და იმის ხაზგასმით აღნიშვნის შემდეგ, რომ „კალმასობის“ ავტორი მას მყინვარწვერის პირველ დამპყრობად თვლის, ი. არჯევანიძემ თავისი ნაშრომის მეორე გამოცემაში (1954 წ.) შესწორება შეიტანა. ასევე, მთამსვლელობისადმი მიძღვნილ სტატიებში იოსებ მოხევის მოხსენება ჩვეულებისამებრ ხდება, მაგრამ ი. ბატონიშვილის ცნობის გარდა მის შესახებ მკითხველმა სხვა არა იცის რა. ამის გამო, თავს მოვალედ ვთვლი აქვე მოვიტანო ჩვენ მიერ ხევიში—იოსებ მოხევის სამშობლოში ეთნოგრაფიული მუშაობის დროს დადასტურებული ზოგიერთი ცნობა.

მთხრობლების—სანდრო სუჯაშვილის, სება ხუციშვილის, ვანო ეფხოშვილისა და ვანო მაისურაძის გადმოცემით, „კალმასობაში“ მოხსენებული იოსები ხევის სოფ. გერგეტის მკვიდრი ყოფილა, გვარად სუჯაშვილი. იგი ეკუთვნოდა ამ გვარის ერთ-ერთ იმ განაყოფს (გვარის ნაწილს), რომელსაც ნახუცვარენი ეწოდება; იოსებ სუჯაშვილს დიდხანს უმოღვაწნია ხევიში და გარკვეული ხნის განმავლობაში მცხეთაშიც, როგორც სასულიერო პირს. ხევიში მას გამოუზრდია ოთხი მღვდელი—კუთარა, იაკობი, რუხია და მარკოზი. ყველა ისინიც გვარად სუჯაშვილები ყოფილან, რომელთაგან მარკოზი განსაკუთრებით დაინტერესებული იყო მოხეტრი ხალხური სიტყვიერებით. ამ ცნობის საფუძველზე უფლება გვაქვს იოსებ მოხევე არა მარტო სახელითა და სადაურობით, არამედ სახელითა და გვართაც მოვიხსენიოთ, როცა კი ეს საჭირო იქნება.

უთვითცნობიერებელ ადამიანში ერთგვარ შიშსა და მოკრძალებას იწვევდა და ამიტომ წინათ მყინვარის ეს მიდამო წმინდად და ხელშეუხებელ ადგილად ითვლებოდა“⁶⁴.

ხევის გრანდიოზულ ბუნებაში მრავალი მიუვალი კლდე-ღრე და ფლატე არსებობს, მაგრამ ყველა ისინი როდი ითვლებიან ბეთლემსავით სასწაულთმოქმედად. მოცემულ შემთხვევაში საკითხი იხსნება არა ამა თუ იმ ადგილის გეოგრაფიული მდებარეობითა და აგებულებით, არამედ ხალხური რწმენა-წარმოდგენების გათვალისწინების საფუძველზე. თვით მყინვარწვერის ყველა მიუვალი მწვერვალი და ნაპრალ-მყინვარი როდი იყო აღიარებული მოხევეების მიერ სასწაულთმოქმედად. ეს თვისება პირველ რიგში მიეწერებოდა ბეთლემს, რომლის სახელზე არსებობდა ე. წ. „ბეთლემის ყველაწმინდა“ — სალოცავი, სადაც გარკვეული დღესასწაულის დროს მლოცველები მიდიოდნენ და წინასწარ შეთქმულ საწირს მიაართმევდნენ ზოლმე. ამასთან ერთად, მოხევეები თაყვანს სცემდნენ ბეთლემის მოსაზღვრე ტერიტორიაზე განლაგებულ ისეთ საკულტო ადგილებს, როგორც იყო ბეთლემის ყველაწმინდის ნიშები, „ყირვნის (მყინვარის) წმინდა გივარგის“ ხატი და მისივე საბრძანისი ნიშები, ე. წ. „ქობის ბეთლემი“; „ოჯარემის წმინდა გივარგისა“ და „თარანგელოზის“ (მთავარანგელოზის) სალოცავები და სხვ.

მყინვარწვერის ძირობაზე განლაგებული ამ სალოცავების სიმრავლე, როგორც ჩანს, ხელს უწყობდა იმ აზრის გავრცელებას, რომ ეს მთა საერთოდ, ყველა მისი ადგილით და თვით მარად ყინულით „შეკვერცხილი“ მწვერვალით შეუვალა და მისი, როგორც ღვთაური ძალის მქონე ბუმბერაზის შელახვა რაიმე უბედურების მომასწავებელია. სინამდვილეში კი „წმინდა“ ადგილებად ითვლებოდა მხოლოდ დასახელებული სალოცავების საბრძანისები და არა მთელი მთა.

ილიას პოემის ზემოთ მოტანილ ადგილშიც სწორედ ის არის ნათქვამი, რომ მყინვარწვერის განსაზღვრული ადგილი და არე-მარე „სწამს წმინდად ერსა“ და არა ყველა მისი ფერდობი, უფსკრული თუ მყინვარი. ამასვე ადასტურებს ს. მაკალათიას მიერ ხევში ჩაწერილი თქმულება ე. წ. „ამირანის ქობის“ შესახებ, რომლის შინაარსი ასეთია: „ერთხელ ახალწლის წინა დღით ერთი მონადირე მყინვარისა-

64 ს. მაკალათია, ხევი, გვ. 234.

კენ სანადიროდ წასულა. მას აქ ჯიხვი მოუკლავს, შემოღამებია და ბინას თურმე ეძებდა. ის შესულა ერთ ღია ქოხში, სადაც დაუნახავს დაბმული უზარმაზარი ადამიანი. მონადირეს შეშინებია და გამოქცეულა, მაგრამ ამირანს მისთვის დაუძახნია და უთხოვია იქვე გვერდით მდებარე ხმალი მიეწოდებინა. მონადირეს ხმალი უწევია, მაგრამ ის ადგილიდან ვერ დაუძრავს, მაშინ ამირანს უთქვამს: შენ ხმალს ხელი მოავლე მე კი ხელს ფეხზე მოგკიდებ და ხმალი ისე გამოვართვითო.

მონადირეც ასე მოქცეულა. ამირანს მისთვის ფეხი უტკენია და ხმალიც ვერ გამოუჩოჩებია. ახლა ამირანს მონადირესათვის უთქვამს: წადი ახლავე, სანამ ახალწელიწადი გათენდებოდეს და სახლიდან საკიდელი უმძრახად წამოიღე, მიაბი ამ ხმალს და მას მე დავითრევო, რომ ძაღლის ლოკვით გათხელებულ ჩემს ჯაჭვს ეს ხმალი დავჭრა და გავწყვიტოვო.

მონადირე შინ გაქცეულა, საკიდელი ჩუმად ჩამოუხსნია და უკანვე გამოქცეულა. მაგრამ ცოლს ეს დაუნახავს, უკან დასდევნებია და დაუძახნია საკიდელი სად მიგაქვსო. მონადირე ბევრს ცდილა უკან არ მოეხედა და ცოლისათვის პასუხი არ გაეცა, მაგრამ დედაკაცი მას არ მოშვებია სანამ პასუხი არ გასცა თურმე. მონადირე ამირანის ქოხს მიუახლოვდა თუ არა მჭედლებმა საახალწლოდ კვერები თურმე დაჭრეს, ამირანის ქოხის კარი დაიკეტა და მისი შეთხელებული ბორკილიც ისევ გასქელებულაო⁶⁵.

როგორც ამ საინტერესო გადმოცემიდან ჩანს, მყინვარწყვილის ზოგიერთი ადგილი სანადიროდაც კი ყოფილა გამოყენებული. ეს ვითარება დასტურდება მთხრობლების გადმოცემებითაც. მოხუცები გვაუწყებენ, რომ მყინვარის მიდამოებში სანადიროდ გასვლა შესაძლებელი იყო, ოღონდ ბეთლემი ხელშეუხებელსა და „წმინდა“ ადგილს წარმოადგენდა. ამ მხრივ სამართლიანად შენიშნავს ს. მაკალათია: „მოხევეების რწმენით ბეთლემი სასწაულთმოქმედია და მის საზღვრებში მონადირეს თოფის სროლა და ნადირობა არ შეუძლია, რადგანაც ბეთლემი მას დააბრმავებსო. დაკოდელი ნადირი აქ ხელშეუხებელია და ხატის ძალით ის იკურნებაო“⁶⁶.

ხვეის მოსახლეობა რომ მხოლოდ ბეთლემს თვლიდა სასწაულთმოქმედად და ამ რწმენით შთავგონებულნი მას სცემდნენ თაყვანს

⁶⁵ ს. მაკალათია, ხევი, გვ. 237.

⁶⁶ იქვე, გვ. 237—238.

და არა მთელ მყინვარწვერს, კარგად ჩანს 1895 წელს გაზეთ „ივე-რიანი“ გამოქვეყნებული ერთი საინტერესო ლეგენდის მიხედვი-თაც.

1895 წელს დაიბეჭდა ზ. ედილის კორესპონდენცია მყინვარ-წვერზე ერთ-ერთი ჯგუფის ასვლის გამო, სადაც აღნიშნულია, თით-ქოს მყინვარწვერზე ავი სულების არსებობის რწმენით შთაგონე-ბული მოხვევები იქ ასვლას ვერ ბედავენ⁶⁷.

იმავე წელს საპასუხო წერილი გამოაქვეყნა სოლომონ ყაზბეგ-მა⁶⁸, რომელმაც უარჰყო ზ. ედილის მტკიცება ავი სულების შიშით მყინვარის შეუვალობის შესახებ. მან აღნიშნა, რომ მოხვევები ბევ-რჯერ ცდილან მწვერვალზე ასვლას, მაგრამ შთამომავლობამ ამის შესახებ არაფერი იცისო. ასეთ ცდებს სოლ. ყაზბეგი მიაწერს გერ-გეტის მიდამოებში ოდესღაც დამკვიდრებულ ბერებს, რომელიც შორის ბევრი განთქმული მონადირე ხშირად დადიოდა სანადიროდ ვითომცდა შეუვალი მწვერვალის მიდამოებში. ამის საბუთად ს. ყაზ-ბეგი ვეცანობს ადგილზე ჩაწერილ ლეგენდას, სადაც მოთხრობილია ის ამბავი, თუ მამუკა ბერს როგორ გამოეცხადა ბეთლემის წმინდა გიორგი და მისი რჩევით როგორ მიაღწია მამუკამ ყინულებში გა-შოკვეთილ სასწაულთმოქმედ საბრძანისს.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეიძლება დავასკვნათ, რომ მყინვარწვერის ყინულოვანი მიდამოებიდან ხალხი თაყვანს სცემდა მარტოდმარტო ბეთლემს, როგორც წმინდა ადგილსა და მისი მფარველი ღვთაების მადლით მოსილ სასწაულთმოქმედს. ბერების იქ ცხოვრება ღვთისადმი სამსახურითაა გამართლებული და ხატში სავედრებლად მისვლაც გარკვეული წესების დაცვითაა გაპირობებუ-ლი. ეს ვითარება ჰქონდა სწორედ გათვალისწინებული დიდ პოეტს, როდესაც ზემოთ მოტანილ სტრიქონებში ასე სხარტად და ნათლად ჩამოაყალიბა მოხვევთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული მასა-ლის შინაარსი და მკვეთრად აღბეჭდა საუკუნეების სიგრძეზე შემუ-შავებული ხალხური რწმენების არსებითი მხარეები.

* * *

მოხვევთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული ზემოთ მოტა-ნილი მასალა საყურადღებოა არა მარტო ილიას პოემასთან ურთი-

⁶⁷ გაზ. „ივერია“, 1895, № 177.

⁶⁸ სოლომონ ყაზბეგი, ყაზბეგის მთა, გაზ. „ივერია“ 1895, № 197.

ერთობის თვალსაზრისით, არამედ მისი სახით ჩვენ საქმე გვაქვს მნიშვნელოვან ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ წყაროსთანაც, რომლითაც შეიძლება ისარგებლოს ამა თუ იმ საკითხით დაინტერესებულმა მკვლევარმა. ამ მხრივ ყველაზე უფრო სრული და საყურადღებოა ზემომოტანილი ტექსტი.

ეს ვარიანტი მნიშვნელოვანია თუნდაც იმის გამო, რომ მასში მოცემულია ცნობა ხევში სოფელ სათარგმნოს, როგორც თემის ცენტრისა და სახევისბეროს ადგილ-სამყოფელის არსებობის შესახებ.

ამასთან დაკავშირებით საჭიროა აღინიშნოს, რომ ხევის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში სხვა გადმოცემების მიხედვითაც ამ სახელწოდების მქონე სოფელი თემის ცენტრად განკუთვნილ უძველეს სახევისბეროს წარმოადგენდა. მასზე უფრო ადრინდელი სათემო ცენტრის არსებობა ხევში ჯერჯერობით არ დასტურდება.

სულ სხვა ვითარება წარმოგვიდგება სოფ. სათარგმნოს დაღუპვის შემდგომ ეპოქაში. თემის ადმინისტრაციულ—საკულტო ცენტრს გადმოუნაცვლებია სოფ. გარბანში, სადაც სახევისბეროს მოწყობას გადმოცემა იქ დღემდე ნანგრევებად შემონახული წმინდა გიორგის ეკლესიის აშენებას უკავშირებს. ეს ტაძარი კი, როგორც ამას სპეციალური გამოკვლევები⁶⁹ გვიჩვენებს, IX—X საუკუნეების ხუროთმოძღვრული ძეგლია.

ამავე დროს ხევში შენდება ისეთი მნიშვნელოვანი ხუროთმოძღვრული ძეგლები, როგორიცაა სოფ. სიონისა და სოფ. ახალციხის სამნავიანი ბაზილიკები⁷⁰, ხოლო XIII—XIV საუკუნეების მიჯნაზე ამ კუთხეს შეემატა წმინდა სამების გუმბათიანი ტაძარი⁷¹, რომელიც საქართველოს სამხედრო გზაზე გამვლელს მყინვარწყერის ფონზე მოხვდება თვალში სოფ. სიონის ეკლესიის შესასვლელთან დღემდეა შემონახული თლილი ქვის სკამები, რომლებიც სოფლის თავკაცთა თუ თემის ბჭეთა სხდომის მოწვევის დროს იყო მოხმარებული. ამგვარი საერობო და სასოფლო ადგილები არსებობდა სხვა დასახლებულ პუნქტებშიც, ხოლო ხალხური გადმოცემების მიხედვით სოფ. სიონის შემდეგ თემის ადმინისტრაციულ ცენტრად იქცა სოფ. გერ-

⁶⁹ ვახტანგ დოლიძე, გარბანი, თბილისი, 1958; В. Долидзе, Р. Шмерлинг, Военно-Грузинская дорога, Тбилиси, 1956, გვ. 43—47.

⁷⁰ იქვე, გვ. 41—43, 48—51.

⁷¹ იქვე, გვ. 68—71.

გეტის წმინდა სამების ტაძარი, რომლის ერთ გვერდზე მიშენებულია ხევის თავკაცთა სათათბიროდ განკუთვნილი მცირე შენობა — ე. წ. თემის საბჭო.

ე. ი. ჩვენს ხელთ არსებული მასალების მიხედვით, სოფ. სათარგმნო ხევის ყველაზე ძველ ადმინისტრაციულსა და საკულტო ცენტრს წარმოადგენდა და, ამდენად, ზემოთ მოტანილ გადმოცემაში აღნიშნულ ამ ფაქტსაც გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება, როგორც ეთნოგრაფიული მუშაობის გზით ველზე ფიქსირებულ ისტორიულ დოკუმენტს.

ამასთან ერთად, გადმოცემაში საყურადღებო ცნობებია ასახული სათარგმნოს გარდა სხვა სოფლების, საკულტო ადგილების, გზების, სიმაგრეების და სხვათა შესახებ. მთელ რიგ შემთხვევებში ფიქსირებულია მნიშვნელოვანი ტოპონიმიკური სახელები და ა. შ.

გადმოცემის მიხედვით თვალნათლივ წარმოგვიდგება აგრეთვე წერილობითი წყაროებით უცნობი, მაგრამ ზეპირად შემონახული ისტორიული ამბები, ცალკეულ პირთა ვინაობა და თავგადასავალი, ადგილობრივი ხალხური ტრადიციები, კულტის მსახურთა ყოფაცხოვრება, მათი უფლებრივ-ეკონომიური მდგომარეობა და სარწმუნოებრივი აზრტყმით შეპირობებული რეჟიმი, განდევლის შეცდენა ამბავი და მასთან დაკავშირებით მომხდარი ტრაგედიების დარბევის, ახალი სავანის წარმოქმნის, მოსახლეობის გადარჩენისა თუ ახალი სამოსახლო ერთეულის აღმოცენების ისტორია და სხვ.

იმის გამო, რომ სოფ. სათარგმნოს არსებობა და მასთან დაკავშირებული ამბები სოფ. გარბნის ტაძრის აშენების პერიოდს წინ უსწრებს, ყურადღებას იქცევს გადმოცემაში აღბეჭდილი ცნობა სოფ. სათარგმნოს ციხეში ჩამოკიდებული ზარის, როგორც სასიგნალო საშუალების შესახებ. ამ საკითხისადმი ყურადღების მიქცევა საჭიროდ მიგვაჩნია იმიტომ, რომ გადმოცემის მიხედვით გარკვეული არ არის სათარგმნოში როგორი ზარი ეკიდა — ენიანი თუ უენო. მაგრამ ამაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია სპეციალურ გამოკვლევებზე დაყრდნობით.

ივ. ჯავახიშვილს დადგენილი აქვს, რომ ენიანი ზარი დასავლეთ ევროპაში XII საუკუნიდან ჩნდება, ხოლო საქართველოში XIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან შემოდის. მანამდე რეკვა არა ენიანი, ზარის საშუალებით ხდებოდა, არამედ ჩამოკიდებულ ძელ-ფიცარზე უროს დარტყმით, რომელსაც შემდგომში ლითონის ბრტყელი ნაჭე-

რო შენაცვლებია. X-III საუკუნეში ენიანი ზარების შემოღებას უკავშირებს განსვენებული მეცნიერი თვით ზარისთვის განკუთვნილ საპეციალური ნაგებობის — სამარეკლოს წარმოქმნასაც⁷².

ამის გათვალისწინების ნიადაგზე შეიძლება ითქვას, რომ მოხვევების მიერ სოფ. სათარგმნოში სწორედ ამგვარი ფიცრის თუ ლითონის სარეკელები გამოიყენებოდა სასიგნალოდ. ამასთან ერთად, ყრილობის მოსაწვევად კიდევ უფრო მიღებული ყოფილა ბუკი, რაც ხალხური მმართველობის ზოგიერთი უძველესი თავისებურების შესახებ არსებულმა ეთნოგრაფიულმა მონაცემებმა გვიჩვენეს. ეს მონაცემები მით უფრო საყურადღებოა, რომ ის კვლავ სოფ. სათარგმნოს არსებობასთან არის ორგანულად დაკავშირებული⁷³. გადმოცემაში დაცული კონკრეტული ცნობა კი ღურბელას მიერ ზარის დარეკვის შესახებ სწორედ უენო ზარის—ფიცრის თუ ლითონის სარეკელას გამოყენების მაჩვენებელი უნდა იყოს.

სინამდვილის ასახვის შესაძლებლობის მქონე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების გარდა გადმოცემაში არც თუ ისე მცირედ არის დაფენებული ეთნოგრაფიულად საინტერესო ლეგენდარული ამბები და წმინდანობის სიმბოლური მოტივები. ასეთებია, მაგალითად, ლეგენდები ბერების აბანოში არაწმინდანის ბანაობის შედეგად ქარიშხლის ამოვარდნის, განდეგილის შეცდომის შემდეგ სავანის ჩამონგრევისა და მზის სხივის სასწაულთმოქმედების თუ ბეთლემში მტრედების ყოფნის შესახებ.

უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდანობის სიმბოლოდ მზის სხივის აღიარების შესახებ მეტყველებენ საქართველოს სხვა კუთხეებში სხვადასხვა დროს დამოწმებული მასალებიც, ამ მხრივ აღსანიშნავია მისე ჯანაშვილის მიერ ფიქსირებული თქმულების ფრაგმენტი: „ზეპირ გადმოცემით მთიულეთის სოფელ ბეთლემის მაღალს და მიუვალ კლდეზე აგებულს ეკლესიაში სცხოვრობდა წმინდა კაცი, ისეთი წმინდა, რომ კითხვის დროს წიგნს მზის თინათინზე აყრდნობდა ხოლმე“⁷⁴.

⁷² ი. ვ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბილისი, 1946, გვ. 89—90.

⁷³ ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან (სამან-საყუდი ხეში), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. IX, თბილისი, 1957.

⁷⁴ მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართველთა მატეიანე, ჟურნ. „მომამბე“, 1903, № 4, გვ. 60.

ზემო იმერეთში ქ. ციციშვილის მიერ ჩაწერილი ლეგენდის მიხედვით, თამარ მეფე ქალწულური სიწმინდის შენარჩუნებისათვის „ღმერთმა იმითი დააჯილდოვა, რომ სარკმლიდან შემონათებულს სხივზე ეკიდა ხოლმე მისი ტანისამოსი“. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ქალწულობა დაჰკარგა, თამარის ცდა ამაო გამოდგა, „აილო ტანისამოსი და გადაჰკიდა სხივზედ, მაგრამ სხივმა აღარ დაიმაგრა და იგი ძირს დაეცა“⁷⁵.

მსგავსი თქმულებაა დაკავშირებული ერეკლე მეორის სახელთანაც. ერთი ლეგენდის მიხედვით, „ერეკლე როცა ლოცვაზე დადგებოდა, ხმაღს მზის შუქზე დაჰკიდებდა ხოლმეო და ლოცვას როცა გაათავებდა, ი სხივიდგან ისევე აიღებდა ხმაღსაო“⁷⁶.

ხასიათის მიხედვით ანალოგიურია რელიგიური რწმენის ნიადაგზე შემუშავებული წარმოდგენა წმინდა ჯაჭვზე. „ქართლური ბაღადა მოგვითხრობს, რომ ღვთის მოსავი წმინდა ბერი თავისუფლად დადიოდა წვრილ ჯაჭვზე, რომელიც მცხეთის ჯვრის მონასტრიდან არაგვზე იყო გაჭიმული. მაგრამ როცა წმინდა კაცმა მდინარეში მობანავე ქალი დაინახა და მით განიმსჭვალა, ჯაჭვი ჩაწყდა და ბერი დაიღუპა“⁷⁷.

მეფე ერეკლე მეორის დროინდელ საქართველოში ყოფნის დროს, ამ ლეგენდის ერთ-ერთი ვარიანტი ჯერ კიდევ გაკონილი ჰქონია იოჰან ანტონ გიულდენშტედტს (1745—1781 წწ.). იგი ეხება რა

შენიშვნა: მთიულეთში (თეთრი არაგვის ხეობაში) სოფ. ბეთლემის არსებობა არ დასტურდება. მ. ჯანაშვილის მიერ ჩაწერილ თქმულებაში ასახული უნდა იყოს ხევის (თერგის ხეობის) სალოცავ ბეთლემზე არსებული გადმოცემის ნაკლულევანი ვარიანტი. არც ისაა გამორიცხული, რომ თქმულების ფრაგმენტში შეცდომით ხევის მაგივრად მთიულეთზე იყოს ლაპარაკი, ხოლო სალოცავის ნაცვლად—სოფელზე. საუბრისა და წერის დროს დღესაც ხომ არაიშვიათად ხდება ეთნიკური ცნებების გასაოცარი აღრევა, როდესაც, მაგალითად, მთიანეთის აღმნიშვნელ ტერმინად, განურჩევლად იმისა თუ მთიანეთის რომელ კუთხეზეა ლაპარაკი, ხმარობენ „მთიულეთს“—აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემაგალი ერთ-ერთი ეთნიკურ-გეოგრაფიული ერთეულის ისტორიულ სახელწოდებას (იხ. ვ. ი. თ. თ. შვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1960, გვ. 4).

⁷⁵ „კვალი“, 1893, № 37, გვ. 12.

⁷⁶ ა. შ. ა. ნ. ი. ძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფილისი, 1931, გვ. 365.

⁷⁷ მ. ჩ. ი. თ. ვ. ა. ნ. ი. ძე, მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 82.

მცხეთას, როგორც ძველ დედაქალაქს, წერს: „არაგვის მარცხენა ანუ აღმოსავლეთ მხარეს, მთის ყველაზე მაღალ ადგილს, ჩანს დანგრეული მონასტერი ჯაჭვის საყდარი (ე. ი. ჯავშან-ეკლესია). არსებობს ლეგენდა, რომ მისი კოშკიდან გაჭიმული იყო რკინის ჯაჭვი მცხეთის კოშკამდე, რის მეშვეობითაც წმინდანები ერთმანეთს ესტუმრებოდნენ ხოლმე; აქედან [არის] მისი სახელწოდებაც“⁷⁸.

ზემოთქმულს უნდა დავძინოთ, რომ უბიწობის აღთქმა არა მარტო წმინდანობასთან, არამედ „ეპიურის გმირის მიერ ხშირად ფალავნობასთან არის დაკავშირებული. ქართული ხალხური თქმულებით, როსტომ გმირის მიერ ქექეოზის სამეფოს დატოვების მიზეზი სამიჯნურო ცდუნება იყო („ივერია“, 1887, № 214). ეს მოტივი ქართულ საისტორიო ეპოსშიც გვხვდება. თქმულების მიხედვით ერეკლე მეორის თანამედროვე, სახალხო გმირი თამარ ვაშლოვანელი ფალავნობის დაკარგვის შიშით გათხოვების წინააღმდეგი იყო („ივერია“, 1882, № 12)“⁷⁹.

შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ განდევილის მყუდრო სენაკში მტრედების ყოფნაზე და მომხდარი შეცოდების შემდეგ მათ გაფრენაზეა გადმოცემაში ლაპარაკი. ამ გადმოცემის ანალოგიურად, მტრედის, როგორც წმინდა სულის სიმბოლიური გამოხატულების მოტივი ცნობილია ძველი ქართული მწერლობის მიხედვითაც. ერთერთ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში („ცხოვრება და საკვრატებანი წმიდისა და ნეტარისა შიოსნის“) მტრედი სწორედ ამ ფუნქციით გვხვდება: ღმერთი დარწმუნდა რა შიოს წმინდანობაში, მას ნუგეშისმცემლად მტრედი მიუჩინა და საზრდოთი ბერის უზრუნველყოფა დააკისრა. ამის მნახველად თხზულების ავტორს გამოყავს ვინმე ევაგრე, რომელიც სანადიროდ გამოსულა შიოს ადგილ-სამყოფელის სიახლოვეს „და განგებითა საღმრთოთა იხილა ტრედი იგი პირატულ ხსენებული, რამეთუ მიაქჳნდა საზრდელი წმიდისა შიოს მიმართ მსგავსად ჩჳსულებისა“⁸⁰. ძეგორე დღეს იმავე ადგილას სანადიროდ გამოსულმა ევაგრემ კვლავ შენიშნა იგივე მტრედი... „და აჰა ესერა ხედვიდა ტრედსა მას, რომელი ეხილვა უწინარესსა დღესა მიმღებ-

⁷⁸ გ. ი. უ. ლ. დ. ე. შ. ტ. ე. დ. ტ. ი. ს. მოგზაურობა საქართველოში, თბილისი, 1962, გვ. 59.

⁷⁹ ქს. ს. ი. ხ. ა. რ. უ. ლ. ი. ძ. ე. ილია ჭავჭავაძის პოემების ხალხური წყაროები, ილია ჭავჭავაძის საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1957, გვ. 102.

⁸⁰ ს. ა. ბ. ი. ნ. ი. ნ. ი. საქართველოს სამოთხე, პეტერბურლი, 1882, გვ. 231.

ლად საზრდელისა პირითა თვისითა ბერისა მიმართ, ესერა იხილა ევა-
 გრე განცვიფრებულ იყო განსაკვრტყბელსა ამას სახილველსა
 ზედა, ვინაჲცა შეუდგა კჳალსა ტრედისასა, რათა ცნას ზედა მიწვენი^ა
 თუ რასა მიზეზისათვის ორგზის იხილა მის მიერ ტრედი მიმღებელად
 საზრდელისა მის ადგილისა მიმართ. ხოლო ვიოარცა შიწოა იხილა
 წმიდა მამა შიო, მკდომარე კჳბასა მას შინა და მადლობისა აღმავე-
 ლენელი ღმრთის მიმართ⁸¹.

თუ ამავე თვალსაზრისით შევხედავთ ჩვენზე ადრე ჩაწერილ
 ვარიანტებს დავინახავთ, რომ არც ერთ მათგანში არ არის ასახული
 მნიშვნელოვანი ისტორიული და ეთნოგრაფიული ხასიათის მასალე-
 ბი და, ამდენად, ისინი ამ ხაზით წარმოებული კვლევა-ძიებისათვის
 ნაკლებ გამოსადეგია ღარიბი ფაქტობრივი მონაცემების გამო. მაგ-
 რამ მათში იმ სიუჟეტურ შეხვედრებს გარდა, რაც პოემა „განდეგი-
 ლის“ ტექსტთან შედარებისას დგინდება, შეინიშნება ზოგიერთი
 ისეთი მოტივიც, რომელიც საერთოა ყველა ვარიანტისათვის. ასე-
 თია, მაგალითად, მზის სხივის სასწაულთმოქმედება, რომელიც ერთ-
 ნაირადაა დამახასიათებელი ა. ანდრეევის, ს. მაკალათიას მესამე
 ვარიანტის, მ. ჩიქოვანისა და ჩვენი მასალისათვის. მტრედის მოტივი
 საერთოა ს. მაკალათიას მეორე და მესამე, ასევე მ. ჩიქოვანისა და
 ჩვენი ვარიანტებისათვის. ბერების მიერ მოშინაურებული ირმების
 საწველად გამოყენებაზე ნათქვამია ს. მაკალათიას მეორე ვარიანტ-
 ში, მ. ჩიქოვანის ჩანაწერში და ჩვენს მასალაში, ხოლო წყლის საზი-
 დავ ჭურჭლად კალათის გამოყენების აღმნიშვნელი ფაქტის შეხვედ-
 რას ადგილი აქვს ს. მაკალათიას მესამე ვარიანტსა და ჩვენს მასალას
 შორის.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა სხვა ვარიანტებისაგან გან-
 სხვავებით ს. მაკალათიას სამივე ჩანაწერში მწირის შეცოდებას თან
 სდევს მყინვარწვერის „დაყუდების“ ლეგენდა, რაც თითქოს ჩადე-
 ნილი დანაშაულით განრისხებული ღვთისაგან მოვლენილი მკაცრა
 სასჯელი იყო. ისიც აღსანიშნავია, რომ ხევის წარსულში ნამდვილად
 მომხდარი ამბები დროთა განმავლობაში მრავალი ამგვარი ხასიათის
 ლეგენდებით იტვირთებოდა და მას ფანტასტიკური ელფერი ეძლე-
 ოდა, რაც მკვლევართა შორის ეჭვს აღძრავდა ხოლმე მსგავსი მოვ-
 ლენების რეალობის შესახებ.

⁸¹ სა ბ ი ნ ი ნ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 232.

ფანტასტიკური ამბების შერწყმა ამ შემთხვევაში არც უნდა გვეუცნაუროს, თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ მყინვარწვერი თითონაც ლეგენდების ერთ-ერთი კერაა და მასთან დაკავშირებულ ამბავს რომ მსგავსი დანაშრევები დამატებოდა, ეს საკვებით ბუნებრივიცაა. სხვა რომ არაფერი, ამირანის სამუდამო ადგილ-სამყოფელადაც კი მყინვარწვერი ითვლება და რაა საკვირველი იმაში, თუ ღურბელას თავგადასავალში ამდენი ფანტასტიკურა მენაკადი გაჩნდა და ზოგიერთი მისი ვარიანტი წარსულში მომხდარი სინამდვილის მაგივრად დაუჯერებელ არაკად აღიბეჭდა ზოგიერთი მკვლევარის დღიურის ფურცლებზე. როგორც დავინახეთ, ამ დანაშრევებისაგან არც ჩვენ მიერ ჩაწერილი ვარიანტია თავისუფალი, მაგრამ ეს ვერ ფარავს გადმოცემის დედაზრს, რომლის მიხედვით თავისუფლად შეიძლება ვილაპარაკოთ მომხდარი ამბის ჭეშმარიტებაზე და ილიას პოემასთან მის უფრო მეტ სიუჟეტურ სიახლოვეზე.

* * *

როგორც ამ მიმოხილვიდან დავინახეთ, პოემის სიუჟეტური პარალელების ძიებასთან დაკავშირებით თავი იჩინა ორმა ძირითადმა მიმართულებამ. პირველი მიმართულების წარმომადგენლები უცხოური ლიტერატურის ძეგლებთან შედარებისა და ამ გზით დადგენილი სიუჟეტური პარალელების გათვალისწინების ნიადაგზე „განდევლის“ მეუდაბნოეთა ცხოვრების თემაზე დაწერილი თხზულებების გავლენით შექმნილ ნაწარმოებად თვლიან, რაც საფუძველშივე მცდარია. მეორე მიმართულების წარმომადგენლები „განდევლის“ ავტორის შთამაგონებელ წყაროდ ხევში გავრცელებულ ხალხურ ლეგენდას მიიჩნევენ, რაც საკვებით სამართლიანია თუნდაც იმიტომ, რომ „ილიას ავტოგრაფში პოემის ზედწერილი სამი ვარიანტით არის წარმოდგენილი და სამსავე ვარიანტში აღნიშნულია, რომ პოემა ხალხურ ლეგენდას წარმოადგენს. პოემისათვის ილიას თავდაპირველად შემდეგი სათაური მიუცია: „მ ე უ დ ა ბ ნ ო ე — ხ ა ლ ხ შ ი გ ა გ ო ნ ი ლ ი ლ ე გ ე ნ დ ა“. შემდეგ სათაური ილიას ამრიგად შეუცვლია: „ბ ე თ ლ ე მ ი — ხ ა ლ ხ შ ი გ ა გ ო ნ ი ლ ი ლ ე გ ე ნ დ ა“. საბოლოოდ ილიას პოემისათვის სათაურად დაურქმევია: „გ ა ნ დ ე გ ი ლ ი — ლ ე გ ე ნ დ ა“⁸².

⁸² პ ა ე ლ ე ი ნ გ ო რ ო ყ ე ა, ილიას ნაწარმოებთა კომენტარი, ი. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა დ ე, ტ. I, 1951, გვ. 380.



იმასთან ერთად, რომ „განდგვილის“ ხალხური წყაროების მადობელი პრინციპულად სწორ გზას ადგანან და ზოგიერთი ვარიანტის ჩაწერითა თუ გარკვეული მოსაზრების წამოყენებით მათ სათანადო წვლილი შეიტანეს აღძრული საკითხის კვლევის სფეროში, უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ ხევში დამოწმებული გადმოცემისადმი „უბრალო არაკ-თქმულების“ წოდება⁸³, ჩვენი აზრით, უმართებულა.

