

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია  
ბასკური ენისა და კულტურის საზოგადოება

სალომე გაბუნია

# ბასკურ-ქართული ეთნოგრაფიული პარადეზები

თბილისი  
„მეცნიერება“  
1995

ნაშრომში ბასკურ-კავკასიური პრობლემის თავისებურებათა გათვალისწინებით მოცემულია შედარებით-ეთნოგრაფიული კვლევის კრიტერიუმების შემუშავების ცდა. გამოვლენილია მიცვალებულთან დაკავშირებული ბასკური წეს-ჩვეულებების ქართული პარალელები და შეძლებისდაგვარად, ახსნილია არსებულ მსგავსება-განსხვავებათა არსი.

წიგნი გათვალისწინებულია ბასკურ-ქართული ისტორიული ურთიერთობის მკვლევარ სპეციალისტთათვის და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის  
წევრ-კორესპონდენტი ალ. რ. ო. ბ. ა. ქ. ი. ძ. ე

რეცენზენტები: ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი  
ნ. ს. ტ. უ. რ. უ. ა  
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი  
დ. გ. ი. ო. რ. გ. ი. ძ. ე

უძღვნი დედის —  
ლილი ასათიანის —  
ნათელ ხსოვნას ..

## შესავალი

ისტორიული მეცნიერება სულ უფრო და უფრო გარკვეულად უკავშირებს ბასკების წარმომავლობის საკითხს იბერიულ-კავკასიურ ეთნიკურ სამყაროს. ბასკურ-კავკასიური ჰიპოთეზა, აღიარებული თანამედროვე მეცნიერების აქტუალურ პრობლემად, დღეს არ დასმულა. მას მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს.

ჯერ კიდევ ბერძენი და რომაელი ლოგოგრაფები მსჯელობდნენ აღმოსავლეთისა (კავკასიის) და დასავლეთის (პირენეის) იბერთა ურთიერთობის შესახებ, გამოთქმულია ვარაუდები აღმოსავლეთიდან დასავლეთში, თუ პირიქით, დასავლეთიდან აღმოსავლეთში მათი მიგრაციის დროისა და მიზეზების თაობაზე. ძველი ქართველი მთარგმნელების მიერ ესპანეთის იბერიის აღსანიშნავად შემოთავაზებული ტერმინი „ქართველნი დასავლისანი“ იმას მოწმობს, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის იბერების ერთიანობა-ნათესაობას ძველი ქართული მწერლობაც აღიარებს [39].

XIX საუკუნის ბოლოდან ბასკებისა და ბასკური ენის ქართველებთან და მის მონათესავე ტომებთან, მათ ენებთან ნათესაობის ძიება უცხოელ თუ ქართველ მეცნიერ-სპეციალისტთა ყურადღების არეში მოექცა და ხელშესახები გახდა ბასკურ-კავკასიური, ძირითადად ენობრივი ძიების კონკრეტული შედეგები. გამოვლენილია ამ ენათა აგებულებაში ტიპოლოგიური და ზოგი სავარაუდო გენეტიკური მსგავსება. ძირ-ფუძეთა შედარების საფუძველზე დადგენილია ბგერათ-შესატყვისობის ცალკეული კანონზომიერება.

ბასკურ-კავკასიური პრობლემის შესწავლის ისტორიას საგანგებოდ მიმოიხილავენ ივ. ჯავახიშვილი [43], არნ. ჩიქობავა [36, 37, 38], შ. ძიძიგური [39, 40], ი. ზიცარი [57], ნორვეგიელი ენათმეცნიერი პ. ფოგტი [32], ფრანგი ბასკოლოგი რ. ლაფონი [18], ესპანელი ბასკოლოგი ანტ. ტოვარი [30] და პოლონელი ბასკოლოგი ი. ბრაუნდი [7].

შესრულებული კვლევის შედეგები საკითხის თანამედროვე მეცნიერულ დონეზე დამკვიდრების საფუძველს იძლევა, საკითხისა, რო-

მელიც „იმდენადვე რთულია და ძნელი, რამდენადაც მნიშვნელოვანი“ [37, გვ. 7], რომელსაც „მჭიდროდ უკავშირდება ისტორიისა და პრეისტორიის ძირითადი პრობლემები“ [18, გვ. 87]. როგორც ივ. ჯავახიშვილმა აღნიშნა, ბასკური და კავკასიური ენების ნათესაობას „ჯერ კიდევ საფუძვლიანი განხილვა და დამტკიცება სჭირდება“ [43, გვ. 90]. ამ ნათქვამის შემდეგ ნახევარ საუკუნეზე მეტი გავიდა და არსებითად განსხვავებული დღეისათვის ის არის, რომ ჩვენი დროის სპეციალისტმა იცის, რით და როგორ უნდა შეეწიოს ბასკურ-კავკასიური ურთიერთობის ძიების საქმეს, მაგრამ თანმიმდევრული მეთოდური კვლევა ამ პრობლემისა ისტორიულ მეცნიერებას მომავლის ვალად აწევს; დღემდე არ მოგვეპოვება არქეოლოგიის, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მონაცემთა თანმიმდევრული კვლევა.

ბასკეთისა და საქართველოს ეთნოგრაფიის მსგავსება შენიშნა ნ. მარმა ბასკეთში მოგზაურობის დროს [1920—1921]. ბასკეთისა და მისი მშობლიური კუთხის — გურიის, ეთნოგრაფიული მსგავსება იმდენად თვალში საცემი იყო, რომ ბასკეთი მან „პირენეის გურიად“ მონათლა. ნ. მარის ბასკეთზე დაწერილი შთაბეჭდილებები შეიცავს საინტერესო ეთნოგრაფიულ მასალას, მეცნიერის თვალით უშუალოდ ნანახსა და აღწერილს [61].

აქვე უნდა გავიხსენოთ გამოჩენილი რუსი ბიოლოგის აკად. ნ. ვავილოვის კარგად ცნობილი მტკიცება იმის შესახებ, რომ იგი ჩრდილოეთ ესპანეთში, ბასკეთის ტერიტორიაზე წააწყდა პურის ისეთ სახეობას, როგორიც, საქართველოს გარდა, არსად არ არის ცნობილი (იგულისხმება მახა). მისი აზრით, მეტად თავისებურია ასევე პურის მოწევის ხერხიც. იგი იკრიფება საგანგებო ჯოხებით, რომლის მსგავსი მხოლოდ დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ლეჩხუმში გვხვდება (შნაკვი).

ამრიგად, „აგრონომიულად და ბოტანიკურად მოხერხდა განსაცვიფრებელი კავშირის დადგენა ჩრდილოეთ ესპანეთსა და საქართველოს შორისო“, — აღნიშნავს ვავილოვი, და ამ ფაქტიდან შემდეგი დასკვნა გამოაქვს: „თვით ობიექტი (პურის ჯიში — ს. გ.) და აგროტექნიკა იმდენად სპეციფიკურია და განუმეორებელი, რომ სრულიად ზედმეტად მიგვაჩნია დაეკვებატ კი ამ კავშირის სიღრმესა და მნიშვნელობაზე“. ვავილოვი ფიქრობს, რომ ეს სარწმუნო საბუთია იმ თეორიის ჭეშმარიტებისა, რომლის მიხედვით, ჩრდილოეთ ესპანეთის ხალხები გენეტიკურად შეკავშირებულან ერთიან ოჯახად თანამედროვე კავკასიის ხალხებთან [51, გვ. 214].

აღსანიშნავია ორი მკვლევრის — რ. კოლონიონისა და ა. ბიანის ნაკლებად ცნობილი გამოკვლევები. ფრანგ ანთროპოლოგს რ. კოლონიონს ბასკები იმ მოსახლეობის მემკვიდრედ მიაჩნია, რომლის ზოგადი სახელი იყო იბერები. მისი აზრით, იბერები რასობრივად და ენითაც განსხვავებული სხვადასხვა ტომების კრებითი სახელწოდებაა; ენის რეგიონი ემთხვევა ანთროპოლოგიურ რეგიონს, ლინგვისტური საზღვრები — ეთნოგრაფიულსო. მეცნიერი ასკვნის: „შეიძლება გვერწმუნა, რომ ბასკებს ეკავათ დღევანდელი ტერიტორია რომაელთა დაპყრობამდე. სხვა ტომებმა (იმიგრანტებმა) კი არ მოახდინეს ბასკური ენისა და წეს-ჩვეულებათა თავიანთ ყაიდაზე შეცვლა, არამედ პირიქით, ბასკებმა იქონიეს მათზე გავლენა“ [III, გვ. 17]. პამბურგის ეთნოგრაფიული მუზეუმის თანამშრომელი არტურ ბიანი ნ. მარის მოსაზრებებს ეყრდნობა: „კავკასიელები მართლაც წარმოადგენენ ბასკებთან და, შესაძლოა, ეტრუსკებთან ერთადაც იმას, რაც დარჩა დიდი ეთნიკური ოჯახისაგან, რომელიც გაბნეული იყო ევროპის ტერიტორიაზე ინდოევროპული ოჯახის დასახლებამდე“ [100, გვ. 11].

წარმოდგენილი ნაშრომი ბასკეთისა და საქართველოს ეთნოგრაფიის შედარების პირველი ცდაა.

ბასკურ-კავკასიურ ეთნოკულტურათა ურთიერთკავშირის შესწავლა მნიშვნელოვან სირთულეებთან არის დაკავშირებული. საქმე ეხება ერთმანეთისაგან ტერიტორიულად და ისტორიულად მეტად დაშორებულ ეთნოსებს. ამგვარი ეთნოსების კულტურის კვლევა მოითხოვს ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის ზოგიერთი დებულების დაზუსტებას საკვლევი პრობლემის შესაბამისად. ამით აიხსნება ის, რომ ნაშრომის პირველ თავში განხილულია საბჭოთა და საზღვარგარეთელ ავტორთა შეხედულებები ეთნოგრაფიული კვლევისას შედარებითი მეთოდის გამოყენების შესახებ და შემოთავაზებულია ისტორიულ-შედარებითი კვლევის ცალკეულ კრიტერიუმთა შემუშავების ცდა.

წინამდებარე გამოკვლევაში თანმიმდევრულად არის განხილული ერთ-ერთი ყველაზე არქაული და კონსერვატიული ინსტიტუტის — მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებათა კომპლექსის ძირითადი კომპონენტები დაწყებული იმ რიტუალებით, რომლებიც სრულდება ადამიანის გარდაცვალების წინ, და დამთავრებული გლოვით. მიცვალებულთან დაკავშირებული ბასკური წეს-ჩვეულებები შედარებულია შესაბამის ქართულ [შექლებისდაგვარად ჩრდილო-კავკასიურ] წეს-ჩვეულებებთან, გამოვლენილია მსგავსება-განსხვავებები.

აღნიშნულ მსგავსებათა მიზეზი და ხასიათი, ბუნებრივია, ერთგვაროვანი არ არის. დადგენილია ტიპოლოგიური მსგავსება; ჩვენი მიზანია ტიპოლოგიური მსგავსების საფუძვლის გარკვევა: გენეტიკური კავშირის მაჩვენებელია ის, ისტორიული ურთიერთგავლენის გამოშხატველია, თუ სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საერთო კანონზომიერებებით ან გეოგრაფიული გარემოს მსგავსებით არის გამოწვეული.

ბასკურ-ქართულ ეთნოგრაფიულ პარალელთა უმეტეს ნაწილს წარმოადგენს უნივერსალიები (საყოველთაოდ გავრცელებული წეს-ჩვეულებები, განპირობებული პრაქტიკული მოთხოვნილებით თუ რელიგიური რწმენით). უნივერსალიათა გამოვლენა მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ტიპოლოგიური მსგავსების დასადგენად. ნათესაურ კავშირზე კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება მსჯელობა, თუ მსგავსება ელინდება შესასწავლი ობიექტის (რიტუალის) ყველა ძირითად კომპონენტში, ე. ი. სისტემური ხასიათისაა, ხოლო თვით რიტუალი უფრო ზოგადი კომპლექსის (წრმენა-წარმოდგენათა, წეს-ჩვეულებათა) ორგანულ ნაწილს შეადგენს. სწორედ რიტუალთა და წეს-ჩვეულებათა ამგვარი სერიების დადგენა, მსგავს მოვლენათა (უნივერსალური თუ სპეციფიკური) კომპლექსების გამოყოფა წარმოადგენს ბასკურ-კავკასიური ისტორიულ-გენეტიკური ურთიერთკავშირის კვლევა-ძიების საფუძველს.

ბასკეთში ეთნოგრაფიული მასალის ველზე მოპოვების საშუალება ჩერჩეობით არ მქონია. უშუალო დაკვირვებები ფრიალ ფრაგმენტული ხასიათისაა და დაკავშირებულია ბასკეთში 1980, 1982, 1984 და 1987 წლების მივლინებებთან. ამ მხრივ, უფრო მნიშვნელოვანი იყო მეორე მივლინება, როდესაც საშუალება მომეცა, მემოგზაურა ბასკების ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში და მემუშავა ბასკეთის ერთ-ერთ უმდიდრეს, არანასაუს მონასტრის ბიბლიოთეკაში. გავეცანი საკმაოდ მდიდარ სპეციალურ ლიტერატურას, აგრეთვე გამოუქვეყნებელ ეთნოგრაფიულ მასალასა და დიალექტოლოგიურ ტექსტებს.

სამგლოვიარო რიტუალები ბასკური ეთნოგრაფიის ერთ-ერთი ყველაზე უკეთ შესწავლილი საკითხია. ამ პრობლემას სპეციალური გამოკვლევები უძღვნეს ცნობილმა ბასკმა თუ სხვა უცხოელმა ეთნოგრაფებმა: ხ. მ. დე ბარანდიაჩანმა, უ. დუგლასმა, ა. არინდამ, ლ. კოლასმა, მ. ლარანიამ, ხ. კარო ბაროხამ. მნიშვნელოვან ადგილს უთმობენ სამგლოვიარო რიტუალებს თავის ნაშრომებში ფ. ვეირენი, რ. გელოპი, ა. სატრუსტეგი, ტ. არანსადი, რ. მ. დე ასკუე და სხვები.

მასალები თუ წერილები მიცვალებულის კულტის შესახებ სისტემატურად ქვეყნდება ბასკეთის სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ პერიოდულ გამოცემებში.

შევეცადეთ, შეძლებისდაგვარად სრულად წარმოგვედგინა ბასკური ეთნოგრაფიული მასალა, რომელსაც დავუძებნეთ პარალელები ამჟერად უმთავრესად ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან, რისთვისაც ფართოდ გამოვიყენეთ ქართველ ავტორთა: ბ. ნიყარაძის, თ. სახოკიას, ს. მაკალათიას, მ. ჯანაშვილის, ა. წულაძის, ალ. ოჩიაურის, გ. ნიორაძის, ნ. ხიზანაშვილის, ვ. ბარდაველიძის, გ. ჩიტაიას, რ. ხარაძის, ალ. რობაქიძის, თ. ოჩიაურის, ვ. ითონიშვილის, დ. გიორგაძის და სხვათა გამოკვლევები.

შესადარებელი მასალის დაზუსტება-შემოწმების მიზნით, 1974—1981 წლებში ემუშაობდი ხევისურეთში, აჰარაში, ქვემო ქართლში, ქსნისა და ლიახვის ხეობაში, ლაზთა სოფელ სარფში; სამეგრელოს, ლეჩხუმის, სვანეთისა და აფხაზეთის სხვადასხვა კუთხეში.

ნაშრომში წეს-ჩვეულებათა არსის ნათელსაყოფად, მსგავსებაგანსხვავებათათვის სათანადო ადგილის მიჩენის მიზნით მოყვანილია შესადარებლად მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის წეს-ჩვეულება, რისთვისაც ვსარგებლობდით სათანადო ლიტერატურით.