თუ ზოგიერთი ვარიანტი მართლაც ფანტასტიკური არაკის შთაბეჭდილებას სტოვებს, ეს გამოწვეულია ჩამწერთა დაუდევრობით. მათ ვერ დაადგინეს გადმოცემის სრული ტექსტი, რომელშიც მართალია ფანტასტიკური დანაშრეგებიც არის, მაგრამ ძირითადად ასახულია ხევის უძველეს წარსულში მომხდარი ამბები, რომლებიც გარკვეული დროის მონაკვეთში ერთმანეთში გადაჯაჭვულ მოვლენათა სახით ერთ სიბრტყეზე თავსდება. ამის დამამტკიცებელია თუნდაც ის გარემოება, რომ მოქმედების ერთ-ერთ ასპარეზად სოფელი სათარგმნო არის დასახელებული, რომელიც ხევში მართლაც არსებულა. ამასთან ერთად გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თაობიდან თაობამდე მოღწეულმა ზეპირმა ტრადიციამ ჩვენამდე შემოინახა გადმოცემაში დასახელებულ პირთა სახელები, ვინაობისა და სადაურობის მაუწყებელი ცნობები, სათავგადასავლო ამბები და სხვა.

ყრველივე ზემოთქმულს თუ იმასაც დავუმატებთ, რომ მყინვარწვერის ყინულიანი ზონის დასაწყისში ბერების სადგომი ნაღვილად არსებობდა, დავრწმუნდებით მოხეური გადმოცემის არაკად მონათვლის უსაფუძვლობაში. ბეთლემის სახელწოდებით ცნობილი ამ სავანის შესახებ ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „მყინვარის კლდესა შინა არიან ქვაბნი გამოკვეთილნი ფრიად მაღალსა კლდესა და უწოდებენ ბეთლემს. გარნა საჭიროდ ასავალი არს: რამეთუ არს ჯაჭვი რკინისა გარდმოკიდებული ქვაბიდან და მით აღვლენ. იტყვიან უფლის აკვანსა მუნ, და აბრაამის კარავსა, მდგომსა უსვეტოდ, უსაბლოდ და სხვათაცა საკვირველთაცა. არამედ მუვდუმებ. კვალად ძირს მისსა არს მონასტერი, კლდესა შინა გამოკვეთილი უდაბნოდ და აწ ცალიერი“⁸⁴.

როგორც ვხედავთ, ვახუშტის ამ ცნობაში ჩართულია დაუჯერებელი ლეგენდაც უფლის აკვანისა და მის მსგავს საკვირველებათა შესახებ. ამგვარი გადმოცემისადმი თვითონ ვახუშტი იჩენს კრიტი-

⁸³ შდრ. იქვე, გვ. 380.

⁸⁴ ვახუშტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67.

კულ დამოკიდებულებას, როდესაც ის მოყავს როგორც გაგონილი ამბავი და როდესაც მსჯელობის ნაცვლად მასზე დუმილს არჩევს. სამაგიეროდ ჩვენთვის უადრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს ვახუშტის ცნობებს ხევის საკულტო ნაგებობებზე, მათ მდებარეობასა და მიუდგომლობაზე. საეჭვო არაა, რომ ვახუშტი ემყარებოდა რეალურ სინამდვილის ამსახველ ზეპირ გადმოცემას, რომელსაც საერთო არაფერი აქვს ფანტაზიით შექმნილ არაკთან. მაგრამ მკვლევართა ერთი ნაწილი, როგორც ჩანს, ან არ იცნობდნენ ვახუშტის თხზულების ამ ადგილს, ანდა განგებ უვლიდნენ გვერდს, იმაში დარწმუნებულნი, რომ ეს ხალხის მიერ გამოგონებული ლეგენდა იყო და არა ხევის წარსულში ნამდვილად მომხდარი ამბის მაუწყებელი გადმოცემა. ყველაფერი ეს ხდებოდა მაშინ, როდესაც ამ საკითხს დიდი ინტერესით ეკიდებოდნენ რუსი და უცხოელი მკვლევარები, გულდასმით სწავლობდნენ მყინვარწყვრის იმ ადგილებს, სადაც ბეთლემის გამოქვაბულთა კომპლექსი იყო სავარაუდებელი, კრებდნენ ხალხურ მასალასაც და არ გამორიცხავდნენ მსგავსი ძეგლების აღმოჩენის შესაძლებლობას.

ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბოტანიკოს ფ. პაროტის ღვაწლი, რომელმაც ნახა ქვის ჯვარი, ერთი კედელი მასზე დადებულ ქვის რამდენიმე კეციოთ, ქვებისაგან ახორხლილი საკმაოდ მაღალი პირამიდა და სხვა, ხოლო ბინოკლით შენიშნა გამოქვაბულიც, რომელსაც მისი ვხამკვლევები თურმე მონასტერს უწოდებდნენ.

ფ. პაროტის ამ ცნობების, ვახუშტის ცნობისა და ხევში დამოწმებული გადმოცემების გათვალისწინების ნიადაგზე გამოქვაბულის არსებობისა და ოდესღაც ბერების იქ ცხოვრების სავარაუდო მოსაზრებას აყენებს მეორე ცნობილი მკვლევარი ე. ვეილენბაუმი⁸⁵.

როგორც ჩანს, ვახუშტის ცნობას ანგარიში გაუწია ილია ჭავჭავაძემაც, შეაჯერა ის ხევში დამოწმებულ მასალებთან და ამის საფუძველზე თავისი პოემის განთქმულ შესავალში მაღალი ოსტატობით დაგვიხატა მეუდაზნოეთა ადგილ-სამყოფის გრანდიოზული სურათი.

მაგრამ ასეა თუ ისე, ყველა აქ გადმოცემულ ვარიანტში ასახული ამბავი მკვლევართაგანაც და თვით „ვანდეგილის“ ავტორისგანაც ლეგენდად იყო აღიარებული, ხოლო ბეთლემი ლეგენდარულ ადგილად მიჩნეული. ალბათ ამასვე ფიქრობდა ვახუშტიც, რომ დასკვნაზე

⁸⁵ Е. Вейденбаум, Путеводитель по Кавказу, гл. 287—288.



თავი შეიკავა და მხოლოდ გაგონილის გადმოცემის პრეტენზიები გამოვიდა.

აღნიშნული შეხედულების საყოველთაოდ გავრცელებას ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ ბეთლემის ნახვა და ადგილზე მისი შესწავლა არვის ეცადა. ზემოთ დასახელებულ მკვლევართა მიერ ზოგიერთი ძეგლის აღწერის შედეგად ამ ლეგენდარული ადგილის შესწავლის ცხოველყოფილი ინტერესი დაიბადა. ბეთლემის აღმოჩენის სურვილი განსაკუთრებით ღვივდება საბჭოთა სინამდვილეში. და, აი, მყინვარწვერზე ზედიზედ ეწყობა მთამსვლელთა ლაშქრობები 1923, 1925, 1926, 1927-სა და მომდევნო წლებში⁶⁶. 1927 წლის შემოდგომაზე ასვლისას, რომელსაც სიმონ ჯაფარიძე ხელმძღვანელობდა, ექსპედიციის წევრის იოსებ ასლანიშვილის წინადადებით გავლა მოხდა ბეთლემის მიდამოებშიც, რის გამო ერთ-ერთ კლდეს იქ მისვლის ინიციატორის პატივსაცემად ეწოდა **ასლანიშვილის კლდე**. ზღვის დონიდან 3900 მეტრ სიმაღლეზე ექსპედიციამ აღრიცხა ექვსი სენაკი, კლდეში ნაკვეთი ეკლესიის ნანგრევები და ნანგრევებს ქვეშ მოქცეული კარი, ხის სვეტები, გათლილი ქვები, ერთ-ერთ მათგანში ჩადგმული ქვისავე ჯვარი და ზედ კლდეზე ამოკვეთილი ჯვარი⁶⁷.

1930 წელს ბეთლემის მიდამოებში იმოგზაურა ს. მაკალათიამ, რომელმაც უამთა ვითარებაში დაშლილ გამოქვაბულებსა და სენაკებთან, უჭრად ნახა ანდეზიტის დიდ ლოდზე შემორჩენილი ქვის ჯვარი, ამ ლოდის აღმოსავლეთ მხარეზე ამოკვეთილი ხუცური წარწერა, მის სამხრეთით მიშენებული სამლოცველოს ნანგრევები (კოჭები, სახურავის ფიქლები, სასანთლე, ქვის ორი ბოძი), აიაზმისათვის განკუთვნილი ქვის ჭურჭელი და იმ მარხილის ნაწილი, რომლითაც „ბერები შეშას ეზიდებოდნენ თურმე“. ჩრდილოეთით ს. მაკალათიას შეუთინშნავს აგრეთვე ორი მრგვალი სენაკის ნანგრევები და „რადაც ძველი შენობის ორი კედელი, რომელსაც ირმის საწველს უწოდებენ“. ამასთან ერთად, ს. მაკალათია გვაცნობს გაგონილს იმის შესა-

⁶⁶ იხ. გ. ნიკოლაძე, პირველი ქართული ასვლა მყინვარწვერზე, „საქართველოს გეოგრაფიული საზოგადოების მოამბე“, თბილისი, 1924, № 1; ი. ასლანიშვილი, ო. გიგინეიშვილი, დ. ფურცელაძე, მთამსვლელობა საქართველოში, თბილისი, 1954, და სხვა.

⁶⁷ ი. ასლანიშვილი, მყინვარწვერზე ასვლა შემოდგომით 1927 წლის 9 ნოემბერს, ტფილისი, 1928, გვ 20—22.

ხებ, რომ ირმის საწველის გასწვრივ ოდესღაც განდევილის გამოქვაბულიც მდებარეობდა ჯაჭვის კიბით, მაგრამ „ამ რამოდენიმე წლის წინათ ეს კლდე ძლიერ ნიაღვარს ჩამოუნგრევია და ბერების სენაკები და განდევილის გამოქვაბულიც თან დაუტანია“⁸⁸.

ს. მაკალათიას მიერ დამოწმებულ ამ ცნობაში ასახული უნდა იყოს იმ ფანტასტიკური ლეგენდის გადასხვაფერებული შინაარსი, რომელშიც შეცოდების შემდეგ განგების ძალით სავანის განადგურების ამბავია მოთხრობილი⁸⁹. მათ შორის განსხვავება ისაა, რომ ჩვენ მიერ დამოწმებულ ვარიანტში სავანის დანგრევის მიზეზად განდევილის შეცდომა და ღვთის განრისხება გამოიქვირება, ხოლო ამ შემთხვევაში მისი განადგურება ბუნების სტიქიას მიეწერება.

ბეთლემის შესწავლის ამგვარი ცდები სინამდვილის დადგენისკენ იყო მიმართული. იმ აზრსაც თანდათანობით ეცლებოდა ნიადაგი, თითქოს ხალხური გადმოცემა ფანტასტიკური ლეგენდა და არა რეალურად არსებული ბეთლემის მკვიდრთა ცხოვრების ამსახველი. მაგრამ საყოველთაოდ უფლებამოსილი ეს შეხედულება უახლოეს წარსულამდე კვლავ ბატონობდა.

მთამსვლელმა ლევან სუჯაშვილმა პირველმა შენიშნა რა განდევილის სავანე და მისი ჯაჭვის კიბე, 1948 წლის იანვარში ალექსანდრა ჯაფარიძის ხელმძღვანელობით მოეწყო საგანგებო ექსპედიცია. ლევან სუჯაშვილის მიერ გამოქვაბულის აღმოჩენისა და ექსპედიციის ერთობლივი ძალებით ადგილზე ჩატარებული კვლევითი მუშაობის საფუძველზე მითი ბეთლემის ლეგენდის შესახებ შეირყა და ეჭვიუტანლად დადასტურდა წმინდანთა ცხოვრების სინამდვილე⁹⁰.

გამოქვაბულში აღმოჩენილი ნივთები ქართველ მეცნიერთაგან (ბ. ბერძენიშვილი, გ. ჩუბინაშვილი, გ. ჩიტიია, ი. სონდულაშვილი, თ. ლომიჯური) შედგენილი სპეციალური კომისიის მიერ დათარიღებულია XIII, XV, XVII, XVIII და XIX საუკუნეებით⁹¹. ამის მხედ-

⁸⁸ ს. მაკალათია, ხევი, გვ. 235—237.

⁸⁹ შდრ. წინამდებარე ნაშრომის გვ. 34.

⁹⁰ Александра Джапаридзе, Пещера Бетлеми, „Заря Востока“, 1948, № 30.

⁹¹ სხვათა შორის, ბეთლემში აღმოჩენილ სიძველეებზე თავისი აზრი გამოთქვეს რ. შმერლინგმა და ვ. დოლიძემ ნაკეთობის ხასიათისა და არსებული წარწერის მიხედვით X—XI საუკუნეების ნივთად მიიჩნიეს შევერცხლილი ხატი.

ველობაში მიღებით, კომისიის წევრები აღნიშნულ საუკუნეებში ვარაუდობენ დასახელებულ სავანეში ღვთისმოსავთა მოღვაწეობას⁹². მაგრამ თუ ეს შეხედულება მართებულია ადრეული ხანისათვის, ძნელია გავიზიაროთ აზრი XIX საუკუნეში წმინდანთა იქ ყოფნის შესახებ. ჩვენი აზრით, XIX საუკუნის ნივთის მოხვედრა გამოქვაბულში არა აუცილებლად ბერის მოღვაწეობითაა გაპირობებული, არამედ მლოცველთაგან ჩანს შეწირულების სახით მიტანილი. XIX საუკუნეში, რომ გამოქვაბულში ბერს ეცხოვრა, ხალხში ეს აუცილებლად ცნობილი იქნებოდა. ბერი ხალხისაგან მთლიანად მოწყვეტილი არასოდეს არ ყოფილა, სხვა არა იყოსრა სურსათ-სანოვავით მომარაგების მიზნით მაინც სოფელთან ჰქონდა კავშირი და ადგილობრივ მკვიდრთა თვალს ის ვერასგზით ვერ დაემალებოდა. ყოველ შემთხვევაში ეს ამბავი შეუმჩნეველი არ დარჩებოდა თვით ილაა ჭავჭავაძეს, რომელიც ამ საკითხით სავანეებოდ იყო დაინტერესებული, და მით უმეტეს ეს ეცოდინებოდა ამ ეპოქის ხევის ნამდვილ მემკვიდრეს — ალ. ყაზბეგს.

ბეთლემი წარმოადგენდა არა მარტო ბერების ადგილ-სამყოფელს, არამედ თემის სალოცავსაც. ბეთლემის ხატში სიარული მოხევეებმა არც თუ ისე დიდი ხნის წინათ მისცეს დავიწყებას. ოქტომბრის რევოლუციამდე ამ სალოცავში ასვლას და საწირის მიერთმევას რეგულარული ხასიათი ჰქონდა და თუ კი რაიმე ნივთი შედარებით ახალი ეპოქით თარიღდება, ეს მლოცველთა მიერ ხატის კარზე მიტანილ შეწირულებად უნდა მივიჩნიოთ და არა ბერის ცხოვრების დამადასტურებელ საბუთად.

უფრო მეტიც, საეჭვოა ბერის იქ ცხოვრება XVIII საუკუნეშიც. ძნელი წარმოსადგენია ბეთლემში ვინმე წმინდანი ყოფილიყო და ეს არ სცოდნოდა ვახუშტი ბაგრატიონს, მეცნიერს, რომელიც მეტად გულმოდგინედ იკვლევდა ამ საკითხს და თვით. გადმოცემაში დაშრევებულ ისეთ ამბებსაც კი ყურადღებას აქცევდა, რომლებიც ნამდვილად ლეგენდარული ხასიათისაა (უფლის აკვნის, აბრაამის კარავის და სხვათა საკვირველთა არსებობა) და მათ საერთო არა აქვთრა ისტორიულ სინამდვილესთან.

ხოლო ბეთლემის კომპლექსის სიძველის დამადასტურებელ მატერიალურ საბუთად ჩასთვალეს ჭვა, რომელიც მასზე ამოკაწრული ჯვრის, ქართული წარწერისა და მისი მოხაზულობის ხასიათის მიხედვით ასევე X—XI საუკუნეების მიჯნას უკავშირდება (В. Дolidze, P. Шмерлинг, დასახ. წიგნი, გვ. 67).

⁹² „Заря Востока“, 1948 № 30.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სხვადასხვა მკვლევართა მიერ რამდენიმე ძეგლის აღრიცხვა და საბჭოთა ალბინისტებისაგან განდევნილის სავანის აღწერა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ბეთლემის გამოქვაბულებისა და სალოცავების სრულად შესწავლას. (გადმოცემა გვაგულისხმებინებს გამოქვაბულთა მთელი კომპლექსის არსებობას, რის შესახებაც ხშირად მოისმენს კაცი მოხვევებისაგან. მყინვარწვერზე ნავალი მოხვევები გვიმტკიცებენ, რომ შორსმხედველი ბინოკლით შეიარაღებული თვალი გამოქვაბულის ჯერ არნახულ მიდამოებში ამჩნევს ნასახლარ ნაგებობათა ნანგრევებს.

ადგილობრივ მკვიდრთა შეხედულებით, ეს ნანგრევები თავის დროზე დაყუდებული მრავალრიცხოვანი ბერების საცხოვრისს წარმოადგენდა. იქვე ჰქონიათ კლდეში გამოკვეთილი ეკლესია, ხოლო ჯაჭვისკიბიანი სავანე ბერების სულიერ მამად აღიარებული და ყველაზე დიდ წმინდანად შერაცხილი განდევილის საბრძანებლად ყოფილა განკუთვნილი. ჯერ-ჯერობით შესწავლილია მხოლოდ ეს გამოქვაბული.

თუ ამ გადმოცემებს ჯეროვანი ყურადღება მიექცევა და გულდასმით იქნება გამოკვლეული ბეთლემის მიდამოები, ვფიქრობთ, ჩვენს წინაშე ახალი სურათი გადაიშლება და მრავლისმეტყველი სინამდვილე დადასტურდება.

* * *

ამგვარად, ილია ჭავჭავაძის პოემა „განდევილს“ საფუძვლავ დაედვა ხევის ისტორიულ წარსულში მომხდარი მრავალმხრივ საყურადღებო მოვლენების ამსახველი გადმოცემა, რომელმაც ზეპირი ტრადიციით ჩვენს ეპოქამდე საკმაო სისრულით მოიტანა თავი⁹³

იმის მხედველობაში მიღებით, რომ აქ აღწერილი ამბები თემის ცენტრად და სახევისბეროდ სოფელ სათარგმნოს არსებობას ემთხ

⁹³ გადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ ილიას არც ერთი აქ დასახელებული ხალხური ვარიანტის გამოქვეყნებული ტექსტით არ უსარგებლნია. მისი პოემა „განდევილი“ დაწერილია 1883 წელს, ხოლო ეს ვარიანტები ქვეყნდება მომდევნო წლებში. ილიას უნდა ესარგებლნა, ერთი მხრივ, ვახუშტისა და იოანე ბატონიშვილის ცნობებით, ხოლო მეორე მხრივ, თავის მიერ ხალხში დამოწმებული თქმულებებით. რაკი პოემის დაწერა დასახელებული თქმულების ხსენებული ვარიანტების გამოქვეყნებას უსწრებს, ილიას უფრო ადრე უწარმოებია თავისთვის ლინტერესო ხალხური მასალის ფიქსაცია, რომლის ავტორისეული ჩანაწერები ეგების საღმე ინახებოდეს.

ვევა და რომ ამ სოფლის ნიაღვრით წალეკვის შედეგად სახევისბეროს გადმონაცვლება თუ უფრო ადრე არა IX—X საუკუნეებით დათარიღებული გარბნის ეკლესიის აშენებასთან დაკავშირებით მაინც ხდება, საფიქრებელია, რომ გადმოცემაში აღბეჭდილი ამბები IX საუკუნის წინარე ეპოქას ებჯინებოდეს.

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ, გადმოცემის მიხედვით, საქართველოს დედაქალაქად მცხეთა არის ნაგულისხმევი და სპარსელებთან ბრძოლის შესახებაა ლაპარაკი, მომხდარ ამბავთა თარიღად კიდევ უფრო ადრეული ხანა უნდა მივიჩნიოთ. ასეთი რამ არ არის გამორიცხული იმის გამოც, რომ სოფელ სათარგმნოს არსებობა ემთხვევა თარიღს სპეციალურ ლიტერატურაში „ყ ა ზ ბ ე გ ი ს გ ა ნ ძ ი ს“ სახელწოდებით ცნობილი ნივთებისა⁹⁴, რომლებიც სწორედ სათარგმნოელთა ძველ სასაფლაოსა და მოსისხლე საგვარეულოების დაზავებისათვის საგანგებოდ გამოყოფილ იმ ტერიტორიაზე აღმოჩნდა, სადაც დღეისათვის რამდენიმე საცხოვრებელი სახლი, მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი და პარტრიაკომის ახალი შენობა დგას, ხოლო ხევის უშორეულეს წარსულში „ს ა მ ა ნ - ს ა ყ უ დ ა დ“ იწოდებოდა⁹⁵.

⁹⁴ „ყ ა ზ ბ ე გ ი ს გ ა ნ ძ ი ს“ ერთი ნაწილი დათარიღებულია X—VI სს. ძვ. წ. ხოლო მეორე ნაწილი — IV—VI სს. ახ. წ.

⁹⁵ ვ. ი დ ღ ნ ი შ ვ ი ლ ი, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან, მასალები საქართველს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. IX, თბილისი, 1957.

თავი მე-7

ილია ჭავჭავაძის პროზა და ქართული ხალხის ეთნოგრაფიული ყოფა

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით არანაკლები ინტერესის აღმძვრელი ი. ჭავჭავაძის ბელეტრისტული ნაწერები, რომლებშიც მსგავსად ლექსებისა და პოემებისა ყოფაში დამოწმებული ხალხური მასალა მხატვრული ქმნილების ჩარჩოებშია ჩასმული და მისი დანიშნულებაც კვლავ ამ გარემოებითაა გაპირობებული.

ქართველი ხალხის ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი ყოფითი მოვლენებისა თუ მისი შემადგენელი ელემენტების მეტ-ნაკლები ცხოველყოფილობით წარმოსახვამ, რაც მშრალი ეთნოგრაფიული აღწერილობის ნაცვლად მხატვრულ ასპექტშია მოცემული და გააზრებული, მწერალს შესაძლებლობა მისცა მთელი თავისი სისრულით აესახა გარკვეული ეპოქის ნიშანდობლივი მხარეები. შეცდომა არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ხალხის საყოფაცხოვრებო პირობების საფუძვლიანი ცოდნა იყო ერთი მძლავრი წყაროთაგანი; დროის განსაზღვრული მონაკვეთის სოციალურ-ეკონომიური და პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ვითარების ღრმად ცოდნასთან ერთად, რომელიც მძლავრად ასაზრდოებდა მწერლის მხატვრულ შემოქმედებას.

ჩვენ არ შეგვიძლია დასახელება ილიას არც ერთი პრაქტიკული ქმნილებისა, სადაც სათანადო ადგილი არ ჰქონდეს დათმობილი ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული მასალის მხატვრულ ფორმებში ასახვას. ეს ისე ოსტატურადაა გაკეთებული და მით იმდენად გაძლიერებულია ნაწარმოების ესა თუ ის ადგილი, რომ ცალკეულ შემთხვევაში უიმისოდ აშკარა სიცარიელეს ვიგრძნობდით. ყოველივე ეს რომ თვალნათლივ წარმოვიდგინოთ, საჭიროა გავყვეთ ანალოგიური საკითხების რიგს და თანმიმდევრობით ვაჩვენოთ ილიას მიერ გამოყენებული ეთნოგრაფიული მასალის რაობა.

I

საილუსტრაციოდ იმისა, თუ როგორ აფასებდა ილია ხალხურ სიბრძნესა და შემოქმედებას, საკმარისია გავიხსენოთ მისი უკვდავი „კაცია-ადამიანის“ მოკლე, მაგრამ ღრმა შინაარსის მქონე შესავალი, სადაც ილიასთვის ჩვეული ოსტატობით გამოკვანძულ კითხვა-პასუხში მჭერმეტყველურადაა განსაზღვრული ხალხურ სიტყვა-თქმათა შემოქმედებითი მნიშვნელობა.

როგორც მკითხველმა იცის, ილიას აქ ეპიგრაფად აქვს წამძღვრებული ქართული ხალხური ანდაზა—„მოყვარეს პირში უძრახე, მტერს პირს უკანაო“, რომელსაც ის „გონიერ ანდაზა“-ს უწოდებს და იქვე წერს: „სადა ხარ ეხლა ამ გონიერის სიტყვის მთქმელო? ვიცი, სადაც ხარ: ხალხში ხარ, უხილავო, და ხალხისა ხარ. ისიც ვიცი, რაცა გქვიან: შენ ხალხის გენიას გეძახიან. ისიც ვიცი, რა თვისებისა ხარ: შეუცდომელი და ყოველთვის მართალი ხარ“⁹⁶.

გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ აქ კალმის გენიალურად მოსმის ერთ შესანიშნავ ნიმუშთან გვაქვს საქმე, რომელიც კომენტარს აღარ საჭიროებს. თანაც ეს ლიტონი განცხადება როდია. ამ დებულებას მწერალი შესაბამისი მასალის უხვად მოტანითა და მხატვრული ნაწარმოების სათანადო ადგილებში მახვილგონიერი ჩასმის წყალობით ადასტურებს.

მაგრამ ხალხურ სიტყვა-თქმათა მოსწრებულად გამოყენებასთან ერთად ილიას პროზა საკმაოდ მდიდარია ეთნოგრაფიული ეპიზოდებითაც. ეს შეიძლება ითქვას კერძოდ იმავე „კაცია-ადამიანის“ შესახებ, სადაც ავტორი ღრმა ცოდნას იჩენს ხალხური მკურნალობის, მიმინოთი ნადირობის ძველი ქართული ჩვეულებების, ჭამა-სმის კომპლექსის, კლასობრივი საზოგადოებისათვის ნიშანდობლივი სოფლის ზოგიერთი თავისებური მხარის, საქორწინო ჩვეულებებისა და ძველი რწმენა-წარმოდგენების შესახებ.

ნაწარმოების იმ ადგილას, სადაც ლუარსაბის დაქორწინების ამბავია აღწერილი, ოსტატურადაა ნაჩვენები კლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი საქორწინო ურთიერთობის ზოგიერთი ნიშანდობლივი მხარე, კერძოდ, გარიგების ხასიათი და მაჰანკლობის ვაჭრული ბუნება.

⁹⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტომი 11, 1950, გვ. 124.

ის გარემოება, რომ ლუარსაბი ქალს გვარიშვილობისა და სიმ-
დიდრის მიხედვით არჩევს, რომ თავად გძელადისაგან შერჩეული მა-
ჭანკალიც სილამაზესთან ერთად ქალის ღირსების ნიშნებად მისი
ოჯახის ეკონომიურ შეძლებასა და თავადიშვილობას ასახელებს, იმის
ცხად სურათს გვიხატავს, რაც სპეციალურ გამოკვლევებში თუ აღ-
წერილობითი ხასიათის ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაშიც მდიდრა-
დაა ასახული და ფაქტიური მასალით გამაგრებული.

ზემოთქმულთან ერთად თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ ი. ჭავ-
ჭავაძე ამ ნაწარმოებით გვაცნობს მაჭანკლისათვის გასამრჯელოს მი-
ცემის ჩვეულებას და ისეთ მოვლენასაც კი, როგორც იყო გასინჯუ-
ლი საცოლის მაგივრად ულამაზო დის შენაცვლების შემთხვევები,
რაც არცთუ ისე იშვიათად ხდებოდა საქორწინო ურთიერთობის
მოწესრიგების ზემოხსენებული ჩვეულების გამოყენებასთან დაკავ-
შირებით, დავრწმუნდებით იმაში, რომ მწერალი ფხიზლად აღევნებ-
და თვალს ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრებას და სათანადო შეფა-
სებას აძლევდა როგორც დადებით, ისე მის უარყოფით მხარეებს.

მაჭანკლობის ვაჭრული ბუნება კიდევ უფრო სხარტად და კომ-
კურადაა ნაჩვენები ორმოქმედებიან კომედიაში „მაჭანკალი“, რომე-
ლიც გადმოკეთებულია მოთხრობიდან „კაცია—ადამიანი“ და ამ მო-
თხრობის ანარეკლი ორეულია. როგორც ამას თვით სათაურიც
გვიჩვენებს, ილიას მიზანი იყო საქორწინო ურთიერთობის განვითა-
რების გარკვეულ ეტაპზე წარმოქმნილი და ნორმალური ცოლქმრუ-
ლი ცხოვრების ხელშემშლელი ჩვეულების სიმახინჯის გამოვლენა,
რაც მწერალმა შესანიშნავად შეასრულა თავიდან ფეხებამდე მისი
გაშიშვლების გზით.

ჩვენ აქ ზედმეტად მიგვაჩნია ამ ნაწარმოებებიდან ციტატების
შოტანა, რადგან მკითხველისათვის ეს კარგად არის ცნობილი. დაგვ-
რჩენია მხოლოდ იმის თქმა, რომ წარმოდგენილი აღწერილობის თა-
ნახმად, მთელი ეს დამოკიდებულება გაპირობებული იყო სოციალუ-
რი და უფრო მეტად ეკონომიური ფაქტორით. ეს მომენტი განსა-
კუთრებული სიმწვავეითაა გახაზული ლუარსაბისა და დარეჯანის მიერ
ეკლესიაში ჯვარის დაწერის მომენტის ჩვენებასთან დაკავშირებით.
როდესაც საცოლე ქალის შეცვლის ფაქტი გამოვლინდა, ლუარსაბის
უფროსი ძმა აწრიალდა, მაგრამ მალე დაშოშმინდა ქალიანთ მხრი-
დან შემოთავაზებული ფულის ძალით, ჯვარის წერაზე დათანხმდა და
ძმის მომავალი ცხოვრების მოწესრიგების საკითხზე მალლა დააყენა
პირად სარგებლობაში მიღებული გროშები.

ი. ჭავჭავაძის მიერ აქ წარმოდგენილი ვითარება თავის დადასტურებას პოულობს საქორწინო ურთიერთობის ამსახველ ეთნოგრაფიულ ნაწერებთან შედარებისას. განსხვავება მხოლოდ ქანრობრივია, რამდენადაც ეს ჩვეულება ავტორს აღწერილი აქვს მხატვრულად. ილიას ნაწარმოების ამ ადგილისათვის, რომ მხატვრული ჩარჩო მოგვეხსნა და მშრალ ეთნოგრაფიულ აღწერილობამდე დავვეყვანა, ჩვენ საქმე გვექნებოდა ისეთ სანდო დოკუმენტთან, როგორსაც იშვიათად შევხვდებოდით ამა თუ იმ ეთნოგრაფის სპეციალურ შრომაშიც კი.

ამგვარად, ილია ჭავჭავაძე საფუძვლიანად იცნობს ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მოქმედ საქორწინო ჩვეულებებს, ზუსტად აღწერს მის შემადგენელ ზოგიერთ ელემენტს და მკაცრად სვამს მისი დრომოჭმულობის საკითხს.

* * *

მოთხრობიდან „კაცია—ადამიანი“ ყურადღებას იქცევს ეთნოგრაფიულად საინტერესო მეორე მომენტიც, რაც თავის გამოხატულებას პოულობს ქართველთა ძველი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ზოგიერთი ნიშანდობლივი თავისებურების ასახვაში. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჯიუნდაც (სალოცავად გამგზავრებულ ლუარსაბხსა და დარეჯანის დიალოგი ქალაქში შესვლის დროს, როდესაც ისინი მსჯელობენ ქალაქში პირველად ჩასულის მიერ კენჭების ჩაყლაპვის საჭიროებაზე, მოსალოდნელი ავადმყოფობისაგან თავის გადარჩენის მიზნით). ილია აქ ძველი რელიგიური აზროვნების ნიმუშს ხალხის ყოფიდან იღებს, რითაც ცრუმორწმუნე ადამიანის მსოფლმხედველობას გვაცნობს და იქვე სქოლიოში სათანადო განმარტებასაც იძლევა: „ჩვენში ბევრსა სწამს, რომ, თუ ვინც პირველად ქალაქში ჩადის და კენჭს არ ჩაჰყლაპავს, ქალაქი დასცდისო. მეც, ამის დამწერს, გადამაყლაპეს ერთს დროს“⁹⁷.

ბარანაკლები ყურადღების ღირსია თვით სალოცავად გამგზავრების მიზეზი, კერძოდ უშვილობისაგან თავის დაღწევის მიზნით ხატში (სალოცავში) საწირით მისვლა. საქართველოში ძველად გავრცელებული და არა ერთი და ორი მკვლევარის მიერ მრავალჯგონის დამოწმებული ამ ჩვეულების თავისებურება მწერალმა თვით ლუარ-

⁹⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 195.

საბისა და დარეჯანის მოქმედების ერთი მომენტის აღწერით შემო-
სახა. აქვე კარგად არის გათვალისწინებული რწმენა—წარმოდგენე-
ბის სხვა დამახასიათებელი მხარეებიც. ამ შემთხვევაში არ შეიძლება
არ შევნიშნოთ ის მომენტი, როდესაც ლუარსაბს სალოცავად შორს
წასვლა დაეხარა. ამითვე ხსნიან უშვილობით გამწარებული ცოლ-
ქმარნი ხატის გაწყრომისა და მისდამი ხვეწნა-მუდარის უშედეგობის
მიზეზს. მაგრამ საქმე ამით როდი თავდება. მართალია ხატის გაწყ-
რომას მხედველობაში იღებენ, მაგრამ დარეჯანი ჯერ კიდევ სრუ-
ლად არ კარგავს იმედს, რადგან მან „ამდენი სხვა-და-სხვა ფერის და
სხვა-და-სხვა ნაირად შელოცვილი ქვები შეიბა და კაბის უბეზედ
დაიკერა, რომ მართლა იმედი უნდა ჰქონოდა, და ჰქონდა კიდევ. თუ
აქამდინ არ ეყოლა, ის იმიტომ, რომ ლუარსაბმა ხატს დაამუნათა
და წააყვედრა — „შორს არისო“⁹⁸.

შელოცვილი ქვებითა და ამულეტებით ხატის კარზე მისვლასთან
ერთად ეს „უიღბლო“ ცოლ-ქმარნი გულს იმშვიდებენ დარეჯანის
მიერ ნანახი სიზმრითაც, თითქოს მას თეთრწვერიანი კაცი გამოეც-
ხადა და უთხრა: გამრავლდი ვითარცა იაკობო. მათ თითქოს ამით
უმსუბუქდებათ უშვილობით წარმოქმნილი ტრაგედია. ეს შიში და
მწუხარება კი იმით იყო გამოწვეული, რომ უშვილოდ გადასვლის
შემთხვევაში მემკვიდრის უფლებით მისი ძმა და ძმისწულები ისარ-
გებლებდნენ⁹⁹.