რაც შეეხება ჩვენი ნაშრომის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს, უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენ მიერ ველზე შეკრებილი მასალა XIX საუკუნის ბოლოსა და ჩვენი საუკუნის პირველი ნახევრის ვითარებას ასახავს, ძირითადად ამავე პერიოდს მოიცავს ჩვენ მიერ შესწავლილი სპეციალური ლიტერატურაც და დამუშავებული პერიოდული გამოცემებიც.

ბასკურ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელების კვლევის  
მეთოდისათვის

ბასკურ-კავკასიურ ჰიპოთეზას თავიდანვე ლეგენდარული იერი დაჰყვა, მაგრამ პოპულარობა მას არასოდეს დაუქარგავს. მისდამი ინტერესს სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ფაქტორი ასაზრდოვებდა.

პრობლემის პოპულარობის ზრდას რიგ შემთხვევაში მისი გამართივება მოჰყვა. დღესაც შეიმჩნევა არა ერთი და ორი შემთხვევა, როდესაც ამ ჰიპოთეზის დასაბუთების მცდელობა არაპროფესიულ დონეზე მის მეცნიერულ პრესტიჟს ზიანს აყენებს. აი, რას წერს ამის შესახებ არნ. ჩიქობავა: „ბასკურ ენას რომ ვისმენდი, ნახევარი ქართული სიტყვები მესმოდაო“, იტყვიან ზოგჯერ. ეს, რა თქმა უნდა, ფანტასტიკაა, ამგვარ მსჯელობას შეუძლია სახელი გაუტეხოს სამეცნიერო საკითხს. „ბასკურისა და ქართულის ნათესაობის საკითხი საერთოდ არ არის მეცნიერული საკითხი და მისი კვლევაც გაუმართლებელიაო“,—ასეთია მეორე უკიდურესობა“ [37, გვ. 7], რომელიც, უთუოდ, პირველმა განაპირობა.

აღნიშნული ვითარება, პირველ ყოვლისა, ბაღებს საკითხს შედარებითი კვლევის ისეთი მეთოდის გამომუშავების აუცილებლობის შესახებ, რომლის მეშვეობით დადგენილი კრიტერიუმები მეცნიერულ ღირებულებას შესძენდნენ ბასკურ-კავკასიურ ეთნოგრაფიულ მსგავსება-განსხვავებების მანიშნებელ ფაქტებს და ამ პრობლემის უმთავრეს თავისებურებებსაც გაითვალისწინებდნენ.

კავშირ-უერთიერთობას მსგავსება-განსხვავებანი უჩვენებს, ხოლო ამ უკანასკნელთა დასადგენად ჭერ კიდევ ანტიკური ხანის ავტორები მიმართავდნენ შედარებას. ეთნოგრაფიულ კვლევაში შედარებითი მეთოდის გამოყენება თეორიულ დასაბუთებას ჰპოვებს XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან.

ნაშრომის პირველ თავში განხილულია თანმიმდევრულად, ეთნოგრაფიული სკოლების მიხედვით, ძირითადად ის სპეციალური გამო-



კვლევები, რომლებიც ეძღვნება შედარებითი მეთოდის თეორიულ დასაბუთებას და იმ მეცნიერთა მოსაზრებები, რომელთაც გარკვეული წვლილი შეუტანიათ ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებისას შედარებითი მეთოდის კონკრეტულად გამოყენების საქმეში.

§ 1. შადარებითი მეთოდი დასავლეთთავროსულ და ამერიკულ ეთნოგრაფიაში

შედარებით მეთოდს ფართოდ იყენებდნენ ევოლუციონისტები. ახდენდნენ რა წეს-ჩვეულებათა და ინსტიტუტთა შედარებას, ევოლუციონისტები მსგავსებისა და განსხვავების გამოვლინებას ხსნიდნენ საყოველთაოდ მიღებული სქემით, ე. ი. განიხილავდნენ მას სწორახაზოვანი სოციალური განვითარების ერთიან სიბრტყეზე.

ლუის გ. მორგანი [63] ერთმანეთს ადარებს სხვადასხვა სოციალური ინსტიტუტის (ოჯახი, საკუთრება და სხვ.) განვითარების თანმიმდევრულ ფორმებს სირთულე-სიმატრივის მიხედვით და ამ გზით ცდილობს გვიჩვენოს განვითარების ერთსა და იმავე სტადიაზე ერთი და იმავე საზოგადოებრივი წყობის პირობებში ადამიანის გონების მოღვაწეობის ერთნაირობა. გონების მოქმედების მაგისტრალური ხაზი ერთი და იმავე იდეალებისაკენ მიისწრაფვის. ამიტომ გონების მოღვაწეობა კაცობრიობის პროგრესის ყველა საფეხურზე ერთნაირი იყო. ერთნაირად აზროვნებენ ველური, ბარბაროსი და ცივილიზებული ადამიანები, ამიტომ შეძლო კაცობრიობამ, რომ შეექმნა მსგავს პირობებში ერთი და იგივე იარაღები, ავეჩულები, ქურჭლეულობა, იმიტომ აქვს ერთნაირი გამოგონებები და ინსტიტუტები, — ასეცნის მორგანი. მორგანმა თავისი ნაშრომით ახალი სიტყვა თქვა ეთნოგრაფიაში და მისი იდეები დღესაც თანამედროვედ ქვდება.

ინგლისელი ევოლუციონისტი ე. ტეილორი [74] კულტურის დაახლოებით ერთ საფეხურზე მდგომ საზოგადოებებს ადარებს, რის შედეგადაც გამოავლენს ადამიანის ბუნებისა და მისი საცხოვრებელი პირობების შესაბამისობას. მისი აზრით, ამგვარი შედარებისას არა აქვს მნიშვნელობა ქრონოლოგიას და გეოგრაფიულ მდებარეობას. ტეილორი ერთმანეთს ადარებს აგრეთვე ველურსა და განვითარებულ ხალხებს და აღგენს იმ გზებს, რომლითაც ველური მიდის ცივილიზაციამდე. ტეილორი კულტურის შესასწავლად გვთავაზობს მის დაყოფას შემადგენელ ნაწილებად და კლასიფიცირებას, ხოლო შემდეგ კი — ამ ნაწილებს შორის ურთიერთობის დადგენას (ეს ხომ უკვე

სტრუქტურალიზმის ნიშნებია). მონაცემების სისწორის შესამოწმებლად გვთავაზობს სტატისტიკურ მეთოდს.

ფართოდ იყენებს შედარებით მეთოდს წეს-ჩვეულებათა არსის გასაგებად ცნობილი ინგლისელი მეცნიერი ჯიმს ფრეზერი [76]. ფრეზერს შესაღარებელი მასალა მოჰყავს მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხიდან, განურჩევლად დროისა და სივრცისა. ერთი რომელიმე წეს-ჩვეულების განხილვისას ერთმანეთს ადარებს, მაგალითად, ძველ ეგვიპტურ მასალას და თანამედროვე ბარბაროსი ხალხის წეს-ჩვეულებებს, პარალელები თანამედროვე ევროპული ეთნოგრაფიის სფეროდანაც აქვს მოზიდული, მაგრამ, როგორც ფრანგი სოციოლოგი მარსელ მოსი [143] აღნიშნავს, ფრეზერი მხოლოდ ისეთ ფაქტებს შეარჩევს ხოლმე, რომლებიც მისი თეზისის სასარგებლოდ მეტყველებს და არ იღებს მხედველობაში საწინააღმდეგო შემთხვევებს, განიხილავს მხოლოდ საერთოს და არა განსხვავებულს.

ინგლისელი ეთნოგრაფი ე. ბენდანიც [97] იმავე აზრისაა. ევოლუციონისტები საზოგადოებათა შედარებისას მხოლოდ მსგავსებაზე ამახვილებენ ყურადღებას, ხოლო განსხვავებას უგულებელყოფენო. შესაძლოა, ფრეზერი ზოგჯერ მართლაც ცდებოდა ფაქტების ინტერპრეტაციის დროს, მაგრამ არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ მის მიერ თავმოყრილმა დიდძალმა მასალამ დიდი სამსახური გაუწია ეთნოგრაფთა შემდგომ თაობებს და დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა.

ფრეზერის, აგრეთვე სპენსერის [71] შეცდომა ის იყო, რომ ისინი ხშირად თავიანთ დასკვნებს აფუძნებდნენ შესაღარებლად არაფასეულ, უვარგის მონაცემებზე. მოვლენათა კლასიფიკაციის დროს გარეგნული მსგავსების პრინციპია დაცული და ხშირად არ არის გათვალისწინებული მათი განსხვავებული ბუნება. ეს ავტორები სათანადო ყურადღებას არ უთმობენ მოვლენათა ისტორიულ განვითარებას.

ევოლუციონისტურ თეორიას საფრანგეთშიც ჰყავდა მიმდევრები. არნოლდ ვან ენეპი იზიარებდა ევოლუციონისტების იდეებს მაშინ, როცა ევოლუციონიზმი უკვე აღარ იყო გაბატონებული თეორია ეთნოგრაფიაში. მას სპეციალური წერილი აქვს მიძღვნილი შედარებითი მეთოდით კვლევის საკითხებისადმი, სათაურით: „ტაბუ, ტოტემიზმი და შედარებითი მეთოდი“ [127]. ვან ენეპი იკვლევს სოციალურ ფენომენებს ლოკალურად, ისტორიული და შედარებითი მეთოდების შეშვეობით და ახდენს მათ კლასიფიკირებას „ბუნებრივ“ კატეგორიებად. ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია ერთი ინსტიტუტის, მაგალითად, ოჯახის, სხვა ინსტიტუტებისაგან იზოლირებულად განხილვა და ამ

გზით მისი ევოლუციის განსაზღვრა. მაგრამ ყველა ის სტადია, რაც ამა თუ იმ ინსტიტუტმა გაიარა, უკავშირდება გარკვეულ გარემოს, რომლის ელემენტებიც ამ ინსტიტუტზე მოქმედებს. ამრიგად, ბერძნული ოჯახის შესწავლა შეუძლებელია ისტორიული მეთოდის მოუშველიებლად, მაგრამ ბერძნული ოჯახის ევოლუციის ახსნა შესაძლებელი გახდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შევადარებთ მის ევოლუციას ეგვიპტური, რომაული, ავსტრალიური და სხვა ტიპის ოჯახების ევოლუციას. მხოლოდ ამ გზით გაირკვევა რომელი ფაქტორი და ლოკალური ელემენტი გარეგანი და რომელი — შინაგანი.

ამრიგად, ვან ენენს ერთმანეთისაგან გამოიწნულად წარმოუდგენია შედარებითი და ისტორიული მეთოდი. ისტორიულ მეთოდს შემდეგი ნიშნებით ახასიათებს: 1. ფენომენები ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით განიხილება და 2. წერილობითი და ფიგურალური საბუთები გამოიყენება. შედარებითი მეთოდი ხასიათდება იმით, რომ 1. დროსა და ადგილის პირობებს აბსტრაქტიზებს და 2. იყენებს ზეპირ საბუთებს. ისტორიული მეთოდი ფენომენებს ერთმანეთის მიმდევრობით ალაგებს, ხოლო შედარებითი მეთოდი — ადარებს მათ. პირველი იკვლევს ფორმებს, მეორე — ფუნქციებსა და მექანიზმებს, ის ფაქტი, რომ კვლევის საგანი ორივე შემთხვევაში სხვადასხვაა, ორივე მეთოდის სრულყოფილებიანობას ამტკიცებსო,—წერს ვან ენენი.

ევოლუციონისტების მეთოდის ერთ-ერთი მთავარი სისუსტე ის არის, რომ ის აღიარებს კულტურული მოვლენების პარალელურ განვითარებას ყველგან. მათი აზრით, ყველა მსგავსი ფენომენი მსგავსი მიზეზის შედეგია.

თანამედროვე ეთნოგრაფები ევოლუციონისტებს დიდ დამსახურებად უთვლიან ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებას, რის საშუალებითაც ამა თუ იმ მოვლენის განვითარების ხასიათისა და მიმართულების დასადგენად ეძებდნენ მის ჩანასახოვან ფორმებს დაბალ საფეხურზე მდგომ საზოგადოებაში, იკვლევდნენ გადმონაშთებს. ევოლუციონისტებმა პირველებმა გამოიყენეს სტატისტიკური მეთოდი კულტურის ანალიზისათვის.

ეთნოგრაფიის ისტორიაში ევოლუციონიზმის შემდგომი ეტაპი იყო დიფუზიონიზმი.

დიფუზიონისტები შედარებითი მეთოდის საშუალებით იკვლევენ დიფუზიის საკითხებს. ფრიდრიხ რატცელს [66] შემოაქვს ეთნოგრაფიაში ცნება კულტურული ზონებისა, რომლებიც სარტყლად ეკვრის დედამიწას. იგი ამ ზონების მიხედვით განიხილავს ხალხებს, მათი მო-

ქმედების სხვადასხვა სფეროებს (მიწათმოქმედება, ენა, რელიგია...). რატცელის აზრით, ხალხმცოდნეობის ამოცანაა კაცობრიობის ურთიერთკავშირის დამტკიცება, ეთნოგრაფიული შედარება კი გვიჩვენებს, თუ როგორ გავხდით ისეთები, როგორებიც ვართ. რატცელს კულტურის ბუნების განმსაზღვრელად გეოგრაფიული გარემო მიაჩნია, რაც, რა თქმა უნდა, საკითხის ცალმხრივ გაგებას ნიშნავს.

შედარებით მეთოდს იყენებს დიფუზიური სკოლის წარმომადგენელი, ავსტრიელი მეცნიერი უ. კოპერსი [133]. ამ უკანასკნელის აზრით, სხვადასხვა კულტურები და კულტურის ნიშნები დროთა განმავლობაში იცვლება. მისი აზრით, დიფუზიის როლი მდგომარეობს კულტურათა და მისი ნიშნების შეფარდებითი ქრონოლოგიის, მათი წარმომავლობის რეგიონების და მათი მიზეზობრივი ურთიერთკავშირის განსაზღვრაში.

ისტორიული ეთნოლოგია უნდა ეყრდნობოდეს კულტურათა პარალელებს, როგორც ამოსაყვას. ავტორი პარალელს უწოდებს იდენტურ ან მსგავს კულტურულ ფენომენს მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში. ყოველ მოცემულ შემთხვევაში პასუხი კითხვაზე — ნამდვილ ურთიერთობებთან გვაქვს თუ არა საქმე, დამოკიდებულია შესაბამისობის ხარისხზე და „პარალელურ ნიშანთა“ რაოდენობაზე, ე. ი. „ფორმისა და რაოდენობის კრიტერიუმებზე“. ყველა შემთხვევა, როცა საკითხი დადებითად წყდება, დიფუზიის დამადასტურებელია.

კოპერსი თავის სტატიაში განიხილავს მაკ კარტის ნაშრომს ავსტრალიის კულტურის ისტორიის შესახებ, სადაც აღნიშნულია, რომ ხანდახან ნაწილობრივი დიფუზიის (ზოგი კულტურის ნიშანი შესულია ერთი კულტურიდან მეორეში, ზოგი — არა) შემთხვევაშიც შეიძლება გვეპოვდეს საქმე გარკვეული სახის ურთიერთობასთან. ავტორის აზრით, ასეთ შემთხვევაში ფორმისა და რაოდენობის კრიტერიუმში არ გამოდგება კულტურული კომპლექსების ურთიერთობის საკითხის გადასაჭრელად. მაკ კარტი წერს, რომ დიფუზიის გარდა კულტურის განვითარების მეორე დიდი ფაქტორია ლოკალური ვარიაციის ფაქტორი. ლოკალური ვარიაციები მატერიალურ კულტურაში ერთმანეთს ემთხვევა მხოლოდ ლიმიტირებულ ფართობზე.

კოპერსი ასკვნის, რომ დიფუზიის პრინციპს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ეთნოლოგიისა და პრეისტორიისათვის, როდესაც აკლიათ წერილობითი წყაროები და ერთადერთი შესაძლებლობაა, დაეყრდნონ კულტურის ნიშანთა შედარებით შესწავლას არეალთა, ქრონოლოგიისა და მიზეზობრივი ფაქტორების დადგენის მიზნით.

დიფუზიური გამოკვლევა, პირველ რიგში, უნდა ეყრდნობოდეს კულტურულ პარალელებს და მაშინ, როცა ეს პარალელები საკმარისი არ არის ნამდვილი ურთიერთკავშირის დასამტკიცებლად, ნაადრევი დასკვნები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად წარმოშობის შესახებ, ავტორის აზრით, მიუღებელია და ასეთ შემთხვევაში საკითხი გადაუჭრელად უნდა დაეტოვოს.

ეთნოგრაფიაში გავრცელებულმა დიფუზიონისტურმა მიმართულებამ გამოხმაურება ჰპოვა საფრანგეთში, შვეიცარიაში. აღსანიშნავია ცნობილი შვეიცარიელი ეთნოგრაფის ჟ. მონტანდონის ნაშრომი „კულტურული ოლოგენეზისი, ციკლო-კულტურული ეთნოლოგიის სისტემატური ერგოლოგიის სახელმძღვანელო“ [146]. მონტანდონი გთავაზობს ეთნოგრაფიული ფაქტების (მატერიალური, სოციოლოგიური და ანიმოლოგიური) შესწავლის კლასიფიკაციას. იგი ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებას აწარმოებს:

1. იმ რეგიონებთან კავშირში, სადაც ეს ფაქტები დასტურდება, რასაც მონოგრაფიულ ეთნოგრაფიას უწოდებს;

2. იმ კულტურასთან კავშირში, საიდანაც მომდინარეობს ეს ფაქტები: კულტურული ეთნოგრაფია ანუ ეთნოლოგია;

3. გლობალურ მთლიანობაში, ანალოგიურ ელემენტებთან კავშირში: სისტემატური ეთნოგრაფია. ხოლო სისტემატური მატერიალური ეთნოგრაფია იგივე ერგოლოგიაა.

მონტანდონი აღნიშნავს კვლევის დროს კულტურული კავშირების მხედველობაში მიღების აუცილებლობას.

ნაშრომის შესავალ ნაწილში ავტორი იხილავს ცივილიზაციის განვითარებასთან დაკავშირებით არსებულ სხვადასხვა თეორიებს. ყველა ეს თეორია უკავშირდება ცივილიზაციის ერთგვაროვანი განვითარების დიდ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც, კაცობრიობამ ყველგან ერთნაირი სტადიები განვლო და ზოგი ხალხი ჩამორჩა განვითარების გზაზე, მაშინ როცა სხვანი წინ მიიწევედნენ. ევოლუციონისტები სხვადასხვა კულტურებს განიხილავენ, როგორც განვითარების გზაზე შეჩერებებს სხვადასხვა საფეხურზე. როგორც უკვე აღინიშნა, ევოლუციონიზმს დაუპირისპირდა დიფუზიონისტური, ციკლო-კულტურული თეორია, რომელიც აგრეთვე შედარებით მეთოდს იყენებს. ერთი კულტურული ციკლი შეიცავს მრავალ მეორეხარისხოვან კულტურას. ციკლები დროსა და სივრცეში განისაზღვრება. ეთნოგრაფიაში კულტურული ციკლი იგივეა, რაც ანთროპოლოგიაში რასაო, — წერს მონტანდონი. ეთნოგრაფია შეისწავლის ცივილიზაციას, ხოლო ანთროპო-

ლოგია ადამიანის მოდგმასო. ავტორი აღნიშნავს, რომ კულტურებად დაყოფა არ ემთხვევა რასებად დაყოფას და ამის მაგალითიც მოჰყავს: ფიჯის კუნძულები დასახლებულია რასობრივად პაპუასი მოსახლეობით. მეორე მხრივ, ეს მოსახლეობა პოლინეზიურ კულტურას მიეკუთვნება. რასა, რომელსაც ეკუთვნიან ფიჯის კუნძულების მცხოვრებნი, არავითარ როლს არ ასრულებს მისი კულტურის ამა თუ იმ ციკლისათვის მიკუთვნებაში. ამ კულტურას გეოგრაფიული ტერმინით კი არ აღნიშნავს მონტანდონი, არამედ მისი ერთ-ერთი დამახასიათებელი ელემენტის მიხედვით.

ციკლო-კულტურული მეთოდი არ ითვალისწინებს ბუნებრივ გეოგრაფიულ ლიმიტებს, მაგრამ ამ მეთოდის გარეშე ვერ ხერხდება ერთი ელემენტის, თუ ელემენტთა ბუნებრივი ერთობლიობის გეოგრაფიული დაყოფისა და დაზუსტების კვლევა-ძიებაო, — ასევე მონტანდონი. ზოგიერთ ადამიანურ გამოვლინებას, რომელიც გარემოსაგან დამოუკიდებლად არსებობს, ავტორი მიაკუთვნებს ცივილიზაციის განვითარების „შინაგან მიზეზებს“, რომელთაც განაპირობებს, მაგალითად, ხალხთა სხვადასხვა ჯგუფების განსხვავებული ბუნებრივი მიდრეკილებები; ხოლო „გარეგან მიზეზებს“ განსაზღვრავს ჰავა, გეოგრაფიული გარემო, ბუნებრივი სიმდიდრე, ფლორა და ფაუნა.

„გარეგანი მიზეზებით“ გამოწვეული ადამიანური გამოვლინებები ანთროპოგეოგრაფიის, ანუ ადამიანის გეოგრაფიის შესასწავლი ობიექტია, ხოლო „შინაგანი მიზეზებით“ განაპირობებული — ეთნოგრაფიისა.

ადამიანური გამოვლინების შესწავლისას გვიხდება როგორც შინაგანი, ისე გარეგანი ფაქტორების გათვალისწინებაც, რადგან მოვლენათა თუ ფაქტების მსგავსება ხან პირველი რიგის ფაქტორებითაა განპირობებული, ხან მეორესი, ან შეიძლება ორივე რიგის ფაქტორი მოქმედებდეს მოვლენასა თუ ფაქტზე, ხოლო ხშირად კი გასარკვევი სწორედ ის არის, თუ რომელ ფაქტორთა ზემოქმედებას უნდა მივაწეროთ მათი მსგავსება.

ნაშრომის დასასრულს მონტანდონი აყალიბებს მიღებულ დასკვნებს:

1. ცივილიზაციის განვითარება იწყება კულტურის პირველადი, უნივერსალური სტადიით და ყველგან ეკვივალენტური ელემენტების წარმოქმნით.

2. კულტურის განვითარების მეორე სტადიაში ხდება ზოგადი

რეგიონალური, ლოკალური და ა. შ. კულტურული ციკლების წარმოქმნა. კულტურული ციკლი კულტურულ ეთნოლოგიაში იგივეა, რაც სომატურ ეთნოლოგიაში — რასა.

3. კულტურული ციკლის წარმოშობის პროცესი ერთი ცენტრიდან კი არ იწყება, როგორც ამას ამტკიცებენ დიფუზიონისტები, არამედ მთელს არეალზეა გაშლილი. ამის მაგალითს წარმოადგენს დაპყრობითი ომების შედეგად კულტურათა შერწყმის ფაქტი. ასეთი კონტაქტები წარმოშობს ახალ ლინგვისტურ ფორმაციებს, დაბოლოს, საერთო ბირთვიც წარმოიქმნება.

4. ერთმანეთისგან უნდა განვასხვავოთ შემთხვევითი კულტურის ელემენტები და ფართოდ ათვისებული, მიღებული ელემენტები, რომელთა საშუალებითაც კულტურულ ციკლს ვახასიათებთ და გამოვყოფთ.

ავტორი ღიად ტოვებს სხვადასხვა კონტინენტების დიდ რეგიონებზე არსებულ კულტურათა ანალოგიურობის საკითხს და იმას, მთელი მსოფლიოს საერთო წარმოშობის შედეგია ეს, თუ ურთიერთგადაკვეთის ფენომენისა. ეთნოგრაფიამ ისტორიასთან და პრეისტორიასთან ერთად უნდა გადაწყვიტოს კულტურათა წარმომავლობის პრობლემაო, — წერს მონტანდონი.

ჟ. მონტანდონის თვალსაზრისი განსხვავდება კულტურული ციკლების სკოლის კლასიკური კონცეფციისაგან. მან თავისი პოზიცია შეიმუშავა და ახალი სიტყვა თქვა დიფუზიონიზმის ისტორიაში. მონტანდონი აქტიურად იყენებს შედარებით მეთოდს და ორი ტიპის შედარებას გეთავაზობს: რეგიონალურს — ერთი კულტურის ფარგლებში და ანალოგიურ ელემენტთა გლობალურ შედარებას.

დიფუზიონისტური სკოლის უპირატესობა ევოლუციონისტურ სკოლასთან ის არის, რომ ევოლუციონისტები განიხილავდნენ ადამიანსა და კულტურას აბსტრაქტულად, როგორც ცალკე მდგომს, დროისა და სივრცისაგან დამოუკიდებლად. ხოლო დიფუზიონისტები სვამენ საკითხს ხალხთა შორის კონკრეტული კულტურული კავშირების შესახებ.

როგორც ცნობილია, დიფუზია ნიშნავს კულტურის გავრცელებას ერთი ცენტრიდან. დიფუზიონიზმი უდევს საფუძვლად კროსკულტურული წრეების მიმდინარეობას. საბჭოთა ეთნოგრაფიული სკოლა ებრძვის ცენტრის იდეას, რადგან ყოველი ერი ერთნაირად ქმნის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წრის საერთო კულტურას. ამ მხრივ, ყურადსაღებია მონტანდონის შეხედულება. კულტურული

წრების ცნებაში, უმეტეს შემთხვევაში, დასავლეთის ეთნოგრაფები ერთმანეთში ურევენ მოვლენებს, რომლებიც ახასიათებს 1. სამეურნეო-კულტურულ ტიპებსა და 2. ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ოლქებს (როგორც ცნობილია, საბჭოთა ეთნოგრაფიაში მიღებულია ამგვარი, დაყოფა, რის შესახებაც ქვემოთ გვექნება საუბარი).

ცალკე უნდა გამოიყოს ფრანგული სოციოლოგიური სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებები კვლევის შედარებითი მეთოდისა და მისი გამოყენების შესახებ, თუმცა ფრანგ ავტორებს სპეციალური თეორიული ნაშრომები არ მიუძღვნიათ ამ საკითხისათვის.

შედარებითი მეთოდის გამოყენებას ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების დროს საფრანგეთში საუკუნენახევრიანი ისტორია აქვს. ჯერ კიდევ აღრიან ბალბი 1826 წელს გამოცემულ „მსოფლიოს ეთნოგრაფიული ატლასის შესავალში“ [92] აღნიშნავს რასებს შორის დიდ ფიზიკურ განსხვავებას და იმას, რომ ენის იდენტურობაც კი, არამც თუ სხვა რაიმე ანალოგია, ვერ მოასწავებს რასობრივად განსხვავებულ ხალხთა მონათესავეობას. ხოლო თუ შედარების შედეგად ეს პარალელი მაინც დადგინდა, ბალბი მას მიაწერს ორი რასის შერევას.

ფრანგი ეთნოგრაფი ე. რეკლიუ ნაშრომში „პირველყოფილი ხალხების შედარებითი ეთნოლოგიური გამოკვლევა“, შეისწავლის რა ესკიმოსების ყოფა-ცხოვრებას, ერთმანეთს აღარებს მათ დიალექტებს ისევე, როგორც მათ წეს-ჩვეულებებს და გამოყოფს საერთოსა და განსხვავებულს. მისი აზრით, თანამედროვე პრიმიტიულ ხალხთა შესწავლით კაცობრიობის საწყისების გარკვევა შეიძლება და ასკვნის, რომ ევოლუცია, რომელიც განვლო კაცობრიობამ დროში, მეორდება სივრცეში: „სივრცეში მოგზაურობა იგივე დროში მოგზაურობააო,“ — წერს იგი და სწორედ თანამედროვეობის მეშვეობით წარსულის აღსადგენად ხედავს შედარებითი მეთოდის გამოყენების აუცილებლობას [151, გვ. VIII].

ფრანგული სოციოლოგიური სკოლის მამამთავარი ემილ დიურქეიმი თავის ნაშრომში „სოციოლოგიის მეთოდი“ [56] აღნიშნავს, რომ სოციოლოგიური კვლევის ძირითად მეთოდად შედარებითი მეთოდი მიაჩნია. დიურქეიმის აზრით, როცა ორი ერთი ტიპის ხალხს ვადარებთ ერთმანეთს, უნდა შევადაროთ მათი ისტორია. ამ გზით გავიგებთ ერთი და იგივე მოვლენა ერთმა და იმავე პირობებმა წარმოქმნა, თუ სხვადასხვამ. მაგრამ ეს მეთოდი საკმარისად არ მიაჩნია დიურქეიმს; ახალი შენაძენები არ გამოჩნდება, თუ არ შევისწავლით მოვლენის საფუძველს, წარმოშობის პირობებსო. რაიმე იდეის მხო-



ლოდ მაგალითების მოყვანით ილუსტრაცია არ ნიშნავს მის დამტკიცებას, უნდა შეუდარდეს ერთმანეთს არა იზოლირებული ცვლილებები, არამედ ცვალებადობათა სწორად აგებული გრძელი რიგები.

ფრანგული სოციოლოგიური სკოლის მეორე დიდი წარმომადგენელია მარსელ მოსი.

რელიგიის, სამართლის, წეს-ჩვეულებათა შედარებითმა ისტორიამ გამოავლინა იდენტური ინსტიტუტების არსებობა სხვადასხვა ხალხებში. ამის მიზეზი, მოსის აზრით, არ არის ერთი საზოგადოების მიერ მეორის იმიტაცია, მაგრამ ეს მსგავსებები შემთხვევითიც როდია. მსგავს ინსტიტუტებს პირველყოფილ ხალხებსა და ცივილიზებულ საზოგადოებას შორის არ შეიძლება ჰქონდეს ლოკალური და შემთხვევითი სხვადასხვა მიზეზები. მეორე მხრივ, ეს ინსტიტუტები არ არის მხოლოდ ისეთი გამოცდილების შედეგი, რომელიც ადამიანს შეეძლო მეუფო იდენტურ სიტუაციებში. ეს არა მარტო საყოველთაო მითებია, ან, ზუტყათ, ოჯახის ორგანიზაცია, როგორცაა, მაგალითად, მატრიარქალური ოჯახი, ეს არის ძალიან რთული ლეგენდები, ცრუმორწმუნეობა, ისეთი წეს-ჩვეულებები, როგორცაა „კუვადი“ და „ლევირატო“. ამ მსგავსებათა გამოვლენის შემდეგ შეუძლებელი შეიქნა შესადარებელი ფენომენების ახსნა ერთი ეპოქისა და ერთი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მიზეზებით.

წეს-ჩვეულებისა და ზღაპრის განხილვა ნაუცბათევი ანალიზით შეუძლებელია, რადგან შესასწავლი და ასახსნელი ფაქტი უნდა შეეადაროთ მსგავს ფაქტებს, რომელთაც აღმოვაჩინთ მეზობელ ხალხებში. მაგ., ევროპის თითქმის ყველა ფოლკლორულ წეს-ჩვეულებას აქვს თავისი ეკვივალენტი. უამრავ კომბინაციებთან გვაქვს საქმე, ოღონდ ძირითადი ნიშნები ნაკლებად ცვალებადია. ამ გარემოებათა მიზეზი მუდამ ადამიანის გონების ერთგვარობა როდია, არამედ სოციალური პირობების მსგავსებაცაა.

ზოგი ფოლკლორული მსგავსება გამოწვეულია ერთმანეთის იმიტაციითა და სესხებით. ავტორი მოითხოვს პარალელების და ვარიანტების ერთმანეთისგან გარჩევას, როცა ვიკვლევთ ფოლკლორული ფაქტის მნიშვნელობას. აგრეთვე უნდა გავიგოთ, ხომ არ იმოქმედა ენამ შინაარსზე და ხომ არ მოხდა მისი დეფორმირება. მხოლოდ აღნიშნული პროცედურების შემდეგ უნდა მივმართოთ ახსნას შედარებისა და ანალიზის გზით. როცა სხვადასხვა საზოგადოებებში გვხვდება ერთნაირი ფაქტები, უნდა ვეძებოთ, თუ რა სოციალური მდგომარეობაა

2. ს. გაბუნია

იდენტური, რომელსაც მყარი საფუძველი აქვს ამ საზოგადოებებში [143, ტ. III].