(ერთიმეორეში გადაჯაჭვული) ეს ორი მომენტი—უშვილოდ დარ-
ჩენის შიში და ხატში სიარულითა თუ სიზმარში ნანახის იმედით
ამ ტრაგედიის თავიდან აცილების მოსალოდნელი შესაძლებლობა
ორი მნიშვნელოვანი მოვლენის გათვალისწინების საშუალებას
გვაძლევს — ერთი მხრივ შეგვიძლია წარმოდგენა ვიქონიოთ რელი-
გიურ რწმენა-წარმოდგენებსა და სიზმრის ხალხურ გაგებაზე, ხოლო,
მეორე მხრივ, მემკვიდრეობის მაშინდელ ჩვეულებაზე. >

ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიის შესწავ-
ლისათვის, ზემოთქმულთან ერთად, მნიშვნელოვანია აქვს ამავე ნაწარ-
მოებში აღბეჭდილ სხვა მომენტებსაც. ასეთად გვესახება, მაგალი-
თად ლუარსაბის მიერ ნანახი სიზმრის შინაარსი. ცრუმორწმუნე
ადამიანის განცდა და ამასთან დაკავშირებით მის მიერვე გამოთქმუ-
ლი შეხედულება.

⁹⁸ ი. ჭავჭავაძე, ტ. 11, 1950, გვ. 197.

⁹⁹ შლრ. იქვე, გვ. 198.

ლუარსაბი ღმერთს სამღურავს უთვლის, რომ თელეთობაზე სა-
წირით (ცხვრით) მისვლისა და ხატისადმი ხვეწნა-მუღარის მიუხედა-
ვად ღმერთმა წყალობა მაინც არ გამოიღო და მათთვის შვილი არ
გაიმეტა, მაშინ, როდესაც არასდროს არ უღალატნია ქრისტიანული
რელიგიის კალენდარისათვის და ყოველთვის წმინდად შეუსრულე-
ბია ლოცვა-ვედრება თუ მარხვა. ამასთან დაკავშირებით მას არ
ავიწყდება თავის ძმის მოქმედება, რომელიც რელიგიით დადგენილი
წესების შესრულებაში უცოდველი როდია. ლუარსაბს ის თავისთან
შედარებით გაცილებით დაბლა მდგომ ადამიანად ეჩვენება, რადგან
ის არ ინახავს მარხვას, არ იცავს სავალდებულო რელიგიურ წეს-
რიგს... „მერცხალი გინდა იმას დასძლევს ხოლმე, ოფოფი გინდა
იმას დასძლევს, გუგული, კვიცი—რაც გინდა, ყველაფერი ბოროტი
იმაშია. მე კი—ღმერთო, ხომ შენ იცი—არაფერს არ დაუძლევია,
რად მიწყრები? იმისთვის, რომ თელეთში წასვლაზე ჭოჭმანობა
დავიწყე? აკი მაშინვე მოვინანიე!“¹⁰⁰.

ლუარსაბის მოთქმაში ასახული ამ რელიგიური რწმენა-წარმო-
დგენის მხატვრულად გადმოცემასთან დაკავშირებით ილია იქვე
სქოლიოში ასეთ განმარტებას იძლევა: „არის ამისთანა ამოთმორწ-
მუნება ჩვენში, რომ თუ ღვინო—დალეული არ შეხვდი პირველად
მერცხალს, მერცხალი დაგძლევს. კვიცი რომ დაინახო მაშინვე ქვა-
ზედ უნდა შედგე, თორემ დაძლეული იქნები, ოფოფს თავდავარცხ-
ნილი უნდა დახვდე და სხვა. ლუარსაბს, როგორც ათასს სხვას, ეს
დაძლევა ცოდვა ჰგონია, ამიტომაც ეგრე გულმოდგინედ დავითს
ღმერთთან აბეზღებს.“¹⁰¹.

როგორც ნაწარმოების გმირის პირით ნალაპარაკევის, ისე ილიას
მიერ ვაკეთებული კომენტარის შინაარსს საფუძვლად უდევს ხალ-
ხური ცოდნა, ილიასთვის აგრე რიგად მახლობელი, ძირფესვიანად
შესწავლილი და მაქსიმალური შესაძლებლობით გააზრებული.

იმავე ხალხური მსოფლმხედველობისა და ყოფა-ცხოვრებაში
დამკვიდრებული ტრადიციის ღრმად შესწავლის საფუძველზე აღი-
ბეჭდა „კაცია—ადამიანის“ ფურცლებზე მკითხაობის, ჯადოქრობისა
და მსგავსი მოვლენების ამსახველი მასალები, რითაც, გაუნათლებე-

¹⁰⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 201.

¹⁰¹ იქვე, გვ. 201.

ლი, გონებაჩლუნგი და გადაგვარებული ადამიანების დასამახსოვრებელი სახეების სრულყოფასთან ერთად, ამ ნაწარმოებში ჩართული თქმულებები, შელოცვები და მათი შესრულების წესები ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის ამგვარი ცრურწმენების შინაარსისა და მისი მავნე ხასიათის შესახებაც. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება გავიხსენოთ თუგინდ შელოცვის შესრულების გარემოსა და წესის სხარტი დახასიათება: „ბებერი ძირს ჩაჯდა. ჩააგდო ჯერ ერთი ხორბლის მარცვალი, აიღო ხელში დანა და ნახშირი და დაიწყო ტუჩების ცმაცუნი მითამ-და ულოცავს. მერე გაუშტერა თვალი წყალსა. ჩვენი ცოლ-ქმარნი შიშით და კრძალვით ელოდებოდნენ, ჩვენი ბედისწერა რას იტყვისო“¹⁰².

ეს ეპიზოდი, მისი მომდევნო ადგილი, სადაც ჯადოს ძებნა— პოვნის სურათებია დახატული და სხვ. არა მარტო მხატვრული გააზრების ბრწყინვალე ფურცლებად უნდა მივიჩნძოთ, არამედ ანტირელიგიური პროპაგანდის საუკეთესო წყაროდაც შეგვიძლია გამოვიყენოთ.

II

ეთნოგრაფიული სურათებით არც ილიას მეორე ქმნილება— „ოთარაანთ ქვრივი“ არის ინტერესმოკლებული. მოთხრობის შინაარსის გადმოცემის კვალდაკვალ მწერალი აღწერს ბატონყმობის გადავარდნის დროინდელი გლეხის კარ-მიდამოს, მის საცხოვრებელსა და სამეურნეო ნაგებობებს; ეპიზოდურად გვაცნობს მორწყვის ხალხურ წესსა და მასთან დაკავშირებულ ურთიერთობას, რაც წყლის სიმცირის ნიადაგზე გლეხთა შორის ატეხილ ჩხუბსა და კინკლაობაში პოულობდა თავის გამოხატულებას და სხვ.¹⁰³

სხვა მრავალ საკითხებთან ერთად მწერლისათვის კარგად არის ცნობილი ვენახის მოვლა-მოშენების ქართული ხალხური წესებიც. სახელდობრ, ამ ნაწარმოების ცალკეულ ნაწილებში ლაპარაკია ვახის დარგვის წესზე, ადგილ-მდებარეობისა და მორწყვის სისტემის თავისებურებათა მხედველობაში მიღებით¹⁰⁴.

ამასთან ერთად, ილია უშუალო დაკვირვების საფუძველზე აღწერს ქართული ხელხვაიანი შემოდგომის ზოგიერთ ნიშანდობლივ

¹⁰² ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 209—210.

¹⁰³ იქვე, გვ. 256—257.

¹⁰⁴ იქვე, გვ. 289—290.

მხარეს—თვით ვენახის კრფას, ქვევრების რეცხვას, საწნახლებში
წმენდას, ყურძნის წურვას, მაჭრობას, თივის მოტანის პროცესს
და სხვ.¹⁰⁵

„ოთარაანთ ქვრივის“ ავტორი კარგად იცნობს ქართული ნაცი-
ონალური სპორტის სახეებსაც. ამის მაგალითად გამოდგება ნაწარ-
მოების ის ადგილი, სადაც არჩილის მოჯამაგირისა და გიორგის ჩხუ-
ბია აღწერილი და მწერლის მიერ ქართული ჭიდაობის ზოგიერთ
ილეთზეა ყურადღება გამახვილებული¹⁰⁶.

III

ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფისა და ზეპირი სიტყვიერე-
ბისადმი დიდ სიყვარულს ამჟღავნებს ავტორი „გლახის ნამბობშიც“. იმასთან ერთად, რომ ამ მოთხრობაში შესანიშნავად არის ნაჩვენები
გასული საუკუნის შუა წლების ქართული სოფლის მკვიდრთა სო-
ციალური პირობები, გამონატული ბატონისა და ყმის უთანასწორო
დამოკიდებულებაში, გზადაგზა ვხვდებით როგორც ხალხური ცოდ-
ნის მდიდარი ფონდიდან ამოდებულ მოსწრებულ სიტყვა-თქმებს,
ისე ცოცხალი სინამდვილის ამსახველ მაგალითებს. ამის დასამტკი-
ცებლად შეიძლება დავიმოწმოთ ეკლესიასთან შეყრილი ხალხის
მსჯელობის ეპიზოდი, მღვდლისა და პეტრეს დიალოგი, გაბროსთან
მღვდლის სწავლების მომენტი და ა. შ.¹⁰⁷

სხვათა შორის უნდა აღინიშნოს, რომ ბატონყმობის მახინჯი
მხარეების ამ მკაცრად მამხილებელ „ნაწარმოებში ჩართული ზღაპ-
რის, ლექსების, ანდაზების და სხვათა საშუალებით მწერალმა ჩაგვა-
ხედა სოციალური ბოროტებით გამწარებულ ყმა გლეხთა გულში;
მათი საშუალებით დაგვანახა ფუქსავატი, ზვიადი, ყინიანი ბატონის
შემზარავი სახე; გაგვაცნო მეფის მოხელეთა მუხანათობა,—მათი
„უსამართლო სამართალი“¹⁰⁸.

ბატონყმობის დროინდელი ქართული სოფლის გარეგნული სახე
„არეულად მიყრილ-მოყრილი წნული სახლებით“, შიგადაშიგ კრა-

¹⁰⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 300.

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 267—268.

¹⁰⁷ იქვე, გვ. 49, 50, 51, 76, 77.

¹⁰⁸ ქსენია სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქ-
მელება, გვ. 33.

მიტიანი ფიცრულებით, საყდრით, ციხე-გალავნების ნანგრევებითა და რამდენიმე თავადის თეთრად შელესილი სახლებით, თვალნათლივ წარმოგვიდგება მოთხრობა „კაკოს“ მიხედვითაც¹⁰⁹. ოღრო-ჩოღროიანი და ორღობეებით დასერილი კახური სოფლის სურათს იძლევა მწერალი მეორე პროზაულ ნაწყვეტში „კოლა“¹¹⁰, რომელიც საყურადღებოა მატერიალური კულტურის ელემენტების აღწერის თვალსაზრისითაც. სახელდობრ, აქ ყურადღებაა გამახვილებული ქართველი მხედრისა და ცხენის მორთულობა—აკაზმულობის, შავი ძვლის მასრებით მოწყობილი ჩოხის, ვერცხლის ბალთებიანი ქამრის, ვერცხლით შემოსილი პატარა ხანჯლის, წითელ ბუდეში ჩასმული ვერცხლითვე შეჭვდილი დამბაჩის, მაღალყელიანი ჩექმების, წმინდა პიკეს ახალუხის, თეთრი ტილოს პერანგისა და სხვათა შესახებ¹¹¹.

IV

საინტერესო ეთნოგრაფიული სურათია მოცემული ილიას მოთხრობის—„სარჩობელაზედ“ შესავალ ნაწილში, სადაც ვეცნობით გასული საუკუნის საქართველოს მძიმე საურმე გზას, სატრანსპორტო საშუალებებს, ქარავნის წყობისა და მოძრაობის წესებს და ა. შ. განსაკუთრებით საყურადღებოა ქართველი მოქარავნეების ყოფაში ფართოდ დამკვიდრებული, ხალხის ხსოვნაში დღემდე შემონახული და ილიასთვისაც კარგად ცნობილი ჩვეულება, რაც ითვალისწინებდა ქარავნის უფროსის არჩევისა და შორს მანძილზე მოგზაურობის შემთხვევაში დროის მაჩვენებლად მამალის თან წაყვანის აუცილებლობას.

იმის გამო, რომ ამ ჩვეულების თავისებურებას ილია ზუსტად განსაზღვრავს, ჩვენ აქ საჭიროდ აღარ ვთვლით სიტყვის გაგრძელებას და ვკმაყოფილდებით სქოლიოში გაკეთებული ავტორისეული განმარტების მოტანით. ილია წერს: „ურმის ქარავანი რომ წავა შორს მანძილზედ. ერთ-ერთ ურემზედ მამალს დასმენ ხოლმე, რომ მამალს ყივილმა გათენება შეატყობინოს ქარავანსა. მეურმეების საათი გზაზედ—მამალია. უფრო ხშირად ვისაც პირველობა აქვს ქარავანში, მამალიც იმას უზის ხოლმე. ურმის ქარავანში პირველობა, ესე იგი

¹⁰⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 508.

¹¹⁰ იქვე, გვ. 493.

¹¹¹ იქვე, გვ. 490, 493, 501 და სხვ.

წინა ურმის მეურმეობა, გლეხობაში სასახელოა, რადგანაც მარტო კარგს, გზის მცოდნეს, ფხიზელს, სანდო მეხრეს და კაი ხარ-კამეჩის პატრონს ანდობენ ხოლმე მაგ პირველობას¹¹².

V

ცნობილია, რომ მოთხრობა „სარჩობელაზედ“ ილიამ 1879 წელს დაწერა და იმავე წელს დაბეჭდა ჟურნალ „ივერიის“ მეორე ნომერში. ე. ი. ეს ნაწარმოები ეკუთვნის ილიას მწერლობის მეორე პერიოდს—„ივერიის ხანას“. ამავე პერიოდს განეკუთვნება 1880 წელს დაწერილი და 1890 წელს გაზეთ „ივერიის“ ახალწლის ნომერში გამოქვეყნებული მოთხრობა „ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი“.

ისევე, როგორც ზემოთ განხილული ნაწარმოებების, ამ პატარა მოთხრობის შინაარსის მიხედვითაც ვლინდება ილიას დიდი სიყვარული ხალხური ჩვეულებებისა და ზეპირი ტრადიციისადმი. ეს ნაწარმოები ზეპირი გადმოცემით მოღწეული ამბებისა და უშუალო დაკვირვების გზით მწერლის მიერ ათვისებული მასალის მხატვრულ ტილოზე გადატანის ერთი შესანიშნავი ნიმუშთაგანია, სადაც ნათლად მოჩანს ავტორისაგან გაწეული შემკრებლობითი მუშაობის ხასიათი.

როგორც თვითონ ავტორი გვაუწყებს თავის ავტობიოგრაფიაში და რომლის შესახებ ზემოთ უკვე აღინიშნა, „ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი“ ბავშვობისას ოსტატისაგან მოსმენელი ნაამბობის საფუძველზეა დაწერილი, ისევე, როგორც პოემა „მეფე დიმიტრი თავდადებული“. სხვათა შორის, ეს ცნობა მეტად საგულისხმოა არა მარტო იმის საბუთად, რომ ი. ჭავჭავაძე ბავშვობიდანვე გატაცებული იყო ხალხური შემოქმედებითა და ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლით, არამედ დასახელებული ნაწარმოებების თემატიკური სათავეების გარკვევისთვისაც.

ამ ნაწარმოებში ავტორს მთხრობლად გამოყვანილი ჰყავს საკუთარი მამა და მისი პირით გვაცნობს აღწერილ ამბავს, მაგრამ ამას საკითხისათვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მწერლის მიზანი იყო არა მეცნიერული სიზუსტის დაცვა და მოსმენილის ისე გადმოცემა, როგორც ეს მკვლევარს მოეთხოვება, არამედ მთხრობელის ნაუბარის მხატვრულ ჩარჩოებში ჩასმა, მკითხველამდე მისი ამ სახით მოტანა და იმის თქმა, რომ ქართულ საოჯახო ყოფაში გაბატონებული იყო ზეპირსიტყვაობის საკმაოდ ძირძველი ტრადიცია.

¹¹² ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 229.

ილიას ამ მოთხრობიდანვე გარკვევით ჩანს ძველი ქართული გადმოცემების აღმზრდელობითი მნიშვნელობა, რომელიც მომავალ თაობას უნერგავდა სახელოვან წინაპართადმი პატივისცემის გრძობას, მათში აღვივებდა პატრიოტიზმს, არწმუნებდა მშობლიური კულტურისა და ნაციონალური თავისებურებების შენარჩუნების საჭიროებაში და ხელს უწყობდა კეთილშობილური იდეებით მათი გამსჭვალვის საქმეს. მოთხრობაში ჩაქსოვილი გადმოცემის შინაარსი ამის ერთი შესანიშნავი მაგალითია, რაც არა მარტო ქართველის გმირობაზე, არამედ მის ზნეობრივად მაღალ თვისებებზეც მეტყველებს.

არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ილია ამ ნაწარმოებს „საახალწლო მოთხრობას“ უწოდებს, ალბათ იმის მხედველობაში მიღებით, რომ გაგონილი ამბავი მას საახალწლო დღესასწაულისათვის გაჩაღებული სამხადისის აღწერილობასთან დაკავშირებით აქვს გადმოცემული. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მოთხრობაში არაჩვეულებრივი მიმზიდველობითა და სისადავითაა ასახული საახალწლოდ მზადების ძველი ქართული ჩვეულება, დავრწმუნდებით, რომ ილია ჭავჭავაძემ შესანიშნავად გაითვალისწინა ეთნოგრაფიულად საინტერესო ორი მნიშვნელოვანი მომენტის—ზეპირად მოთხრობილი ამბისა და უშუალო დაკვირვების გზით შესწავლილი ჩვეულების გამოყენების საჭიროება.

VI

საკუთარი დაკვირვების გზით ქართველი ხალხის სოციალური ურთიერთობის მნიშვნელოვანი მომენტებია აღბეჭდილი თხზულებაში „გლეხთა განთავისუფლების პირველ-დროების სცენები“, რომელიც დაწერილია 1865 წელს, დუშეთში მომრიგებელ შუამავლად ავტორის ყოფნის დროს.

ამ ნაწარმოებში უშუალო ასახვა ჰპოვა ბატონყმობის გადავარდნის პირველ ხანებში ნაყმევთა და ნაბატონართა შორის შექმნილ ურთიერთობაზე დაკვირვებით მიღებულმა შთაბეჭდილებებმა. ამაში შეიძლება დავრწმუნდეთ იმითაც, რომ ნაწარმოებში გარკვევით შეიმჩნევა ხალხური სიტყვიერების ღრმა ნაკვალევი, რაც იმდროინდელი სოციალურ-ეკონომიური ვითარების დახასიათებისა და ბატონყმობის გაუქმების ნიადაგზე წარმოქმნილი ახალი სოციალური ფენების წარმომადგენელთა პოლიტიკური შეხედულებების, სულიერი განცდებისა და მისწრაფებების რეალურად გამოხატვის მიზნით არის გამოყენებული. ამდენად, სოციალური ყოფის შესწავლის ხაზით

„სცენებსაც“ გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება, როგორც დროის განსაზღვრული მონაკვეთისათვის დამახასიათებელი. ურთიერთობის საყურადღებო მომენტების ამსახველ ტილოს.

VII

იმის საილუსტრაციოდ, თუ რანაირი მონდომებითა და სიყვარულით ეკიდებოდა ილია ხალხური მასალის შეგროვების საქმეს, სხვა ნაწარმოებებთან ერთად არ შეიძლება არ დავასახელოთ მისი „ამბავად გავონილი“¹¹³, სადაც სხარტად და მიმზიდველადაა ასახული მეფე ერეკლე მეორისა და გიორგი მეცამეტის ცხოვრებასთან დაკავშირებული მომენტები. ამ პატარა ზომის ჩანაწერების სახით ჩვენ საქმე გვაქვს ხალხური სიბრძნის შესანიშნავ ნიმუშებთან, რომლებსაც აგრე გაფაციცებით აღევნებდა თვალს XIX საუკუნის ქართული კულტურის ეს დიდი მედროშე და ხალხიდან აღებული მასალით ასე ამდიდრებდა ისედაც ძარღვმაგარი ტრადიციების მქონე მშობლიური ლიტერატურის ყოველ ქანრს.

VIII

ეთნოგრაფიული მასალის ასახვის თვალსაზრისით ილიას შენოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „მგზავრის წერილებს“, სადაც ზუსტად არის აღწერილი მოხვევთა სოციალური ყოფისათვის ნაშანდობლივი მოვლენები, ხალხის ხსოვნაში დღემდე ცოცხლად შემონახული და ეთნოგრაფთათვის ჯერ კიდევ ადვილად ხელმისაწვდომი.

ერთი თვალის გადავლებით ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ილია ჭავჭავაძის მიერ ამ ნაწარმოებში წარმოსახული ეთნოგრაფიული ცნობები თავის თანამგზავრ მოხვევსთან საუბრის მომენტში იყოს ფიქსირებული და იმ სახით პირდაპირ ნაწარმოებში გადმოტანილი. ამას ადასტურებს თვით ილიას სიტყვები: „მე გაკვრით, როგორც მგზავრი, ვიხსენიებ მას, რაც მისგან გამიგონიაო“¹¹⁴, მაგრამ საქმის ნამდვილი ვითარება სხვაგვარად უნდა წარმოვიდგინოთ.

ჩვენ არ შეგვიძლია უნდობლად მოვეკიდოთ მოხვევსთან შეხვედრის შედეგად მწერლის მიერ აქ წარმოდგენილი ცნობების შეკრების ფაქტს. აქ არც არის ისეთი რამ, რომლის შესრულება შეუძლებელი ყოფილიყო ილიასთვის გზად გავლის დროს, მაგრამ ძნელი

¹¹³ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 248—250.

¹¹⁴ იქვე, გვ. 30.

წარმოსადგენია მწერალი ამით დაკმაყოფილებულიყო და ჩანაწერები უცვლელად დაეტოვებინა. ქვემოთ ჩვენ დავრწმუნდებით, რომ ილიამ ადგილობრივ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეზე ხანგრძლივი დაკვირვებით მოპოვებული მასალების შეჯერების გზით გადაამუშავა და დააზუსტა მოხევესთან საუბრის დროს ჩაწერილი ტექსტი. გადავხედოთ ზოგიერთ ფაქტს.

ილიას ბიოგრაფიიდან კარგად არის ცნობილი, რომ რუსეთიდან საქართველოში ის ჩამოვიდა 1861 წელს. ამავე წლით აქვს დათარიღებული მწერალს ავტობიოგრაფიული ელემენტების შემცველი ეს ნაწარმოებიც.¹¹⁶

1863 წელს ილიამ დააარსა ჟურნალი „საქართველოს მოამბე“, რომელშიც დაბეჭდა თავისი რამდენიმე ნაწარმოები, მაგრამ მძიმე საცენზურო პირობების გამო ვერ შესძლო „მგზავრის წერილების“ — ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიისა და მკვეთრად ჩამოყალიბებული პოლიტიკური კონცეფციის მქონე ამ დიდმნიშვნელოვანი დოკუმენტის გამოქვეყნება.

იმავე 1863 წელს „საქართველოს მოამბე“ დაიხურა. 1871 წელს გამოსვლა იწყო ჟურნალმა „კრებულმა“ და ილიამ პირველად აქ მოახერხა „მგზავრის წერილების“ გამოქვეყნება. დაწერიდან გამოქვეყნებამდე განვლილი 10 წლის მანძილზე, „როგორც ეს მას ჩვეულებად ჰქონდა ხოლმე, საფიქრებელია არა ერთგზის გადახედა და გადაამუშავა ეს ნაწარმოები“.¹¹⁵

3. ინგოროყვა არ კმაყოფილდება ამ სავარაუდო მოსაზრებით, ეხება „მგზავრის წერილების“ ვარიანტებს, ადგენს იმ ცვლილებებს, რაც ტექსტმა განიცადა ცენზურის ხელში, ვრცლად გვაცნობს ამ ნაწარმოების დაწერისა და ბეჭდვის ისტორიას და სხვათა შორის გვაუწყებს: „1871 წელს, „მგზავრის წერილების“ რედაქტირების დროს, ილიას გადაუმუშავებია „მოხევესთან საუბარი“. 1864 წლიდან—ვიდრე 1871 წლამდე, ილია, როგორც ცნობილია, დუშეთში მუშაობდა, ამ ხნის მანძილზე, მას არა ერთგზის მოუხდა მთიულეთ-ხევში მოგზაურობა და ჰქონდა შემთხვევა ახლო გაცნობოდა მთიელთა ყოფა-ცხოვრებას. კერძოდ ილია იყო ხევში 1871 წლის დასაწყისშიც. ჩვენამდე მოღწეულია ილიას უბის წიგნაკი ამ დროიდან (იხ. საქ. მეცნ. აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის არქივი, № 1717—A).

¹¹⁶ პ ა ვ ლ ე ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ილიას ნაწარმოებთა კომენტარი, ილია ქავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 581.

ერთგან ამ უბის წიგნაკში სწერია: „მოხევეები. სტეფან-
წმინდა, 22 მარტს 1871 წელს“. იქვე ილიას ხელით ჩაწერი-
ლია მოხევეური ხალხური ლექსები და ბოლოში მწერილია—რო-
გორც ნიმუში მოხევეური სალაპარაკო ენისა¹¹⁶—ფრაზა: „საჭირბო-
როტოია შეკაზმულ ცხენ, დაილოც შიშვალ ცხენ, ფეხ გადასწვდიდი
და გადაჯდიდი“. ეს ჩანაწერი ადასტურებს, რომ ილია ამ დროს
ამუშავებდა მოხევესთან საუბრის ტექსტს. კერძოდ ეს ფრაზა—
„საჭირბოროტოია შეკაზმულ ცხენ“ და სხ. ილიას უცვლელად შეუ-
ტანია კიდევაც „მგზავრის წერილების“ საბოლოო რედაქციაში
(იხ. თხზ. ტ. II, გვ. 25)¹¹⁷.

აქ მოტანილ დოკუმენტებსაც რომ დავანებოთ თავი, ილიას
მიერ ადგილზე გაწეული ეთნოგრაფიული მუშაობის დამადასტურე-
ბელია თვით „მგზავრის წერილების“ სათანადო ადგილები, სადაც
არა მარტო მოხეური დიალექტის თავისებურების გათვალისწინება—
გადმოცემის ცდასთან გვაქვს საქმე, არამედ ადგილობრივ მკვიდრთა
კილოზე ჩაწერილი ფაქტიური ცნობების სიუხვესთანაც. ეს ცნობები
შეეხება ერთი მხრივ ილიას მოგზაურობის დროინდელი ზევის სოცი-
ალურ-ეკონომიურსა და საზოგადოებრივ მდგომარეობას, ხოლო, მე-
ორე მხრივ, XIX საუკუნის წინა პერიოდისათვის დამახასიათებელ
ძველ ვითარებას. ამ ორი ერთმანეთისაგან დაშორებული ეპოქის
დაპირისპირების შედეგად მწერალი წარმოგვიდგენს ორი მკვეთრად
განსხვავებული სამყაროს სურათს, რაც ჩვენთვის იმდენადაა საინტე-
რესო, რამდენადაც ეს ავტორის მიერ ადგილზე ფიქსირებული ეთ-
ნოგრაფიული მასალების ოსტატურად გამოყენების საფუძველზეა
განხორციელებული. ორივე კატეგორიის ამ ცნობებს ქვემოთ ცალ-
ცალკე შევხებით.

¹¹⁶ მექანიკურ შეცდომასთან უნდა გვქონდეს საქმე, როდესაც პ. ინგოროს
ვა „მოხეურ ენას“ ახსენებს. სინამდვილეში, როგორც ცნობილია, მოხეური ენა
არ არსებობს, იგი მხოლოდ ქართული ენის ერთ-ერთი დიალექტია.

¹¹⁷ პავლე ინგოროს ვა, ილიას ნაწარმოებთა კომენტარა, ილ. ჭავჭავ-
აძე, ტ. II, 1950, გვ. 582. აქვე საინტერესოა გავეცნოთ მკვლევარის მიერ
იმავე გვერდზე სქოლიოში გაკეთებულ შენიშვნას: „იმავე 1871 წლის უბის წიგ-
ნაკში, ზემომოყვანილი მოხევეური ტექსტის შემდეგ, მიწერილია ილიას ხელით
ახსნა ორი სიტყვისა „პეიტრობა“ და „იერი“. ილია იქვე შენიშნავს: „გამიგია ეს
სიტყვები ივანე გულაშვილისაგან, რომელიც სცხოვრობს ქვემო-ავჭალას“. რო-
გორც ცნობილია, სიტყვები „პეიტრობა“ და „იერი“ ილიას ნახმარი აქვს სწო-
რედ „მგზავრის წერილებში“. ილიას საგანგებოდ ახსნილი აქვს კიდევაც ეს ორი

* * *

„მგზავრის წერილების“ სათანადო ადგილებში მოცემულია XIX საუკუნის ხევის სამეურნეო და საზოგადოებრივი ურთიერთობის ზოგიერთი მხარის დახასიათება. მოხვევსთან საუბრის ტექსტზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ მთისა და ბარის თავისებურებათა შეპირისპირების გზით ი. ჭავჭავაძე გულმოდგინედ სწავლობდა ადგილობრივ სამეურნეო პირობებსა და ეკონომიურ ყოფას, მისთვის ერთნაირად საინტერესოა ხევის ნიადაგის თვისებები და მოსავლიანობა, მიწათმოქმედების გარდა შემოსავლის სხვა დამხმარე საშუალებების (კერძოდ მექირავნეობის) როლის გარკვევა მოსახლეობის სამეურნეო ყოფაში და ა. შ. მწერლის ასეთი დაინტერესება თვალნათლივ წარმოგვიდგება მოხვევისადმი მიცემული რამდენიმე შეკითხვისა და მასზე გაცემული პასუხების მიხედვით. ამ დიალოგის მეშვეობით მკითხველი გებულობს, რომ ხევი წყლითა და ჰავით შესანიშნავ კუთხეს წარმოადგენდა, ოღონდ ადგილობრივი მოსახლეობა მიწის სიმცირის გამო ეკონომიურ სივიწროვეს განიცდიდა. „ადგილ არაა გონჯაი“, მათ „ბეჩარბას შეჰფერობს... ამისთანა წყალი, ამისთანა ჰაერი სწორედ ბედნიერებაა“; მაგრამ „ცარბალ სტვამაჟი მაგნით ვერ გაძღბისო“ — ამბობს მოხვეე და იმას ჩივის, რომ „თვითვთულს კაცს ორ-ორ შაბადის ყანა არ ექმნების, ვიწროდ ვარნ“ — ი¹¹⁸.

მოტანილი სტრიქონები მოხვევთა ეკონომიური მდგომარეობის ცხადსა და დამაჯერებელ სურათს გვიხატავს. ილიას მაშინ მოუხდა ხევში მოგზაურობა და მოხვევთა ყოფის შესწავლა, როდესაც ამ კუთხეში მაქსიმალური შესაძლებლობით იყო განვითარებული შერწყმული ტიპის მეურნეობა მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის სახით. ორივე ამ დარგს მოხვევთათვის იმ დროს სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭებოდა. (XIX საუკუნის ვითარების ამსახველი ეთნო-

სიტყვა „მგზავრის წერილების“ შენიშვნებში, — 1871 წელს უბის წიგნაკში ჩანაწერის თანახმად (იხ. ტ. II, გვ. 26—27).

ივანე გულაშვილი, რომელსაც აქ ასახელებს ილია, ჩანს, მთის რაიონიდან ყოფილა. ილიას ამ ცნობიდან ივანე გულაშვილის შესახებ ისიც ირკვევა, რომ „მოხვეურ-მთიულური კილოს ნიძუშები ილიას ჩაუწერია — შეუმოწმებია სხვადასხვა დროს ხევ-მთიულეთის კილოს მცოდნეთაგან“.

¹¹⁸ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 24—25.

გრაფიული მონაცემების მიხედვით აშკარაა, რომ მოხვევები სახნავად ვარგის ყოველ მტკაველ მიწას ამუშავებდნენ და საკმაოდ გაწაფული მიწათმოქმედნიც იყვნენ. მაგრამ რაც არ უნდა დაუფლებული ყოფილიყო მთიელი კაცი მეურნეობის ამ დარგს, ის მაინც პურის ნაკლებობას განიცდიდა სახნავ-სათესი ადგილების სიმცირისა და სიმწირის გამო. თუ არა განვითარებული მესაქონლეობა, მიწათმოქმედების საქმეც ჩაკვდებოდა, რამდენადაც მოსავლიანობა აქ გაპირობებული იყო ნაკელით მიწის განოციერების აუცილებლობით. მესაქონლეობის შედარებით ფართო მასშტაბით განვითარებას კი თავის მხრივ ხელს უწყობდა კარგი სათიბებისა და საძოვრების არსებობა. მესაქონლეობა წარმოადგენდა მოხვევთა ძირითად საარსებო საშუალებას, რის გამო შერწყმულ მეურნეობაში მას წამყვანი ადგილი ეჭირა გაცილებით მცირე მასშტაბით წარმოდგენილ მიწათმოქმედებასთან შედარებით. ეს გარემოება შესანიშნავად იცოდა მწერალმა. ამიტომაც, რომ მისი ნაწარმოების გმირო— მოხვევ ლელთ ღუნია საქონლის ნაკლებობას კი არ უჩივის, არამედ ის შეუწუხებია სახნავი მიწების სიმცირეს. ეს იყო იქაური გლეხის ერთ-ერთი მძიმე სატკივარი, მაგრამ ამაზე მეტად ის სხვა რამეს განიცდის. როგორც იყო მოხვევე უძლებდა თავის გაჭირვებას და ოდითგანვე ადგილობრივ სამეურნეო პირობებს შეგუებული კაცისთვის სახნავ-სათესი ადგილების სიმცირე, რომ იტყვიან, უკვე „შეჩვეული ჭირი“ იყო. მაგრამ მან განსაკუთრებით მწვავედ იგემა სავაჭრო კაპიტალის მარწუხები და ჩარჩ-ვაჭართა ოინბაზობა. მისი ტრაგედია იმაშია, რომ ქირაზე დადის, ფულსაც შოულობს, მაგრამ ტანჯვა-წვალებით ნაშოვნი გროშები „ჯიბჭი არ რჩები: მთის კბცი მახტვე სვამჭხის კერძია. ჭამანდი-სმანდი არაა სხსლი, ნაშრვერ ღუქანჩი მიდის“¹¹⁹.

ამ სტრიქონებით ილიამ დაგვიხატა XIX საუკუნის ხევში ახალი სოციალურ-ეკონომიური ურთიერთობის გაბატონების შედეგად შექმნილი ვითარება, რაც განსაკუთრებული სიმძაფრითაა ასახული ისტორიულ წყაროებში, მოხუერ ხალხურ სიტყვიერებაში და ალ. ყაზბეგის უკვდავ ქმნილებებში. მაგრამ ამ მხრივ ქართულ მწერლობაში პირველობა ი. ჭავჭავაძეს ეკუთვნის, რომელმაც ეკონომიურ ურთიერთობასთან ერთად მაშინდელი ხევის საზოგადოებრივი ყოფის დასურათებაც შესძლო. ეს ვითარება მწერალმა მკვეთრად წარმოგვისახა იმავე მოხვევის პირით ნათქვამი სტრიქონებით: „აწრნა

¹¹⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 25.

ერობა დაიშალის, მეძვე-მრუშობაი ჩამოვარდნის, ხარბობაი, ანგა-
რი გვერდის, ერთ-სულობაი დავარდნის, მტრობა-ბძარვაი გახ-
შობადნის. აწინა, ქვირე-ობოლ ვინ განიკრთხის, ატირდრმილ ვინ
გააცრნის, დაცემულ ვინ აღადგრნის? აწინა არა არნ კაცნი და თუ
არნ-პირად და გულად ჯულურ არნ. ერი დავარდნილ, გალახტულ
არნ, ვრდრმილ-კრთრმილ. წარხდა ქართველთა სახელი, ქართველ-
თა წესთ-წყობაი. აღრდა ჩვენობა რყვის. წარხდა, მოისრნა ქვეყა-
ნაი, რარა აწინა ჩვენი დარჩენა? ჭამად-სმად სასყრდევალ, ტყეი
სასყრდევალ, გზაი სასყრდევალ, ღრცვა-კურთხევაი სასყრდევალ, სამარ-
თალ სასყრდევალ, რაიდ დარჩენის ბეჩენი მახევე? "...¹²⁰

ასე ესახებოდა ი. ჭავჭავაძეს თვითმპყრობელობის კლანჭებში
ჩავარდნილი და კაპიტალისტური ურთიერთობის პირობებში მყოფი
მოხვევების (და საერთოდ ყველა ქართველის) სავალალო მდგომარეობა,
რომელთაც ლაშქრად წასვლა და მტერთან პირისპირ ბრძო-
ლა უფრო იოლ საქმედ მიაჩნდათ, ვიდრე სახლის ამკლები მევახშის
იერიშების მოგერიება.

სულ სხვა ვითარებას ხედავს ი. ჭავჭავაძე ძველი ხევის ეთნო-
გრაფიულ სინამდვილეში, რასაც კვლავ მოხევის ნალაპარაკევის გა-
დმოცემით გვაცნობს. ^{ილიას გმირი სწუხს} ყოველივე იმის გაუქმე-
ბის გამო, რაც მათი ყოფა-ცხოვრების შესაბამის საზოგადოებრივ
წესრიგში პოულობდა თავის გამოხატულებას: „აღრდა—ამბობს
აწმყოთი უკმაყოფილო მოხევე—ავად თუ კარგად ჩვენ ჩვენი თავ-
ნი ჩვენადვე გვეყუნდნეს, მით რყვის უკედ. აღრდა ერი ერობდის,
გული გულობდის, ვაჟაი ვაჟაბდის, ქალაი ქალაბდის. აღრდა?
ერთ-ურთს დავეყუნდით, ერთ-ურთს ვიხვეწებდით. აღრდა?!
ქვირე-ობოლთ ვიფარევედით, შინ მიწორელს (ენმაკი), გარედ მავ-
ნეს დავულაგმდით, ხთისა და ბატონის იასაულს მის ყურდროს არ
მივკერძდით, ერთ-ურთს ლალ მტერთან ჩავეფარვარდით, დაცემულ
ვიურვედით, ატირდრმილს ვიხოიშნდით და ესრედ რყვის ბრა-
ლება კაცისა, ერთ-ურთობა“¹²¹.

ძველი ხევისათვის დამახასიათებელი ეს კუთხური სპეციფიკა,
რაც ადგილობრივი ადამ-წესებისა და საზოგადოებრივი ყოფის თა-
ვისებურებით იყო შეპირობებული, ასეთივე სახით წარმოგვიდგება

¹²⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 28.

¹²¹ იქვე, გვ. 28.

ჩვენ მიერ შეგროვებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვითაც-სახელდობრ, ქვრივ-ობლებისადმი ყურადღება, საერთო მტრის წინააღმდეგ ერთსულოვანი შეკავშირება თუ მეზობლის საყოფაცხოვრებო პირობების გაუმჯობესების მიზნით ძველად არსებული ურთიერთდახმარების ტრადიცია რომ ამ კუთხის ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის იყო დამახასიათებელი, თაობიდან თაობაზე გადმოცემის გზით მოღწეული და მთხრობელთა მეხსიერებაში აღბეჭდილი ცნობების მეშვეობით დასტურდება. ილიას ნაწარმოებში წარმოდგენილი მასალა ამგვარი საკითხების შესწავლის მნიშვნელოვან ეთნოგრაფიულ წყაროს წარმოადგენს, მით უფრო, რომ იგი დროის გარკვეულ მონაკვეთში ფიქსირებული და მთხრობელის ენი-თაა გადმოცემული.

მოთხრობის სათანადო ადგილები ეთნოგრაფის ყურადღებას იქცევს იმის გამოც, რომ მასში გაკვირვით არის წარმოდგენილი ცნობები მოხვევის ტამსაცმლის ზოგიერთ ელემენტზე, ცხენის აკაზმულობისა თუ შეუკაზმავი ცხენით მოგზაურობის ადგილობრივ წესზე, სამიმოსვლო გზებზე და საშუალებებზე და სხვა. მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ ილია ამ მოთხრობაში გვაცნობს უაღრესად საინტერესო ხალხურ-მასალებს და გვაძლევს რიგი საყურადღებო საკითხის გარკვევის შესაძლებლობას.

ი. ჭავჭავაძე დიდი ცნობისმოყვარეობითა და მეცნიერული საზუსტით აფიქსირებს ეთნოგრაფიულ მასალებს ხევის მატერიალური კულტურის უმნიშვნელოვანესი ძეგლების, ხალხური მმართველობის სისტემისა და ისტორიული წარსულის შესახებ.

საარქიტექტურო ძეგლებიდან მწერალი განსაკუთრებით დაინტერესებულია ხევში დღემდე შემონახული ერთადერთი გუმბათიანი ტაძრის — გერგეტის სამების დანიშნულების შესწავლით, რასაც ის აღწევს დასმულ კითხვაზე მოხვევის მიერ გაცემული პასუხით: „წმინდა სამების სახტარ არნ, უწინდალთ განძთა საფარი, ერთა საბჭო... ქართველთა მეფეთა განძი აქიიდ უფარვან მტრიანობას, მცხეთიიდ საუნჯეი საფარად აქ ზიდულა მრავალჯერ“¹²².

XIII საუკუნის დასასრულისა და XIV საუკუნის პირველი ნახევრით დათარიღებული¹²³ ან ნაგებობის მცხეთის განძის სახიზრად გამოყენების შესახებ ილიას მიერ ხევის ეთნოგრაფიულ სინამდვი-

¹²² ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 26.

¹²³ იხ. В. Долидзе, Р. Шмерлинг, დასახ. წიგნი, გვ. 68—69.

ლეში დამოწმებული მასალის შინაარსის მხარდამჭერია ვახუშტის შემდეგი ცნობაც: „ზეით ამისსა (სოფ. გერგეტის ზევით—ვ. ი.) არს, მყინვარის კალთასა ზედა, მონასტერი სამეხისა, გუმბათიანი, მცხეთის სამკაულის სახიზრად, სადაცა ესვენა ნინოს ჯვარი, შვენიერ ნაშენი. შვენიერს ადგილს“¹²⁴.

გერგეტის სამება, რომ სხვას გარდა ამ დანიშნულებითაც იყო გამოყენებული, ამის შესახებ მეტყველებს ხალხის ხსოვნაში დღემდე შემონახული გადმოცემები, რაც თავისი შინაარსით ილიას მიერ მოპოვებულ ცნობებს შეესატყვისებთან და ვახუშტისთან ერთად მწერლის ჩანაწერების სიზუსტეში გვარწმუნებენ.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ამ ნაწარმოებში წარმოდგენილი ცნობები იმავე წმინდა სამების სამხრეთ-დასავლეთ მხარეზე მიშენებული თემის საბჭოსა და ხალხური მმართველობის ადგილობრივი ტრადიციების შესახებ.

უნდა აღინიშნოს, რომ თემის ბჭეთათვის მსჯელობის ადგილად განკუთვნილი სენაკი დღემდე არის დაცული და ხალხის მეხსიერებაში მისი დანიშნულების შესახებაც საკმაოდ სარწმუნო ცნობებია შემონახული. სოციალური ურთიერთობის თავისებურებათა შესწავლისათვის ამ ნაგებობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, როგორც ზეპირი გადმოცემების საშუალებით ჩვენთვის წარმოსადგენი მმართველობის ხალხური სისტემის ნამდვილად არსებობის დამადასტურებელ ძეგლს. ამ თვალსაზრისით მისი როლი განუზომლად დიდია სოციალური ურთიერთობის უძველესი ფორმების, კერძოდ თემური მმართველობის ამსახველი გადმონაშთური მასალის გასათვალისწინებლად.

გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ აღნიშნული პრობლემის შესწავლისათვის ხევი საკმაოდ მდიდარსა და რიგ შემთხვევაში უნიკალური მასალის მიკვლევის შესაძლებლობას გვიქმნის. ჩვენს მიერ ადგილზე წარმოებული ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების საფუძველზე მოხერხდა სათემო მმართველობისათვის განკუთვნილი ცენტრებისა და მათი ადგილმონაცვლეობის საფხურების დადგენა, რის შესახებაც „განდევლის“ ეთნოგრაფიული წყაროების გარჩევასთან დაკავშირებით უკვე გვქონდა ნათქვამი. გამოირკვა, რომ ასეთი ცენტრები არსებულა სოფ. სათარგმნოში, რომელიც ხევის შორეულ წარსულში მდინარე ყუროს ხეობაში აბობოქრებულმა ნიად-

¹²⁴ ვახუშტი, დასახ. წიგნი, გვ. 67.

ვარმა შთანთქა, სოფ. გარბანში, სოფ. სიონში და ბოლოს სოფ. გერგეტის თავს — წმინდა სამების ტაძართან მიშენებულ იმ სენაკში, რომლის შესახებაც ამჟამად გვაქვს ლაპარაკი. თემის საბჭოდ ამ ნაგებობის გაკეთება და ხალხური მმართველობის ცენტრად მისი გადაქცევა მოხევეთა ტერიტორიალური თემის ცენტრების ადგილმონაცვლეობის უკანასკნელი საფეხურია. ბჭობის ძველმა ჩვეულებამ წმინდა სამების სენაკში დაითვალა თავისი არსებობის უკანასკნელი დღეები და ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის წარმოქმნასთან დაკავშირებით საბოლოოდ დავიწყებას მიეცა.

ი. ჭავჭავაძე სწორედ ამ ძეგლზე ამახვილებს ყურადღებას და გვაცნობს ბჭეთა მსჯელობის ადგილად მისი ნამდვილად არსებობის დამამტკიცებელ იმ ფაქტებს, რომლებიც მან მთხრობელთან საუბრის დროს დააფიქსირა. მოხვევის პირით მწერალი გვაუწყებს, რომ „იქიდან არნ სენაკ, სად სამართალი ბჭეთაგან იბჭრდის. რბიც მძრმა სქქმე ხეჭი ავარდის, მუნ იბჭობრდნეს“¹²⁵. მაგრამ მწერალი ამით როდი კმაყოფილდება. მისი ძირითადი მიზანია ბჭობის თავისებურებისა და ხალხური მმართველობის მოხეური ტრადიციების ნიშანდობლივი მხარეების გამოვლენა.

ავტორის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ამ მოკლე ჩანაწერებში მან არაჩვეულებრივი სიზუსტით წარმოსახა როგორც სათემო საბჭოს დანიშნულების, ისე მმართველობის ძველი მოხეური სისტემისათვის დამახასიათებელი მხარეების ამსახველი მასალები, რაც ილიას მიერ ასეთი სამუშაოს ჩატარების დროისათვის გადმოცემის გზით იყო შემონახული.

იმასთან ერთად, რომ წმინდა სამების ერთ მხარეზე მიშენებული სენაკი განსაკუთრებული დანიშნულების მქონე ნაგებობას წარმოადგენდა და მხოლოდ სათემო საქმეებისათვის გამართული მსჯელობის ადგილად იყო განკუთვნილი, რის შესახებაც აქ საკმაოდ ცხადი სურათია დახატული, ამ ნაწარმოებში სხარტად არის დახასიათებული მმართველობის ძველი წესრიგიც. სანდო მასალაზე დაყრდნობით, მწერალი გვაუწყებს, რომ თემის ბჭეებად ამორჩეული იყვნენ სიდარბაისლითა და გამჭრიახობით სახელგანთქმული მოხუცები, რომლებსაც ევალებოდათ საქმის ძირ-ფესვიანად შესწავლა, მისი ობიექტურად განსჯა და შესაბამისი გადაწყვეტილების გამოტანა.

¹²⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 26.

აქვე კარგად არის შენიშნული, რომ ბჭეების თავშეყრა მხოლოდ ამ სენაკში უნდა მომხდარიყო. ეს კი განსაკუთრებული შემთხვევის საფუძველზე ხორციელდებოდა, „როდეს ასტყედის ერობაში დიდდება, დიდ სპქმე, დიდ არჩევანი.“¹²⁶ თემის ბჭეების გადაწყვეტილების უფლებბეღყოფა შეუძლებელი იყო, რადგან მას შეურყვეველი კანონის ძალა ჰქონდა მთელი თემის მასშტაბით.

სათემო მმართველობის დახასიათებასთან ერთად მეტად საინტერესო სურათი წარმოგვიდგება მოხვევთა სოციალური ყოფიას ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენის აღწერასთან დაკავშირებითაც. კერძოდ, ავტორი აქ ეხება მოხვევთა წარსულში არსებული უფლებრივი მდგომარეობის საკითხს და მას შემდეგნაირად წარმოგვისახავს: „სამების ძირში სოფელ გერგეთ არნ. იქაველ კაცთ მეფეთა შეუთქვეს სანტრის დარაჯობანი. მის სამაგერ მეფეთა თარხნობა მიანტვის სრულ სრფელს, გუჯარიც მაჰსცის სამგრილი—შვრლად. ყვაველ ლამ აწინაც გერგეთიდ სამ-სამ კაც დარაჯად იგზავნებდის. გერგეთელნ აწინაც სანტრის დარაჯობას თავ-დებულბრბენ, მაგარამდ რუსობაში თარხნობა გაუცუდდის, მეფეთ გუჯარს რუსობამ ყური არ ათხრვის. გერგეთი აწინა სხვაგრთა ბეგრობს. გაუქმდის ადრინდალ დაწყობანი, ხთის მათხვნელ მადლრთი ბჭობანიც სამებანი გადავარდის“¹²⁷.

მხატვრულად გაფორმებულ ამ დოკუმენტში, რომელსაც შენარჩუნებული აქვს მთხრობელის მონაყოლის თავდაპირველი სახე, იმაზეა ლაპარაკი, რომ სოფ. გერგეტის მკვიდრთ დავალებული ჰქონდათ წმინდა სამების მონასტრის ყარაულობა, რის გამო ისინი დანარჩენი მოხვევებისაგან განსხვავებული პრივილეგიებით სარგებლობდნენ. ეს ვითარება დასტურდება როგორც ისტორიული საბუთებით, ისე დღემდე ცოცხლად შემონახული ზეპირი გადმოცემებით.

ჩვენთვის ხელმისაწვდომი წერილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, უფლებრივი უთანასწორობა ხევში XIV საუკუნიდან მაინც აშკარად შეიმჩნევა. ბაგრატ V (1360—1393 წწ.) მიერ გერგეტელთათვის წყალობის განახლების მიზნით ნაბო-

¹²⁶ ი. ქავკავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 26.

¹²⁷ იქვე, გვ. 27—28.

ძეები სიგელისა¹²⁸ და „გერგეტის სულთა მატიანის“¹²⁹ მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ გერგეტლები, როგორც „წმინდა სამების მოსამსახურენი“ და „საყდრისშვილები“ უფლებრივად მაღლა დგანან ხევის სხვა სოფლებში მცხოვრებ მოხევეებზე.

ბაგრატ V საყდრისშვილობის უფლებით აღჭურვილ გერგეტლებს ხელმეორედ უგზავნის სიგელს და მიმართავს: „თუ ვისმე თქუენიგანი აცი შენმოჰკუდეს, სამ სისხლად, აზღუვევინეთ; ამისთუის, რომე ძუელი სიგელიცა გქონდა და ჩუენთა გუართაცა დაემტკიცენს. ვნახენით სიგელი და გავსინჯეთ და დიდი სისხლი ეწერა თქუენი [და] ჩუენცა ახლად დაგიმტკიცეთ“-ო. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ დანარჩენი მოხევეებისაგან განსხვავებით გერგეტლების უფლებრივი პრივილეგიების წამოზრდა XIV საუკუნეზე ადრე მომხდარიყო. არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ამგვარი დაწინაურება თვით წმინდა სამების ტაძრის აშენება-ამოქმედების თარიღს (XIII—XIV სს.) დამთხვეოდა.

განსაზღვრულ ეპოქაში გერგეტელთა უფლებების გაზრდის შესახებ განსაკუთრებით ბევრი და მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული გერგეტის „სულთა მატიანეში“. სხვათა შორის იქ იმაზეცაა ლაპარაკი, რომ მოხევეები გერგეტლებს მძევლებს აძლევდნენ ყველა სოფლადან თითო ან ორ-ორი კაცის სახით. მატიანეში ამ მძევლების სახელები, გვარები, სადაურობა, რაოდენობა და მოწმეთა რიცხვიც არის დასახელებული. მძევლების რიცხვი უდრის 50, ხოლო მოწმეებისა—8 კაცს.

ერთი სიტყვით, ორივე ეს დოკუმენტი ხევში გაჩენილი უფლებრივი უთანასწორობის შესახებ მეტყველებს და მოხევეთა შორის წარმოქმნილი გათავისთავადების დასაწყის თარიღად საკმაოდ ძვილ პერიოდს გვაგულისხმებინებს. თუ უფრო ადრე არა XIV საუკუნიდან მაინც, აღნიშნული ვითარება ხევში ისტორიული სინამდვილეა.

ზემოთქმულს ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ თაობიდან თაობამდე ზეპირი გადმოცემის გზით ხევში დღემდე მოაღწია მრავალმა ცნობამ, რითაც მტკიცდება გერგეტელთა ეს უპირატესობა. ამასთან

¹²⁸ სიგელი, რომელიც ხბოს ტყავზეა დაწერილი და ბოლოში მოხეულია, ინახება ყაზბეგის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში.

¹²⁹ იხ. ქ. შარაშიძე, საქართველოს ისტორიის მასალები (XV—XVIII სს.). „მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის“, ნაკ. 30. თბილისი 1954, გვ. 217—218.



ერთად, ამდაგვარი პრივილეგიების თავისებური ანარეკლი მოცემულია საქართველოს გასაბჭოებამდე გადმონაშთის სახით შემონახულ ჩვეულებაში, რომლის მიხედვით წმინდა სამებაში გამართულ სათემო დღეობაზე დეკანოზობა გერგეტლების უფლება-მოვალეობას სფეროში შედიოდა. ისინივე კრებდნენ ხევის სოფლებში კომლზე თითო მათარა (20 კგ) ქერს, საკლავებს და საერთო ხარჯით სათემონადიმის გაწყობის საქმეს ხელმძღვანელობდნენ.

ყოველივე ამის გათვალისწინების შემდეგ თამამად შეიძლება ჩთქვას, რომ ილია ჭავჭავაძე საფუძვლიანად იცნობდა ხევში არსებული სოციალური ურთიერთობის იმ მხარეს, რაც მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის პრივილეგიებულ მდგომარეობას გულისხმობდა. ამ ვითარების შესწავლა მწერალმა შესძლო ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვების წყალობით, რომლის მეცნიერულ სიზუსტეს მხარს უჭერენ ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული ისტორიული დოკუმენტები, ზეპირი გადმოცემები და მოხევეთა ყოფა-ცხოვრებაში გვიანობამდე შემონახული ძველი ტრადიციები.

* * *

ი. ჭავჭავაძის ამავე ნაწარმოებში აღბეჭდილია ცნობა იმის შესახებ, რომ თემისა და საზოგადოებრივი საქმისათვის «ერთგულთა ვაჟთა ჩუქებაც დიდ რყვის: ადგილ—მამულ ებრძვის, თარხნობანი მიეწყებდნენ».¹³⁰

ეს ვითარებაც მთელი სიცხადით დასტურდება ადგილზე მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალებით. იმასთან ერთად, რომ ხალხის კეთილდღეობისათვის მებრძოლ პირს თემი სუფრაზე მიუწვევლად დასწრებისა თუ უშუაკაცოდ ქალის ცოლად შერთვის უფლებიო მოსავდა (ეს უფლება გამონახტულია ფორმულაში—„სიფრო უწენარი, ქალი უთხოვარი“), ქონებრივ ჯილდოსაც არაიშვიათად აძლევდნენ. ი. ჭავჭავაძე სწორედ ამ მეორე მოვლენაზე ამახვილებს ყურადღებას.

* * *

„მგზავრის წერილების“ მომდევნო სტრიქონები მიეძღვნა ილიას თანამგზავრ ლელთ ღუნისა მიერ ნაამბობი თქმულების გადმოცემას არშის ციხეში მოხევეთა და კახელთა შორის მომხდარი ბრძოლის

¹³⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 29.

შესახებ. სადაც სრულყოფილადაა წარმოდგენილი ეროვნული მთლიანობის იდეა, გამოხატული მოხევის სიტყვებში: „აწინა ყველანი ქართველნი ძმანები ვარნ. არ მტრობით ვისაუბრე კახათვის“¹³¹.

მხატვრული პროზის ამ შედეგის მრავალ სხვა ადგილთან ერთად, სადაც ხალხური შემოქმედებისა და ეთნოგრაფიული ყოფის ძლიერი ცოდნა ჩანს, ეროვნული თვითშეგნებისა და ერის ინტერესების გამომხატველი ეს ღრმააზროვანი სტრიქონები მოხრობლის ნაუბარის დედააზრის ზუსტად ჩაწერა-გადმოცემის ერთ საუცხოო ნიმუშს წარმოადგენს.

ამგვარად, „მგზავრის წერილები“, წარმოადგენს საქართველოს ერთ-ერთი ისტორიულად მნიშვნელოვანი კუთხის — ხევის ეთნოგრაფიული მასალის ამსახველ ტილოს, რომლის ფურცლებზე დოკუმენტური სიზუსტითაა აღბეჭდილი მრავალი საყურადღებო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენა) ყოველივე ეს დასტურდება სათანადო წყაროებთან (ისტორიულ მონაცემებთან და ეთნოგრაფიულ მასალებთან) შეჯერების შედეგად. ამის გათვალისწინების შემდეგ გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ილიამ წარმატებით მიაღწია თავის მიზანს — მოხრობლის „აზრისათვის იმისივე ფერი“ შეენარჩუნებინა და „იმისი სიტყვისათვის იმისივე კილო“¹³².

ი. ჭავჭავაძე პირველი ქართველი მწერალია, რომელმაც მოხევე საკუთარი დიალექტით აამეტყველა¹³³ და ადგილობრივი კილოს დაცვით შეეცადა გაეცნო მკითხველისათვის მეტად საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალა. ეს ტრადიცია განაგრძო მისმავე თანამედროვე კლასიკოსმა — ალ. ყაზბეგმა, რომელმაც ამ კუთხის მკვიდრთა ყოფა-ცხოვრებას საინტერესო ეთნოგრაფიული წერილები თუ მთიელთა ზნე-ჩვეულების ამსახველი მასალით მდიდარი მალალმხატვრული ნაწარმოებების მთელი სერია მიუძღვნა.

* * *

ილია ჭავჭავაძის მხატვრულ შემოქმედებაში ეთნოგრაფიულ მასალების გამოყენებისა და გააზრების საკითხზე აქ წარმოდგენილი

¹³¹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. II, 1950, გვ. 30.

¹³² იქვე, გვ. 30.

¹³³ შდრ. ივანე ჭავთარაძე, ილიას ქართული, ი. ჭავჭავაძის საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1957, გვ. 201.

მსჯელობის შემდეგ შეიძლება თამამად დავასკვნათ, რომ მწერალი საფუძვლიანად იცნობდა ქართველი ხალხის მატერიალურ კულტურას, მეურნეობას, სოციალურ ყოფასა და იდეოლოგიას.

ეთნოგრაფიული მასალისა და ხალხური შემოქმედების ღრმა ცოდნა მწერალს უდიდეს დახმარებას უწევდა სოციალურ-ეკონომიური, პოლიტიკური, ფილოსოფიური და ეროვნული პრობლემების გადაჭრისას. უხვი ეთნოგრაფიული აღწერილობანი და ხალხური სიბრძნის შედეგები ილია ჭავჭავაძემ ორგანულად ჩააქსოვა თავის უმდიდრეს ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში, ვირტუოზულად აამეტყველა მხატვრული ქმნილების ჩარჩოებში და ხალხური სინამდვილიდან ამოკრებილი ეს საუნჯე ხალხისავე ინტერესებისათვის გაწეული ბრძოლის პროცესში უმძლავრეს იარაღად გამოიყენა.

თავი მესამე

ეთნოგრაფიის საკითხები ილია ჭავჭავაძის
პუბლიცისტიკაში

ზემოთ უკვე დავრწმუნდით, რომ ი. ჭავჭავაძე თავის მხატვრულ შემოქმედებაში უხვად იყენებდა ეთნოგრაფიულ მასალას, როგორც სინამდვილის ასახვის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროს. ანალოგიური მასალა კიდევ უფრო მკვეთრად აღიბეჭდა მის ძარღვმაგარ პუბლიცისტიკაში.

ი. ჭავჭავაძე თანაბარი ინტერესით აკვირდებოდა ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების ყველა სფეროს, ახდენდა დამოწმებული ფაქტების ჯანსოგადობას და იმდროინდელი მეცნიერული მიღწევების გათვალისწინების საფუძველზე წარმატებით სწყვეტდა მთელ რიგ უმნიშვნელოვანეს საკითხებს. იგი არაერთგზის იმოწმებს ისეთ მეცნიერთა ნაშრომებს, როგორც იყენენ: მარქსი, ჯონ სტუარტ მილი, ტეილორი, ლებოკი, ვებერი, ჰომელი, ლენორმანი, სენ-მარტენი, ნიკოლსკი, ანუჩინი და მრავალი სხვა. ამასთან ერთად ი. ჭავჭავაძეს ამომწურავად ჰქონდა დამუშავებული საქართველოს ისტორიის წყაროები, რაზედაც კი მაშინ ხელი მიუწვდებოდა.

მართალია ი. ჭავჭავაძე ამ დარგის სპეციალისტი არ იყო და ამის პრეტენზიები მას არც ჰქონდა; ეთნოგრაფიის საკითხებს ის ეხებოდა ეროვნული და საზოგადოებრივი პრობლემების გარშემო ატეხილ პოლემიკაში, მაგრამ ამის მიხედვითაც კი შეიძლება იმის დაბეჯითებით თქმა, რომ იგი ღრმად განსწავლული ეთნოგრაფი და ამ დარგშიც ქართველი ინტელიგენციის სწორუბოვარი მედროშე იყო. ამაზე მეტყველებენ მისი უამრავი წერილები და ნარკვევები, რომელთაც ჩვენ ქვემოთ შევხებით მათში აღძრული ეთნოგრაფიული საკითხების განხილვისას.

პირველი, რაც თვალში გვეცემა ი. ჭავჭავაძის პუბლიცისტური მოღვაწეობის ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით შეფასებისას, არის მის მიერ ეთნოგრაფიის, როგორც სამეცნიერო დისციპლინის მნიშვნელობის სწორი გაგება და მისი ღირსების დაცვა. იგი მკაცრი და პრინციპული კრიტიკით უსწორდებოდა ყველას; ვინც კი ვანზრახ თუ უფიცობით შეეცდებოდა ეთნოგრაფიული მეცნიერების დაკნინებას. ამ მხრივ აღსანიშნავია, მაგალითად, მისი იუმორისტული წერილი—„სხარტულა“, რომელიც წარმოადგენს გიორგი თუმანიშვილის მიერ 1878-სა და 1879 წლებში ორ წიგნად გამოცემული „აღმანახის“ კრიტიკულ შეფასებას.

მრავალი საინტერესო საკითხის განხილვასთან ერთად ამ წერილში ი. ჭავჭავაძემ საკადრისი პასუხი გასცა გ. თუმანიშვილს ეთნოგრაფიისა და საერთოდ მეცნიერების „გაბიაბრუების“ გამო. გ. თუმანიშვილის ზეცდომამ თავი იჩინა ყურნალის საზოგადოებრივი დანიშნულების არასწორად შეფასებაში, რის გამო აღშფოთებული ილია წერს: „ბატონებო, ის კაცი, რომელიც გამოსულა და თამამად იძახის:—„ყურნალს შეუძლიან უძღვნას თავისი ფურცლები მხოლოდ ძველს, დამჭკნარს ამბებს, მაგალითებზე, ისტორიულ, ეთნოგრაფიულ და საზოგადოდ (???) მეცნიერების (???) სტატიებს“—თქვენ ის კაცი ხუმრობა კაცი გგონიათ. კაცს, რაც საზოგადოდ ქვეყნის მეცნიერებაა, მჩვრად და მჭკნარ რაღათაც გახდომია და თქვენ აქ მოჰყოლიხართ და ამისთანა საზოგადო მეცნიერების უარყოფელს, რასაკვირველია, გიყს დაუძახებთ. ბარაქალა თქვენს კანდიერებს; ბარაქალა. ...აბა თუ კაცები ხართ და ამისთანა ახალს ჭეშმარიტებას იტყვიან სადმე, რომ ისტორია, ეთნოგრაფია და საზოგადოდ მეცნიერება—ერთი რაღაც ძველი, დამჭკნარი ამბებიაო. ღმერთო, რჯული, ვერ გაჰბედავთ“¹³⁴.

ეთნოგრაფიის დიდი სამეცნიერო და საზოგადოებრივი მნიშვნელობის შესახებ ი. ჭავჭავაძე ლაპარაკობს არა ერთსა და ორ წერილში, ხოლო თავის კონცეფციას ყველაზე ნათლად აყალიბებს ხალხის ყოფა-ცხოვრებისა და ზნე-ჩვეულებების შესწავლისადმი მიძღვნილ საპროგრამო სტატიაში — „ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ“, რომელიც ავტორმა 1887 წელს გაზეთ „ივერიაში“ გამოაქვეყნა.

¹³⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, 1953, გვ. 355.

ი. ჭავჭავაძე მიესალმება XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული ინტელიგენციის მიერ ზეპირი სიტყვიერების ნიმუშების ინტენსიურ შეგროვებასა და მათ პუბლიკაციას ქართულ პრესაში. მაგრამ როდესაც შემკრებლობითმა მუშაობამ ცალმხრივი ხასიათი მიიღო და ამ საქმეში ჩაბმულ კალმოსანთა მოღვაწეობა მხოლოდ ხალხური პოეზიის თავმოყრით განისაზღვრა, ილიამ პროტესტი განაცხადა: „აქაო-და სახალხო პოეზიას დიდი მნიშვნელობა აქვსო ჩვენის მწერლობისათვის და მდაბიო ხალხის ესთეტიურის გემოვნებისა და აზროვნების გასაცნობადო, ხელი მოვკიდეთ მარტო ამ პოეზიის შეკრებას და სხვა საგნები-კი ხალხის ნაწარმოებისა სრულიად დავიწყებული გვაქვს. 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, რომელნიც შეეხებიან ეკონომიურს და იურიდიულ ცხოვრებას“¹³⁵.

ამ სტრიქონებით ი. ჭავჭავაძემ შემოხაზა ის სფერო, რომელიც თანამედროვე გაგებით მოიცავს ნივთიერი კულტურის, მეურნეობის, სოციალური ურთიერთობისა და სულიერი კულტურის საკითხებს და გააერთიანა ერთ ცნებაში—„ხალხის ჩვეულებანი“. ილიამ აქვე გაუსვა ჭაზი ყოფის საფუძვლიანი შესწავლის აუცილებლობას ხალხის ცხოვრების თავისებურების, მისი ავ-კარგის, წარსულისა და აწმყოს გათვალისწინების მიზნით. ყოველივე ამის გაკეთებას მით უფრო საჭიროდ მიიჩნევდა მწერალი, რომ იმ დროისათვის ჯერ კიდევ მძლავრად მოქმედებდნენ ძველი ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულებები და საყოფაცხოვრებო ურთიერთობის ნორმები. „ყველას, ვისაც კი უცხოვრია მდაბიო ხალხში,—წერს ილია— ეცოდინება, რომ ხალხს თავისი საკუთარი ეკონომიური წესწყობილება და იურიდიული ჩვეულებანი აქვს, რომლითაც ხელმძღვანელობს, როცა საჭიროება ამას მოითხოვს. მამულის გაყიდვა და დაგირავება, საქონლის გაბარება მოსაშენებლად, ერთურთ შორის აღებ-მიცემობა, სხვადასხვა მცირე დანაშაულობის გასამართლება და ათასი ამგვარი მოვლენა,—სულ ხალხის ჩვეულების ძალით სწარმოებს, ხალხის ადათზეა დაფუძნებული და ამ ადათს ემორჩილება. ჯერ ესლაც, ხალხმა დაწერილის კანონისა არა

¹³⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 191.

იცის-რა და სასოფლო სასამართლოში რომ მიხვიდეთ, შეიტყობთ, რომ სოფლის მსაჯულები ადათითა და ჩვეულებით ხელმძღვანელობენ საქმის გადაწყვეტის დროს. მართალიც არის, მდაბიო ხალხის ეკონომიური და იურიდიული ცხოვრება ჯერ-ჯერობით ისე ვიწროს და მკვიდრად შემოფარგლული წრეა, რომელსაც მაგრე მალე და დვილად დაწერილი კანონი ვერ დაარღვევს და ვერ შეუვა“¹³⁶.

ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლის საკითხს ი. ჭავჭავაძე არა მარტო იმიტომ აყენებდა, რომ ძველი წესები იმ დროს კიდევ იყო შემორჩენილი, არამედ პირველ რიგში ყოფა-ცხოვრების შესწავლის საფუძველზე მიღებული შედეგების დიდ ისტორიულ ღირებულებას ითვალისწინებდა. ილიას შეურყეველი რწმენით, „ფრიად სასარგებლო უნდა იყოს ყველა შეგნებული ქართველისათვის იცოდეს,—რაგვარ და რომელ ჩვეულებებს მისდევს მდაბიო ხალხი თავის ეკონომიურ და იურიდიულ ურთიერთობის შესახებ. ეს სფერა ცხოვრებისა მთელ სურათს გადაუშლის ჩვენს მოწინავე საზოგადოებას და ცხოვრების სურათი კიდევ დაგვანახებს ხალხის ავსა და კარგს, იმის შეხედულებას სამართალზედ, ერთურთს დამოკიდებულებაზე და სხვა“¹³⁷.