სოციოლოგიის მიზანია, მოვლენათა არსს ჩასწვდეს. ფაქტებს შორის უბრალო თანმიმდევრობას კი არ ეძებს, არამედ კავშირებს, რის დასადგენადაც სპეციალური მეთოდური პროცესების მთელი ერთობლიობა უნდა გამოიყენოს. ფაქტებს შორის კავშირის დასადგენად უნდა შეუდარდეს ერთმანეთს ერთი და იმავე კატეგორიის სხვადასხვა ტიპური სოციალური ფაქტები განსხვავებულ საზოგადოებებში.

განვიხილოთ, რა მეთოდით იკვლევს სოციოლოგიურ ფაქტებს მ. მისი:

1. პირველ რიგში მოითხოვს შესასწავლი ფაქტის განმარტებას, ყველაფერს თავისი ზუსტი სახელი უნდა დაერქვას.

2. მეორე ეტაპად მიიჩნია ამ ფაქტებზე დაკვირვება. ჯერ უნდა დადგინდეს დოკუმენტის ღირებულება, ე. ი. მისი მცდარობის კოეფიციენტი (დოკუმენტის კრიტიკა). ამას მოსდევს დოკუმენტში ასახული ფაქტის კრიტიკა (მაგალითად, დოკუმენტი შეიძლება დათარიღებული იყოს როგორც ახალი, ხოლო შეიცავდეს ძველ ფაქტს). უნდა გაირკვეს მოვლენის ფუნქციები და მოქმედება, რადგან მსგავსი მოვლენა შესაძლოა იყოს სხვადასხვა მნიშვნელობისა, ერთმანეთის საწინააღმდეგოც კი.

3. შემდეგი ეტაპია ახსნა-განმარტება. უნდა დადგინდეს ფაქტებს შორის სწორი თანმიმდევრობა. გენეტიკური განმარტება ითვალისწინებს ფაქტის ამოსავალი, რუდიმენტული ფორმების აღმოჩენას და განვითარების პროცესის დადგენას. უფრო ხშირად საწყისი ფორმები არ ქრება სრულად, ისინი კვლევისას გამოსჭვივიან, როგორც ფაქტის წარმომავლობის მოწმენი.

4. შემდგომი ეტაპია კლასიფიკაცია. სოციალური ფენომენების გენეალოგიური კლასიფიკაცია, ანუ მიზეზთა აღმოჩენა წარმოუდგენელია შედარებითი მეთოდის გარეშე. უამისოდ ვერ მივაღწევთ მიზანს. ერთმანეთს უნდა შეუდარდეს შესადარებლად ვარგისი საგნები, ერთი რიგის მოვლენები. თუ ვიკვლევთ თემთან დაკავშირებულ საკითხებს, არ უნდა შევეუდაროთ ისეთი ფაქტები, რომლებიც ეხება ტომს, ანდა ლოკალურ ჯგუფს. ერთი რიგის ფაქტები სერიებად უნდა დალაგდეს. მაგალითად, პატრიარქალური ოჯახის სერიაში პირველ რიგში იდგება ებრაული ოჯახი, შემდეგ ბერძნული და ბოლოს რომაული. ამ ყაიდაზე უნდა შეიქმნას სხვა სერიებიც სხვა სოციალური ფაქტების მეშვეობით და ამ სერიათა ურთიერთმიმართებიდან უნდა წარმოიშვას პიპო-

თეზები [144]. მოსი შედარების ველის ლიმიტაციის მომხრეა იმ შემთხვევაში, თუ გვსურს განსხვავებული რიტუალების განხილვით ტიპოლოგია დავადგინოთ. ისინი ერთსა და იმავე რელიგიას უნდა ეკუთვნოდეს. როცა ერთი ტიპის რელიგიებს ვადარებთ, ჩვეულებრივ მსგავსებებს ვეყრდნობით, რადგან მეტად თვალში საცემია, თუმცა განსხვავებებიც უნდა ვეძებოთ. ტიპის დასადგენად შედარება შესაბამისობებს ემყარება, მაგრამ როცა მსგავსების მიზეზის დადგენა გვსურს, უნდა შევისწავლოთ განსხვავებები. კერძო ფენომენებს, როგორცაა, მაგალითად, მაგია, შესაწირავი და სხვა, აქვთ ზოგადი საფუძველი. მოსი ცდილობს მიაგნოს სოციალური ცხოვრების ზოგად ფენომენებს [143, ტ. 1].

მოსი განსხვავებულის გამოვლენით მიდის სოციალური მოვლენების ზოგად კანონებამდე, ინგლისელი ანთროპოლოგებისა და გერმანელი ფსიქოლოგებისაგან განსხვავებით, რომელნიც განზოგადებას აწარმოებენ მსგავსებათა საფუძველზე [141].

წერილში ცივილიზაციის ფენომენის შესახებ მ. მოსი აღნიშნავს, რომ ყველა სოციალური ფენომენი ცივილიზაციის ფენომენი როდია; იგი შეიძლება ამა თუ იმ საზოგადოებისათვის სპეციფიკური იყოს, მაშინ როცა ცივილიზაციის ფენომენი საერთოა საზოგადოებათა დიდი რიცხვისათვის, ინტერნაციონალურია და უპირისპირდება სპეციფიკურ სოციალურ ფენომენებს. ხანგრძლივი კონტაქტებით, საერთო წარმომადგობითა თუ სხვა საფუძველით განპირობებული სხვადასხვა საზოგადოებათათვის საერთო სოციალურ ფენომენზე დაკვირვება, როცა მას თან ახლავს სხვა ისტორიული და გეოგრაფიული ფაქტების განხილვაც, საშუალებას იძლევა წამოვაყენოთ გეოგრაფიული და ისტორიული ჰიპოთეზები ცივილიზაციათა და ხალხთა გავრცელების და მათი წარსულის შესახებ [143, ტ. II].

მ. მოსი განიხილავს ისეთ ავტორთა ნაშრომებს, რომლებიც კვლევისას შედარებებს აწარმოებენ. აკრიტიკებს რა სტატისტიკურ მეთოდს, მოჰყავს გერმანელი ავტორის მ. კ. სტაინმეცის ნაწარმოებიდან მაგალითი, სადაც ავტორი 197 ეთნიკურ ერთეულზე დაკვირვების შედეგად ასკენის, რომ 144 ეთნიკურ ერთეულს მიცვალებულის შიში აქვს, ხოლო 53-თან გაურკვეველია მიცვალებულის შიში დომინირებს, თუ სიყვარული. აქედან გამოაქვს დასკვნა, რომ მიცვალებულის შიში უნივერსალური მოვლენაა, ხოლო სიყვარული მოგვიანებით შექმნილია. მოსის აზრით, ამგვარი დასკვნა უმართებულოა და, საერთოდ,

განზოგადებათათვის სტატისტიკური მეთოდი არაფრის მომცემია [143, ტ. II].

მ. მოსმა ერთ-ერთ თავის გამოსვლაში გაილაშქრა შედარებით მეთოდის წინააღმდეგ, რითაც თავის მოწაფეთა გაკვირვება გამოიწვია, რადგან მათ თვით მოსისაგან ჰქონდათ ნასწავლი კვლევისას შედარებითი მეთოდის გამოყენების აუცილებლობა [143, ტ. III]. უ. კაზნევი თავის ნაშრომში „რიტუალის სოციოლოგია“ [107], რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ, წერს, რომ მარსელ მოსი საერთოდ კომპარატიზმის წინააღმდეგი როდია, იგი ლიმიტირებულ შედარებათა მომხრეა, ერთი ხალხის, განსაზღვრული კულტურის ფარგლებში და უმართებულოდ მიაჩნია ერთი ხალხის წეს-ჩვეულებათა სხვა ხალხების წეს-ჩვეულებების მეშვეობით ახსნა, სადაც მათ შეიძლება სულ სხვა მნიშვნელობა ჰქონდეთ. მოსის აზრით, ზოგადი დასკვნების გამოტანა ერთი კარგად გაანალიზებული ფაქტის მეშვეობითაც შეიძლება. თუმცა უნდა ითქვას, რომ მ. მოსი თავის შედეგში, როგორც მას უწოდებს კაზნევი, „ესე შეწირვის შესახებ“ თვითონ იყენებს გლობალურ შედარებით მეთოდს, მაგალითები სხვადასხვა კულტურებიდან მოჰყავს [141]. მოსი ზუსტი შედარების მეთოდის მიმდევრად გვევლინება, რომლის მიხედვით, მოცემული ფენომენი განიხილება განსაზღვრულ რეგიონსა და სოციალურ სისტემაში. კვლევა კონკრეტულიდან (რაიმე ეთნოგრაფიული დაკვირვება ან საბუთი) ვრცელდება აბსტრაქტულზე (ამ ეთნოგრაფიული ფაქტის ახსნა, მისი საფუძვლის მონახვა) და ისევ უბრუნდება კონკრეტულს, ოღონდ ეს კონკრეტული მასალა კი აღარ არის, არამედ იგივე ფაქტია, ოღონდ ახლებურად გააზრებული და აღწერილი.

მ. მოსის მიუღებლად მიაჩნია ფართოდ გავრცელებული შედარება ბერძნული და რომაული მითოლოგიისა, ძველი თეორია შედარებითი მეთოდის მეშვეობით წინარეისტორიულ მოვლენათა აღდგენის შესახებ. მას ასეთი მაგალითი მოჰყავს: ვიცი, რომ აფრიკაში მონას ჰამენ, მაგრამ ზუსტად ვერასოდეს დავამტკიცებთ, ამგვარი რამ ხდებოდა თუ არა მონათმფლობელურ რომში. მაგრამ მისივე სიტყვით რომ ვთქვათ, „კომპარატიზმს არ ვებრძვი, ვფიქრობ, რომ ხშირად ვიყენებ კიდევ ამ მეთოდს და ამიტომ მსურს, რომ უკეთ ვაწარმოთ შედარებები, რადგან შედარებისას დიდი სიფრთხილე გვმართებსო“ [143, ტ. III, გვ. 452].

ფრანგული სოციოლოგიური სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელია ლ. ლევი-ბრიული, ნაშრომის — „აზროვნების ფუნქციები და-

ბალ საფეხურზე მდგომ საზოგადოებებში“ [138] ავტორი. ლევი-ბრიული აღნიშნავს, რომ პრიმიტიული ხალხების შესწავლისას, მაშინაც კი, როცა ისინი ქვეყნის სხვადასხვა კიდეში ცხოვრობენ, იმდენად ხშირია დამთხვევა დეტალებში, ანდა ინსტიტუტების, რელიგიური ცერემონიალების, წარმოდგენების, დაბადებასთან და სიკვდილთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების უცნაური სრული იდენტურობა, რომ მათ შესასწავლად აუცილებელ პირობას წარმოადგენს შედარებითი მეთოდის გამოყენება. ლევი-ბრიულის აზრით, პრიმიტიული საზოგადოებისა და თანამედროვე საზოგადოების ადამიანს მსგავსი უმადლესი გონებრივი ფუნქციები აქვს. კოლექტიური წარმოდგენების წარმოქმნას ავტორი ხსნის „ადამიანის გონების“ სტრუქტურით. ლოგიკური და ფსიქოლოგიური მექანიზმის სპონტანური მოქმედება უცვლელიაო, წერს იგი. მოვიყვანთ ლევი-ბრიულის ერთ-ერთ მაგალითს: პრიმიტიული ადამიანის წარმოდგენით, მიცვალებულის სული პირველ ხანებში სხეულის მახლობლად ცხოვრობს, განსაკუთრებით ღამით. თანამედროვე ადამიანსაც ეჩვენება, ახლობელი რომ მოუკვდება, პირველ ხანებში, რომ იგი ჩვეულებისამებრ განსაზღვრულ დროზე ბრუნდება შინ, ეჩვენება მისი ხმა, მაგრამ ეს პალუცინაციამდე მისული სევდიანი მოგონებაა და არა პრიმიტიული ადამიანის წარმოდგენაო.

ლევი-ბრიული მითების, სამგლოვიარო, აგრარული წეს-ჩვეულებების, მაგიის წარმოშობას უკავშირებს კოლექტიურ გრძნობებს და არა რაციონალური ახსნის მოთხოვნილებას (თუმცა ამ უკანასკნელის გარკვეულ შემოქმედებასაც არ გამოორიცხავს). პრიმიტიულ ადამიანს არ უჩნდება კითხვები: „რატომ?“ და „როგორ?“ — აღნიშნავს ავტორი.

ლევი-ბრიული, იკვლევს რა არაცივილიზებულ ხალხებს, ერთმანეთს ადარებს განურჩევლად აფრიკელებს, ამერიკელებს, პოლინეზიელებს და, თუ განსაზღვრული მოვლენის ახსნა საერთო აღმოჩნდება სხვადასხვა ხალხებისათვის, მისი აზრით, ეს უკვე ამ ახსნის სისწორეზე მეტყველებს. მაგალითად, დასაფლავებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების განხილვისას იგი ასკენის, რომ მიცვალებულის ქოხის დაწვის შემთხვევებს მთელს მსოფლიოში ვხვდებით და რომ ეს არის თითქმის უნივერსალური წეს-ჩვეულება, რასაც ორი მოტივით ხსნის: 1. მიცვალებულს რაც ეკუთვნოდა, ყველაფერი გაჰყვება საიქიოში და იქ გამოადგება. 2. თუ ოჯახში მკვდრის რაიმე ნივთი დარჩა, მკვდარი მოაკითხავს მას. პირველყოფილი ადამიანის აზროვნებაში ნივთს მისტიკური ხასიათი აქვს. მკვდრის ნივთებს განიხილავენ, რო-

გორც მის ისეთსავე ნაწილს, როგორცაა თმა, ფრჩხილები და სხვა. ამ საგანთა საჭიროება მათთვის მეორეხარისხოვანია, ხოლო მთავარია მათი მისტიკური მნიშვნელობა. არ ენანებათ სიმწრით დამზადებული იარაღების საფლავში ჩაყოლება. მკედრის ნივთებს მაინც ვერ მოიხმარენ, რადგან მათზე ტაბუა, და ტაბუს დარღვევა კი სახიფათოა.

ლევინ-ბრიულის კონცეფციას აკრიტიკებს ე. ბენდანი, რომელიც აღნიშნავს, რომ პრიმიტიული ადამიანისა და თანამედროვე ადამიანის გონებრივი სურათი სრულიად განსხვავდება ერთმანეთისაგან (რადგან მათ განსხვავებული გარემოცვა აქვთ). პრიმიტიული ადამიანის ემოციონალიზმი მინიმუმამდეა დაყვანილი, რაც ლევინ-ბრიულმა ვერ დაინახა. ამას მოწმობს თუნდაც ის ფაქტი, რომ, მაგალითად, მიცვალებულს გარკვეულ ვადამდე დასტირიან, გლოვობენ, მერე უცებ, დაწესებული ვადა რომ გავა, ცეკვა-თამაშს იწყებენ [97].

საზღვარგარეთულ ეთნოგრაფიულ სკოლებს შორის ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი ინგლისურ ფუნქციონალისტურ მიმართულებას უკავია. ამ სკოლის მამამთავარია წარმოშობით პოლონელი მეცნიერი ბრონისლავ მალინოვსკი. ფუნქციონალისტები არ ცდილობდნენ საკუთარი კონცეფციის შემუშავებას შედარებითი მეთოდის შესახებ, რადგან შეიძლება ითქვას, რომ არც იყენებდნენ მას. საერთოდ უარყოფდნენ ისტორიული კვლევა-ძიების საჭიროებას. მხოლოდ ცალკეული საზოგადოებების, როგორც ფუნქციონალურად დასშული ერთეულების ინტენსიურ საველე გამოკვლევას ანიჭებენ გადამწყვეტ მნიშვნელობას. ფუნქციონალისტთა შორის გამონაკლისს წარმოადგენს ინგლისელი მეცნიერი ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნი, თუმცა თავიდან ისიც უგულებელყოფდა ისტორიულ მეთოდს. რედკლიფ-ბრაუნმა სპეციალური ნაშრომი უძღვნა კვლევის შედარებით მეთოდს [150].