ამავე წერილში ი. ჭავჭავაძემ სამართლიანად დასვა საკითხი ეთნოგრაფიული მასალის, როგორც ისტორიული წყაროს დიდ მნიშვნელობაზე. ხალხის ყოფა-ცხოვრების შესწავლას ილია მიიჩნევდა დიდ საზოგადოებრივ საქმედ, რაც ისტორიული ვითარების უფრო სწორად ასახვასთან ერთად მშრომელთა მდგომარეობის უკეთ გაგებასაც შესაძლებელს გახდიდა. მისი ღრმა რწმენით, „სადაც მდაბიო ხალხის ცხოვრების შესწავლა ნამდვილ გზაზედ არის დაყენებული, სადაც შეგნებული აქვთ, თუ რა საუნჯეა დარჩენილი სხვადასხვა ჩვეულებებში, იქ მდაბიო ხალხის ყოველგვარ ჩვეულებას, ცხოვრების ყოველგვარ საგანს ჯეროვან ყურადღებას აქცევენ და გამოუკვლევლად არაფერსა სტოვებენ. სწორედ ამგვარ შესწავლას და გამოკვლევას მოაქვს სასარგებლო და კეთილი ნაყოფი, მხოლოდ ამნაირის შესწავლით და გამოკვლევით შეიძლება ყოველმხრივ შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო, იმისი ავი და კარგი, იმისი წადილი, საჭიროება. სადაც ასე არ არის, იქ ყოველთვის შესაძლოა“

¹³⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 191—192.

¹³⁷ იქვე, გვ. 192.

შეცდეთ და ვერ შევიტყოთ,—რა სურს ხალხს და რას აქცევს ზურგს იგი“¹³⁸.

უყენებდა რა ასეთ რთულ ამოცანას ეთნოგრაფიული მასალის შემგროვებელთ, ილია მათ კვლავ მოაგონებდა, რომ ლექსების შეკრება საკმარისი არ არის, ვინაიდან მარტო ფოლკლორული მასალის მიხედვით ყოფის ყველა თავისებურების შესწავლა შეუძლებელია. მართალია ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში თავისთავად ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის ნიშანდობლივი მოვლენები უხვად არის ასახული, მაგრამ „მარტო პოეზიის მიხედვით დასკვნა და მსჯელობა ხალხის ცხოვრების საჭიროებაზე და მის მოთხოვნილებაზე შეცდომა იქნება და ამ შეცდომას საზარალო შედეგი უნდა მოჰყვეს. თუ ამ შემთხვევაში შეცდომის თავიდან აცილება გვსურს, პოეტურ შეხედულების გარდა ხალხის სხვა შეხედულებას და მსჯელობასაც ყური უნდა ვათხოვოთ, და ეს შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა ხალხის ყველა-გვარი ნაწარმოები შესწავლილი გვექნება“¹³⁹.

ეთნოგრაფიული მასალის, როგორც ისტორიული წყაროს დიდ მნიშვნელობაზე ილია თავის სხვა შრომებშიც ამახვილებს ყურადღებას. „ხალხის ყოველ-გვარ ნაწარმოებთა“ სფეროში იგი საინტერესო შედეგების მომცემად თვლის ზეპირსიტყვიერების ისეთ ნიმუშებს, როგორიცაა ზღაპრები და თქმულებები. მისი შეხედულებით, ამ ჟანრის მასალები წარმოადგენენ მმართველობის უძველესი ფორმების, საზოგადოებრივი ურთიერთობის, ზნეჩვეულებისა და სულიერი კულტურის შესწავლის საშუალებას მით უფრო, რომ „ყოველივე ეს, თუ ისტორიის წინადად-ყოფილ დროს ავიღებთ, ცხრა კლიტით დაკეტილი სალაროა და გასაღები ზღვაშია გადაგდებული“. ილია აქვე აღნიშნავს, რომ „ადამიანის გონებამ მაინც იპოვა ეს გასაღები და ამ სალაროს კარი გაგვიღო ცოტად თუ ბევრად. ეს გასაღები ზოგაში იგი ამბობია, რაც ადამიანს დაუხსომებია ზღაპრულად“¹⁴⁰.

ე. ი. ი. ჭავჭავაძის აზრით, ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები ზოგჯერ ცხრაკლიტურში მოქცეული ისტორიული საიდუმლოების ამომცნობი წყაროს როლსაც კი თამაშობს, მაგრამ მწერალს ისიც ვათვალისწინებელი აქვს, რომ მათდამი პირდაპირი ნდობა არ იქნებოდა მართებული. ილია საჭაროდ თვლის ზეპირი ტრადიციით მოღ-

¹³⁸ ი. ჭავჭავაძე. ტ. IV, 1955, გვ. 192.

¹³⁹ იქვე, გვ. 193.

¹⁴⁰ იქვე, გვ. 29.

წეული წყაროებისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებას. მისი კონცეფციით, „ეს ზღაპარ-ნარევი ამბები, თქმულობანი, რა თქმა უნდა, მოწმად და საბუთად მოსატანი არ არიან რომელისამე ყოფილის საქმისა. ამ მხრით იგინი ძალიან ცოტად დასაჯერნი და სანდონი არიან, მაგრამ ხშირად ამისთანა ამბებში ვპოულობთ ბევრს მართალს აღწერას ზნე-ჩვეულებისას“¹⁴¹.

ჯეროვნად შესწავლილი და კრიტიკულად გადამუშავებული ეთნოგრაფიული მასალის გამოყენების გარეშე ილიას ვერ წარმოედგინა ქართველი ერის ისტორიის დაწერა. მას არ მიაჩნდა დამაკმაყოფილებლად „ქართლის ცხოვრების“ სახელწოდებით ცნობილი საისტორიო თხზულებები, რადგან მასში კანტი-კუნტად არის ან სრულებით არ მოიპოვება „ფაქტები ჩვენის ხალხის ცხოვრების შესახებ... ჩვენი „ქართლის ცხოვრება“ ხალხის ისტორია კი არ არის, მეფეთა ისტორიაა, და ხალხი კი, როგორც მომქმედი პირი ისტორიისა, ჩრდილშია ჩიყენებული. თითქო ხალხის ისტორიის შესამეცნებლად საკმაოა კაცმა იცოდეს მართო მეფეთა ისტორია“¹⁴².

როგორც თანამედროვე ეთნოგრაფიული მეცნიერების მიღწევებიდან ნათლად ჩანს, მშრომელი ხალხის, როგორც მწარმოებელი ძალის ისტორიის, მათ მიერ დაგროვებული საუკუნეობრივი ემპირიული ცოდნის, შრომითი ჩვევებისა და ხანგრძლივი ტრადიციების შესწავლას სწორედ ეთნოგრაფია ეწევა. ეკონომიური და სოციალური ურთიერთობის ამსახველი წერილობითი წყაროების გვერდით ეთნოგრაფიული მასალა წარმოადგენს ხალხის ისტორიის შემსწავლელ იმ სანდო წყაროს, ურომლისობასაც ასე განიცდიდა ქართული კულტურის ეს დიდი მესაჭე.

ხალხის ყოფა-ცხოვრების შემსწავლელ ძირითად წყაროდ ი. ჭავჭავაძე ეთნოგრაფიულ მასალას აღიარებდა და ფოლკლორულა მონაცემების გამოყენების საჭიროების საკითხსაც სვამდა, მაგრამ ამას როდღე თვლიდა საკმაოდ. იგი წარმოუდგენლად მიიჩნევს აგრეთვე არქეოლოგიისა და ლინგვისტიკისაგან გვერდის აქცევას. ე. ტეილორის, ჯონ-სტუარტ მილისა და სხვათა შეხედულებებზე დაყრდნობით ილია განსაკუთრებით ვრცლად ჩერდება ფილოლოგიის მნიშვნელობაზე, მას ისტორიის უაღრესად მახლობელ დისციპლინად

¹⁴¹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 29.

¹⁴² იქვე, გვ. 175.

აღიარებს და ენობრივი მასალის გამოყენების აუცილებლობას ჰქადაგებს. მწერალი ჯონ-სტუარტ მილის ეთანხმება იმაში, რომ ეპოქის შესწავლა ბევრადაა დამოკიდებული სახელების სიმრავლე-სა და ურთიერთმსგავსებაზე. იზიარებს აგრეთვე ეიჭოფის აზრს იმის შესახებ, რომ „ერის ცხოვრება მის ენაშია გამომზეგებული, ხოლო ენა უტყუარი სარკეა ერის თავგადასავალისა და ყოფა-ცხოვრების ცვალებადობისა“¹⁴³.

როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ენობრივი მასალის გამოყენების ნიადაგზე თვით ი. ჭავჭავაძე იძლევა ზოგიერთი სავარაუდო მოსაზრების წამოყენების ცდას.

მართალია შედარებითი ლინგვისტიკა, არქეოლოგია თუ ზეპირ-სიტყვიერება დიდ დახმარებას უწევს მკვლევარს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხების გაშუქებაში, მაგრამ ხალხის ეთნიკური შედგენილობის, მათი მოძრაობისა და ყოფის შესწავლის საქმეში, ილიას აზრით, გადამწყვეტი სიტყვა ეთნოგრაფიის ეკუთვნის. „ეთნოლოგიური აღწერა კაცთა ნათესავისა, ყოველის ცალკე თესლისა მთელს დედამიწის ზურგზედ, ბევრს რასმე მოგვითხრობს მასზედ, თუ ვინ და რა საიდან წამოსულა, როგორ უვლია და სადამდე მისულა“¹⁴⁴.

ი. ჭავჭავაძის გარდაცვალებიდან კარგა ხნის შემდეგ ეთნოგრაფიული მასალების მნიშვნელობას შეეხო დიდი ქართველი მეცნიერი აკად. ივ. ჯავახიშვილი. მან სათანადო შეფასება მისცა ხალხში შეგროვებულ ტექსტუალურ მასალას, როგორც ისტორიის დამხმარე წყაროს და აღნიშნა, რომ ჯეროვანი მეთოდებით ჩაწერილი თქმულებები, გადმოცემები და სასულიერო ხასიათის ტექსტები ბევრ შემთხვევაში წერილობითი წყაროს ღირებულებისანი არიან და ასე-სებენ იმ ხარვეზს, რაც საისტორიო მწერლობაში დაცული ცნობების სიღარიბით არის ხშირად გამოწვეული¹⁴⁵.

მთელი სიღრმე-სივანით ესმოდა რა ეთნოგრაფიისა და მისი მომიჯნავე დარგების მნიშვნელობა, თავისი ეპოქის მოთხოვნილების სიმალლეზე მყოფი მწერალი მეცნიერული სიზუსტით აყალიბებდა

¹⁴³ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 29—30.

¹⁴⁴ იქვე, გვ. 29.

¹⁴⁵ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წიგნი პირველი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბილისი, 1950, გვ. 169—170.

საპროგრამო დებულებებს. ამასთან ერთად, ილიას მომარჯვებულა ჰქონდა შედარებითი მეთოდი, რომლის რაობის ახსნას თვითონვე იძლევა. „თითონ სიტყვა „შედარება“,—წერს იგი—ცოტათ თუ ბევრად გვამცნევს—რა უნდა ვიგულისხმოთ, როცა ვამბობთ „შედარებითი მეთოდი“. შედარება იმ მოქმედებას გონებისას ჰქვიან, როცა ორს ანუ რამდენსამე საგანს ერთმანეთს წაუყენებს, დაუბირისპირებს, რომ აღმოჩნდეს, რაში აქვს მსგავსება, ერთიანობა და რაში სხვაობა და სხვადასხვაობა“¹⁴⁶.

შედარებით მეთოდს ი. ჭავჭავაძე არა ერთი მოძველებული დებულების უარყოფის, ან ახალი შეხედულების დამტკიცების მომენტში იყენებდა ბასრ იარაღად. მაგრამ ილია ამ მეთოდის გამოყენებას მიზანშეწონილად თვლის მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ესა თუ ის მოვლენა ადგილზე ფიქსირებული მასალებით ვერ იხსნება. სამაგალითოდ ამისა მწერალი ჩერდება მოჭრილი ფრჩხილის ან თმის ცეცხლში დაწვის თუ მიწაში დამარხვის ძველად არსებულ წესზე, რაც ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში გვიანხნობამდე არსებობდა გადმონაშთის სახით. მაგრამ რაკი ამ ჩვეულების ამხსნელი მიზეზი ადგილობრივ ვერ აღმოუჩენია, ილია ეწევა პარალელური მასალების ჩხრეკას ყველგან, „სადაც-კი დედამიწის ზურგზე ამ ჩვეულებას თავი უჩენია“ და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „ეგ ჩვეულება ერთნაირ რწმენისაგან არის წარმომდგარიო“¹⁴⁷.

შედარებითი მეთოდის მომარჯვებით ილია იკვლევს წინაპრის კულტის საკითხსაც, ეპონიმის საყოველთაოდ გავრცელებულობას ასაბუთებს და ცნობილ მეცნიერთა (ტეილორი, ლებოკი, სპენსერი) გამოკვლევებზე დაყრდნობით მართალი თუ მოგონილი წინაპრის მითად გადაქცევას დედამიწის ზურგზე შემჩნეულ მოვლენად სახავს¹⁴⁸.

თუ რა შედეგების მომტანია შედარებითი მეთოდი, ილია გვიჩვენებს მიცვალებულის კულტის მაგალითზედაც. მწერალი აღწერს ისეთ ჩვეულებებს, როგორიცაა საჭმლის გარკვეული ნაწილის გადადება მიცვალებულის სახელზე, კათხიდან სასმელის გადასხმა მიცვალებულის წყურვილის დაკმაყოფილების მიზნით (ფიჯიელებში, ბილახნის ტომში), ღვინის თავის გადაქცევა, ან პურზე დაწვეთება

¹⁴⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 31—32.

¹⁴⁷ იქვე, გვ. 34.

¹⁴⁸ იქვე, გვ. 113.

ჩვენში, მკვდრის ტაბლა... და ასაბუთებს, რომ ამგვარი მოვლენების ფიქსაცია, გავრცელების არეალის განსაზღვრა თუ დანიშნულების გარკვევა მხოლოდ შედარებითმა მითოლოგიამ შესძლო¹⁴⁹.

ამავე მეთოდის გამოყენებით იძლევა ილია რელიგიის წარმოშობის მიზეზის თავისებურ ახსნას. მისი კონცეფციით, ბუნების საიდუმლოებათა და მოვლენათა ახსნა განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელი იყო, მათ შემქმნელად წარმოდგინა უხილავი ძალები და აქედანვე ჩაეყარა საფუძველი რწმენას ამ ძალების მქონე არსებებზე—ღმერთებზე. „სხვადასხვა რჯულთა, სხვადასხვა ერთა შედარება გვიმტკიცებს, რომ ადამიანის გონებას ამ გზით უვლია და ყველა მოვლენასა თუ საგანში ცალკე მიუწვდომელი ძალი უგულვებია და ცალკე ღმერთი შეუქმნია ამ ძალის მომასწავებლად, მიზეზად და დასაბამად. აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ყოველ ამ შემთხვევაში ძალია საგნისა გაღმერთებული ხოლმე და არა თითონ საგანი. მაგალითებრ ძალი მზისა, რომელიც ნათელსა და სითბოს აფენინებს, და არა თითონ მზე“¹⁵⁰.

როგორც ნათქვამიდან ჩანს, ერთნაირ ბუნებრივ გარემოში და განვითარების თანაბარ საფეხურზე მყოფი ხალხების მსოფლმხედველობაში ანალოგიური წარმოდგენები ჩამოყალიბდა ღმერთების შესახებ. ამან განაპირობა ის დიდი მსგავსებაც, რაც სხვადასხვა ტერიტორიაზე მცხოვრები და სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების რელიგიური აზროვნებისათვის არის ნიშანდობლივი. ილიას მართებული ინტერპრეტაციით, „შესაძლოა ერთმა ერმა თავის-თავად ისეთივე რჯული შეიქმნას, როგორც სხვა ერმა, მსგავს ბუნებასა და გარემოებაში მყოფმა. ამიტომაც ერთისა და იმავე თვისებისა და მნიშვნელობის ღმერთნი, ხოლო სახელების სხვაობით—კი, ყველა ერში მოიპოვებიან. შედარებითი მითოლოგია საოცარის, მაგრამ უტყუარის საბუთებით გვიმტკიცებს ამას“¹⁵¹.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ცხადია, რომ ილიას მიერ ამ მეთოდის გამოყენება ნაკარნახევი იყო იმ აუცილებლობით, რათა აღედგინა „აზრი ჩვეულებისა, რომელიც ოდესღაც ასულდგამულებადა თითონ ჩვეულებას. ამ გზით იგი ხელს უწყობს გაგებას და ახსნას ეხლანდელისას, რომელიც თუმცა შერჩენია ცხოვრებას, მაგრამ

¹⁴⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 125—132.

¹⁵⁰ იქვე, გვ. 116—117.

¹⁵¹ იქვე, გვ. 117.

არც თავი უჩანს, არც ბოლო, და სასაცილოდ-ღა ასაგდები გავგზნდომია, მაშინ როდესაც ერთს დროს თავისი შემაწყნარებელი მიზეზი ჰქონია და, მაშასადამე, საპატიო ყოფილა. ისტორია სხვა რაა, თუ არ გამორკვევა, თუ არ ახსნა აწყყოსი წარსულისაგან¹⁵².

■ აქ წარმოდგენილი ზოგიერთი მაგალითით დავინახეთ, რომ ილია ხშირად მიმართავდა პარალელების მოძებნის ნაცად საშუალებას, თუ კი რომელიმე საკითხის ამოხსნა ადგილზე ვერ ხერხდებოდა და ამოსავალი ვითარება სხვა ეთნიკურ სიტუაციაში იყო საგულგებელი. ამ მეთოდით ილიამ ზოგადი ეთნოგრაფიის თუ საქართველოს ყოფაცხოვრებისათვის დამახასიათებელი მრავალი სხვა მნიშვნელოვანი პრობლემის (რელიგიის ისტორიის პერიოდიზაცია¹⁵³, ღვთაებათა პანთეონი, ზიზნების საქმე¹⁵⁴) წამოწევა და ღრმა მეცნიერული გააზრება შესძლო, მაგრამ მსგავსების მიზეზების ახსნის დროს ილია არ გამოდის სესხების აუცილებლობიდან. ის უმთავრეს ყურადღებას აქცევს სპეციფიკურ თავისებურებას იმ ქვეყნისას, სადაც მოვლენა იქნა დამოწმებული და ადგილობრივი ვითარების გათვალისწინების ნიადაგზე ცდილობს მის შესწავლას. ილიას შეხედულებით „ყველაზე უწინარეს კაცმა გონება უნდა მიაქციოს ადგილობრივს ვითარებას, რადგანაც ყოველ საგანს აქვს ამ შემთხვევაში თავისი სათავე, თავისი ძირი და თავისი გზა მსვლელობისა და განვითარებისა“¹⁵⁵. ამა თუ იმ მოვლენის მიგნებისა და შესწავლის პირველ პირობად ილია სახაპს ადგილობრივი ისტორიისა და ვითარების საფუძვლიანად ცოდნის საჭიროებას, მაგრამ კვლევის ამ საფეხურზე შეჩერებას მწერალი დაშაკმაყოფილებლად მაინც არ მიიჩნევს. „ძალიან შესცდება ის, ვინც მარტო ამას დასჯერდება და მარტო აქედან გამოიყვანს თავის დასკვნას. ბევრი, ძალიან ბევრიც, იმისთანა ნაშთია საზოგადოებრივის თუ ეკონომიურის წყობისა, რომელიც თუმცა არსებობს, მაგრამ მსვლელობის კვალი კი წაშლილი აქვს უამთა მდინარეობისაგან და ამის გამო მისი ვერც თავი გაიგება, ვერც ბოლო, თუ მარტო ადგალობრივს ვითარებას შეაჩერდა კაცი. ამ შემთხვევაში აუცილებლად საჭიროა იგივე საგანი გამოიძიოს სხვა ქვეყნებშიც, სხვა ქვეყნების ისტორიაც მოიშეელოს“¹⁵⁶.

152 ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 35.

153 იქვე, გვ. 108—109.

154 იქვე, გვ. 33. 118—119; 144—145.

155 იქვე, გვ. 118.

156 იქვე, გვ. 118.

ამგვარად, ილია ჭავჭავაძის გაგებით, მოვლენის შესწავლა უნდა ხდებოდეს თავდაპირველად მისი წარმომქმნელი პირობების ადგილზე გარკვევის, ხოლო შემდეგ პარალელური-ანალოგიების დაძებნის გზით, რათა შესაძლებელი გახდეს სპეციფიკური და ზოგადი ნიშნების დადგენა, მისი ბუნების შედარებით ზუსტი შეცნობა და გავრცელების არეალის განსაზღვრა.

ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ტონის მიმცემი ეს თეორიული დასაბუთება იქცა „ივერიის“ გარშემო დარაზმულ ქართველ კალმოსანთა სახელმძღვანელო დებულებად. მათს შემოქმედებით მოღვაწეობას ილია აძლევდა გეზს და რაიმე უსარგებლო გადახრისთანავე შეახსენებდა: „ჩვენი დედაზრი ეს არის: ხალხის ცხოვრება ყოველმხრივ და ჰარმონიულად უნდა შევისწავლოთ; იმის ყოველგვარი გონებითი ნაწარმოები უნდა შევეკრიბოთ“¹⁵⁷.

II

ც/ხ/ვ/ა/ს

ი. ჭავჭავაძემ გარკვეული წვლილი შეიტანა ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის შესწავლის საქმეში. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი ცალკეული წერილები, რამდენიმე „შინაური მიმოხილვა“ და განსაკუთრებით სპეციალური ხასიათის ისეთი ნარკვევები, როგორცაა „ხიზნების საქმე“ და „ღვინის ქართულად დაყენება“.

დასახელებულ ნაშრომებში ი. ჭავჭავაძე სვამს და სათანადოდ სწყვეტს არა მარტო თავისი ეპოქის მტკიცენულ საკითხებს, არამედ ფართოდ იჭრება ისტორიული წარსულის სიღრმეში და ძველი ყოფისათვის ნიშანდობლივი მეურნეობის თავისებურების საფუძვლიან დახასიათებას იძლევა. ამ მიზნით მწერალს გამოყენებული ერთი მხრივ ისტორიული საბუთები, ხოლო, მეორე მხრივ, მდიდარი ხალხური ცოდნა. ვერ დავასახელებთ მეურნეობის თითქმის ვერც ერთ დარგს, რომ ილია მას კარგად არ იცნობდეს და ხალხური დაკვირვებისადმი ანგარიშის გაწევის საკითხს არ აყენებდეს. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წყაროების პარალელურად ი. ჭავჭავაძე უხვად სარგებლობს სათანადო მეცნიერული გამოკვლევებით, გვაცნობს სხვა ქვეყნებში არსებულ ვითარებას და ახდენს საკითხის ყოველმხრივ შეფერებას.

¹⁵⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 193.



ი. ჭავჭავაძე საქართველოს თვლის დაწინაურებულსა და უძველესი სამეურნეო ტრადიციების მქონე სამიწათმოქმედო ქვეყნად. იგი ღრმად არის დარწმუნებული იმაში, რომ მისი ეროვნული თვითმყოფობისა და თავისთავადობის შენარჩუნება ყველაზე მეტად ამ ვითარებამ განაპირობა. მისი მართებული შეხედულებით, მიწათმოქმედება წარმოადგენს ერთ ადგილზე ერის მუდმივად დამკვიდრების უმთავრეს წინაპირობას, ქვეყნის ეკონომიური განვითარების ძირითად წყაროს. ილიას ვერ წარმოუდგენია მარტოდენ ხმლის ანაბარა მყოფი ერის ეკონომიური და კულტურული წინსვლა. „მარტო ხმალი,—წერს ილია, მართალია, თავისითაც ძლიერია, მაგრამ ვერსად ხანგრძლივ ფეხს ვერ მოიკიდებს, თუ ამხანაგად გუთანნი არ იყოლია. ამის მაგალითი სხვათა შორის მონგოლები არიან“¹⁵⁸, რომელთაც ხმალს მიმართეს, დროებით წარმატებასაც მიაღწიეს, მაგრამ საბოლოოდ კრახი განიცადეს¹⁵⁹. „თვითონ დიდი რომი, თითქმის მთელის ქვეყნის მპყრობელი, დაეცა, იმიტომ, რომ მარტო ხმალი ეჭირა ხელში და გუთანნი კი არა“¹⁶⁰.

სულ სხვა ვითარებას ხედავს ი. ჭავჭავაძე ჩვენი სამშობლოს ისტორიულ სინამდვილეზე დაკვირვებისას. „ჩვენ რომ დღეს ბინა გვაქვს, განაგრძობს იგი—ადგილზედ რომ ფეხმოკიდებულები ვართ, ჩვენ რომ ამდენს დაუძინებელს მტერს გავუძელით, გავუძელით და გადავრჩით, ჩვენ ერი რომ დედამიწას შერჩა და დედამიწა ერსა,—ეგ იმიტომ, რომ ერთს ხელში ხმალი გვეჭირა და მეორეში გუთანნი დასაბამიდგანვე დღემდე“¹⁶¹.

ი. ჭავჭავაძის აზრით, მყარმა სამიწათმოქმედო მეურნეობამ განაპირობა ქართველი ხალხის სიყვარული წინაპართა ადგილ-სამყოფელისადმი. ამან თავისებური ასახვა ჰპოვა ჩვენი ხალხის ჩვევებსა და სარწმუნოებაშიც, სახელდობრ, მამა-პაპათა საფლავებისა და სალოცავებისადმი ღრმა პატივისცემასა და თაყვანისცემაში. ეთნოგრაფიულ ყოფაში ცოცხლად მოქმედი ამ ტრადიციების შესახებ ი. ჭავჭავაძე თავის ერთ-ერთ ნაშრომში—„ცხოვრება და კანონი“—

¹⁵⁸ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 122.

¹⁵⁹ იქვე, გვ. 122.

¹⁶⁰ იქვე, გვ. 123.

¹⁶¹ იქვე, გვ. 122—123.

წერს: „ჩვენი ხალხი თავისი ბინადრობის დიდი და მკვიდრი მემკვიდრეა. იგი სოფელი, საცა მის მამა-პაპას უცხოვრია, საცა მამა-პაპის ძელები უმარხია, საცა მამა-პაპის სალოცავია, ჩვენის გლეხისათვის მეტად ძვირფასი რამ არის. დღესაც თუ ბედის ბრუნვას ერთი ადგილიდამ მეორეში გადმოუსახლებია ვინმე, იმის შვილიშვილნი და უფრო შორეული შთამომავლობა თითქმის ყოველწლივ უწარდელი ბინის დასახედად მიდის, მამა-პაპის ხატისა და სალოცავის თაყვანის-საცემლად დაიარება. ამისათვის არც ხარჯს, არც ღროს და არც გზაზედ სირაულის შრომას არა ზოგავს“¹⁶².

ანალოგიური ვითარება დასტურდება ჩვენი ეთნოგრაფების მიერ შეგროვებული მასალების მიხედვითაც. თავდაპირველი საცხოვრისისადმი სიყვარულის დამადასტურებელი ფაქტები სწორედ წინაპართა საფლავ-სალოცავებისადმი თაყვანისცემის ამსახველი მასალებით ვლინდება. ეს ტრადიცია დიდხანს ცოცხლობდა საქართველოში და გამონაკლის შემთხვევებში დღემდე შემორჩა გადმონათების სახით.

მამულების შექენისადმი ქართველი გლეხის დიდი მისწრაფების დამამტკიცებელი მაგალითების მოტანითაც ილია ზემოხსენებულ აზრს ამავრებს. ჩვენი ხალხის ერთ ადგილზე მუდმივად დამკვიდრების უმნიშვნელოვანეს ფაქტორად მწერალს ის გარემოება მიაჩნია, რომ ქართველი კაცი „ისე არა ქონებას არ ეტანება, როგორც უძრავს, ესე იგი მიწასა, ადგილ-მამულსა“¹⁶³.

ქართველი ხალხისათვის, რომ ერთ ადგილზე ბინადრობაა დამახასიათებელი, ილია ასახულებს იმ მოტივითაც, რომ „ჩვენში ბინადარს მცხოვრებს „მკვიდრი“ ჰქვიან და არა „დგმური“, როგორც ზოგიერთ ენაშია. ჩვენში რომ გლეხკაცმა თავი დაანებოს თავის ადგილს, უნდა ჯერ გულიდამ ამოიღოს თავისი თემი, თავისის ოჯახის წარსული, თავისი მამა-პაპა, რომელთა ნაშთი, ძეგლი თვითეული ვაზია, თვითეული ხეა, მამა-პაპის ხელით დარგული და ოფლით მორწყული, და რომელსაც იგი სამკვიდროს ეძახის. ყოველ ამის გულიდამ ამოღება ძნელია“¹⁶⁴.

ითვალისწინებდა რა იმ გარემოებას, რომ მიწათმოქმედი ხალხი ერთ ადგილზეა დამკვიდრებული და არ იჩენს მოძრავი (მოხეტია-

¹⁶² ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 26.

¹⁶³ იქვე, გვ. 26.

¹⁶⁴ იქვე, გვ. 189.

ლე) ცხოვრებისადმი მიდრეკილებას, ილია შენიშნავდა, რომ მათა სხვაგან გადასახლება მხოლოდ სამიწათმოქმედო მეურნეობის მოშლის შედეგად შეიძლება მოხდესო. ასეთი ეკონომიური შეზღუდვის მიზეზად ი. ჭავჭავაძეს მიაჩნდა „გამრავლება ხალხისა და ვიწროობა ადგილ-მამულისა“¹⁶⁵.

სახნავ-სათესი ადგილის სიმცირისა და სიმწირის მიზეზით ხსნის ი. ჭავჭავაძე კერძოდ რაჭველთა აყრას და თერგის ოლქში გადასახლებას. იგი არ იზიარებს მათინ გამოთქმულ მოსაზრებას, თითქოს რაჭველთა ემიგრაციის მიზეზი იყო 1882 წლის მოუსავლიანობა, ვინაიდან ეს პროცესი უფრო ადრე დაწყებულია. მისი შეხედულებით, მიწათმოქმედი ხალხი ერთი წლის მოუსავლიანობის გამო ასე ადვილად არ გაექცევა თავის საცხოვრისს, თუ კი ამ მყარი ეკონომიური წიადაგის მოშლის ფაქტისა და მოსალოდნელი შიმშილის საშიშროებების პირისპირ არ აღმოჩნდება.

ქართველებში, რომელთა ცხოვრების ერთ-ერთ ძირითად ეკონომიურ საფუძველს ოდითგანვე მიწათმოქმედება შეადგენდა, ილიას აზრით, ძლიერადაა განვითარებული მშობლიურ მიწაზე მკვიდრად ჯდომის თვისება და მოხეტიალე ცხოვრებისადმი შეურიგებლობა. მით უფრო ძნელად ურიგდება ჩვენი ხალხი თავისი ადგილიდან აყრას და სხვაგან დასახლებას. გარდასულ თაობათა მიერ შექმნილ მეურნეობას მოკიდებული და წინაპართაგან ნაანდერძე მემკვიდრეობას ზიარებული ქართველი კაცი „ძნელად გამოიმეტებს ხოლმე თავის მამა-პაპის ბინას და მიწა-წყალსა, დიდის სიმძიმით და გულისტკივილით ჰშორდება იმ ადგილს, საცა დაბადებულა, საცა უმოქმედია, ოფლი და სისხლი უღვრია მამა-პაპასა, საცა ულოცნიათ, უჭირნახულიათ, ულხენიათ და დასასრულ საცა დამარხულან; საცა ყოველივე ეს იმისთანა ზნეობრივს კუთვნილებას შეადგენს ადამიანისას, რომლის დაკარგვა, რომელზედაც ხელის აღება ჩვენის გლეხკაცისა თუ კეთილშობილისათვის ხორციელ სიკვდილზედ ნაკლები აღარ არის, იქ მამა-პაპისაგან დაშენებულის, დადებულის ბინის აშლა, აგვა, გათახსირება, და სხვაგან ძებნა ბედისა,—იქ აყრა და სხვაგან გადასვლა იმისთანა მიზეზს უნდა მიეწეროს, რომელსაც ხალხის თვალში აღარა მოეველება-რა, აღარა ეშველება-რა“¹⁶⁶.

იღებს რა ყოველივე ამას მხედველობაში, ი. ჭავჭავაძე გამოსავალს სწორედ ტრადიციული მეურნეობის გაძლიერებაში ხედავს.

¹⁶⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 301.

¹⁶⁶ იქვე, გვ. 301.

დაწყებული ემიგრაციის შეჩერების რეალურ საშუალებად ის მიიჩნევს ახალი სახნავ-სათესი და სათიბი ადგილების მოპოვებას დააკებაზე შეფენილი ტყეების გაკაფვის შედეგად—ახოს ალების გზით ეს მით უფრო შესაძლებლად მიაჩნია მწერალს იმ იმედით, რომ შრომისმოყვარე და მუყაითი რაჭველი „დღეს ვერაფერში გამოსარჩენს ტყის ადგილს ხუთ-ექვს წელიწადში... წალკოტად გადააქცევს; თვითონაც იხეირებს და სხვასაც ახეირებს. ამ გზით რაჭველი იძულებული აღარ იქნება თავისი მკვიდრი ბინა მოშალოს, მაცდურს იმედს ხვალისას მიეცეს და შინ მოპტრიალდება. ეს მით უფრო სასურველია, რომ რაჭველი თავშენახული, შრომისმოყვარე, ფრთხალი, დამზოგველი, გონიერად ხელმოჭერილი და ხელღონიერი კაცია და ამ თვისებით ბევრს ჩვენში აღემატება“¹⁶⁷.

როგორც ვხედავთ, ერის ერთ ადგილზე მკვიდრად ცხოვრების უპავერეს წინაპირობად ი. ჭავჭავაძე განვითარებულ სამიწათმოქმედო მეურნეობას მიიჩნევს და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემებით კონკრეტული საკითხების შესწავლის საფუძველზე ქართველ ხალხს სწორედ ამ კატეგორიის ერთა შორის აქცევს.

ამასთან შეპირისპირებით, ი. ჭავჭავაძეს ვაჭრობა არ მიაჩნია საიმედო ეკონომიურ წყაროდ და ეროვნული მთლიანობის დაცვის მყარ წინაპირობად. მისი აზრით, „მარტო ვაჭრობაზედ მიქცეული ერი დარღვეულია, გაქსუებული, გაფანტული“, რომელსაც „აუცილებელ ბედად ის უწერია, რომ სხვის კედლად უნდა იყოს, სხვა ერს შეეხიზნოს, სხვისით იცხოვროს... ამისთანა ერის ეკონომიური ყოფაცხოვრებაც იმ ერზედ არის დამოკიდებული, რომელსაც შეჰკედლებია და რომელსაც ხელთ უპყრია მიწა და გუთანა“¹⁶⁸.

ითვალისწინებდა რა ამ გარემოებას, ი. ჭავჭავაძე საჭიროდ თვლიდა განსაკუთრებული ყურადღება სწორედ მიწათმოქმედებას მიჰქცეოდა, ანგარიში გასწეოდა ამასთან დაკავშირებულ ხალხურ ცოდნა-გამოცდილებას, საუკუნეების მანძილზე შემუშავებულ შრომით ჩვევებს და გამოჩახულიყო მისი შემდგომი დაწინაურება-გაუმჯობესების რეალური გზები. ილიას ეს მიზანშეწონილად მიაჩნდა იმის გამო, რომ „ჩვენში სხვა თვალსაჩინო ეკონომიური წარმოება არა არის რა, თვინიერ სოფლის მეურნეობის წარმოებისა. თავი და

¹⁶⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 304.