რედკლიფ-ბრაუნის აზრით, სოციალური ანთროპოლოგიის ამოცანაა რეგულარობათა მონახვა ადამიანთა საზოგადოების განვითარებაში, ხოლო ეთნოლოგიის ამოცანა — ისტორიის რეკონსტრუქცია, რაც რედკლიფ-ბრაუნის თანახმად, შესაძლებელია პრიმიტიული ხალხების შესწავლით. ამრიგად, რედკლიფ-ბრაუნი ეთნოლოგიის კვლევის მეთოდად შედარებით მეთოდს გვთავაზობს, ხოლო სოციალური ანთროპოლოგიისა — ისტორიულ მეთოდს. ეთნოლოგიური კვლევა შეუძლებელია თეორიული და პრაქტიკული სამუშაოების შეთავსების გარეშე. თეორიული ახსნის, ე. ი. შედარებითი მეთოდის გამოყენების გარეშე ანთროპოლოგია ისტორიოგრაფია ან ეთნოგრაფია იქნებოდაო, წერს ავტორი.

რედკლიფ-ბრაუნის აზრით, ნებისმიერი ინსტიტუტი უნდა შევისწავლოთ ინსტიტუტების კომპლექსში. შედარებითი მეთოდის მეშვეობით ვარკვევთ, ესა თუ ის მოელენა მხოლოდ ერთ რომელიმე კულტურას ახასიათებს, თუ საერთოა სხვადასხვა კულტურათათვის. მოელენა უნდა შევისწავლოთ ტოტალურად და რომელიმე კულტურაში აღმოვაჩინოთ მის ახსნას. შედარებითი მეთოდის საშუალებით გადავდივართ კერძოდან ზოგადზე, ზოგადიდან უფრო ზოგადზე და საბოლოოდ განზოგადებამდე მივდივართ, წერს რედკლიფ-ბრაუნი.

რედკლიფ-ბრაუნი თუმცა ფუნქციონალისტია, მაგრამ მისი იდეები ბევრად უფრო პროგრესულია, ვიდრე ტრადიციული ფუნქციონალისტური სკოლის სხვა წარმომადგენლებისა. იგი ფუნქციონალიზმისა და სტრუქტურალიზმის მიჯნაზე დგას.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ამერიკელი ეთნოლოგის, ისტორიული ეთნოლოგიის ამერიკული სკოლის ფუძემდებლის ფ. ბოასის შეხედულება შედარებითი მეთოდის შესახებ. მან სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა ამ მეთოდის თეორიულ დასაბუთებას [99]. ბოასის აზრით, ერთმანეთს უნდა შევეუდაროთ ისეთი ფენომენები, რომელთაც საერთო ფსიქოლოგიური ან ისტორიული წყარო აქვთ. უნდა გაირკვეს წეს-ჩვეულებათა წარმოშობის მიზეზები და საწყისები, რაც მათი განვითარების ისტორიის შესწავლით გამოვლინდება.

ფ. ბოასის აზრით, შედარებითი მეთოდის საშუალებით შესაძლოა მოვახდინოთ: 1. ისტორიის რეკონსტრუქცია და 2. იმის ვარკვევა, თუ რა კანონები მართავს სოციალურ ცხოვრებას, რომლის შედეგადაც მსგავსი ან იგივე ფენომენი ისტორიული კავშირის, საერთო ძირის არმქონე ხალხებში აღმოცენდება. ბოასი უპირატესობას ანიჭებს შედარების ისტორიულ მეთოდს. ისტორიათა შედარების გზით ჩამოყალიბდება ზოგადი კანონები. შესაძარებელი მასალა ისტორიული თვალსაზრისით უნდა იყოს შემოწმებული. შედარებითმა მეთოდმა სასურველ შედეგებს შეიძლება მიაღწიოს მხოლოდ თავისი გამოკვლევის ისტორიული კვლევა-ძიების რეზულტატებზე დამყარების შემთხვევაში.

ბოასი აღნიშნავს, რომ ადამიანთა საზოგადოების განვითარების გზაზე ჩამოყალიბდა ბევრი მსგავსი, ერთგვაროვანი ნიშანი. ცნობილია, რომ ერთი და იგივე ეთნიკური ფენომენი გვხვდება სხვადასხვა ხალხებში. ადამიანთა წარმოდგენები, გამოგონებები და რთული წეს-ჩვეულებებიც კი ემთხვევა ერთმანეთისაგან ძლიერ დაშორებულ ტომებში.

ამ მსგავსებას სხვადასხვაგვარად ხსნიან.

კულტურათა მსგავსების საფუძველია: 1. საერთო წარმომავლობა, 2. ისტორიული კონტაქტები, 3. ადამიანთა ერთგვაროვანი აზროვნება. ზოგჯერ ამ მსგავსების ახსნა აშკარა და უდავოა, ხშირად გამიჯვნა კირს, რასთან გვაქვს საქმე, გენეტიკურ ერთიანობასთან, კონტაქტებით გამოწვეულ მსგავსებებთან, თუ მესამე ფაქტორთან.

ბოასი სადავო შემთხვევაში სწორედ ამ მესამე ფაქტორზე — აზროვნების ერთგვარობაზე ამახვილებს ყურადღებას. ავტორი ამით ხსნის იმ ვითარებას, რომ ერთი და იგივე კანონები, რომლებიც საზოგადოების განვითარებას წარმართავენ, შესაძლებელია მიუყუენოთ ჩვენს საზოგადოებასაც და სხვა ეპოქებისა და სხვა ქვეყნების საზოგადოებებსაც.

ცალკეული ნიშნები კულტურათა შესწავლის დროს ძალიან განსხვავებულ ხალხებშიც კი შეიძლება დაემთხვეს, მაგალითად, ისეთი ზოგადი საკითხები, როგორიცაა საიქიოს არსებობის იდეა, ცეცხლისა და მშვილდის ტიპის გამოგონებები, გრამატიკული სტრუქტურის ელემენტარული ნიშნები.

ამ დაკვირვებებზე დაფუძნებული ბოასის მოსაზრება, რომ სხვადასხვა ხალხებში ნაპოვნი კულტურათა მსგავსი ნიშნები არ მოასწავებს მათ საერთო ისტორიულ წყაროს, არამედ ისინი დამოუკიდებლად არიან აღმოცენებულნი.

ავტორი ორ კითხვას სვამს: 1. რა წარმოშობისაა ეს მსგავსებები? 2. როგორ იჩინეს მათ თავი სხვადასხვა კულტურებში?

ბოასის აზრით, მეორე კითხვა უფრო მარტივი გადასაწყვეტია და კიდევ გვთავაზობს თავის პასუხს.

ავტორი აღნიშნავს იდეათა ცვალებადობის ფაქტს და აყალიბებს ამის მიზეზებს. გარეგანი მიზეზები გარემოსთან კავშირით არის გამოწვეული, ხოლო შინაგანი კი ფსიქოლოგიური ფაქტორით. გარეგან მიზეზებში ბოასი გულისხმობს გეოგრაფიულ გარემოს, დასახლების სიმკიდროვეს (თავისებურად იგივე მსჯელობას ვხვდებით ყ. მონტანდონთანაც). როდესაც ფსიქოლოგიური ფაქტორის გავლენას ეხება, ავტორი აღნიშნავს შთაგონებისა და ჰიპნოტიზმის ფენომენების გამოყოფისა და სხვადასხვა ხალხის კულტურებზე მათი გავლენის შესწავლის ცდებს.

მსგავსებათა წარმოშობის მეორე მიზეზად ბოასი წარმოგვიდგენს კულტურათა ურთიერთგავლენას, გამოწვეულს ომებით თუ ვაჭრობით. ბოასი არ ეთანხმება იმ მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც, ერთი და იგივე ეთნოლოგიურ ფენომენს ერთი და იმავე წარმოშობის მიზეზი



აქვს და რომ ყველგან ერთი გზით ვითარდება, ე. ი. რომ ადამიანის გონება ყველგან ერთნაირ კანონებს ემორჩილება. ავტორს იმის დასამტკიცებლად, რომ ერთი და იგივე ეთნოლოგიური ფენომენი სხვადასხვა გზით შეიძლება განვითარდეს, მოჰყავს შემდეგი მაგალითი: ნიღბებს სხვადასხვა ხალხები იყენებენ, ოღონდ სხვადასხვა მიზნით. მაგალითად, ნიღაბს თავდაცვითი ფუნქცია აქვს, როცა ავადმყოფობის სული ემუქრება ადამიანს და სულის მოსატყუებლად იკეთებს მას. სხვა შემთხვევაში ნიღაბი მემორიალურია. მის მატარებელში გაცოცხლებულია ის სული, რომლის დავიწყებაც არ სურთ. ნიღაბი აგრეთვე გამოიყენება წარმოდგენების დროს.

ეს მაგალითი იმის მაჩვენებელია, რომ ერთი ეთნიკური ფენომენი შეიძლება განვითარდეს სხვადასხვა წყაროდან. ერთ ადგილას ერთი წყაროდან წარმოიშვას, ხოლო მეორე ადგილას სხვა წყარო ედოს საფუძვლად.

ბოასი ასკვნის, რომ გამოკვლევის შედეგიანობისათვის საჭიროა შედარებითი შესწავლის წინ შესრულდეს მოსამზადებელი სამუშაოები.

ბოასის მეთოდი ითვალისწინებს წეს-ჩვეულებათა და რწმენების ვარიაციების შედარებას და მათი საერთო ფსიქოლოგიური ბაზის აღმოჩენას (წმინდა კომპარატიული მეთოდი), ავტორი უპირატესობას იმ მეთოდს ანიჭებს, რომლის მიხედვითაც, წეს-ჩვეულებები დეტალურად შეისწავლება მთლიანად კულტურასთან კავშირში და, აგრეთვე, მათი მეზობელ ტომებში გავრცელების არეალის გათვალისწინებით. ამგვარად დგინდება ამ წეს-ჩვეულებათა ჩამოყალიბების ხელისშემწყობი ისტორიული პირობები და მათი განვითარებისას მოქმედი ფსიქოლოგიური პროცესები. ამ მეთოდით წარმართულ კვლევა-ძიებას სამმხრივი შედეგი შეიძლება ჰქონდეს: 1. გამოამჟღავნოს კულტურის ელემენტების შემქმნელი და ჩამომყალიბებელი გარემო პირობები. 2. გამოარკვიოს ფსიქოლოგიური ფაქტორები, რომლებიც მონაწილეობენ კულტურის ფორმირებაში. 3. დაგვანახოს ის გავლენა, რომელსაც ისტორიული კავშირი ახდენს კულტურის ზრდაზე (ისტორიული მეთოდი).

ამ მეთოდის გამოყენება, პირველ ყოვლისა, დაფუძნებულია კარგად განსაზღვრულ პატარა გეოგრაფიულ ტერიტორიაზე და შედარებებიც ამ მცირე არეალით შემოიფარგლება. როცა გარკვეულ შედეგს მივალწევთ ამ არეალში, შეგვიძლია პორიზონტი გავზარდოთ.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ სხვადასხვა ხალხების კულტურათა შესწავლის დროს აღმოჩენილი ცალკეული ანალოგიები მათ საერთო ის-

ტორიულ წყაროს კი არ მოასწავებს, არამედ მათ დამოუკიდებლად აღმოცენებაზე მეტყველებს. ძველი ტენდენცია უმნიშვნელო მსგავსებებით კულტურათა ნათესაობის დასაბუთებისა შედარებითი მეთოდის გამოყენებით მიღებულმა რეზულტატებმა გააქარწყლა. ბოასს, ერთი მხრივ, არ სჯერა, რომ ისტორიული კავშირების არსებობის დასამტკიცებლად საკმარისი საბუთია ის ცალკეული მსგავსებები, რომლებიც შეიმჩნევა ცენტრალური ამერიკისა და აღმოსავლეთ აზიის კულტურებს შორის. მეორე მხრივ, იგი ვერ უარყოფს იმის შესაძლებლობას, რომ ალიასკასა და ციმბირში აღმოჩენილი საერთო კულტურის ელემენტები ერთი წარმოშობისა იყოს, რადგან ამ შემთხვევაში წეს-ჩვეულებათა, გამოგონებათა და რწმენათა მსგავსებას ერთვის მათი გავრცელების განსაზღვრული არეალი. აქვე ავტორი დასძენს, რომ ამ არეალის გაზრდა ამერიკაში კოლუმბიასა და აზიაში ჩრდილო იაპონიის საზღვრებს მიღმა დაუშვებელია.

ბოასი აკრიტიკებს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც, გეოგრაფიული პირობების მსგავსება საკმარისი მიზეზია კულტურათა მსგავსებისათვის. ამის დამადასტურებლად მოჰყავს ერთსა და იმავე გეოგრაფიულ პირობებში მცხოვრები, განსხვავებული ენისა და კულტურის მქონე გვინეისა და აღმოსავლეთ ევროპის ხალხთა ეთნოგრაფიის მაგალითი. ავტორი ამბობს, რომ მცირე ტერიტორიაზეც კი შეიძლება შევხვდეთ ერთმანეთისაგან მეტად განსხვავებულ წეს-ჩვეულებებს.

შეიძლება ითქვას, რომ ბოასმა ორი ათეული წლით ადრე უფრო პროგრესული იდეები წამოაყენა, ვიდრე მისმა მომდევნო თაობებმა. მას პიროვნება იმდენად აინტერესებს, რამდენადაც იგი კოლექტივის წევრია, სოციალური ჯგუფის წევრი. ბოასმა დიდი წვლილი შეიტანა ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში. მნიშვნელოვანია მისი თეზისები:

1. თითოეული ხალხი უნდა შევისწავლოთ კონკრეტულად და ყოველმხრივ: ისტორიულად, ენობრივად, ანთროპოლოგიურად და კულტურის თვალსაზრისითაც.

2. უნდა შევისწავლოთ ხალხთა კულტურული ურთიერთგავლენა, რაც ქმნის კულტურის ერთიანობას განსაზღვრული გეოგრაფიული არეალების შიგნით.

3. კაცობრიობის და კულტურის განვითარების საერთო კანონების დასადგენად სიფრთხილე გვმართებს. გარეგნულმა მსგავსებამ არ უნდა შეგვაყდინოს, რადგან სიღრმეს რომ ჩაეწვდებით, შესაძლოა სრულიად

განსხვავებული და სხვადასხვა წარმოშობის მოვლენების წინაშე აღმოჩნდეთ.

4. მორალური შეფასების „ჩვენი“ კრიტერიუმში არ უნდა გავავრცელოთ განსხვავებული კულტურის მქონე ხალხზე, რადგან ყოველ ერს აქვს თავისი სოციალური იდეალები, თავისი მორალური ნორმები.

როგორც ვხედავთ, ეს თეზისები ბოასმა ერთი საუკუნის წინ ჩამოაყალიბა, მათ კი აქტუალურობა დღესაც არ დაუკარგავთ.

თანამედროვე ამერიკელი თუ ინგლისელი ეთნოლოგები ეთნოგრაფიული კვლევისას შედარებით მეთოდს ფართოდ იყენებენ და ამ მეთოდის ღირსებებზე მიუთითებენ.

განვიხილოთ ამერიკელი ეთნოლოგის ჯ. პ. მერდოკის კონკეფცია.