¹⁶⁸ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 174—175.

ბოლო ხალხის ცხოვრებისა, საზრდოებისა, სიმდიდრისა, მაგაზედ არის დამყარებული“¹⁶⁹.

* * *

პურეულის მრავალგვარი ადგილობრივი ჯიშებისა და სახნავი მიწის დამუშავების ძველისძველი ტრადიციების გვერდით ქართველი ხალხის მაღალი სამეურნეო კულტურის უმნიშვნელოვანეს დარგად ილია მიიჩნევს მევენახეობა-მელვინეობას¹⁷⁰ რომელიც არის „ნაყოფი დიდის ხნის ჯაფისა და შრომისა; იგია თავნი, ნელ-ნელა მოგროვილი სამა-პაპის ოფლის ღვრითა და თითქმის უტყვი ისტორიაა მთელის ოჯახის ეკონომიურ ყოფა-ცხოვრებისა და ნაშრომ-ნაღვაწისა“¹⁷⁰.

შემთხვევითად როდია, რომ ღვინის ქართულად დაყენებას ი. ჭავჭავაძემ სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა და ცალკეული წერილებითაც არაერთგზის შეეხო მევენახეობა-მელვინეობის საქმეს.

ამ საინტერესო საკითხის გარკვევისას ი. ჭავჭავაძე კვლავ ეთნოგრაფიულ ყოფაში არსებული წესების ღრმა ცოდნას ეყრდნობა და მაჯერებელი საბუთიანობით უარყოფს ზოგიერთი მეცნიერის მტკიცებას, თითქოს ქართული ღვინო მოკლებულია ევროპული ღვინოების სიკეთესა და ხარისხს. ილია აკრიტიკებს რა საქართველოში შემოსული სპეციალისტ-კონსულტანტების მოსაზრებებს და განსაკუთრებით მკაცრად ამათრახებს მათ ფეხს ამყობ ქართველებს, საჭიროდ თვლის პირველ რიგში ანგარიში გაეწიოს იმ დიდსა და მდიდარ ცოდნა-გამოცდილებას, რაც ჩვენმა წინაპრებმა გვიანდერძეს და რაც საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა შეუწელებელ შრომის პროცესში.

ი. ჭავჭავაძე მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიიჩნევდა მიზანშეწონილად მეცნიერების მიღწევების დანერგვას ყოფაში, თუ შესწავლილი იქნებოდა ადგილობრივი მეურნეობის სპეციფიკა, ხალხის მრავალსაუკუნოვანი შრომითი ჩვევები, საქმიანობა და ტრადიციები. ცალმხრივი და უპერსპექტივო აზრის მქონე სპეციალისტების საყურადღებოდ ილია ამბობდა, რომ „ღვინის კეთებას ჩვენში მთელი ათასის წლების ისტორია აქვს და, მამასადამე, არის რამ მიზეზი,

¹⁶⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VII, 1956, გვ. 257—258.

¹⁷⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 203.

რომლის ძალითაც ჩვენი ერი თავისებურ ღვინის კეთებას პრეპარატივად და ევროპულს უფროთნის და ერიდება დღესაც. ვინ იცის, იქნება ეს მიზეზი პატივსაღებია, ჭკვად მისაღებია? ამას გამოძიება, გამოკვლევა უნდა და უამისოდ ჩვენებურ ღვინოზედ წუნის დადება, ღვინის ჩვენებურად კეთების აბუჩად აგდება, მოშლილის წისკვილის რახუნია და ტყუილის ოსტატობის თავგაზვიადებული სიბრიყვე და კადნიერებაა“¹⁷¹.

ცხადია, ი. ჭავჭავაძე ვერ იქნებოდა ლმობიერი იმათ მიმართ, ვინც ამტკიცებდა, თითქოს კახეთი იმდენად ჩამორჩენილია მეურნეობის ამ დარგში, რომ ადგილობრივმა მოსახლეობამ სავენახე ადგილის შერჩევაც კი არ იცის და მიწის დამუშავებაც პრიმიტიული წესებით ხდებაო. ამის საწინააღმდეგოდ ილიამ ფაქტიურ მასალაზე დაყრდნობით და კონკრეტული მაგალითების შუქზე (ბარვა, თონხა, ვენახის გაწმენდა, ვაზის დაწვენა-დამუხლვა...) ცხადპყო, რომ ქართველი გლეხის ცოდნა-გამოცდილება სხვებისთვისაც კი სამაგალითოა¹⁷². მან დამაჯერებლად უარყო ზოგიერთ ავტორთა მცდარი შეხედულებები და მიუთითა, რომ „ამ მხრივ ჩვენებური გლეხი ევროპიელ მეცნიერსაც კი აჯობებს, იმიტომ რომ მიწათმოქმედებაში საერთოდ და ვენახობის საქმეში ცალკე გამოცდილება დიდი რამ არის, და ჩვენებური გლეხი ევროპიელს მეცნიერზედ გამოცდილებით მეტისმეტად წინ იქნება, იმიტომ რომ ადგილის კაცია“¹⁷³.

აღნიშნულ მოსაზრებათა მეტი დამაჯერებლობის მიზნით ი. ჭავჭავაძემ, ეთნოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით, ამავე ნარკვევში გვაცნობს ქართველი ხალხის მდიდარ ემპირიულ ცოდნას და ეწვევამის ფართო პოპულარიზაციას. ავტორი აგვიწერს ღვინის კეთებას ისეთ მნიშვნელოვან ეტაპებს, როგორიცაა დასაწურავი ყურძნის გადარჩევა, ყურძნის ჭყლეტა, საწნახელიდან წვენი გამომწება, ტკბილის დუღილში შესვლა და დამდგარი ღვინის მოვლა-შენახვა. თითოეული ეტაპი წარმოგვიდგება ვრცელი აღწერილობით და მათთვის ნიშანდობლივი წესების დახასიათებით. ი. ჭავჭავაძე გვაცნობს აგრეთვე სავენახე მიწის დამუშავების წესებს და ხალხურ ცოდნაზე

¹⁷¹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VII, 1956, გვ. 76.

¹⁷² იქვე, გვ. 77—80.

¹⁷³ იქვე, გვ. 78.

დაყრდნობით მიუთითებს, თუ ღვინის ხარისხზე, გემოსა და სუნზე რა დიდ ზემოქმედებას ახდენს თვით ნიადაგის თვისება და ხარისხი¹⁷⁴.

ნაშრომში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ყურძნის კრეფის რეჟიმის შესახებ არსებული ხალხური გამოცდილების ჩვენებას, დასაწურავად გამოყენებული საშუალებებისა და იარაღების გაცნობას, ღვინის შესანახი ჭურჭლისა და შენობის აღწერას და სხვა. ქართველი მეურნის გამოცდილებითა და ცოდნით მოწყობილი ღია მარნის აღწერასთან დაკავშირებით ი. ჭავჭავაძე ეხება ჰაერის ცირკულაციის საკითხსაც და ხაზს უსვამს ქართული ქვევრისა და ღია მარნის დიდ უპირატესობას ევროპულ საღვინე ჭურჭელსა და ღვინის შესანახად განკუთვნილ შენობებთან შედარებით¹⁷⁵.

ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში მეღვინეობის განვითარებასა და ღვინის ფართოდ გამოყენებაზე ამახვილებს ყურადღებას ი. ჭავჭავაძე ცალკეულ წერილებსა და მიმოხილვებშიც. იგი უაზრობად მიიჩნევს ზოგიერთის მტკიცებას იმის თაობაზე, თითქოს ყიზლარის ღვინო ქართულზე უკეთესია, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ვერავითარ შენარევებს ვერ ეგუება, ხოლო ყიზლარისა „ყველაფერს ითვისებს და იშვენესო“¹⁷⁶. სწორედ ამ თვისებაში ხედავს ილია ქართული ღვინის უპირატესობას და საჭიროდ თვლის მევენახეობის შემდგომ განვითარებას ქართული ყურძნის ჯიშების გამრავლების ბაზაზე.

უფრო მეტიც, საქართველოს მაღალი სამიწათმოქმედო კულტურის ერთ-ერთ ყველაზე უტყუარ და თვალსაჩინო საბუთად ილია სწორედ დაწინაურებულ მევენახეობა-მეღვინეობას მიიჩნევდა და საჭირო შემთხვევაში ამის მხედველობაში მიღებით მიწასთან ასწორებდა ყველას, ვინც კი ქართველ ხალხს, ყოველგვარი პასუხისმგებლობის გარეშე, ველურებსა და ბარბაროსებს უწოდებდა.

ამჟამაღი შეხედულებისა და გაცვეთილი ლათაიების მქადაგებელთა საყურადღებოდ 1897 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში— „საზოგადოებრივი ცხოვრების ნაკლნი და მისი ეკონომიური მიზეზები“, სხვათა შორის ვკითხულობთ: „სხვა რომ არა ვთქვათ რა, მარტო ის ამბავი, რომ აქაურმა ერმა პურისა და ქერის ხვნა-თესვის გარდა ვაზის მოვლა მაინც იცის კარგად თუ ავად, იცის ღვინის დაყენე-

174 ი. ჭავჭავაძე, ტ. VII, გვ. 90—91.

175 იქვე, 105—121.

176 იქვე, გვ. 154.

ბა, ჰქმნის ამ ერს სხვასთან შედარებით, თუ სხვა ყოველი გარემო-
ება ერთნაირია, უფრო წინ წასულად გონებითად და აქედამ ზნეო-
ბითადაც. ვაზი, ვენახი, თვით ხვნა-თესვაზე უმაღლესი და ურთუ-
ლესი კულტურა მიწათმოქმედებისა და ამასთან შეერთებული ღვი-
ნის დაყენება, უფრო მეტს გონების გარჯას და მოხერხების ძალას
თხოულობს, ვიდრე ხვნა-თესვა პურისა და ქერისა. აქ გონებას,
საზრიანობას, ხერხის უნარსა უფრო მეტი სარბიელი აქვს ვაჩვენო-
ბისა და აქედან გახსნისა და წარმოტაცაც¹⁷⁷.

მხედველობაში იღებს რა ამ გარემოებას და თანაც ითვალისწი-
ნებს მევენახეობა-მეღვინეობის შრომატევად ხასიათს, რაც საუკუ-
ნეების მანძილზე შემუშავებული გამოცდილების ჯამს წარმოადგენს,
ილია დასძენს: „იმ ერს, რომლის შინაური მოწყობილობა ამის-
თანა ვითარებას წარმოადგენს, ვერ შეეწამება ბარბაროსობა და
ველურობა“¹⁷⁸.

* * *

მეურნეობის ცალკეული დარგების შესწავლის პარალელურად
ი. ჭავჭავაძის ნაშრომებში გაშუქებულია ისეთი საკითხი, როგორცაა
საკუთრების ფორმები.

1880 წელს გამოქვეყნებულ წერილში—„ძველი საქართველოს ეკ-
ონომიური წყობის შესახებ“—სხვათა შორის ისიც არის აღნიშნული,
რომ ძველ საქართველოში არსებული სათემო და საკომლო საკუთ-
რებიდან პირველი წარმოადგენდა სახელმწიფოს ეკონომიური მარ-
თვის ძირითად წყაროს¹⁷⁹.

1880-სა და 1886 წელს ორ ნაკვეთად გამოქვეყნდა „ხიზნების
საქმე“, სადაც საქართველოსა და მსოფლიოს მრავალი ხალხის ძვე-
ლი ეკონომიური წყობის საფუძვლიანი ცოდნით აღჭურვილი და
შედარებითი მეთოდით შეიარაღებული მწერალი ერთი მხრივ საზო-
გადო და კერძო მფლობელობის დახასიათებას იძლევა, ხოლო, მეო-
რე მხრივ, საზოგადო საკუთრებიდან კერძო მფლობელობაზე გადა-
სვლის პროცესს გვიჩვენებს. ამავე ნაშრომში ვეცნობით საკუთრების
თითოეული ფორმის გამომხატველ სახელწოდებებს¹⁸⁰.

¹⁷⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 203.

¹⁷⁸ იქვე, გვ. 203.

¹⁷⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 175—178.

¹⁸⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 120—121, 123, 142.

1886 წელს გამოქვეყნებულ წერილში—„კერძო და სათემო მიწათმფლობელობა“, ი. ჭავჭავაძე სპეციალურად შეეხოა ამ საკითხს და აღნიშნა, რომ სხვა ქვეყნების ანალოგიურად ჩვენშიც იყო მიწის საერთო მფლობელობა, და დასამტკიცებლად ამისა გვაცნობს ამგვარი საკუთრების მაჩვენებელ ისეთ ტერმინებს, როგორცაა „სასოფლო“, „სახოგადო“, „სათემო“. აქვე ვეცნობით მიწით სარგებლობის შესაბამის წესებს, რაც თავის გამოხატულებას პოულობდა ან კერძო პირის მიერ ამ საერთო მიწის დასწრებით დაკავებამოხმარებაში, ან სოფლის მკვიდრთა შორის დოვლათის თანასწორად დანაწილებაში, ანდა საბალახედ გაქირავების გზით მიღებული შემოსავლის სოფლის საჭიროებისათვის მოხმარებაში¹⁸¹.

* * *

როგორც ზემოთ გვქონდა ნათქვამი, თავის წერილებსა და მოხილვებში ი. ჭავჭავაძე იძლევა არა მარტო მეურნეობის ამა თუ იმ დარგის სპეციფიკური თავისებურებების ჩვენებას, არამედ სახავს მისი გაუმჯობესების რეალურ გზებსაც. მან სერიოზულად დააყენა საკითხი, მაგალითად, ზოგიერთ ადგილას მარცვლეულის ნაცვლად ციტრუსებისა, ბალ-ვენახებისა და სხვა კულტურების დანერგვის შესახებ¹⁸² მაგრამ იქ, სადაც ხვნა-თესვა მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო და სხვა ხანსიათის მეურნეობა მას ვერ შეენაცვლებოდა ბუნებრივი პირობების გამო, მწერალი მხოლოდ მისი შემდგომი გაუმჯობესების პერსპექტივებზე ლაპარაკობდა და არა სხვა დარგის შენაცვლებაზე¹⁸³.

ამ საკითხის განხილვისას ი. ჭავჭავაძე მოკლე ისტორიული ექსკურსებით გვაცნობს მეურნეობის ზოგიერთ მხარეს, რაც ეთნოგრაფის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს. მაგალითად, 1883 წლის „შინაურ მიმოხილვაში“ ლაპარაკობს რა კახეთის რკინიგზის გაყვანის საჭიროებაზე საქართველოს ბაზრებთან ამ კუთხის დაკავშირების მიზნით, ილია იქვე იძლევა კახეთის სამეურნეო ყოფის დახასიათებას, რომელიც „ეხლა ცნობილია მარტო ღვინითა, მაგრამ ძველ დროს იგი ყოფილა ბოლაზი თითქმის მთელის საქართველოსი. საქართველოს ბაზართათვის მას უზიდნია ღვინის გარდა არაყი, ყოველგვარი ხორბალი, სიმინდი, ფეტვი, ბრინჯი, დიდის ღირსების აბ-

¹⁸¹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 182—183.
¹⁸² ი. ჭავჭავაძე, ტ. VII, 1956, გვ. 62—65.
¹⁸³ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 176—182; ტ. VII, გვ. 31—35.

რეშუმი, თამბაქო, სამღებრო და სააფთიაქო ნივთი, საკლავი საქონელი, მატყლი, ხილი და სხვანი და სხვანი“¹⁸⁴.

მეურნეობის მივიწყებული დარგების აღდგენა-გამოცოცხლების აუცილებლობის მოტივით რკინიგზის გაყვანის საჭიროებაზე ილია 1886 წელსაც ლაპარაკობს სტატიაში—„კახეთის რკინიგზა“, კვლავ ჩამოთვლის ზემოთ ხსენებულ დარგებს და იქვე მოტანილი ტოპონიმიკური მასალის მეშვეობით მათ სიძველეს ასაბუთებს: „ეხლა არის მთელი ადგილები, რომელსაც ბრინჯიანი, ბამბიანი და სხვა ამგვარი სახელები შერჩენიათ“¹⁸⁵.

მიწათმოქმედების შემდგომი გაუმჯობესებისადმი მიძღვნილ სტატიაში—„ჩვენი სარჩიელი სოფლის მეურნეობის ძვირფას დარგებზე“, ავტორი გვაცნობს შინამრეწველობის დარგებს ძველ საქართველოში, მათი არსებობის განმაპირობებელ მიზეზებს და XIX საუკუნეში მომხდარ ცვლილებებს. ილიას აზრით, მუდმივად მტრის მომგერიებელი „ჩვენი მართლა-და მდიდრად შემკული ქვეყანა იძულებული იყო, რაც საცხოვრებლად ადამიანისათვის საჭიროა, შინ თვითონვე ეკეთებინა და მიწისაგან ამოეღო, თუ არა და, მშვიერი და შიშველი დარჩებოდა. მაშინ არამცთუ საჭირო იყო ჩვენი საკუთარი პური გვქონოდა და სხვა საჭირო მარცვლეულობა, არამედ სამოსელიც-კი. გავიხსენოთ მარტო ის ამბავი, რომ ამ რც თუ ოცდაათ წლის წინათ ერთს სოფელს ისე არ გაივლიდით, რომ ქსელი და მაქო ფეეჭისა არ დაგენახათ, მატყლის საჩეჩელი საშალე ძაფისათვის არა ყოფილიყო გამართული თითქმის თვითეულის მცხოვრების დერეფანში, ხშირად არ შეგხვედროდათ სამღებროები ნაქსოვის, თუ ნაკეთების საღებავად, და სხვა ამისთანა წვრილმანი საოჯახო, საშინაო მრეწველობა იმაზე მიქცეული, რომ ქვეყანამ შინ იქონიოს ყველაფერი“¹⁸⁶.

მეურნეობის დაწინაურების უმნიშვნელოვანეს ფაქტორად ი. ჭავჭავაძე თვლიდა მორწყვას. ამ საკითხისადმი მიძღვნილ სტატიაში—„მორწყვის საქმე წინათ და ეხლა“—იგი მოითხოვდა აღრე არსებული სარწყავი სისტემის კვლავ აღდგენას, ხოლო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მონაცემებით ამ ტრადიციის სიძველეს ასაბუთებდა. ილია წერდა: „ჩვენთა მამა-პაპათა ძალიან

¹⁸⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 297—298.

¹⁸⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VII, 1956, გვ. 242.

¹⁸⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VII, 1956, გვ. 62—63

კარგად იცოდნენ ყადრი წყლის მეურნეობის გაძლიერებისათვის და ამიტომაც, როგორც კანონმდებლობა ჩვენი, ისეც ზნე-ჩვეულება, წყლის არხებით გაყვან-გამოყვანისათვის დიდს უფლებას აქვს კაცსა. წყლის გაყვანას ვერავითარი მიზეზი ვერ დააბრკოლებდა ოღონდ-კი თვით ბუნებას ხელი შეეწყო. ეკლესიაც რომ დახვედროდა წინ არხსა, კანონი ნებას იძლეოდა თვით ეკლესია გაეჭრათ და წყალი გაეყვანათ“¹⁸⁷.

ღველ საქართველოში შორწყვის ფართო ხასიათის მაჩვენებელ ფაქტებად ილია თვლის, ერთი მხრივ, ოდესღაც არსებული არხების ნანგრევებს, ხოლო მეორე მხრივ, მასთან დაკავშირებულ ხალხურ გადმოცემებს. სამაგალითოდ ილია ასახელებს ფშავის არაგვიდან თბილისამდე გაყვანილი და ალაზნის მარჯვენა მხარეზე არსებული არხების ნანგრევებს, გვაცნობს ხალხურ თქმულებას, თითქოს, „როცა თამარ მეფემ გაიყვანა ეს არხები და ბოლოში წისქვილი დააბრუნა, წისქვილის ქვებიდამ სისხლი გადმოსკდაო“¹⁸⁸ და იქვე დასძენს: „ეს ამბავი გვაუწყებს,—რამოდენად ძვირად დასჯდომია ხალხს ეს დიდებული საქმე, რომ მის წარმოდგენით მის მიერ დაღვრილი ოფლი სისხლად გადმომსკდარა წისქვილის ქვებიდამ“¹⁸⁹.

საყურადღებო დასკვნამდე მიდის ი. ჭავჭავაძე ენობრივი მონაცემების ანალიზის შედეგადაც, როდესაც წერს: „თვითონ ჩვენმა ენამაც-კი შეიძინა იმისი კვალი, თუ რა ძვირფასად მიაჩნდათ ჩვენებს უწინ წყალი. „წყალობა, შემიწყალე, მიწყალობე, მიწყალე“ — ყველა ამ სიტყვებს დასაბამი აქა აქვს. ყველა ამ სიტყვებში მარტო ის ისმის, რომ წყალი მომეც, წყალი მომმადლეო. წყალის შევედრება, წყალის მომზადება, ჩვენს ქართველს კაცს უპირველეს სავედრებლად და სახვეწრად ჰქონია გამხდარი“¹⁹⁰.

ამგვარი მასალის გათვალისწინება ი. ჭავჭავაძეს სჭირდებოდა იმის გამოსარკვევად, თუ „რანი ვყოფილვართ უწინ, რანი ვართ დღეს“¹⁹¹ და რაზე უნდა ეზრუნათ მომავლისათვის.

ზრგველივე ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფას ილია თავისი ეპოქის მოთხოვნილებებთან კავშირ-

¹⁸⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VII, 1956, გვ. 67.
¹⁸⁸ იქვე, გვ. 68.
¹⁸⁹ იქვე, გვ. 68.
¹⁹⁰ იქვე, გვ. 67.
¹⁹¹ იქვე, გვ. 68.

ში სწავლობდა. რისთვისაც ფართოდ იყენებდა ეთნოგრაფიულ მასალებს და მის საფუძველზე მომავლის პერსპექტივებსაც ადგილობრივი ეკონომიური პირობების შესაბამისად საზღვრავდა მეურნეობის შემდგომი დაწინაურების მიზნით ილია სათანადო რჩევა-დარიგებას იძლეოდა და გლეხის პრაქტიკულ გამოცდილებასთან ერთად მიზანშეწონილად მიიჩნევდა თეორიული ცოდნისა თუ სხვა მოწინავე ქვეყნების მიღწევების დანერგვას¹⁹². ამ აუცილებლობით იყონაკარხნახევი, რომ ილია არაერთგზის მოითხოვდა სამეურნეო სკოლების გახსნას საქართველოში¹⁹³.

მაგრამ ი. ჭავჭავაძე არა მარტო ამ თვალსაზრისით ასაბუთებდა განათლების გავრცელების საჭიროებას, არამედ საერთოდ, მუსახლეობის ყოფა-ცხოვრების გაუმჯობესების მიზნითაც. ილიას ღრმარწმენით, ცოდნით აღჭურვილი მეურნე, რაციონალური საშუალებების გამოყენებით იზრძოლებდა გვალვის, სარეველას თუ მავნებელ მწერ-მღრღნელთა წინააღმდეგ და მიღებულ დოვლათს ფართო აღებ-მიცემობის ორომტრიალში მოაქცევდა. ადამიანი თავს დააღწევდა მაშინდელ ანტიჰიგიენურ მდგომარეობას, გაიკეთებდა სუფთა და კომფორტაბელურ ბინას, დაამზადებდა უკეთესი ასორტიმენტის საჭმელ-სასმელს და გამოვიდოდა. ცრუმორწმუნეობით შეხუთული წყვილიადიდან¹⁹⁴. ერთი სიტყვით, „სკოლამ უნდა მოჰფინოს ხალხს განათლება; განათლებამ უნდა განფანტოს მისი გონებითი სიბნელე. განათლებამ უნდა მისცეს მას ძალა ცხოვრებაში საბრძოლველად“¹⁹⁵ — ასეთი იყო ი. ჭავჭავაძის დევიზი.

III

ი. ჭავჭავაძე გადაუდებელ ამოცანად მიიჩნევდა ქართველი ხალხის მეურნეობის დაწინაურებას, ეკონომიური პირობების გაუმჯობესებას და ყოფა-ცხოვრების ყველა სფეროში არსებითი ცვლილებების შეტანას. ილიამ ეს ცვლილებები უნდა მომხდარიყო აბორიგენი მოსახლეობის ყოფისათვის დამახასიათებელი მხარეების გათვალისწინების, მათი საზოგადოებრივი ურთიერთობისა და სულიერი

¹⁹² ი. ჭავჭავაძე, ტ. VII, 1956, გვ. 149—192.
¹⁹³ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 338—340, 341—343.
¹⁹⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 338—340, ტ. V, 1955, გვ. 45.
¹⁹⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, გვ. 340.

კულტურისადმი ფრთხილი დამოკიდებულების საფუძველზე. ილიას აზრით, განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიჰქცოდეს ამ მხარეს რაიმე ახალი ადმინისტრაციული ღონისძიების გატარებისას. მოსალოდნელი უკმაყოფილებების თავიდან აცილების რეალურ გზად მწერალი სახავდა საქართველოს ეთნოგრაფიის ცოდნას და ამის ნიადაგზე ხალხის ეკონომიური მდგომარეობისა, ადათ-ჩვეულებებისა და სულიერი კულტურის შესაბამისი კანონების შემუშავებას.

20. ჭავჭავაძის სამართლიანი შეხედულებით, ქართველ ხალხს, ისევე, როგორც ყველა სხვას, ბევრი ისეთი ჩვეულება აქვს, რომელიც მხოლოდ მისთვის არის დამახასიათებელი და უცხოა სხვისთვის. ასეთ განსხვავებას ხედავდა ილია, მაგალითად, ქართველი და რუსი ხალხების ყოფა-ცხოვრებას შორის. ამის გამო, იგი საჭიროდ თვლიდა რუსეთის ადმინისტრაციის მეტ მოქნილობას, რათა რაიმე ცვლილება არ მომხდარიყო აბორიგენი მოსახლეობის მამა-პაპური ადათ-წესების უგულვებელყოფის გზით და ძველი ტრადიციებისადმი პატივისცემის უფლება ერთსავე კუთვნილებად დარჩენილიყო ამ თვალსაზრისით განიხილავდა მწერალი, მაგალითად, ტყით სარგებლობის საკითხს. ილია ეხებოდა ადმინისტრაციისაგან გათამამებულ ტყის მცველთა აღვირახსნილობას და მოითხოვდა ადგილობრივი ვითარების სპეციფიკის გათვალისწინებას. ამის თაობაზე 1881 წლის დეკემბრის „მინაურ მიმოხილვაში“ ვკითხულობთ: „სხვას ნურას იტყვიოთ, ჯერ მარტო ერთი ეს იქონიეთ სახეში, რომ ჩვენი გლეხ კაცი კერასა ხმარობს და რუსისა-კი „ფეჩსა“, რომ რუსი ოთახს ათბობს და ისე თბება, ჩვენი კაცი-კი ცეცხლა-პირას. ჩვენებურ გლეხს ვენახი აქვს და სარი თუ ჭიგვა უნდა, და რუსისას არა. ეს ოვალად. ესეთი მცირე გარემოება, არსებითად იმოდენად პატივსაღები და მიუცილებელი მიზეზია, რომ არ შეიძლება კაცმა ყურადღება არ მიაქციოს და მის მიხედვით ტყის ხმარების საქმე სულ სხვა საფუძველზედ არ აავოს.“¹⁹⁶

მსგავსი ცვლილებების შემთხვევაში ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების სპეციფიკისა და მეურნეობის თავისებურებებისადმი ანგარიშის გაწევის საჭიროების საკითხს სვამდა ილია თავის სხვა წერილებსა და მიმოხილვებშიც¹⁹⁷.

21. ჭავჭავაძე როცა კი ჩვენი ხალხის საზოგადოებრივ ყოფას შეჰხებია, ყოველთვის აღუნიშნავს, რომ „ჩვენი ქვეყანა ყოველის

¹⁹⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 137.

¹⁹⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 307; ტ. VII, 1957, გვ. 197.

მხრით და ყოვლისფრით სულ სხვაა“. ქართველი ხალხის ეს თავის-
თავადობა ყალბდებოდა საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი ისტო-
რიის სიგრძეზე. „ამ ისტორიამ შეჰქმნა ჩვენის ქვეყნის საკუთარნი
წესნი კაცთა ერთმანეთში მოთავსებისათვის მოქალაქურად თუ ეკო-
ნომიურად. ეს წესნი ისე გამჯდარია ჩვენის ქვეყნის ძვალსა და რბი-
ლში, რომ ჩვენის ქვეყნისავე სიტყვით, რჯულთ უმტკიცესნი არიან.
ამა განსაკუთრებულთა რჯულთა ზედმოქმედება ისეთი ძლიერია
ერის ცხოვრებაში, რომ უყურადღებოდ დაგდება მათი მაშინ, როცა
ჰფიქრობ ქვეყნის წარმატებას და განკარგებას, შეცდომაზედ
მეტია“¹⁹⁸.

რომ „ჩვეულება სწორედ რჯულთ უმტკიცესია“¹⁹⁹ და მისი
უგულებელყოფა არაიშვიათად ხალხისათვის სასარგებლო საკითხე-
ბის გადაჭრასაც კი აფერხებდა, ამის საილუსტრაციოდ ილია ასახე-
ლებს წილზედ ჰერით მამულების მოხმარების, სახელდობრ ღალის
დადგენის წესს და იქვე მიუთითებს: „ჩვეულების ძალმომრეობა
ასეთი მტკიცე და ძლიერი იყო ამ შემთხვევაში, რომ არა რაიმე სხვა
ეკონომიურმა ძალამ ამ ღალის აწევ-დაწევასზედ ვერ იმოქმედა“²⁰⁰.

ი. ჭავჭავაძის შეხედულებით, ჩვეულება მშრომელი ხალხის
ფარ-ხმალია, მაშინ, როდესაც გაბატონებული კლასის ფარ-ხმალი კა-
ნონია²⁰¹. „ჭირი ხომ ჭირია. მაგრამ ჩვენი ხალხი ამაზედაც ამბობს,
რომ შეჩვეული სჯობია შეუჩვევარსა“²⁰² ამგვარი ვითარების მხედ-
ველობაში მიღებით მწერალი მომრიგებელი მოსამართლისთვისაც
სავალდებულოდ თვლიდა აბორიგენი მოსახლეობის ეკონომიური
მდგომარეობისა, ენისა და ზნეჩვეულების საფუძვლიან ცოდნას მო-
სალოდნელ უსამართლობათა თავიდან აცილების მიზნით²⁰³.

მაგრამ არა მარტო მოსამართლემ, არამედ ყველა მოხელემ კარ-
გად უნდა „იცოდეს აქაურის ხალხის ვითარება, ჩვეულება, ტკივილი
და სიხარული და ღონე ჰქონდეს ხალხს უშუამავლოდ ელაპარა-
კოს“²⁰⁴. ილია მწუხარებას გამოთქვამს იმის გამო, რომ „ხშირად

¹⁹⁸ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, გვ. 295.
¹⁹⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 14.
²⁰⁰ იქვე, გვ. 17.
²⁰¹ იქვე, გვ. 126.
²⁰² იქვე, გვ. 23.
²⁰³ იქვე, გვ. 76, 80, 90, 91.
²⁰⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 36.

სრულიად უცხო კაცია მოსამართლედ თუ მოხელედ. სრულიად უცნობი ჩვენის ჩვეულებისა, ჩვენის მიდრეკილებისა, ზნეობისა, ჭირისა თუ ლხინისა“²⁰⁵. იგი მოითხოვს ყოველივე იმისადმი ღრმა პატივისცემას, რის საფუძველზედაც საუკუნეების მანძილზე გარკვეული წესრიგი იქმნებოდა და რითაც სულდგმულობდა რამდენიმე გარდასული თაობა თუ მათი შთამომავლობა.

ყოველივე ეს მით უფრო საჭიროდ მიაჩნდა ი. ჭავჭავაძეს, რომ ცხოვრებაში მრავალი ისეთი საკითხი წამოჰყოფდა თავს, რომლებიც სახელმწიფო სამართლის მოქმედი კანონების ძალით ვერ გადაიჭრებოდა, ხოლო ადათობრივ სამართალში მისი შესატყვისი პასუხი მოიძებნებოდა. ამის გამო იღია მოითხოვდა, რომ „ჩვეულებისათვის უფრო ფართო გზა დაენიშნათ. უამისოდ—განაგრძობს იღია—ჩვენ ძალაუფლებურად უნდა დავჯერებოდით მარტო კანონსა, რომელიც ბევრში ვერ შეეფერება ვერც ჩვენს განსხვავებულს ყოფა-ცხოვრებას, ვერც ჩვენს განსხვავებულს ეკონომიურს მდგომარეობას, ვერც ჩვენს შეხედულებას ურთიერთშორის დამოკიდებულებაზე. ვერც ჩვენს ზნესა და ვერც ჩვენს ხასიათსა. კანონის შესავსებლად, ჭეშმარიტის სიმართლის საწარმოებლად, მართლმსაჯულობის წარსამატებლად აქ, ჩვენში, უფრო საჭირო იყო მოეწვიათ ჩვეულება და მისთვის ფართო ადგილი მიეცათ განსამართლების წესდებაში. ამიტომ—რომ აქ, ჩვენში, განსხვავებულ ყოფა-ცხოვრების გამო, უფრო ხშირია იმისთანა შემთხვევა, როელიც არ არის მოხსენებული მომქმედს კანონებში, ან თუ არის, ხშირად წინააღმდეგია ხალხისაგან ცნობილ სიმართლისა. მაგალითებრ, აუარებელი დავები შესახებ მიწისა, ტყისა, საძოვრების მფლობელობისა, გზებისა, ვენახებისა, სახლიკაცობისა, მოჯამაგრობისა, ჯზედ-სიძობისა, ძმად-შესულობისა, ქალთა მონაწილეობისა მემკვიდრეობაში, ქალთა საკუთრებისა ოჯახში (სათავნო ქალისა), სამკვდროსი, სამკვიდროსი. სამარხისა, საქვრივოსი; ნაცვალგარდობით მუშაობისა, გაყრილობისა და ბევრი ამისთანაები. ყოველს ამ შემთხვევაში ჩვენი ჩვეულება, ესე იგი—ხალხისაგან მამა-პაპით აღიარებული სიმართლე, ერთს ამბობს და რუსული კანონები კი—ან არას ამბობენ, ან თუ ამბობენ, სულ სხვასა“²⁰⁶.

²⁰⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 36.

²⁰⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 94.

როგორც ვხედავთ, ჭავჭავაძე ჩვეულებას დიდ ანგარიშს უწევს და მისდამი ფრთხილ დამოკიდებულებას მოითხოვს თუნდ პროგრესული ნაბიჯის გადადგმის შემთხვევაშიც კი. მაგრამ ის ყოველგვარი ჩვეულების ხელშეუხებლობის მომხრედ როდი გამოდის. მას სწამს „მარტო გონიერი, კეთილ-ზნეობილი, საერთოდ აღიარებული ჩვეულება; რომელიც ხალხის სიტყვით, რჯულთ უმტკიცესია. რომლის უარყოფა ხალხს უსამართლობად მიაჩნია და რომელიც მეცნიერებაში რჯულთ-დებულების სათავედ ცნობილია“²⁰⁷.