მერდოკი შედარებისას ხელმძღვანელობს სტატისტიკური მეთოდით. მისი აზრით, კულტურათა განმასხვავებელი ელემენტები უფრო თვალსაჩინოა, ვიდრე მსგავსება. მათ სხვადასხვაგვარი ახსნა შეიძლება მოეძებნოს: გეოგრაფიული და ეკონომიკური პირობების მრავალფეროვნება, რასობრივი განსხვავება, ცვლადი სოციალური პირობები და სხვა. ხოლო კროს-კულტურულ მსგავსებებს ავტორი ხსნის მიგრაციების გზით კულტურათა ტრანსპლანტაციით, კულტურათა კონტაქტებითა და სესხებით, მსგავსი კულტურული პირობების პარალელური განვითარებით, არამსგავსი პირობებში უბრალო დამთხვევებით, გეოგრაფიული ფაქტორების დიდი გავლენით, პრაქტიკული შესაძლებლობების ლიმიტირებული რაოდენობით (ერთ-ერთ მაგალითად მოჰყავს ლიმიტაცია მიცვალებულის მოვლის წესებში: გვამი შეიძლება დაიწვას, დაიმარხოს, წყალში იქნას ჩაშვებული, ხეზე ჩამოკიდებული, ბალზამირებული, მუმიფიცირებული, ცხედარი შეიძლება ქვის სამარხში ჩაასვენონ, ფრინველებსა და ცხოველებს შეაქმევიონ. შესაძლებელია, რომ სხვადასხვა და ისტორიულად კავშირის არმქონე ხალხებმა ხშირად ეს პრობლემა ერთგვარად გადაწყვიტონ. მერდოკი მსგავსებებს ხსნის, აგრეთვე, კაცობრიობის განვითარების უნივერსალური პირობებით და ადამიანის ბუნების ბიოლოგიური და ფიზიოლოგიური ანალიზის შედეგად პოულობს მათ. იგი მოვლენათა სიღრმეში ეძებს მსგავსებას, პირველ რიგში, ცდილობს ესა თუ ის ფენომენი უმარტივეს ელემენტებამდე (იმპულსი, სტიმული, მამოქმედებელი) დაიყვანოს და მსგავსების ძიება და ახსნა აქედან დაიწყოს. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა თანხედრას ამ გზით ვერ ახსნის, მერდოკი მიმართავს ზემოთ აღნიშნულ ზოგად, გარეშე ფაქტორებს. მერდოკი

გვთავაზობს უნივერსალური კულტურის ნიმუშის შესწავლის და ახსნის გზებს. მან 88 უნივერსალური კატეგორია გამოყო [147].

ვ. შნირელმანი [81] მერდოკს ისტორიული ფაქტორების ნაკლებად გათვალისწინებაში სდებს ბრალს და მისი სტატისტიკური მეთოდით საეჭვოდ მიაჩნია. სტატისტიკური მეთოდი ყველაფერს ვერ გაითვალისწინებს, მაგალითად, თუ დიფუზიასთან გვაქვს საქმე, სტატისტიკურ მონაცემებს ფასი ეკარგება.

ეთნოგრაფიის შედარებითი მეთოდით კვლევის მნიშვნელობას აღნიშნავს ამერიკელი ეთნოლოგი ფელიქს მ. კისინგიც. თავის ნაშრომში — „წეს-ჩვეულების მეცნიერება“ [132] იგი იხილავს კულტურის უნივერსალურ ნიმუშებს. ავტორს უნივერსალის ერთ-ერთ მაგალითად მოჰყავს დაკრძალვის რიტუალებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, კერძოდ, ის ფაქტი, რომ სიკვდილი მუდამ შეიცავს მწუხარების გამოხატულებას, ცხედრის მოვლა-პატრონობას, მიცვალებულთა და ცოცხლების ურთიერთობის გამომხატველ რიტუალებს.

ამერიკელი ეთნოლოგის ირვინ აკერკენბტის აზრით, კულტურული ანთროპოლოგია მიისწრაფვის კულტურათა საერთო მნიშვნელის დადგენისაკენ კულტურის ფენომენის გარეგნული განსხვავებების და ერთადერთობის მიუხედავად. ამის გამომჟღავნება შეუძლია კვლევის შედარებით მეთოდს. ავტორი შედარებითი მეთოდის ერთ-ერთ უდიდეს უპირატესობად იმას აღნიშნავს, რომ მისი საშუალებით რაღაც კონტროლი მაინც შეგვიძლია გავუწიოთ ისეთ ექსპერიმენტს, რომლის ველზე შემოწმება შეუძლებელია [83].

ამერიკელი ეთნოლოგი ვ. პ. გუდენაფი თავის ნაშრომში „აღწერა და შედარება კულტურულ ანთროპოლოგიაში“ [129] ერთმანეთს ადარებს კულტურებს გენეტიკური კავშირის გასარკვევად. ერთი საერთო წყაროდან კულტურათა გამოყოფამდე არსებობდა კულტურულ ფორმათა ქსელი, წერს გუდენაფი. გაყოფის შემდეგ ეს ფორმები თანდათან გადაიქცა მორიფიციკრებულ, სახეშეცვლილ დამოუკიდებელ ფორმებად სხვადასხვა კულტურებში. მათ შესაძლოა, ძველი ფუნქციაც დაეკარგათ და ახალი მიეღოთ. შედარებისას ვირჩევთ ფუნქციონალურად ანალოგიურ ფორმებს.

განვიხილოთ კიდევ ერთი ავტორის ი. შაპერას (ინგლისი) სტატია „რამდენიმე შენიშვნა სოციალური ანთროპოლოგიის შედარებით მეთოდზე“ [154]. ამ ნაშრომში ვხვდებით ძირითადად იმ ავტორთა კრიტიკას, რომლებიც შედარებით მეთოდს იყენებენ. შაპერა აკრიტიკებს მათ პრინციპებს, რის მიხედვითაც შესაძარებელ საზოგადოებებს ირ-

ჩვენ. სახელდობრ, XIX და ადრეული XX საუკუნის მკვლევრები შესაძარებელ საზოგადოებათა შერჩევისას ყურადღებას ამახვილებდნენ ყველა ნაცნობი საზოგადოების, ან უკიდურეს შემთხვევაში, ყველა ცნობილი პრიმიტიული საზოგადოების ხელმისაწვდომ მონაცემებზე და, როგორც წესი, რომელიმე კერძო საზოგადოების იგნორირების ერთადერთი მიზეზი იყო საკმარისი ინფორმაციის ნაკლებობა.

შაპერა აცხადებს, რომ სოციალური ანთროპოლოგია მნიშვნელოვნად მოიგებს და მეტი უფლება ექნება იმის ასალიარებლად, რომ მისი მეთოდები მოთხოვნას უპასუხებს, თუ უახლოეს მომავალში მეტი ყურადღება დაეთმობა ინტენსიურ, რეგიონალურ შედარებებს. რეგიონალური შესწავლა, ავტორის აზრით, არ წარმოადგენს შედარებისათვის საჭირო ან აუცილებელ ერთადერთ ფორმას. მეთოდი პრობლემაზე დამოკიდებული, სადაც თავის სფეროში უფრო შეზღუდულ პრობლემასთან გვაქვს საქმე, იქ შესაძარებელი ფაქტების რაოდენობაც შეიძლება შემცირდეს. მაგალითად, თუ ვინმე დაინტერესდება მონადირე ხალხების სოციალური სტრუქტურით, მას შეუძლია მხოლოდ ის ხალხები შეისწავლოს, სადაც ამისათვის საჭირო თავისებურებებს ვპოულობთ, რა თქმა უნდა, იმ პირობით, რომ მიმოხილვა ყოვლისმომცველი იქნება. მაგრამ, თუ ჩვენ მიზნად დავისახავთ ოჯახისა და ნათესაური სისტემის შესწავლას ყველა ცნობილ კულტურაში, ანდა თუნდაც მხოლოდ აფრიკის კულტურებში, მაშინ არც ერთი ნაშრომი არ იქნება ისეთი სანდო, როგორც რეგიონალური, რომელშიც ყველა არსებული და შესაძლებელი ტიპი იქნება შეტანილი. ამრიგად, აუცილებელი არ არის, ნათესაური სისტემის კვლევისათვის გამოსადეგი მეთოდი სხვა რომელიმე სფეროს შედარებითი შესწავლისათვის იყოს ხელსაყრელი.

შევეხთ მასალის განზოგადების საკითხს. თუ განვიხილავთ, მაგალითად, პოლიტიკურ სისტემას, შედარებითი კვლევის შედეგების ანალიზი, ალბათ, იმ სფეროში უფრო მეტ საფუძველს მოგვცემს ჰემარიტი მეცნიერული განზოგადებისათვის, სადაც საზოგადოებები მსგავს თავისებურებებს ამჟღავნებენ. ნაკლებად სარწმუნო იქნება განზოგადება, რომელიც სხვადასხვა პოლიტიკური სისტემების მქონე ცალკეულ საზოგადოებათა შედარებას ემყარება.

შაპერას ნაშრომმა, რომელიც საერთაშორისო კონფერენციას მოხსენდა, დიდი გამოხმაურება ჰპოვა. მილტონ სინგერმა (ჩიკაგოს უნივერსიტეტი) შეაჯამა ამ მოხსენებასთან დაკავშირებული კომენტარები და მსჯელობა [155]. მისი სიტყვით, საკითხის განხილვისას მკვლევ-

რებმა ერთხმად აღიარეს, რომ შედარებითი მეთოდის პრობლემები არ შეიძლება განვიხილოთ თვით შედარების პრობლემებისა და მიზნებისაგან მოწყვეტილად. როცა მიზნად ვისახავთ მსოფლიოს ყველა კუთხის ან ერთი დიდი უბნის ნათესაურ სისტემათა მიმოხილვას, ინტენსიური რეგიონალური შედარება, ალბათ, ყველაზე შესაფერისი მეთოდი იქნება ამგვარი კვლევისათვის. მაგრამ თუ მიზანი კროს-კულტურული განზოგადებების დადგენა და შემოწმებაა, ან ტოტალურ კულტურათა და „ნაციონალური ტიპების“ შედარება და იმის გარკვევა, თუ როგორ წყდება სხვადასხვა კულტურებში გარკვეული უნივერსალური პრობლემები, მაშინ სხვა, და ეგებ ახალი, მეთოდებისა და კონცეფციების გამომუშავება გახდეს საჭიროო.

განსაკუთრებით გვინდა გამოვყოთ ოსკარ ლუისის ფრიად სასარგებლო სტატია „შედარებები კულტურულ ანთროპოლოგიაში“ [139]. ავტორი გვაძლევს შედარებათა კლასიფიკაციას. დიდძალ ლიტერატურას განიხილავს და ახარისხებს თავისი კლასიფიკაციის მიხედვით. სტატიას ვრცელი ბიბლიოგრაფია ახლავს. ლუისის მიერ შესწავლილი ლიტერატურა ძირითადად 1950—1954 წლებშია გამოსული. აქ აღნუსხულია სამასზე მეტი სტატია და მონოგრაფია, უმეტესად ინგლისელი და ამერიკელი ავტორებისა, როგორც თეორიულ, ასევე პრაქტიკულ საკითხებზე (ავტორი აღნიშნავს, რომ შედარებით მეთოდზე ცოტას წერენ ფრანგები და გერმანელები).

ლუისის განზრახული აქვს გამოამყლავნოს შედარების მიზანი და არსი და მისი ადგილი დროსა და სივრცეში. მოკლედ გადმოვცემთ, თუ რას წერს ლუისი ძირითად ნაშრომთა შესახებ. მისი აზრით, ყველა ავტორი მეტ-ნაკლებად ბოასის შრომას ეყრდნობა.

ავტორი გამოყოფს განხილული ლიტერატურის საფუძველზე შედარების ტიპებს: ერთი კულტურის ნიშნების შედარება, ინსტიტუტების შედარება, ქვეკულტურათა შედარება, არეალთა შედარება, ერების შედარება, ცივილიზაციათა შედარება. შედარება შეიძლება იყოს სინქრონული, დიაქრონული (ისტორიული განვითარება), შემოწმებულ, შეუმოწმებელი, ლოკალიზებული და გლობალური, ფორმალური და ფუნქციონალური, სტატისტიკური და ტიპოლოგიური.

მასალის გაანალიზების შედეგად ავტორი ასკვნის, რომ შედარებას ხუთი განზომილება აქვს. შედარების პირველი განზომილებაა შედარების ობიექტთა ადგილმდებარეობა სივრცეში. შედარების მეორე განზომილებად გამოყოფს: შედარების არსს, შინაარსს. მესამე განზომ-

მიღებაა შედარების მიზნები. მეოთხე — მონაცემთა მიღების მეთოდები.

ავტორი ტაბულების მეშვეობით გვიჩვენებს, თუ რა მიმართებაა შია ეს მეთოდები ერთმანეთთან. გლობალური შედარებების შემთხვევაში ძირითადი სამუშაოები დაკავშირებულია საბიბლიოთეკო მეთოდთან, ხოლო ერთი კულტურული ჯგუფის ფარგლებში როცა მიმდინარეობს კვლევა, მაშინ სავსე სამუშაოების შედეგებია წამოწეული წინა რიგში.

შემდეგ ლუისი გვთავაზობს შედარების თითოეული ტიპის განხილვას: გლობალურ შედარებებში ვხვდებით კროს-კულტურულ შედარებებს, სტატისტიკურს, ტიპოლოგიურს, ფუნქციონალურს, დისტრიბუციულს. სტატისტიკური შედარების მიმდევარნი ფიზიკურ მეცნიერებებს იყენებენ მოდელად. სჭეათ, რომ შესაძლებელია რაოდენობის და შემთხვევათა დიდი რიცხვის მეშვეობით ზოგად კანონებამდე მისვლა. კონტინენტებს ან ერებს შორის შედარების შემცველი ზოგი ნაშრომი სავსე მასალას ეყრდნობა, ზოგი საბიბლიოთეკოს, ზოგი ორივეს, ზოგი რელიგიის სფეროს იკვლევს, ზოგი — ეკონომიკისას, ზოგიც — მთლიანად კულტურას. ერთმანეთს უდარებენ: 1. ორ ან მეტ ცივილიზაციას. 2. ერთი კულტურის ვარიანტებს. 3. ერთ პრობლემას სხვადასხვა კონტინენტებზე ან სხვადასხვა ერებთან. 4. დამოუკიდებლად წარმოქმნილ კულტურის ნიშნებს.

ავტორთა ერთი ნაწილი ისტორიულად დაკავშირებულ ხალხებს უდარებს ერთმანეთს და ცდილობს გვიჩვენოს რე-ინტერპრეტაცია და ხელახალი შეგუება, რე-ადაპტაცია კულტურული ნიშნების, ან ინსტიტუტებისა ახალ პირობებში.

ავტორთა მეორე ნაწილი ისტორიულად ერთმანეთთან დაუკავშირებელ ხალხებს ადარებს ერთმანეთს, რის შედეგადაც ახდენენ განზოგადებათა ფორმულირებას.

სტატია მთავრდება დასკვნით, რომელშიც ლუისი პირველ რიგში აღნიშნავს მუშაობის შედეგიანობისათვის სავსე სამუშაოებისა და შედარებითი ანალიზის საბიბლიოთეკო სამუშაოებთან შეხამების აუცილებლობას. ამას შეიძლება მონაცემთა სტატისტიკური მანიპულაციებიც დაერთოსო, ამბობს ავტორი. პატარა რევიონის ინტენსიური შესწავლისა და კროს-კულტურული შედარებითი ანალიზისათვის მკვლევარს უნდა ჰქონდეს გამოცდილება როგორც ველზე, ასევე ბიბლიოთეკაში მუშაობისა. სხვადასხვა საზოგადოებებში სავსე მუშაობის შედეგების შედარებას დიდი მნიშვნელობა აქვს, თუ შესადაარებ-

ლი საზოგადოებები ერთსა და იმავე ზოგად სოციალურ-ეკონომიკურ დონეზე არიან.

დასკვნაში შედარებითი კვლევის ორი ტიპი გამოიყოფა:

1. ისტორიულად დაკავშირებულ საზოგადოებათა შედარება, რომელთაც საერთო ისტორია, ენა და კულტურა აქვთ.