ლიას ამ მოსაზრებას, რომელიც 1877—1881 წლებით დათარიღებულ ნაშრომშია აღბეჭდილი, სახელმძღვანელო დებულებად აღიარებდნენ მისი თაოსნობით მომუშავე მოღვაწენი²⁰⁸ სახელდობრ, იმ დროისათვის კარგად განსწავლული და ნიჭიერი ეთნოგრაფი—ნიკოზიზანაშვილი (ურბნელი) უაღრესად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა რა ჩვეულებას, 1884 წელს წერდა: „ჩვეულება წმინდა კანონია, დაწერილი გონებაა“, რომელიც ინახავს ხალხის თავისებურობას... მაგრამ—განაგრძობს იქვე ნ. ზიზანაშვილი—იქნება გეგონოთ, რომ ჩვენ გვსურს ყველა ჩვეულების დაცვა. არა, ჩვეულებასაც თავისი აზრი და მნიშვნელობა აქვს. და თუ იგი ხალხის ვინაობის გამომხატველია და ამასთანავე ზნეობითს კანონს არ ეწინააღმდეგება, მისი დაცვა ყოველად საჭიროა. სხვათა შორის სწორედ ასეთი ჩვეულება აძლევს ხალხს განსაკუთრებითს ფერს, პიროვნულს ხასიათს. როგორც ყველა ცალკე პირისათვის საჭიროა მისი პიროვნული თავისებურება, ვინაობა, ისე ხალხისათვის საჭიროა გონივრული ხალხოსნური ჩვეულება“²⁰⁸.

ყოველივე ზემოთქმულთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლიამ მოგვცა ჩვეულებისა და დაწერილი კანონის კლასიკური განმარტება. მისი შეხედულებით „ჩვეულება ერისათვის იგივე რჯულია, იგივე კანონია, მხოლოდ დაუწერელი კი. ჩვეულებას იგი უპირატესობა აქვს დაწერილს კანონის წინაშე, რომ ყოველთვის ცხოვრების ჭეშმარიტის საჭიროების დანაბადია და ყოველთვის უტყუარი წამალიც არის ამ საჭიროებისა, თუ ყოველს დროს არა, პირველ ხანებში მინცა. ეს ხომ ასეა, მაგრამ ერთი არსებითი ღირსება დაწერილის კანონისა კი აკლია. დაწერილი კანონი, მარტო იმით, რომ დაწერილია, მინამ

²⁰⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 93.

²⁰⁸ ნ. ზიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1940, გვ. 3-4.

არის—იშუა, რომ არას მიიწებებს, არას აიკრავს ზედ, რასაც აჩენს და ჰბადავს ხოლმე ხშირად ხარბი ინტერესი წუთისა. ჩვეულება ამისაგან თავისუფალი არ არის; კანონი კი თავისუფალია. აი დიდი ღირსება კანონისა, რომელიც ჩვეულებას აკლია“²⁰⁹.

ამ განმარტებიდან ვხედავთ, რომ ჩვეულება ერთ წერტილზე არ ყინება და ეპოქის მოთხოვნების შესაბამისად იცვლის სახეს, რაღაც თვისებას კარგავს, ანდა ახალს იძენს. მწერალი სხვა შემთხვევაშიც შეეხო რა ცხოვრების მუდმივი ცვლილება-განვითარების გარდუვალ კანონს, მიუთითა, რომ „წესი, ჩვეულება, აზრი, გრძნობა, ენა, რომელიც მაგათი გამომეტყველია, ყოველიფერი იცვლება მის ძლიერ გავლენისაგან“²¹⁰. ილიას შეხედულებით, ჩვეულება ისტორიული პროდუქტია²¹¹, რომელსაც ახალი ადმინისტრაციული თუ ეკონომიური ღონისძიების მიღებისას ანგარიში უნდა გაეწიოს, მაგრამ მწერალი იმაშიც ღრმად არის დარწმუნებული, რომ ის არ არის სტატიკური და საზოგადოებრივი ცხოვრების მოძრაობა მას გარკვეულ დაღს ასვამს.

IV

ი. ჭავჭავაძე დიდ ყურადღებას აქცევდა ეთნოგენეზის საკითხს და მედგრად იდგა ქართველი ხალხის ნაციონალური მთლიანობის სადარაჯოზე. იგი მათრახებს არ იშურებდა იმათთვის, ვინც მისი ქვეყნის ისტორიული წარსულის ამსახველი დოკუმენტების გაყალბებისა და სამშობლოს ეროვნული ორგანიზმის ხელყოფის მიზნით შოვინისტურ შხამს გადმონათხევდა. თავის სტატიებსა და პოლემიკურ ნაშრომებში ილიამ გამანადგურებელი ლახვარი ჩასცა საქართველოს ისტორიის ყველა ჯურის ფალსიფიკატორს და შეძლებისდაგვარად შუქი მოჰფინა ქართველი ხალხის ეთნიკური შედგენილობის საკითხს, რომელსაც ისინი განზრახ შეითხინილი „თეორიების“ ბურუსში ახვევდნენ. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია მისი წერილები—„ვიცი-ნოთ თუ ვიტიროთ“, „გაზეთი „კავკაზი“ და ქართველი ხალხი“ და განსაკუთრებით ისეთი მნიშვნელოვანი ნაშრომები, როგორცაა „აპო-ისტორია“ და „ქვათა ღალადი“.

²⁰⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VI, 1956, გვ. 154.

²¹⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, 1953, გვ. 56.

²¹¹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 295.

ამ სტატიებისა და პოლემიკური ნარკვევების გამოქვეყნებით ი. ჭავჭავაძემ გარკვეული წვლილი შეიტანა აღნიშნული პრობლემის კვლევის საქმეში და საერთოდ უდიდესი სამსახური გაუწია ქართული საზოგადოებრივი აზრის განვითარებას.

ივ. ჯაბადარის საპასუხოდ დაწერილ პოლემიკურ სტატიებში ილიამ კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარა ავტორის ყალბი დებულებები, რომლებიც ქართველი ხალხის წინაპრების თავდაპირველი განსახლების საკითხს შეეხებოდა. იმ დროისათვის ცნობილ მკვლევართა ნაშრომების საფუძვლიანი დამუშავებისა და ქართული ეთნოგრაფიული მასალისა თუ ლინგვისტური მონაცემების მომარჯვების შედეგად ილიამ მეცნიერული პრინციპულობით დარცვა ის აზრი, რომ ქართველთა წინაპრები უშორეულეს წარსულში წინააზიაში ბინადრობდნენ და მათ ძირითად სამოსახლოს ურარტუს ტერიტორია წამოადგენდა²¹².

ეთნოგენეზის საკითხს ი. ჭავჭავაძე კიდევ უფრო ვრცლად შეეხო თავის „ქვათა ღალადში“. მან მიწასთან გაასწორა „მკვლევართა“ ერთი ჯგუფის მიერ წამოყენებული „თეორიები“ და მაშინდელი მეცნიერული მიღწევების მარჯვედ გამოყენებით ამხილა შოვინისტური სულისკვეთებით გაყდენილ მკვლევართა ბოროტი ზრახვები. ამ ნაშრომში ილიამ გააკრიტიკა ერთი მხრივ ისტორიის გამყარებელ „მეცნიერთა“ ერთი გუნდი, ხოლო, მეორე მხრივ, მათ მიერ დაქირავებული იაფფასიანი მკვლევლები, რომელთაც მეცნიერება საზოგადოებრივი აზრის დამახინჯებზ იარაღად გამოიყენეს. ასეთ „მოღვაწეთა“ კატეგორიას ეკუთვნოდნენ: პატკანოვი, ემინოვი, ხუდაბაშოვი, ერიცოვი, ეზოვი; აგრეთვე მათ მიერ დაქირავებულა გოლმსტრემი, კუტული, სენკოვსკი და სხვები.

თავის მხრივ ი. ჭავჭავაძე იყენებს ისეთ მკვლევართა ნაშრომებს, როგორც იყვნენ: ჰომელი, ლენორმანი, რაულსონი, მასპერო, სენმარტენი, ნიკოლსკი, ანუჩინი და სხვ. ამასთან ერთად ეყრდნობა ზოგიერთი ქართველი მეცნიერის მონაპოვრებს და იმ ეთნოგრაფიულსა და ენობრივ მასალებს, რომლებსაც ილია ცოცხალ სინამდვილეზე საკუთარი დაკვირვების შედეგად იცნობდა.

²¹² ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 91 (მიუხედავად იმისა, რომ ამ საკითხებს თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში ახალი ინტერპრეტაცია მიეცა. ი. ჭავჭავაძის მსჯელობა ისტორიული აზროვნების იმ ეტაპზე იყო სავსებით კანონზომიერი და პროგრესული).

აღნიშნულ საკითხებზე მსჯელობას ი. ჭავჭავაძე იმის წინასწარ განცხადებით იწყებს, რომ ეს ცხარე კამათი მიმართულია ისტორიული სინამდვილის გამყალბებელთა მიმართ და სრულებითაც არა აქვს განზრახული სომეხი ერისადმი შეურაცხყოფა, ვინაიდან „ყოველს ერს თავისი საკუთარი სახე აქვს, თავისი საკუთარი გულთათქმა, თავისი წადილი, თავისი სულთასწრაფვა, თავისი ღირსება“²¹³.

მაგრამ რამდენადაც ის სხვა ერის ღირსების პატივისმცემელია, იმდენად დაუნდობელია ქართველი ხალხის ისტორიული სინამდვილის გამყალბებელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში. ცხადია, ილია ვერ შეურიგდებოდა სენკოვსკის მონაჭორს, თითქოს ქართველები მეტორმეტე საუკუნემდე (ახალი წ. აღ.) არც არსებობდნენ. ჰანამდე ვითომც „იბერთა სახელით ცნობილ იყვნენ სხვადასხვა თესლის მთიულნიო“, ხოლო „მთელი ქვეყანა მტკვრის იქით, საცა ეხლა ტფილისია, და სხვა უფრო დიდი ნაწილი საქართველოსი—მუღამ და ყოველთვის ეკუთვნოდა სომხეთსო“²¹⁴.

იმაში დარწმუნებული ილია, რომ ამ აზრის შესატყვისი საბუთი „დედამიწის ზურგზე არ მოიპოვება და ეს ჭორი ამბადაც არავის გაუგონია“, არასაკადრის საქციელად თვლის შესყიდული ორიენტალისტის მოქმედებას, ვინაიდან „აქ მეცნიერულ სიყვარულსა და სულთასწრაფვას ადგილი არა აქვს“, ხოლო „მეცნიერების მოყვარე ჭორების სურვილს არ დანებდება, არ წაეღებიან“²¹⁵.

ტოპონიმიკური მასალის მომარჯვებისა და ეპიგრაფიკული თუ ხუროთმოძღვრული ძეგლების მიხედვით ი. ჭავჭავაძე მეცნიერულად დამაჯერებლობით უარპყობს ემინის, ხუდაბაშოვისა და ერიცოვს „მტკიცებას“ იმის შესახებ, თითქოს ჭოროხის ხეობა და მდინარე მტკვრის სათავეები დიდ სომხეთს ეკუთვნოდა. მათი ეს შეხედულება იმდენად შეუთავსებელი იყო სინამდვილესთან, რომ მას სომხეთის პრიორიტეტის დამცველი სენ-მარტენიცი კი არ იზიარებდა, რაც ილიას აქ დამატებით საბუთად მოყავს²¹⁶.

მაგრამ ისტორიის ეს ფალსიფიკატორები მარტოოდენ ყალბი თეორიების უპასუხისმგებლოდ ახმაურებით როდი კმაყოფილდებოდნენ. მათ მიმართეს ისტორიული სინამდვილის გამყალბების ბარბა-

213 ი. ჭავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 97.

214 იქვე, გვ. 104.

215 იქვე, გვ. 105.

216 იქვე, გვ. 106—107.

როსულ ხერხებს და სადაც კი ხელი მიუწვდებოდათ უწყალოდ ანადგურებდნენ ქართულ ძეგლებს. ქართველთა იქ არ ყოფნის თეორიისთვის ფრთების შესხმის მიზნით ამ ყალბისმქმნელებმა ხუროთმოძღვრების ძეგლებში არსებული წარწერიანი ქვები კედელს მოაცილეს და მათ ადგილას ჩასვეს ქვები ახლად ამოკვეთილი სომხური წარწერებით²¹⁷.

ამ გზით შექმნილ „საბუთებზე“ დაყრდნობით მეორე დაქირავებული ევროპელი „მეცნიერი“ გოლმსტრემი სომხებს ურარტელთა პირდაპირ შთამომავლებად აცხადებდა და კატეგორიულად მოითხოვდა, რომ ამ უძველესი ისტორიის მქონე ერს, როგორც აზიის კულტურის მედროშეს, დიდი გასაქანი მისცემოდა²¹⁸.

ი. ჭავჭავაძე მიუთითებდა, რომ ურარტუსთან ამგვარ ურთიერთობაზე ლაპარაკის უფლება აქვს ქართველებს, ხოლო სომხებში აქ არც ჩანდნენ იმ დროის ისტორიის ასპარეზზე. გოლმსტრემის ქადაგების წყაროდ კი მწერალი მიიჩნევს სომეხ „პატრიოტთა“ „პიტალო უცეცოცეს“. თორემ „ეზოვებს და მისი, აქჷს ქეცნიერებს რომ სცოდნოდათ ურარტელების სახელ-ქვეშ რომელი ერია ცნობილი ევროპიის სახელგანთქმულთა სწავლულთა და მეცნიერთაგან, ხელს მოსჭრიდნენ ბ-ნ გოლმსტრემს და ურარტელებს კი ასეთის ქებით არ შეამკობინებდნენ“²¹⁹.

ამ ცრუმეცნიერთა საპირისპიროდ ილია მოცემულ შემთხვევაში იშველიებს ცნობილი ორიენტალისტის ლენორმანის ასიროლოგიურ წერილებს, სადაც აღნიშნულია, რომ „არმენია გეოგრაფიული სახელწოდებაა და არა ეთნოგრაფიული და ეს სახელი პირველად იხსენიება მეშვიდე საუკუნის დასასრულ ქრისტეს წინათ... ჰაიკები, პაოსიანები (სომხები) მეექვსე საუკუნეს ქრისტეს წინათ შემოვიდნენ „ურარტს“ და ლურსმულნი წარწერანი-კი, რომელნიც ურარტელების ამბავს მოგვითხრობენ, ეკუთვნიან უფრო წინანდელს საუკუნეებს. სულ თავი წარწერა ეკუთვნის მეცხრე საუკუნეს ქრისტეს წინადა“²²⁰.

ამაზე დაყრდნობით ი. ჭავჭავაძე შენიშნავს: „ამგარა, ქრისტეს წინათ მეცხრე საუკუნეზე ადრე ამოჭრილი ლურსმული წარწერა

²¹⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 108.

²¹⁸ იქვე, გვ. 163—164.

²¹⁹ იქვე, გვ. 164.

²²⁰ იქვე, გვ. 167.

ვერ მოგვეთხოვდა იმ ერის ამბავს, რომელიც გამოჩნდა მერე თითქმის სამს საუკუნეს შემდეგ²²¹.

ილია სხვა წყაროების მიხედვითაც ასაბუთებს გოლმსტრემის „თეორიის“ უსუსურობას ეთნიკური შედგენილობისა და წარმოშობილობის შესახებ. ასეთი უხეში შეცდომები არც უნდა ყოფილიყო მოულოდნელი იმ კაცისაგან, რომელმაც სომხები მართლმადიდებელ ქრისტიანებად გამოაცხადა²²². ილიას მახვილიც სწორედ უეცრობისა და ყალბიმქმნელობის საწინააღმდეგოდ იყო მიმართული.

იმის დასამტკიცებლად, რომ ქართველთა მონათესავე ტომები ძველად სამხრეთის ტერიტორიაზე ფართოდ იყვნენ განსახლებულნი, ილია იშველიებს ლენორმანის მეორე ცნობას, სადაც ლინგვისტური მონაცემების ანალიზის საფუძველზე აღნიშნულია, რომ „პირველნი მემკვიდრენი იმ მიწისა, რომელსაც არმენია ჰქვიათ, ქრისტეს წინ მეშვიდე საუკუნის ბოლომდე იყვნენ იმავე ნათესავისა, რომელსაც ეკუთვნიან ქართველები და ზოგიერთი ეხლანდელი ხალხი კავკასიისა“²²³. ამასთან დაკავშირებით ილია თავის მხრივ შენიშნავს: „ამკარაა, აქ ლენორმანს სახეში ჰყავს თუშ-ფშავ-ხევესურნი, სვანნი, მეგრელნი, ლაზნი, რადგანაც ყველა ესენი ქართველის ნათესაობისანი არიან. ამას იმ საბუთით ვამბობთ, რომ ამავე წერილში იგი ამტკიცებს, რომ ურარტის ერნი სულ ერთისა და იმავე ნათესაობისანი, ერთისა და იმავე მოდგმისანი იყვნენო, და რადგანაც მათ შორის ქართველებს პირდაპირ იხსენიებს, სჩანს, აქ ჰგულისხმობს იმ ეხლანდელ ხალხს კავკასიისა, რომელნიც ქართველ ნათესაობას ეკუთვნიან და არა სხვა მიღეთისას, ნამტყნავად სომხებისას, რომელთანაც ურარტელებს არავითარი ნათესაობა არა აქვთო“²²⁴.

ქართველური მოდგმის ტომების ფართოდ განსახლების დამამტკიცებელ ფაქტებს იშველიებს ი. ჰავჭავაძე დ. ჩუბინაშვილის ნაშრომიდანაც (იხ. დ. ჩუბინოვი, ეთნოგრაფიული განხილვა ძველთა და ახალთა კავადოკიისა, ან ჭანეთის მკვიდრთა მოსახლეთა, გაზეთი „ივერი“, 1877 წ. № 14, 15, 16, 17). დ. ჩუბინაშვილი თავის მხრივ ემყარება ქსენოფონტეს, სტრაბონის, არაბი გეოგრაფებისა

²²¹ ი. ჰავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 167.

²²² იქვე, გვ. 190—191.

²²³ იქვე, გვ. 168.

²²⁴ იქვე, გვ. 168—169

და ევროპელი მეცნიერების მონაცემებს²²⁵. საკითხის გარშემო არსებული წყაროებისა და ლიტერატურის ასე ფართოდ შესწავლის საფუძველზე ი. ჭავჭავაძე ზემოხსენებულ ყალბისმქმნელთა საბრალმდებლო სკამზე სვამს პროფ. პატკანოვსაც, რომელიც „ამტიციებდა“, რომ „მოსხები და კოლხები ქართველის ნათესაობისანი არ არიანო“. ამის წინააღმდეგ ილია აღნიშნავდა, რომ „ჰეროდოტეს „ტიბარენი“, სტრაბონის „ტიბერნი“ და „კოლხნი“ შეადგენენ ქართველ ნათესაობის ერსა“²²⁶.

პატკანოვს ილია სასტიკად ამატრახებს იმის გამოც, რომ იგი საქართველოს ისტორიის წყაროების ტენდენციურ შეფასებას იძლეოდა და არაფერს არ იშუტრებდა სინამდვილის გაყალბებისა და ჩვენი კულტურის გაბიაბრუებისათვის. „იგი ეფიცება ქვეყანას, რომ ქართველები ფანატიკოსები არიანო, ესე იგი სხვა უცხო კაცისა და რჯულის მიუკარებელნი, შეუწყნარებელნი და მდევნელი“²²⁷.

ამგვარი აზრების გავრცელებას ცდილობდნენ ისინი ისეთი დაქრავებული ყურნალისტების მეშვეობითაც, როგორიც იყო საფრანგეთიდან ჩამოსული ვინმე კუტული. ასევე შეგზნელი აზრების ქადაგებაში იღლებოდნენ ზოგიერთი ვაი კრიტიკოსები. თავის წერილში — „გაბრიელ სენდუკიანცის „პეპო“ და სომხის ლიტერატორები“ — ილია მათ სათანადო პასუხით უმასპინძლდება და მოავგონებს, რომ „ქართველი არ არის დამწყვდეული თავის გვარტომობის ვიწრო წრეში, არამედ სხვა ერის პატივისცემაიც იცის და გულგაშლით ეკიდება ყოველს სხვა გვარტომსა“²²⁸. მეორე წერილში — „ოსმალის საქართველო“ — ილია კვლავ შენიშნავდა: „ქართველმა თავისის სარწმუნოებისათვის ჯვარცმულმა, იცის პატივი სხვის სარწმუნოებისაც. ამიტომაც ჩვენს ისტორიაში არ არის მაგალითი, რომ ქართველს სურვებიყოს ოდესმე სხვისა სარწმუნოებას დაჩაგვრა და დევნა. სომეხები, ებრაელები, თვით მაჰმადიანნიცა ჩვენს შორის მცხოვრებნი, ამაში ჩვენ ვერაფერს ვერ წაგვაყვედრებენ. სხვა ქვეყანაში სარწმუნოებისათვის დევნილნი და ჩაგრულნი — აქ ჩვენში ჰპოულობდნენ მშვიდობის-მყოფელს სავანესა და სინდისის თავისუფლებასა“²²⁹.

²²⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 177—179.

²²⁶ იქვე, გვ. 116.

²²⁷ იქვე, გვ. 114.

²²⁸ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, 1953, გვ. 181.

²²⁹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 13.

მართალია ეს წერილები უშუალოდ პატკანოვსა და მის ამქარს არ ეხება, მაგრამ თავისთავად საუკეთესო პასუხს წარმოადგენს ამ ჯურის „მეცნიერთა“ თუ „პუბლიცისტთა“ მიმართ და ჩვენც ამ თვალსაზრისით ვცანით საჭიროდ მათი აქ მოშველიება.

თავის სტატიებში ი. ჭავჭავაძემ გამანადგურებელი ლახვარო ჩასცა ყალბ შეხედულებას ქართველი ტომების შესახებ.

1887 წელს გაზეთ „Кавказ“-ის № 332-ში დაიბეჭდა რეცენზია ზელინსკის შრომაზე, სადაც საქართველოს ეთნიკურ შედგენილობაზეა ლაპარაკი და ნათქვამია, რომ ქართველები ანუ იბერები შედგებიან იმერლების, მეგრელების, ხევსურების, სვანებისაგან და სხვ.

მკვლევარის ამ შეხედულებას ძალზე გაუწიწმატებია გაზეთის ერთ-ერთი თანამშრომელი, რომელიც აღნიშნულ საკითხს აღმაშფოთებელი წერილით გამოხმაურებია. პუბლიცისტი ვერ შერიგებია იმ აზრს, რომ დასახელებული ეთნიკური ერთეულები ქართველები არიან. მას წარმოუდგენლად მიუჩნევია სვანების, ხევსურების, მეგრელების, იმერლებისა და სხვათა ქართველებად აღიარება იმ მოტივით, რომ ისინი ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავდებიანო ენით, ანთროპოლოგიური ტიპის მიხედვით და თვით ზნე-ჩვეულებებითა და ჩაცმულობითაც კიო.

ქართული ეროვნული ორგანიზმის ასე უხეშად ხელყოფა ი. ჭავჭავაძემ უყურადღებოდ როდი დატოვა. იმავე წელს „ივერიის“ № 268-ში დაბეჭდა პოლემიკური წერილი, სადაც მკაცრად გაამართახა, ერთი მხრივ, შოვინისტური შხამით დაგესლილი პუბლიცისტი და, მეორე მხრივ, გაზეთი, სადაც ამისთანა უაზრობა გასაქანს პოულობდა.

ი. ჭავჭავაძემ, გაითვალისწინა რა ის გარემოება, რომ კუთხური თავისებურებანი ყოველი დიდი თუ პატარა ერისათვის არის დამახასიათებელი და ეს თავისებურებანი გამოვლინებას პოულობენ დიალექტების მეტ-ნაკლებ განსხვავებაში, ზნე-ჩვეულების-სპეციფიკასა თუ ჩაცმულობაში, სასტიკად დაჰგმო უნიჭო კრიტიკოსის „კოსტუმების თეორია“ და მიუთითა: „არა, ბ-ნო პუბლიცისტო, ამ ჯავლაგ თეორიით შორს ვერ წახვალთ და თუ მაინცდამაინც დაიყინებთ, იქამდე მიხვალთ, რომ ტულის გუბერნიის გლეხკაცსაც ჩამოართმევთ რუსობას, იმიტომ რომ ტულის გუბერნიაში სხვანაირ ქულებს ატარებენ და მოსკოვისაში სხვანაირს. ეგ ახალი გაზანდრის ადლი აგი-

ლიათ ხელში და ღმერთმა მშვიდობაში მოგახმაროთ; ჩვენ-კი მაგია ვერას გაგაზომინებთ“²³⁰.

ი. ჭავჭავაძემ კიდევ უფრო მკვეთრად ამხილა ამ გაზეთის დაბალი დონე, ცილისმწამებლობა, უვიცობა და ურცხვობა 1888 წ. „ივერიის“ № 16-ში გამოქვეყნებულ მეორე წერილში—„ისევ გაზეთ „კავკასის“ გამოლაშქრების გაშო“. მწერალი აღმფოთებულაა გაზეთის ამ ნომერში დაბეჭდილი მეთაურით, სადაც ის აზრია გატარებული, რომ „ივერია ძველისძველთაგანვე ცნობილია კაცობრიობის ისტორიაში“, ხოლო ქართველები ივერიელები კი არ ყოფილან, არამედ ვილაც სხვა ხალხი—„გუშინდელი მოსულეები“. ამ მტკნარი სიცრუით გულმოსული ილია წერს: „გაგიგონიათ ვისმე ისეთი პირობებული ურცხვობა, რომ კაცმა თავის უწმინდურის სიტყვის გასაყვანად განზრახ უარჰყოს საჯაროდ, საქვეყნოდ, მეცნიერებაც, ისტორიის უეჭველნი ნაშთნიც, სამლო და საერო მათიანეთა მოწმობაც, თავისთავიც და სხვაცა! თუ კაცს ღმერთი გასწყრომია და ყური დახშული აქვს სმენისათვის, თვალთახედვის უნარი სად ჯანდაბაშილა დაჰკარგვია, რომ თავს გარშემო ველარა ჰხედავს ათასის წლების ნაშთებს და ნაკეთებსა. ჩვენში ხომ ისე ფეხსაც არ გადასდგამთ. რომ ამისთანა უტყუარნი მოწმენი თვალწინ არ აღგემართონ თავისის დიდებითა და სახელოვანებითა. ჩვენში ქვებიც, ქვებიც-კი ჰღალატებენ, რომ საქმე ისე არ არის, როგორც „Кавказ“-ს მოსწყურებია. ჩვენში ეგ მკვდარი, უსულო, უგულო და უენო მოწმენიც-კი მოგვიტხრობენ ათასის წლების ამბებსა, მაგრამ პირმეტყველი, სულოვანი და გულოვანი „Кавказ“-ი ქვაზედ უფრო ქვა ყოფილა“²³¹.

წერილში—„ვიცინოთ თუ ვიტროთ“—ი. ჭავჭავაძემ ასევე დაუხდობლად ამხილა გორის სემინარიის ადმინისტრაცია, რომელმაც ქართველი მოსწავლეების ნაკლები რიცხვის ჩვენებისა და იმის დასაბუთების მიზნით, რომ მოსწავლეთა ნაციონალური უმცირესობის გამო ქართული ენის სწავლება შეუძლებელიაო, იმერლები, გურულები, ფშავლები.. თავიანთი ეთნიკური სახელწოდებების მიხედვით არაქართველებად სცნეს. ამ მანევრით აღმფოთებულმა მწერალმა მიუთითა, რომ ეთნიკური სახელწოდება და კუთხური სპეციფიკა ყველა ეროვნების წარმომადგენელთათვის არის დამახასიათებელი

²³⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 19.

²³¹ იქვე, გვ. 23.

და იმავე უფლებით შეგვიძლია ეჭვის შეტანა ზემოთ ხსენებულთა ქართველობაში, როგორც მოსკოველის, ტამბოველის ან ვორონეჟელისა—რუსობაში²³².

როგორც ამ მოკლე მიმოხილვიდან დავინახეთ, ილია აქტიურად ეხმაურებოდა ეთნოგენეზის საკითხს და საკადრის პასუხს აძლევდა ყველას, ვინც კი სინამდვილას განგებ შებღალვას ან უფიცობით მის დამახინჯებას შეეცდებოდა. მას შემდეგ საკმაოდ დიდმა დრომ განვლო. ქართველი ისტორიკოსებისა და ეთნოგრაფების მიერ აღნიშნული საკითხების მეცნიერულად დამუშავების შედეგად ბევრი სადავო პრობლემა გადაიჭრა, რის შედეგად კიდევ უფრო ნათლად გამოჩნდა ილიას დიდი დამსახურება ყალბისმქმნელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში და იმ ჯანსაღი შეხედულების განმტკიცებაში, რომლის უარყოფა შეუწყნარებელი დანაშაულია.

V

ეთნოგრაფიულ მასალებს ი. ჭავჭავაძე არა მარტო ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების შესწავლის მიზნით იყენებდა, არამედ მის შუქზე არქეოლოგიური აღმოჩენების შესახებ არსებული მცდარი „თეორიების“ საფუძვლიან კრიტიკასაც იძლეოდა. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მისი „აი ისტორია“, სადაც ავტორმა მეცნიერული საბუთიანობით ამხილა, ერთი მხრივ, არქეოლოგიით გატაცებული ავსტრიელი ბუნებისმეტყველის ფრ. ბაიერნის ყალბი დებულებები, ხოლო, მეორე მხრივ, მის საფუძველზე ივ. ჯაბადარის მიერ დაშენებული „არგუმენტები“.

ფრ. ბაიერნმა მცხეთაში რამდენიმე ძველი სამარხი გათხარა, რომელთა ახლოს სხვადასხვა ნივთებთან ერთად ადამიანისა და ცხოველების ძვლებიც აღმოჩნდა. იგი ამტკიცებდა, რომ მცხეთის ზოგიერთი სამარხის ახლოს ხარის, ცხენის, ცხვრისა და ქათმის ჩონჩხთან ერთად ადამიანის ძვლების მოხვედრა, ძვლებისა, რომელიც ნაცარში ყრილა ცეცხლისაგან შეფიცხებული, თითქოს კანიბალიზმის არსებობით აიხსნებაო.

ფრ. ბაიერნის ამ მოსაზრებას ხელი ჩასჭიდა ივ. ჯაბადარმა. ამასთან ერთად სანდო საბუთად გამოიყენა ვახუშტი ბაგრატიონის „საქართველოს გეოგრაფიაში“ აღბეჭდილი ცნობა—„კარსნელთა მართებს კოდმანელთა ხუთი მკვდარიო“²³³ და ეჭვიმუტანელ ჭეშმა-

²³² ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 316.

²³³ შდრ. ვახუშტი, დასახ. წიგნი, გვ. 13.

რიტებად აღიარა მცხეთის ძველ მკვიდრთა მხერ აღამიანის ხორცის ჭამის ჩვეულება. ჯაბადარის შეხედულებით, ეს ვითარება მით უფრო სარწმუნოა, რომ საქართველოს მწირი და პირქუში მთის შვილი, რომელიც ხშირად შიმშილობდა, იძულებული ხდებოდა ქალები და ბავშვები დაეხოცა და მათი ხორცით გამძღარიყო.)

ეს უსაფუძვლო „თეორიები“ ილიამ დამაჯერებელი საბუთიანობით უარყო. ჯაბადარის მტკიცება საქართველოს სიმწირის შესახებ მიიჩნია მისივე უსუსური აზრის გამართლების მიზნით აკვიატებულ მონაჭორად, ხოლო მცხეთის სამარხებში აღმოჩენილი ინვენტარის მიხედვით მაშინდელი მოსახლეობა აღიარა მაღალი კულტურის მქონედ და არა კაციჭამია ბარბაროსებად. ილიას სამართლიანი მტკიცებით, ბარბაროსობის საფეხური დედამიწის ზურგზე მცხოვრებ ყველა ხალხს აქვს განვლილი; საზოგადოებრივი განვითარების ამ ეტაპზე არც ჩვენი წინაპრების ყოფნის შესაძლებლობაა გამორიცხული, ოღონდ მცხეთაში აღმოჩენილი ძეგლების შექმნამდე ბევრად ადრე, ძეგლებისა, რომლის მფლობელნიც დაწინაურებული ცხოვრების ფერხულში იყვნენ ჩაბმულნი და საკაცობრიო მნიშვნელობის მქონე კულტურის შექმნაში იღებდნენ აქტიურ მონაწილეობას.

რაც შეეხება ვახუშტის „გეოგრაფიაში“ მოტანილ თქმულებას კარსნელთა და კოდმანელთა ურთიერთვალდებულების შესახებ, ამ გარემობებს ი. ჭავჭავაძე ხსნის ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ფართოდ გავრცელებულ და გადმონაშთის სახით გვიანობამდე შემორჩენილი სისხლის აღების წესის გათვალისწინების ნიადაგზე. ილია წერს: „ან რა საბუთია ქართველებისაგან აღამიანის ხორცის ჭამისა ვახუშტისაგან მოყვანილ თქმულებაში, რომ კარსნელთა ჰმართებთ კოდმანელთა ხუთი მკვდარიო! განა ესლა-კი არ ამბობენ, მაგალითებრ, მთიელები, საცა სისხლის აღება ჯერ გადავარდნილი არ არის, რომ ჩვენი მკვდარი ამა და ამ თემსა ჰმართებსო. ეს იმას ნიშნავს, რომ ერთს თემს მეორის თემის კაცი მოუკლავს და ჯერ ან სისხლი არ აუღიათ, ან სისხლის ფასი“²³⁴.

ი. ჭავჭავაძე განსაკუთრებით ვრცლად ჩერდება დამწვარი ძვლების მიხედვით შეთითხნილი „თეორიის“ არსზე საქართველოში კანიბალიზმის არსებობის შესახებ. იმ დროისათვის ცნობილი მეცნიერების—სპენსერის, ლებოკის, ტეილორის გამოკვლევებზე დაყრდნობითა და ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული სინამდვილისა-

²³⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 101.

თვის დამახასიათებელი სარწმუნოებრივი ვითარების გათვალისწინების საფუძველზე ილია დამაჯერებლად გვისაბუთებს აღნიშნულ მოსაზრებათა უნიადაგობას.

ი. ჭავჭავაძე ეთანხმება აქ დასახელებულ მეცნიერთ იმაში, რომ „ყველა ერს იმისთანა ხანა ჰქონია, როცა სიკვდილი ჰგონებია სროებითი განსვენება, მიცვალება, მიბარება და არა სამუდამოდ მოკვდომა... ამასთანავე ეგონათ, რომ ადამიანი სიკვდილს შემდეგაც ისე სცხოვრობს, როგორც ცოცხლობის დროს, ისეთივე საჭირუბა აქვს, ისეთივე სურვილი, ისეთივე წყენა და სიამოვნება, სიმშალი და წყურვილი“²³⁵.