2. ისტორიულად დაუკავშირებელ საზოგადოებათა შედარება, სადაც მსგავსებები ფორმასა და სტრუქტურაში ბაზისის წარმოადგენენ კულტურათა სხვადასხვა ასპექტებს შორის ურთიერთკავშირის დასადგენად.

ავტორი არ ხსნის, თუ რა საშუალებით უნდა იქნას დადგენილი საზოგადოებათა შორის ისტორიული კავშირის არსებობა ან არარსებობა.

ლუისი აკრიტიკებს კულტურის სტატისტიკურ შესწავლას, რომელიც ეყრდნობა შემთხვევათა რაოდენობას, ვარიაციათა მხოლოდ მცირე რიცხვს აკონტროლებს და კულტურას დანაწევრებულად, ატომიზებულად განიხილავს. ამას უპირისპირებს კულტურის უფრო ტიპოლოგიურ შესწავლას, რომელიც მიისწრაფვის დაადგინოს კულტურის ფორმაზე, სტრუქტურაზე, შინაარსზე დაფუძნებული ტიპები ისე, რომ შეინარჩუნოს მთლიანობა, ერთიანობა.

ლუისის განხილული სტატია ერთგვარ მეგზურს წარმოადგენს ამ საკითხით დაინტერესებული პირისათვის, რადგან წარმოდგენას გვიქმნის შედარებითი მეთოდის შესახებ არსებულ ყველა თვალსაზრისზე და მიმდინარეობაზე.

ცალკე გვინდა გამოვყოთ ამერიკელი ეთნოლოგის ე. ბენდანის შეხედულება შედარებითი მეთოდის შესახებ, რადგან იგი ამ მეთოდის საშუალებით იკვლევს მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს.

ბენდანი გვთავაზობს მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა და წარმოდგენათა საყოველთაო გავრცელების ახსნას. ავტორი შესაძლებლად მიიჩნევს კულტურის ნიშნების დამოუკიდებელ განვითარებას. კულტურის კომპლექსი, რომელიც ერთნაირია სხვადასხვა ჯგუფებში, შეიძლება სხვადასხვა წარმოშობისა იყოს. მოჰყავს შემდეგი მაგალითი. მიცვალებულის კრემაციის საყოველთაოდ გავრცელებულ წესს სხვადასხვა მიზანი შეიძლება ჰქონდეს: 1. ნეშტი რომ არ შექამოს ნადირმა, 2. ცეცხლის ფუნქცია არის განწმენდა, 3. ცეცხლი, ანუ სინათლე სულს საიქიოს გზას უნათებს.



ბენდანი არც ადამიანის აზროვნების ერთგვაროვნობას უარყოფს კულტურულ მსგავსებათა ასახსნელ არგუმენტად, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ერთსა და იმავე გარემოში იმყოფება შესაღარებელი კულტურები. სხვადასხვა მხარეში, გარემოში კვლევა-ძიება გვიჩვენებს, რომ სხვადასხვა ხალხი ერთნაირ პირობებში სხვადასხვა გამოსავალს პოულობს ერთი და იმავე პრობლემის გადასაჭრელად.

რაც შეეხება მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს, ბენდანი აღნიშნავს, რომ სიკვდილის კომპლექსის ერთიანობა არ ნიშნავს ამ კომპლექსის სხვადასხვა ელემენტების გენეტიკურ ურთიერთობას, მსგავსებას საფუძვლად უდევს სოციოლოგიური და ფსიქოლოგიური ფაქტორებით განპირობებული ასოციაციები.

განსხვავებებს; რომელთაც გამოაველენს მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულების შედარებითი შესწავლა; ბენდანი ხსნის კულტურის სპეციფიკური მახასიათებლებით და დასაფლავების კომპლექსში იმ ნიშნების მიღებით, რომლებიც ფსიქოლოგიურად არ არის შეპირობებული დასაფლავების წესებით.

ბენდანი მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებების საკვლევად გვთავაზობს ისტორიული და ფსიქოლოგიური მეთოდების ერთიანობას [97].

თანამედროვე ფრანგული ეთნოგრაფია აგრძელებს ფრანგი სტრუქტურალისტის კლოდ ლევი-სტროსის ტრადიციებს. მან პირველად გამოიყენა სტრუქტურული მეთოდი ეთნოგრაფიის საკითხების კვლევის დროს.

ლევი-სტროსი თავის ნაშრომებში შემდეგ იღვას ავითარებს: კულტურათა სისტემები შეიძლება ერთმანეთს შეუდარდეს არა მარტო იმიტომ, რომ მათ ხელშესახები მსგავსება აერთიანებს, არამედ ამიტომაც, რომ ისინი საერთო სტრუქტურული თემის ლოგიკურ ტრანსფორმაციებს წარმოადგენენ.

ლევი-სტროსი კულტურას განიხილავს, როგორც ნიშანთა ერთიანობას, რომელიც შეიძლება ნაწილ-ნაწილ იქნეს შესწავლილი. იგი კულტურათა შედარებას შემდეგნაირად ახდენს: კულტურას ანაწევრებს გამოყოფად ელემენტებად და სხვადასხვა კულტურათა წიაღში არსებული ერთი ტიპის ელემენტების შედარებით აღგენს წარმომავლობის საკითხებს.

გამოვლენილ მსგავსებათა მიზეზი, ლევი-სტროსის აზრით, შეიძლება იყოს სტრუქტურული პრინციპები, რომლებიც მოქმედებს შესაღარებელ სფეროებში. ამგვარი მსგავსება არ მოასწავებს საერთო წარ-

მომავლობას, მაგრამ თუ კომპლექსურ მსგავსებას გამოვავლენთ, მაშინ უკვე აღარ შეგვიძლია მისი შემთხვევითობით ახსნა.

შედარებისას ჯერ ვავლენთ საერთოს, ხოლო შემდეგ ვიკვლევთ, ეს საერთო ამ სახით სხვაგანაც თუ მოიპოვება. სტრუქტურული მოდელი ისე უნდა იყოს შედგენილი, რომ მისი ფუნქციონირებით შევძლოთ ყველა დაკვირვების ობიექტად აღებული ფაქტის ახსნა.

ლევინ-სტროსი სტრუქტურულად განიხილავს მითებს, აღარებს მსგავსს მითებს და თუ ერთი ელემენტი მაინც აქვთ განსხვავებული, ეს მათ მთლიანად უცვლის შინაარსს. ლევინ-სტროსის მითების სტრუქტურული შესწავლის საფუძველზე ზოგადი დასკვნები გამოაქვს [136].

ჟ. კაზნევი თავის ნაშრომში „რიტუალის სოციოლოგია“ ცდილობს მიუყუნოს რიტუალთა შესწავლას ლევინ-სტროსის სტრუქტურულ-შედარებითი მეთოდი, რომელსაც იგი მითების კვლევისას იყენებს. კაზნევი აღნიშნავს, რომ რიტუალი, ისევე როგორც მითი, სიმბოლური სისტემაა და მითივით შეიძლება სტრუქტურულად შევისწავლოთ. სტრუქტურალიზმის პრინციპი მდგომარეობს იმაში, რომ ნაწილს ვერ გავიგებთ, თუ მთლიანობაში არ განვიხილეთ იგი. იმავეს ამბობს ავტორი. რიტუალთა შესწავლაზე, რომ ისინი არ უნდა მოვწყვიტოთ კონტექსტს, რათა არ დაკარგონ მნიშვნელობა. ფაქტების დაგროვება არავითარ სარგებლობას არ მოგვითმანსო, ამბობს ავტორი. ეთნოგრაფიული დოკუმენტაციის შერჩევისას სიფრთხილვ გვმართებს და ყურადღება უნდა მივაქციოთ მათი გეოგრაფიული და კულტურული წარმომავლობის ჰომოგენურობასო.

კაზნევი წერს, რომ რიტუალის ახსნა ნიშნავს იმის ჩვენებას, რომ იგი არ არის ისეთი აბსურდული, როგორც გვეჩვენება. უნდა გაიკვეს რიტუალის გლობალური მნიშვნელობა, მისი ფუნქცია. ასევე გასარკვევია, რიტუალისათვის ნაპოვნი ახსნა ერთი კულტურისათვის არის დამახასიათებელი, თუ მეტისათვის, ხომ არ არის შემთხვევითი.

ამრიგად, კაზნევი შედარებით მეთოდს იყენებს იმის გასარკვევად, რიტუალის საკაცობრიო მნიშვნელობა უნიკალურია, თუ არა, რათა რიტუალების ტიპოლოგია დაადგინოს. კაზნევის აზრით, შედარების გზით გამოვლენილი სახესხვაობები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე კულტურის ნიშანთა მსგავსებები [106].

სტრუქტურალისტებმა შეიმუშავეს შედარებითი მეთოდის ახალი კონცეფცია. ტრადიციულად, სოციალური ანთროპოლოგია შედარებითი მეთოდით მხოლოდ გარეგნული მსგავსების ფაქტებს ადგენდა, სტრუქტურალისტები კი ამ მეთოდს იყენებენ შესასწავლი მოვლენე-

ბის შინაარსობრივი ინტერპრეტაციისათვის, ცვალებადობის პროცესის ხასიათის შესასწავლად. სწორედ ამაში მდგომარეობს მათი დამსახურება.

სტრუქტურალიზმი იყენებს შედარებით მეთოდს სოციალური ცხოვრების სხვადასხვა მოვლენებს შორის ფუნქციონალური კავშირის დასამყარებლად, აგრეთვე იმის გასარკვევად, თუ როგორ ემსახურება ეს კავშირი სოციალური სტრუქტურის შენარჩუნებას და საზოგადოების ინტეგრაციას. სტრუქტურალისტები იყენებენ ძირითადად სინქრონულს და ნაკლებად — დიაქრონულ შედარებით მეთოდს, ე. ი. აწარმოებენ შედარებას უპირატესად სივრცეში და არა დროში.

## § 2. შედარებითი მეთოდი საბჭოთა ეთნოგრაფიაში

სპეციალური კვლევის საგანს წარმოადგენს შედარებითი მეთოდი სპეკულურ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში.

რუსულ ეთნოგრაფიას მდიდარი წარსული აქვს. 1887 წელს გამოვიდა მ. კულიშერის „შედარებითი ეთნოგრაფიის ნარკვევები“ [60]. სტორის აზრით, ერთი ერის მაგალითზე რომ განვიხილოთ რაიმე მრველენა, ჩვენ მიერ მიღებული ცნობები ცალმხრივი იქნება. ეთნოგრაფიული ფაქტის ობიექტურად ასახსნელად აუცილებელ პირობას წარმოადგენს შედარება. კულიშერი იმ საკითხებს, რომლებსაც იხილავს, ამუშავებს დიდძალი შესაღებელი მასალის ფონზე. კულიშერს მნიშვნელოვანი დასკვნები არ გამოაქვს, არც განზოგადებებს გვთავაზობს, მაგრამ მის მიერ თავმოყრილი მასალა საბერძნეთის, რომის სამყაროდან და განვითარების პრიმიტიულ საფეხურზე მდგომი ხალხების ყოფიდან უკვე მრავლის მთქმელია. მით უმეტეს, რომ კულიშერი განიხილავს ისეთ საინტერესო საკითხებს, როგორიცაა ბავშვის აღზრდა, მოხუცების ბედი, ქალთან დამოკიდებულება, ცხოვრების სიმბოლიკა (ბუნების მოვლენების მიბაძვა, შვილება, საკმლის გაზიარება და სხვა).

ეთნოგრაფიული მსგავსება-განსხვავების საკითხს მნიშვნელოვან ყურადღებას უთმობენ თანამედროვე საბჭოთა მკვლევარები.

ა. პერშიცი ეთნოგრაფიულად ან არქეოლოგიურად გამოვლენილ არსებით ნიშანთა ერთობლიობას ანალოგიას უწოდებს, ოღონდ ითვალისწინებს რაოდენობრიობის პრინციპს. მსგავსი არსებითი ნიშნები საკმაო რაოდენობით უნდა მოიპოვებოდეს. ანალოგია უფრო ფასეულია, დასკვნების გამოტანის თვალსაზრისით, როცა მოცემული ნიშანი სხვა ნიშნებთანაც არის დაკავშირებული, უფრო დეტერმინირე-

ბულია, ე. ი. როცა მსგავს ნიშანთა კომპლექსთან გვაქვს საქმე. პერში-  
ცი გვათვაზობს „ეთნოგრაფიული ანალოგიების მეთოდს“ [64]. ეს ხომ  
შედარებითი მეთოდის ერთგვარი კონკრეტიზაციაა, ხოლო რაოდენ-  
ობრიობის პრინციპი კი კვლევის საკმაოდ ზოგადი კრიტერიუმია. რაც  
შეეხება ავტორის მიერ შემოთავაზებულ ტერმინს — „ანალოგია“,  
უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სიტყვა, ისევე როგორც „პარალელი“ და  
„მსგავსება“, ეთნოგრაფიულ გამოკვლევებში ხშირად ენაცვლება ერთ-  
მანეთს. როცა ამ ტერმინთაგან ერთ-ერთს ენიჭება უპირატესობა,  
ამას სპეციალური დასაბუთება სჭირდება. წინამდებარე ნაშრომში  
ჩვენ ვიყენებთ ტერმინს „პარალელი“, რადგან, ვფიქრობთ, იგი უფრო  
ზუსტად გამოხატავს ჩვენს მიზანს: „პარალელი“ გულისხმობს მოვ-  
ლენათა თანმიმდევრულ შედარებას, ხოლო პარალელების კვლევამ  
შეიძლება გამოავლინოს ეთნოგრაფიული მსგავსება — ორ ფაქტს  
შორის საკმაო რაოდენობის მსგავს არსებით ნიშანთა არსებობა.

ს. არტანოვსკი სვამს კითხვას: არსებობს თუ არა ძირეული ერ-  
თიანობა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების სამეურნეო-სულიერი ტიპე-  
ბის თავისებურებათა მიუხედავად. ავტორი წერს, პირველად განსხვა-  
ვება გვეცემა თვალში, ხოლო საერთოს პოვნას სპეციალური კრიტე-  
რიუმის შემუშავება სჭირდებაო, როგორც იყო XIX საუკუნის ეთნო-  
გრაფიაში, მაგალითად, თეზისი „კაცობრიობის ფსიქიკური ერთიანო-  
ბის“ შესახებ. არტანოვსკი შემდეგ კრიტერიუმს გვათვაზობს: კაცო-  
ბრიობის კულტურათა ერთიანობის საფუძველი მდგომარეობს საზო-  
გადოებრივ ფაქტორშიო, თუმცა იგი არც ფსიქოლოგიური ფაქტორის  
მნიშვნელობას უარყოფს.

მსგავსება-განსხვავებათა აღმოჩენისას არ უნდა დაგვაბნიოს მოვ-  
ლენის გარეგნულმა სახემ. მაგალითად, გარეგნულად ერთმანეთს ჰგავს,  
მაგრამ სრულიად განსხვავდება ერთმანეთისაგან თავისი საზოგადოებ-  
რივ-საყოფაცხოვრებო ფუნქციით ჩვენი და პოლინეზიური ჩანგალი  
(რიტუალური დანიშნულების მქონე). ცალკეულ ელემენტთა მსგავსება  
არაფერს გვაძლევს, თუ არა გვაქვს მსგავსება ამ ელემენტთა ერთმანე-  
თთან დაკავშირების ფორმებში. მხოლოდ მაშინ, როცა გადავალთ სა-  
ზოგადოების განვითარების იმ ძირითადი კანონზომიერებების განხილ-  
ვაზე, რომლებიც ერთნაირად ვლინდება სხვადასხვა საზოგადოებათა  
მაგალითზე, აღმოვაჩინებ კაცობრიობის ისტორიული ერთიანობის სან-  
დო კრიტერიუმსო, წერს არტანოვსკი. კაცობრიობის კულტურა ერთი-  
ანია, მაგრამ მრავალი ლოკალური გამოხატულება აქვს. არტანოვსკის  
აზრით, საზოგადოების საწარმოო ძალების განვითარებასთან ერთად  
იზრდება კულტურული კონტაქტები ხალხთა შორის, რის შედეგადაც

ნელ-ნელა ხდება კულტურათა სინთეზი, ე. ი. იშლება განსხვავებები [47].