ი. ჭავჭავაძის მართებული შეხედულებით, ამგვარი რწმენა გამონატულებას პოულობდა ჭირისუფალთა მიერ მიცვალებულისათვის ყოველივე იმის გატანებას, რაც მას იქვეყნიური ცხოვრებისათვის ესაჭიროებოდა. გარდა იმისა, რომ მიცვალებულს სააღლავშა აყოლებდნენ საუკეთესო ტანსაცმელს, იარაღს, სამკაულსა და სანოვავებს, სხვადასხვა სარწმუნოების მიმდევარა და განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მყოფი ხალხები საფლავზე კლავდნენ ცხვარს, ცხენს თუ ქათამს. მიცვალებულისადმი ასეთი მზრუნველობა გრძელდებოდა მისი დაკრძალვის შემდეგაც, რაც კვლავ სარწმუნოებრივი შეხედულებების მიხედვით ხდებოდა და ერთმანეთისაგან განსხვავებული წესების შესრულების აუცილებლობას ითვალისწინებდა. ამის საილუსტრაციოდ ილია ასახელებს განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფ რამდენიმე ხალხს, სადაც მიცვალებულის სულის არსებობის რწმენის გამო მათდამი გარკვეულ ყურადღებას ჰქონდა ადგილი. „ზოგი ერია—წერს ილია—დღესაც, რომ სუფრიდან ცალკე კერძს გადასდგმენ ხოლმე მიცვალებულის სულისათვის. ფიჯიელნი (ველური ხალხია) დღესაც ნაწილს ხორაგისას ცალკე გადისვრიან, როცა ჭამა-სმაზედ სხედან, რომ მიცვალებულის სული უნაყროდ არ დარჩეს. სპენსერს მოჰყავს მალკოლმი იმის მოწმად, რომ ბილახნი (ველური ხალხია) სასმელს ისე არაგის არ უთავაზებენ, რომ თავი არ გადუქციონ, ვითომ-და მიცვალებულსაც ერგოს რამეო. სმიტი მოგვითხრობს, აშობს სპენსერი, რომ არაუკანელნი (ველური ხალხია) ყოველთვის სასმელს თავს გადუქცივენ ხოლმე და ყოველის საჭმლის ნაწილს ცალკე გადასდებენ მიცვალებულის სულისათვის უწინარეს იმისა, მინამ თითონ ჭამა-სმას დაიწყებდნო“²³⁶.

²³⁵ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 125.

²³⁶ იქვე, გვ. 126.

ქართველ მწერალთაგან ი. ჭავჭავაძემ პირველმა გააცნო რამკითხველს ეს და მისი მსგავსი ჩვეულებები ჩამორჩენილი ხალხებისა, პირველობა ეკუთვნის მას ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში მსგავსი პარალელების ძიების ხაზითაც. შედარებითი მეთოდით აღჭურვილი მწერალი ზემოთ აღწერილ ჩვეულებებთან ქართულის მსგავსების შესახებ წერს: „განა შორს არის ყოველს ამაზედ ჩვენი საკუთარი ჩვეულება, რომ მკვდრის ხსენებაზედ ღვინოს თავს გადაუჟქცევთ და ხან პურზედ დავაწვეთებთ, ხან მიწაზედ, იმისდა მიხედვით, ვდგვართ თუ ვსხედვართ, და პური ხელთა გვაქვს თუ არა სმის დროსა. ეს ჩვენი ჩვეულება სწორედ ამ სათავიდანვე მომდინარეობს“²³⁷.

ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში მსგავსი პარალელური მოვლენა ეგულება ილიას სხვადასხვა ხალხების მიერ მიცვალებულის უკან ცხენის მიყოლების წესის აღწერასთან დაკავშირებითაც: „ეს ჩვეულება ჩვენშიც არის დღეს: ამ შემთხვევისათვის ცხენს უკუღმა შეჰკაზმენ, ვითომდა მიცვალებულის უკან მოსაბრუნებლად“²³⁸.

ანალოგიური რწმენები ი. ჭავჭავაძეს ყველა ხალხის ყოფაცხოვრებისათვის დამახასიათებელ მოვლენად მიაჩნია. მისი აზრით, ჩვენი სამკვდრო ტაბლა, კოლიო, ქელეხი თუ სხვა ხალხებში გავრცელებული მსგავსი წესები, რომლებიც კი მიცვალებულის კულტის სფეროში შედის, ემსახურება ერთ მიზანს—მიცვალებულისადმი მზრუნველობასა და სამსახურს, რაც თავისთავად სულის არსებობის შესახებ ყველგან გაბატონებულ რწმენას ემყარება.

მიცვალებულის კულტის ვრცლად შესწავლის შედეგად ილია აღწერს მთელ რიგ ისეთ წესებს, როგორიცაა მიცვალებულის კრემაცია (დაწვა), საიქიოში გასაყოლები ცოლის, მოსამსახურის, ცხენის, ხარის თუ იმქვეყნიური ცხოვრებისათვის საჭირო ინვენტარ-სანოვავის დაწვა და სხვა²³⁹. მისი აზრით, შესაძლებელია ანალოგიური ჩვეულება ქართველთა წინაპრებისთვისაც არ ყოფილიყო უცხო და მცხეთის სამარხებში აღმოჩენილი ძვლების ცეცხლით შეფიცვება ამ ძველი ჩვეულების არსებობით აიხსნებოდეს და არა კაციჭამიობის მოტივით.

ამთავრებს რა ეთნოგრაფიული მასალისა და მის შესახებ არსებული შეხედულებების გადმოცემას და ადგენს მსგავს ქართულ პა-

²³⁷ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 126—127.

²³⁸ იქვე, გვ. 130.

²³⁹ იქვე, გვ. 128—130.

რალელებს, ილია დასძენს: „ყოველი ესენი რომ წავიძღვართ და მივმართოთ იმ სამთავროს საფლავების ახლოდ ყოფილს ნაცარს, საცა ბაიერნს, ჩვენის ავტორის (ჯაბადარის—ვ. ი.) სიტყვით, უპოვნია დამწვარი ძვლები ადამიანისა, ხარისა, ცხენისა, ცხვრისა და ქათმისა, განა შორს ვიქნებით მართალზედ, ვიგულისხმოთ, რომ ქართველებსაც წესად და ჩვეულებად ჰქონიათ წვა მკვდრის საფლავზედ, ანუ მის ახლოდ, მსხვერპლისა—ადამიანისა თუ პირუტყვისა, ისე, როგორც თითქმის ყველა სხვა ერს იმ ადრინდელ ხანაში, რომელსაც ეკუთვნიან პირველის ორის რიგის (იგულისხმება რიყის ქვისა და კლდის ქვის საფლავნი—ვ. ი.) საფლავნი სამთავროსი“²⁴⁰

ი. ჭავჭავაძემ კულტურის ისტორიის დრმა ცოდნის საფუძველზე უკუაგდო ჯაბადარის მცდარი აზრი იმის შესახებაც, თითქოს ბაიერნის მიერ აღმოჩენილი ნივთიერი ძეგლების შემქმნელ-მფლობელნი „ალიარებდნენ უბრალოს, პირველდაწყებითს სარწმუნოებას ბუნებისაო, თაყვანსა სცემდნენ მნათობთა, პირუტყვთა და უსულღ საგნებსაცკიო“²⁴¹.

იმდროინდელი მეცნიერული მიღწევებისა და სათანადო წყაროების საფუძველიანი ცოდნით აღჭურვილმა მწერალმა ჯაბადარის საწინააღმდეგოდ აღნიშნა, რომ მცხეთის სამარხთა ეპოქის მკვიდრნი მისდევდნენ კერპთაყვანისმცემლობას. ამას კი გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა, ვინაიდან კერპთაყვანისმცემლობა თავისი განვითარებით რელიგიის ისტორიის ახალი საფეხურია ცისა და მნათობთა თაყვანისცემასთან შედარებით.

ზოგადი ეთნოგრაფიის მონაცემების საფუძველზე ქართველთა რელიგიის განვითარების საფეხურების დადგენის ცდასთან ერთად ი. ჭავჭავაძემ მოიშველია ქართული და აღმოსავლური წყაროები, მისი ანალიზის შედეგად შეეცადა ქართულ ღვთაებათა პანთეონის დახასიათებას და დამაჯერებლად დაასაბუთა კერპთაყვანისმცემლობის არსებობა ჩვენი ქვეყნის შორეულ წარსულში.

თუ რატომ გაამახვილა ყურადღება ი. ჭავჭავაძემ ამ საკითხზე, ჩანს მისივე სიტყვებიდან: „ჩვენ ლებოკი ვიმოწმეთ, რომ კერპთმსახურება ძალიან შორს გაცილებულია პირველდაწყებით სარწმუნოებისაგან და წარმოადგენს უფრო უმაღლესს ხარისხს რჯულის

²⁴⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 130—131.

²⁴¹ იქვე, გვ. 104—105.

განვითარებისას და წარმატებისას, ვიდრე მნათობთა მსახურება და თაყვანისცემა“²⁴².

აქ აღძრული საკითხების მიხედვითაც სჩანს, თუ რამდენად ღრმად იყო ჩახედული ი. ჭავჭავაძე ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში. რა კარგად იცნობდა ის ქართველი ხალხის ჩვეულებებსა და სულიერ კულტურას და ამ დიდ ცოდნას როგორ იყენებდა უმეცრების ბურუსში გამოხვეული რიგი საკვანძო საკითხების გასაშუქებლად.

VI

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ შედარებითი მეთოდით შეიარაღებული მწერალი ენობრივ მასალას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა და ეთნოგრაფიული საკითხების გადაჭრაში მას საყურადღებო წყაროდ თვლიდა. მაგრამ ილია მარტოოდენ თეორიულ, დასაბუთებით როდი დაკმაყოფილდა. თავის პუბლიცისტურ მოღვაწეობაში მან არაერთგზის დაგვანახა თუ რა შედეგების მომტანია სათანადოდ მომარჯვებული ლინგვისტური მასალა და რა რთული პრობლემების გადაწყვეტაში შეიძლება ითამაშოს მან უტყუარი და ზოგჯერ ერთადერთი სანდო წყაროს როლი.

როგორც უკვე დავრწმუნდით, ი. ჭავჭავაძე ენობრივ მასალას იყენებდა, მაგალითად, იმის დასამტკიცებლად, რომ ქართველი ხალხისათვის ზღბითგანვე დამახასიათებელია თავის ტერიტორიაზე ბინადარი ცხოვრება. სხვა მონაცემებს გარდა მწერალი ამას ხსნიდა იმის მხედველობაში მიღებითაც, რომ „ჩვენში ბინადარს მცხოვრებს „მკვიდრი“ ქვიან და არა „დგმური“, როგორც ზოგიერთს ენაშია“.

სამეურნეო ყოფის ეთნოგრაფიულად შესწავლის საქმეში ილიას დამსახურებაზე მსჯელობისას ისიც აღნიშნული გვქონდა, რომ ლინგვისტური მონაცემების საფუძველზე მწერალი სათანადოდ იკვლევდა საკუთრების ფორმებს, გვაცნობდა მეურნეობის მივიწყებულ დარგებს, ხაზს უსვამდა სარწყავი სისტემისა და თვით წყლის დიდ სამეურნეო მნიშვნელობას და ა. შ.

ენობრივ მასალას სხვა შემთხვევაშიც არაერთგზის იშველებდა ი. ჭავჭავაძე და მისი მეცნიერული ინტერპრეტაციის საფუძველზე ზოგიერთი სავარაუდო მოსაზრების წამოყენების ცდას იძლეოდა. მაგალითად, ივ. ჭაბადარის ნიპილისტური სტატიების საწინააღმდე-

²⁴² ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 118.

გოდ გამოქვეყნებულ პოლემიკურ წერილებში როცა ილია ეთნოგენეზის საკითხს ეხება, საგანგებოდ იღებს ქართულ მეტყველებაში შემორჩენილ ტერმინებს — „წყალობა“, „მიწყალე“, „შემიწყალე“, „მოწყალე“ და შემდეგ დასკვნამდე მიდის: „აქ ყველგან „წყალი“ ისმის და ეს ამისთანა ცოცხალი მოწმე განა არ გვეუბნება, რომ პირვანდელი ბინა ქართველისა ისეთი მშრალი ქვეყანა ყოფილა, რომ „წყალობა“ ნატვრისა და ვედრების საგნად გახდომია“²⁴³.

გარკვეულ მოსაზრებას აყალიბებს მწერალი ტერმინ „მიცვალე“ და „გარდაცვლის“ გაშიფრვასთან დაკავშირებითაც და გვაცნობს სიკვდილის ბუნების ძველ ქართულ გაგებას. მისი მტკიცებით, ქართველს ძველად სხვაგვარად ესმოდა „ის დიდი მოქმედება ბუნებისა, რომელსაც სიკვდილი ჰქვია“. ამიტომაც, რომ ქართულ ენაში „სიკვდილის“ მაგივრად „მიცვალე“ და „გარდაცვალს“ ვხვდებით, რაც არსებითად სიკვდილს ნიშნავს, „მაგრამ არა სრულიად გაარარებებს, არამედ სხვა სახედ გადასვლას“²⁴⁴.

არანაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა ი. ჭავჭავაძე ისეთ სოციალურ ტერმინებს, როგორიცაა „გათხოვება“ და „მითხოვება“, და მიუთითებდა, რომ „უწინდელ ქართველის ცოლის შერთვაში „თხოვებას“ რალაც ადგილი სჭერიაო“²⁴⁵.

თავის ერთ-ერთ სტატიაში — „პატარა საუბარი“ ილია საგანგებოდ განიხილავს სიტყვის „დედაკაცი“ ძველ ქართულ მნიშვნელობას და მაშინ, როდესაც მის მაგივრად ხმარებაში „ქალი“ იყო გაბატონებული, ხოლო პირველის აღნიშვნა სათაკილოდღა მიაჩნდათ, ი. ჭავჭავაძე ქართველ დედათა საყურადღებოდ წერდა: სიტყვა „დედაკაცის“ ხმარება ძველად იმით იყო გამოწვეული, რომ „ქართველი დედასაც კაცად ჰხდის და ამიტომ „დედა-კაცს“ ეძახის, როგორც მამას—„მამა-კაცს“. განსხვავება მარტო იმაშია, რომ თქვენ ერთის სქესისანი ხართ და ჩვენ მეორისანი, თქვენ დედობითა ხართ კაცნი და ჩვენ მამობით. არსება-კი ერთია, ორნივე კაცნი ვართ, ორნივე ღვთის სახისა და მსგავსებისანი. ასე შეუნახავს დიდი ღირსება

²⁴³ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 91 (როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, შეხედულება ქართველთა პირველსაცხოვრისისა და სამხრეთიდან მოსულობის შესახებ დღეისათვის მოძველებულია. ილიას ციტატი მოვიშველიეთ მხოლოდ იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ იყენებდა ის ენობრივ მონაცემებს ისტორიული მოვლენების ახსნის მიზნით).

²⁴⁴ იქვე, გვ. 91.

²⁴⁵ იქვე, გვ. 91—92.

დედისა ჩვენს ენას. არა გვგონია, რომელსამე სხვა ენაში დედაცა და მამაც ერთნაირად კაცად წოდებული იყოს“²⁴⁶.

ი. ჭავჭავაძე მწუხარებას გამოთქვამს, რომ „დედაკაცის“ საბა-ტიო სახელი „ქალით“ შეიცვალა. ძველ ეთნოგრაფიულ ყოფაში არ-სებული სქესობრივ-ასაკობრივი დიფერენციაციისა და მასთან დაკავ-შირებული ტერმინოლოგიის მცოდნე მწერალი მკითხველს მოაგო-ნებს, რომ „დედაკაცისადმი“ „ქალის“ წოდება არ არის მართებული, ვინაიდან თითოეული ეს ტერმინი გარკვეულ ასაკში მყოფი ადამიან-ის აღმნიშვნელი და ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნული ცნებე-ბია. „ქალი და ვაჟი—წერს ილია—ყმაწვილებს გვიქვიათ და არა მო-ზრდილებს, არა დამთავრებულის სულითა და ხორციით ადამიანებს, არა უკვე კაცამდე მოყრილს, კაცად დასრულებულს“²⁴⁷.

როგორც ილია მართებულად შენიშნავდა და რამდენადაც ეს ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვითაც დასტურდება, „დედაკაცი“ და „კაცი“ ეწოდებათ ზრდადასრულებულთ, უკვე საო-ჯახო ურთიერთობის ფერხულში ჩაბმულ ადამიანებს, ხოლო ქალი და ვაჟი ახალგაზრდებს, რომელთაც ჭერ კიდევ არ დასწოლია ცოლ-ქმრობის ტვირთი. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დღემდე კვლავ ასეთი მნიშვნელობით იხმარება აღნიშნული ტერმინები. მაგალითად, მოხვევები არაფითარ შემთხვევაში „ქალს“ აღარ უწოდებენ გათხო-ვილს. მათე²⁴⁸ გავებით, „ქალი“ შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ ქალ-წულს, ხოლო გათხოვების დღიდან ის უკვე „დედაკაცია“ განურჩევ-ლად მისი ასაკისა.

სიტყვა „დედაკაცის“ სიძველისა და მისი ფართო მნიშვნელო-ბით ხმარების აღსანიშნავად ი. ჭავჭავაძეს მოჰყავს ერთი საერთო ძირიდან წარმოებული ისეთი სიტყვები, როგორცაა: დედაენა, დედაქალაქი, დედაბოძი, დედაბურჯი, დედაზრი, გუთნისდედა და მიუთითებს თუ „რამოდენად განდიდებულია მნიშვნელობა დედისა, რამოდენად გამრავალგვარებული, გაბატონებული, გაძლიერებუ-ლი, გაღონიერებული და თავმოსაწონებელი!.. სიდიდე, სიმაგრე და სიმკვიდრეც-კი აღნიშნულია დედობით“²⁴⁸.

ილიას ამ საგულისხმო განმარტებას შეიძლება დაეძინოთ, რომ სიტყვა „დედის“ ასე ფართოდ დანერგვა ქართულ მეტყველებაში

²⁴⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, 1953, გვ. 427.

²⁴⁷ იქვე, გვ. 428.

²⁴⁸ იქვე, გვ. 429.

მაჩვენებელია მატრიარქატის დროინდელი გადმონაშთების არსებობისა, როდესაც ქალს—დედას წამყვანი როლი ეკუთვნოდა და ზემოხსენებულ სიტყვებშიც ამ ვითარების ნაკვალევია აღბეჭდილი²⁴⁹.

ი. ჭავჭავაძის ამ წერილს უარყოფითი შეფასება მისცა გ. თუმანოვმა და მასში დასმული საკითხი არასერიოზულად ჩასთვალა. ილია, როგორც ეს მას ჩვევად ჰქონდა, გამანადგურებელ პასუხს აძლევს გ. თუმანოვს საბასუხო წერილში—„ვიორგი თუმანოვი და მისი ამქრის აზრები“.

ი. ჭავჭავაძემ აქ კიდევ უფრო მკვეთრად გაუსვა ხაზი ქალის როლს და გვიჩვენა ძველი ქართული ოჯახისათვის დამახასიათებელი ტრადიციები, სახელდობრ, მამაკაცისა და დედაკაცის ფუნქციები, ოჯახის მთლიანობა და მისი, როგორც საზოგადოებრივი უჭრედის სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა.

ი. ჭავჭავაძეს მიაჩნია, რომ სიტყვა „დედის“ ხმარება ზემოხსენებულ მაგალითებში „ვითარცა ასამალღებელი საგნისა“, მისდამი „ესეთი პატივი, რა თქმა უნდა, უსაბუთო, უმიზნო არ იქნებოდა. მართალიც არის. მინამ დედაკაცობა ჩვენში მართლა დედაკაცობდა, მამაკაცებს დიდი ზურგი ჰქონდათ, მტერსაც და მოყვარესაც, როგორც იყო, უძღვებოდნენ სახელგაუტეხელად, ჩვენი ოჯახი მაგრამ იდგა და მაგრად იდგა ჩვენი ქვეყანაც. შინ დედაკაცი ჰპატრონობდა ოჯახს, ქვეყანას, და გარეთ მამაკაცი; დედაკაცი ბურჯი იყო ოჯახისა; ქვეყნისა, და მამაკაცი ზღუდე, გალავანი. სწორედ ამან შეგვინახა, სწორედ ამან შეგვარჩინა ჩვენი მიწა-წყალი“²⁵⁰.

უფრო მეტიც, ი. ჭავჭავაძე ღრმად არის დაარწმუნებული იმაში, რომ „სულით გაძლიერება ჩვენის „დედაკაცობისა“ გაძლიერება ოჯახისა, ერისა, ქვეყნისა“, რაც, ცხადია, ჭკვაში ვერ დაუჯდებოდა გ. თუმანოვს, რომელიც უხეშ გამოხტომებს ბედავდა პრესაში ეროვნული საკითხის გარშემო და მეგობრობის ქადაგების ნიღბით იმის დაშტყივებასაც კი ცდილობდა, რომ თბილისი ოდიოზანვე სომხებს ეკუთვნოდა, ხოლო ქართველები აქ მცირედი ჯგუფების სახით თუ მოიძებნებინათ. ასეთი სულისკვეთების კაცის მიმართ ილია ამ საბა-

²⁴⁹ შტრ. ნ. ბერძენიშვილი, ი. ჭავჭავაძის შვილი, ს. ჯანაშია, სა-
ქართველოს ისტორია, ნაწილი I, თბილისი, 1948, გვ. 12—13.

²⁵⁰ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 282.

სუხო წერილშიც პრინციპული კრიტიკით გამოდის და კვლავ მედგრად იცავს ეროვნული თვითმყოფობის იდეას.

წვრილბუჩუხაზიული მსოფლმხედველობის მქონე გ. თუმანოვისა და მის თანამოაზრე ამქრის საპასუხოდ ი. ჭავჭავაძე იქვე აღნიშნავს, რომ გ. თუმანოვისათვის ეს საგანი არაა სერიოზული, ვინაიდან „დღეს ქართველმა დედაკაცმა რომ მაღალი დანიშნულება დედაკაცისა თვალწინ დაიყენოს, ოჯახს უპატრონოს და გუშაგად დაუდგეს, ესე ადვილად ვეღარ გავა საძოვარზე იგი ჩრჩილი. ჩემელიც ჩვენს ოჯახს სჭამს, იგი თავგი, რომელიც ჩვენის ოჯახზეა და ეზიდება თავისს სოროში ჩვენს საცხოვრებელს“²⁵¹.

დედაკაცის ასეთი დიდი საზოგადოებრივი როლის გამო ი. ჭავჭავაძე ქართული ტრადიციებისა და ოდითგანვე დამახასიათებელი საოჯახო წეს-რიგის დაცვისათვის საჭიროდ თვლიდა განსაკუთრებული ყურადღება მიჰქცეოდა სწორედ მომავალი დედის აღზრდის საქმეს. ილიას მიზანშეწონილად მიაჩნდა ქართველი ქალისათვის განათლების მიღება, ოღონდ ეს საქალებო სკოლა უნდა ყოფილიყო ქართული ოჯახის დედაბურჯის აღმზრდელი და არა საკუთარი ტრადიციების უარყოფის სულისკვეთების შთამნერგავი. ილია მოითხოვდა: „მოგვეციო მართალი სკოლა, ქართველის სულისა და გულის ამამაღლებელი, გონების გამხსნელი!.. მოგვეციო სასწავლებელი ქართველის დედისა, ქართველის ოჯახის დედაკაცისა“²⁵².

როგორც ვხედავთ, ი. ჭავჭავაძე აუცილებელ საჭიროებად მიაჩნევს ენობრივი მასალის გამოყენებას ისეთი რთული საკითხების გარკვევასთან დაკავშირებით, როგორცაა ხალხთა ეთნიკური შედგენილობა, საზოგადოებრივი ყოფა, მიცვალებულის კულტი, მკურნეობის ხასიათი, საკუთრების ფორმები და ა. შ. მან იცის, რომ ზოგჯერ ერთი ტერმინიც კი გარკვეული ურთიერთობის ამოცნობა — შესწავლის გასაღებს წარმოადგენს. ამას თავისი მეცნიერულა მუშაობითაც ბრწყინვალედ ასაბუთებს და ზოგადი ეთნოგრაფიას მკვლევართა მიღწევებიც აქვს მხედველობაში. სამაგალითოდ ასახელებს ცნობილი ეთნოგრაფის ლებოკის მოღვაწეობას, რომელმაც „ამისთანაებზე მთელი მოწმობა ააგო პირველყოფილ კულტურისა და ისტორიულ წინათდროინდელ წყვდიადისაგან სინათლეზედ გამოიტანა ზნე, ჩვეულება, საზოგადოებრივი თუ ოჯახბური წყობილება,

²⁵¹ ი. ჭავჭავაძე, ტ. VIII, 1957, გვ. 284.

²⁵² ი. ჭავჭავაძე, ტ. V, 1955, გვ. 117.

გონიერების მეტ-ნაკლებობა და ერთობ მსოფლმხედველობა პრ-
ველყოფილ ადამიანისა“²⁵³.

ი. ჭავჭავაძე თითონვე გვესახება ამ ტიპის მეცნიერად, რომელ-
საც მართლაც არაჩვეულებრივი უნარი აქვს ერთი სიტყვის გარშემო
უმნიშვნელოვანესი აზრები აკინძოს და მთელი რიგი საკითხები გა-
დაწყვიტოს. ამის შესანიშნავ ილუსტრაციას წარმოადგენს თუნდაც
სიტყვის „დედაკაცი“ გარშემო წარმოებული მსჯელობა.

VII

როგორც პოემა „კაკო ყაჩაღის“ ეთნოგრაფიული წყაროების
განხილვასთან დაკავშირებით ითქვა, ი. ჭავჭავაძე დიდ ინტერესს
იჩენდა ქართული მუსიკალური ფოლკლორისადმი და იძლეოდა მის-
თვის ნიშანდობლივი თავისებურებების მხატვრულ დახასიათებას. ამ
თვალსაზრისით კიდევ უფრო მრავლისმეტყველია მისი ერთი ფრიად
საყურადღებო სტატია, რომლის გამოქვეყნებით ი. ჭავჭავაძემ ხარკი
გადაუხადა ქართული მუსიკალური ფოლკლორის მეცნიერულად
შესწავლის საქმესაც.

ზომით პატარა, მაგრამ შინაარსით დიდი წერილი—„ქართული
ხალხური მუსიკა“ მიქლენა 1886 წლის 15 ნოემბერს ქართულ თეა-
ტრში გამართულ კონცერტს ლადო აღნიაშვილისა და იოსებ რატი-
ლის ხელმძღვანელობით. მაგრამ ამ წერილის მნიშვნელობა განისა-
ზღვრება არა იმდენად აღნიშნული მოვლენისადმი გამოსმაურებით,
არამედ მასში ჩაქსოვილი საინტერესო მოსაზრებებით.

ი. ჭავჭავაძის შეხედულებით, „სიმღერა, გალობა, სხვა არა
არის-რა, გარდა ბედნიერად შექსოვილის პოეზიისა და მუსიკისა“²⁵⁴.
მანვე შესანიშნავად განსაზღვრა ტექსტისა და მელოდიის ურთიერ-
ობა, ხმისა და სიტყვის ფუნქციები მუსიკაში: „სიმღერაში, გალო-
ბაში, მწყობრი ხმა კმეღელის წყობილ-სიტყვაობას და წყობილ-სიტ-
ყვაობა მწყობრს ხმასა, რათა მთლად და სავსებით ადამიანმა გამოსთ-
ქვას თვისის სულის მოძრაობა და თვისის გულის ძარღვის ცემა“²⁵⁵.

²⁵³ ი. ჭავჭავაძე, ტ. IV, 1955, გვ. 92.

²⁵⁴ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, 1953, გვ. 145.

²⁵⁵ იქვე, გვ. 145.

ამასთან ერთად ილია გვასწავლის, რომ პოეზია და მუსიკა ცალ-ცალკე, ერთმანეთთან შერწყმის გარეშე ყოველთვის ვერ მოხატავს ადამიანის გრძნობას, განცდას, სულისკვეთებას. მისი აზრით, სიტყვისა და ხმის ჰარმონიული შეხამების შედეგად ვღებვართ სიმღერას, რომელსაც ღრმა გამომსახველობითი უნარის წყალობით შეუძლია „ადამიანის გულის სიღრმიდან ამოზიდოს ყველა სხვილი და წვრილი მარგალიტები, რომლითაც სავსეა ადამიანის გული და რომელნიც აიშლებიან ყოველთვის, როცა ან სევდა-მწუხარება, ან სიხარული შესძრავს ხოლმე ღვთაებურს სიმებს ადამიანის სულიერებისას“²⁵⁶.

ი. ჭავჭავაძის სამართლიანი შეხედულებით, სიმღერა ადამიანის ბუნების განუყრელი თვისებაა, მსგავსად ცრემლისა, კვნესისა და ძახილისა. იგი „უტყვი პოეზიაა (ლესინგი), ხორცთ-შეუსხმელი ენაა —სიტყვით არ-განსაზღვრული, სიტყვით არ-გამორკვეული“. სიმღერა „ადამიანის გულის თქმა“, მისი „აღფრთოვანებული სულის ძახილია“ და დედამიწის ყველა მკვიდრის ბუნებრივი კუთვნილებაა. ეს „გულისთქმა“, რასაც ილია სიმღერას უწოდებს, ყოველ ერს — დიდსა თუ მცირეს თავისებური აქვს. „როგორც ცალკე კაცის გული, ისე გული-ერისა ბევრში სხვა ცალკე ერის გულს არა ჰგავს... ამის გამო გულის თქმაც, გულის გამომეტყველებაც სულ სხვა არის ხოლმე და ყოველს ერს თავისი კილო, თავისი ჰანგი აქვს ამ სხვადასხვაობისათვის“²⁵⁷.

ამ თვალსაზრისით იხილავს ი. ჭავჭავაძე ქართულ ხალხურ მუსიკასაც, როგორც თვითმყოფსა და დამოუკიდებელი გზით განვითარებულს, საკუთარი ტრადიციების საფუძველზე აღმოცენებულსა და ქართველი ხალხის სულიერი თვისებების გამომხატველს. მუსიკალური კულტურის თავისთავადობისა და სხვა ერისაგან მისი განსხვავების საფუძველს ილია ხედავს ეთნოგრაფიული ყოფის სპეციფიკაში. ეს ვითარება ჰქონდა გათვალისწინებული მწერალს, როდესაც სხარტად და ზუსტად დაახასიათა ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში წარმოქმნილი და ჩვენთვის ხალხის სულისკვეთების გამომხატველი „ზარი“, „მაყრული“ და „ორპირი“. „ჩვენებური „ზარი“, ეგ გლოვის მუსიკა, პოეზიასთან და-ძმასავით შეთვისხორცებული, იგივე სიმღერაა სევდა-მწუხარებისა, როგორც მაგალი-

²⁵⁶ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, 1953, გვ. 145.

²⁵⁷ იქვე, გვ. 146—147.

თერ „მაყრული“—სიხარულისა და ბედნიერებისა, როგორც „ორ-პარი“—ვაჟაკობისა, მედგრობისა და მხნეობისა“²⁵⁸.

ყოველივე ამასთან ერთად, ამ წერილში ი. ჭავჭავაძემ საკითხი სვა ქართული ხალხური მუსიკის ძირფესვიანად შესწავლისა და ატრალურ ხელოვნებაში მისი დანერგვის აუცილებლობის შესახებ. მწერალი ამით ითვალისწინებდა როგორც ჩვენი მუსიკალური ტრადიციების გამოვლენასა და პოპულარიზაციას, ისე ქართული ხელოვნების დონის ამაღლებას. ილიას მგზნებარე სურვილი სინამდვილედ იქცა. ქართული მუსიკის მკვლევარებმა და კომპოზიტორებმა თავი მოუყარეს რა მდიდარ მასალებს, ამის საფუძველზე შეაქმნეს ერთი მხრივ თეორიული ხასიათის ნაშრომები და, მეორე მხრივ, ქართული ოპერები, რომლებიც თავისთავად ღრმა ფესვებით არიან დაკავშირებულნი ორიგინალურ ხალხურ შემოქმედებასთან.

* * *

როგორც ამ მიმოხილვიდან დავინახეთ, ილია ჭავჭავაძე საკმაოდ მომზადებული და გამჭრიახი ეთნოგრაფი იყო. ის საფუძვლიანად იცნობდა თავისი ეპოქის გამოჩენილ სპეციალისტთა გამოკვლევებს. მეცნიერების იმდროინდელი მიღწევების ღრმა ცოდნით აღჭურვილი მწერალი ეთნოგრაფიულად საინტერესო მრავალ პრობლემას ეხებოდა, ეწეოდა მის თეორიულსა და პრაქტიკულ დამუშავებას, გამოჰქონდა სათანადო დასკვნები და ყოველივე ამას ხალხის ყოფაცხოვრების, მშრომელი მასის სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული დონის ამაღლების საჭიროებას უფარდებდა. ილიას წერილებმა და გამოკვლევებმა დიდი როლი ითამაშეს ეთნოგრაფიის განვითარების საქმეში. ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში ილიას საპატიო ადგილი აქვს დამკვიდრებული, როგორც ეთნოგრაფიული მასალის შემგროვებელს, მკვლევარს და ამ დარგში მომუშავე მოღვაწეთა დასის სწორუპოვარ ხელმძღვანელს.

²⁵⁸ ი. ჭავჭავაძე, ტ. III, 1953, გვ. 146—147.

Валериан Джамбулович Итонишвили

ИЛЬЯ ЧАВЧАВАДЗЕ И
ЭТНОГРАФИЯ ГРУЗИИ

(на грузинском языке)

Издательство Академии наук

Грузинской ССР

Тбилиси—1963

შ ი ნ ბ ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	3
შესავალი	5
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი	
ეთნოგრაფიული მასალების გამოყენების შესახებ ი. ჭავჭავაძის პოეზიაში	12
თ ა ვ ი მ ე ო რ ე	
ი. ჭავჭავაძის პროზა და ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული ყოფა	57
თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე	
ეთნოგრაფიის საკითხები ი. ჭავჭავაძის პუბლიცისტიკაში	82

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედ.-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი დ. ბენაშვილი
გამომცემლობის რედაქტორი დ. ლეჟავა
ტიქრედაქტორი ნ. ჯაფარიძე
კორექტორი გ. ჯაყელი

გადაეცა წარმოებას 16.5.1963; ანაწყოების ზომა $6 \times 9,5$; ხელმოწერილია
დასაბეჭდად 24.7.1963; ქალაქის ზომა $60 \times 84^{1/16}$;
ქალაქის ფურცელი 4,13; საბეჭდი ფურცელი 8,26; საავტორო
ფურცელი 6,61; სადრიტხვო-საგამომცემლო ფურცელი 6,73;
შეკვეთა 679; უე 03722; ტირაჟი 1000
ფასი 37 კაპ.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობის სტამბა
თბილისი, გ. ტაბიძის ქ. № 3/5

d. 18 / 231