აი, რა აზრს ავითარებენ ამის შესახებ ი. ბრომლეი და კ. ჩისტოვი: კაცობრიობის პროგრესულ განვითარებასთან ერთად სულ უფრო და უფრო ნაკლებად შესამჩნევი ხდება კულტურის სფეროში ეთნიკური სპეციფიკის გარეგნული გამოვლინება. ეთნიკური სპეციფიკის გამოვლენა, ავტორთა აზრით, შესაძლებელია შედარებით-ტიპოლოგიური შესწავლით (წეს-ჩვეულებათა, რიტუალთა).

ბრომლეი და ჩისტოვი წარმოგვიდგენენ, თუ როგორი სურათი გვაქვს ეთნიკური სპეციფიკის სფეროში ეთნიკური განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე. განვითარების პირველ, არქაულ საფეხურზე, როცა წარმოება და ყოფა შერწყმული იყო, ეთნიკური სპეციფიკა მთელს ცხოვრებას მოიცავდა. მისი ფიქსირება ადვილია. ეთნიკური განვითარების შემდეგ საფეხურზე — ხალხების საფეხურზე ეთნიკური სპეციფიკა განსაკუთრებით ვლინდება მატერიალური კულტურის სფეროში, სოციალური ურთიერთობების სფეროში ისეთი აშკარა აღარ არის. მესამე, ე. წ. ერების საფეხურზე, სადაც მატერიალური კულტურა და ყოფა სულ უფრო და უფრო ნიველირდება, ეთნიკური სპეციფიკა ვლინდება გარდა ენისა, სულიერი კულტურის ზოგიერთ სფეროშიც. ავტორთა დასკვნით, ეთნიკური სპეციფიკა გარეგნული გამოვლინებიდან შინაგან სფეროში გადადის. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მისი როლი მცირდება, არამედ მხოლოდ ძნელდება მისი ფიქსირება. [50].

მსგავსებაც და განსხვავებაც აბსოლუტური როდია. შეიძლება იყოს არსებითი და მეორეხარისხოვანი. ამის შესახებ საინტერესო მოსაზრებებს გვთავაზობს კ. ჩისტოვი [79]. ნიშნები, თუ ნიშანთა კომპლექსი, რითაც ეთნოსები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, შეიძლება ან იყოს, ან — არა, ჩისტოვის სიტყვით რომ ეთქვათ, „ეთნომადიფერენცირებელი“. ხალხის ეთნიკური სახე, ე. ი. მისი ინდივიდუალურობა — ეს სწორედ კულტურის ფორმების განმასხვავებელი ურთიერთმიმართებაა, რაც უნდა განვიხილოთ განვითარების გარკვეულ ეტაპზე. ჩისტოვი სვამს კითხვას, თუ რატომ ხდება, რომ ამა თუ იმ ნიშანს ხან შეხსწევს კულტურის განმასხვავებელი ძალა, ხან — არა. იგი გამოყოფს ეთნიკურ ნიშნებს, როგორც მოცემული ხალხის კულტურული სახის განმსაზღვრელს მოცემული ისტორიული განვითარების ეტაპზე. ანუ კულტურის მყარ თავისებურებებს და სუბიექტურად აღქმად თავისებურებებს.

არც ერთი ეთნიკური ნიშანი არ შეიძლება იყოს თეორიულად აბსოლუტურად უნიკალური ფუნქციით, ფორმითა თუ შინაარსით, ე. ი. წარმოდგენელი სხვა ეთნოსის კულტურის სისტემაში. უნიკალური მხოლოდ მოვლენათა კონკრეტული ფორმები შეიძლება იყოს, ასკენის ავტორი.

მსგავსი თუ განმასხვავებელი ნიშნების არსებობას ჩისტოვი ხსნის ტერიტორიული სიახლოვითა და სიმორით, მსგავსი ან განმასხვავებელი ცხოვრების პირობებით, ხანგრძლივი კონტაქტებით.

ნ. და ი. ჩებოკსაროვების აზრით, განვითარების სოციალურ-ეკონომიკურ საფეხურზე მდგომი სხვადასხვა ხალხების კულტურებში მსგავსებათა და განსხვავებათა მიზეზების შესწავლა ეთნოგრაფიული მეცნიერების ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა. ყურადღებას იპყრობს სხვადასხვა ენაზე მოლაპარაკე ხალხთა კულტურებს შორის მსგავსებები და ერთ ენაზე მოლაპარაკეთა შორის განსხვავებები. ჩებოკსაროვები მსგავსებათა, ანუ კონვერგენტულ ნიშანთა წარმოშობას მატერიალური და სულიერი კულტურის სფეროში შემდეგნაირად ხსნიან: 1. კაცობრიობის წარმოშობის ერთიანობით, მიუხედავად მათი რასობრივი და ეთნიკური სხვადასხვაობებისა, 2. სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საერთო კანონზომიერებებით და 3. სპეციფიკური თავისებურებებით განსხვავებულ ლანდშაფტურ-კლიმატურ ზონებში. ჩებოკსაროვების ეს მოსაზრება ძირითადად ინოვაციებს ეხება. მათ კონვერგენტული ინოვაციების მაგალითად მოჰყავთ კულტურის ელემენტები: შრომის იარაღების დამზადება, ცეცხლის მოპოვება, ცეკვა, სიმღერა, საფეიქრო საქმე, მესაქონლეობა და ა. შ. [78].

ეთნიკურ მსგავსება-განსხვავებებს მუდამ ვერ აფხსნით სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონით. საჭიროა ერთგვაროვანი საზოგადოებების შედარება, მიუხედავად მათი სივრცობრივი განლაგებისა და კულტურული მემკვიდრეობისა. ამ საკითხის გადასაჭრელად საბჭოთა ეთნოგრაფებმა შეიმუშავეს სამეურნეო-კულტურული ტიპებისა და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ოლქების კონცეფცია.

სამეურნეო-კულტურულ ტიპებს ნ. და ი. ჩებოკსაროვები უწოდებენ სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების მსგავს საფეხურზე მყოფი და მსგავს გეოგრაფიულ პირობებში მცხოვრები ხალხების ისტორიულად ჩამოყალიბებული კულტურის და მეურნეობის თავისებურებათა კომპლექსებს. ერთგვარი ისტორიულ-გეოგრაფიული გარემოს პირობებში ერთი და იგივე სამეურნეო-კულტურული ტიპი შეიძლება

აღმოცენდეს ერთმანეთისაგან დაშორებულ და ურთიერთობის არმქონე ხალხებშიც.

ჩებოქსაროვები სამ ძირითად სამეურნეო-კულტურულ ტიპს გამოყოფენ: პირველში ძირითადი ეკონომიკური როლი აკისრია ნაღობას, შემგროვებლობას, მეთევზეობას; მეორეში — თოხით, ხელით მიწათმოქმედებას, მესაქონლეობას; მესამეში — გუთნის (სახნავ) მიწათმოქმედებას სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებში შინაური პირუტყვის, გამწვევი ძალის გამოყენებით.

სხვა საბჭოთა ეთნოგრაფების ნაშრომებშიც დაახლოებით იგივე ტიპებს ვხვდებით მცირეოდენი ცვლილებებით.

რაც შეეხება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ოლქებს, ჩებოქსაროვების აზრით, ხანგრძლივი კავშირისა და ურთიერთგავლენის შედეგად იქმნება მსგავსი კულტურულ-საყოფაცხოვრებო (ეთნოგრაფიული) თავისებურებები. ეს თავისებურებები ჩვეულებრივ ვლინდება მატერიალურ კულტურაში (საცხოვრებელი ნაგებობანი, საკვები, ტანსაცმელი...), წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში.

ჩებოქსაროვები ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ოლქების გამოყოფისას არ ითვალისწინებენ რასობრივ და ენობრივ ფაქტორებს. მაგალითისათვის მოვიყვანთ მათ მიერ საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე გამოყოფილ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ტიპებს: შუა აზია, საბჭოთა კავშირის ევროპული ნაწილი, კავკასია (ქვედანაყოფებით: ჩრდილო და იმერკავკასია). კავკასიის ამგვარი გაყოფა გაუმართლებელია, უფრო გეოგრაფიულ პრინციპს ემყარება, ვიდრე ისტორიულ-ეთნოგრაფიულს.

საბჭოთა ეთნოგრაფიული სკოლის ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია ისტორიულობა, კულტურისა და ყოფის შესწავლა ისტორიული განვითარების პროცესში. ნებისმიერი სოციალური ან კულტურული მოვლენა მხოლოდ მაშინ შეიძლება ბოლომდე გავიგოთ, თუ მას შევისწავლით არა მარტო სტრუქტურულ-ფუნქციონალურად, არამედ ისტორიულ-გენეტიკურ ასპექტშიც.

ჩა კრიტერიუმში არსებობს სხვადასხვა ხალხთა მსგავსი კულტურის ფენომენების საერთო წარმომავლობის, ან დამოუკიდებლად წარმოშობის დასადგენად? კულტურის მოვლენათა ანალიზის მთავარ სიძნელეს სწორედ ამ კრიტერიუმთა განუსაზღვრელობა წარმოადგენს.

საინტერესო დასკვნამდე შეიძლება მიგვიყვანოს სხვადასხვა ავტორის მიერ ეთნოსის რაობის განსაზღვრა. მაგალითად, ჩებოქსაროვების აზრით, დამოუკიდებელი ეთნოსის არსებობას განაპირობებს პირველ რიგში კულტურის თვითმყოფელობა და ენა [78].

ტოკარევეს ეთნიკური ერთობის ძირითად ნიშნად მიაჩნია ენის ერთიანობა, თუმცა არ გამოირიცხავს გამოწვევის: სხვადასხვა ეთნიკურ ერთობებს მიეკუთვნებიან არგენტინელები, კუბელები, მექსიკელები, ჩილიელები, მაგრამ ყველანი ესპანურად ლაპარაკობენ. ეთნიკური ერთიანობის წარმოსაქმნელად აუცილებელ პირობად მიაჩნია ტოკარევეს ტერიტორიის ერთიანობაც. ავტორის აზრით, ტერიტორიის ერთიანობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება დასაბამისას, შემდგომ ეთნიკური ერთობა შეიძლება დაიქსაქსოს, მაგრამ არსებობა მაინც არ შეწყვეტოს (მაგ., ებრაელები, ბოშები). ტოკარევის აზრით, ხალხის წარმოშობის ერთიანობა, რაც ყველაზე ნათლად ვლინდება ანთროპოლოგიური ტიპის ერთიანობაში, მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაშია ეთნიკური განმსაზღვრელი [73].

ეთნიკური ერთობის განმსაზღვრელ ცალკეულ ნიშანთა განხილვის შემდეგ ტოკარევი ასკვნის, რომ ეთნიკური ერთობა დაფუძნებულია წარმომავლობის, ენის, ტერიტორიის, სახელმწიფოს, ეკონომიკური კავშირების, კულტურისა და რელიგიის ერთიანობაზე (შეგნებულად არაფერს ამბობს „ფსიქიკური წყობის ერთიანობისა“ და „ეროვნული ხასიათის შესახებ“, რაც, მისი აზრით, საკითხს გააბუნდოვანებდა).

ს. ტოკარევი ეთნიკური ერთობების პრობლემის გადასაჭრელად მის განმსაზღვრელ ნიშანთა საკითხისადმი ისტორიული მიდგომის აუცილებლობას აღნიშნავს. ჩამოთვლილ ნიშანთაგან ზოგს ერთ ეპოქაში, განვითარების ერთ ისტორიულ სტადიაზე აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა, ზოგს—სხვა ეპოქაში.

ეთნიკური ერთობის განმსაზღვრელ ერთ-ერთ ნიშნად მიგრაციები აქვთ წარმოდგენილი ვ. ალექსეევსა და ი. ბრომლეის. მიგრაციას სამგვარი შედეგი შეიძლება მოჰყვეს, ამ ავტორთა აზრით, ვინაიდან მოსული და დამხვედური ხალხები საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა დონეზე დგანან ხოლმე, ან მოსულები იპყრობენ მასპინძლებს და თავს ახვევენ თავის წარმოების წესს, ან მოსულები მასპინძლების წარმოების წესს შეითვისებენ და თავისას ივიწყებენ. ან კიდევ ხდება ორივე წარმოების წესის შერწყმა. იგივე ვითარებაა ეთნიკური თვალსაზრისითაცო, წერენ ალექსეევი და ბრომლეი. იმის გასარკვევად, თუ რომელ ვარიანტთან გვაქვს საქმე მოცემულ შემთხვევაში, ავტორები მიმართავენ ანთროპოლოგიურ ანალიზს, რის შედეგადაც ირკვევა, რომ მუდამ იმარჯვებს დამხვედური ხალხის ანთროპოლოგიური ტიპი, ე. ი. დამპყრობი ხალხი გადამწყვეტ როლს როდი



ასრულებს ეთნიკური ერთობის შექმნაში, თუმცა დამპყრობმა ხალხმა, შესაძლოა, დაპყრობილთ ენაც კი შეუცვალოს. თავიანთი დებულების საილუსტრაციოდ ავტორებს მოპყავთ ეგვიპტის მაგალითი, სადაც არაბულად ლაპარაკობენ, მაგრამ იმ არაბების შთამომავლები როდი არიან, I ათასწლეულის ბოლოსა და II ათასწლეულის დამდეგს ისლამი რომ შემოიტანეს ეგვიპტეში. ენის დამკვიდრებაში დიდ როლს თამაშობს რელიგია. ამ მოვლენიდან კიდევ ერთი დასკვნა გამოაქვთ ავტორებს, რომ ენის ერთიანობა და წარმოშობის ერთიანობა არ არის იდენტური მოვლენები [46].

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ ერთი გარემოება: როდესაც ლაპარაკია იმაზე, რომ ენის ერთიანობა არ ნიშნავს წარმოშობის ერთიანობას, ძირითადად ისეთი შემთხვევები იგულისხმება, როდესაც აშკარად სხვადასხვა ხალხი მეტყველებს ერთ ენაზე. მაგრამ თუ დადგინდა ტერიტორიულად ერთმანეთს დიდად დაცილებული ისეთი ენების თუნდაც შორეული ნათესაობა, როგორცაა, მაგალითად, ბასკური და ქართული, ამ შემთხვევაში მეტი საფუძველია იმისათვის, რომ ენათა მონათესავეობის ახსნა ხალხთა საერთო წარმომავლობაში ვეძიოთ. რაც შეეხება მიგრაციების თეორიას, თუ მას ბასკურ-კავკასიურ პრობლემასთან დაკავშირებით განვიხილავთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ არსებობს ვარაუდი, რომლის თანახმად, ბასკები და ქართველები ერთ ტერიტორიაზე, ან მოსაზღვრე უბნებში ცხოვრობდნენ და შემდეგ მოხდა მათი გათიშვა. მიგრაციის ჰიპოთეზა ძველმა თუ ახალმა ავტორებმა მოიშველიეს აქ ბასკებსა და კავკასიელთა შორის მსგავსების ასახსნელად და არა იმის დასადასტურებლად, რომ ბასკები და ქართველები მიგრაციის შედეგად ერთმანეთს დაუახლოვდნენ. მიგრაცია იყო, მაშა, სადამე, არა მიზეზი მათი მსგავსებისა, არამედ, პირიქით, იმ განსხვავებებისა, რაც მათ ტერიტორიულად დაშორებას უნდა გამოეწვია. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ბასკურ-კავკასიური მიგრაციების ვერსიაცერკერობით მოკლებულია მეცნიერულ საფუძველს და უფრო, ლეგენდის ხასიათს ატარებს.

ხალხთა წარმომავლობის საკითხის გარკვევისას მნიშვნელოვანი როლი აკისრია ამ ხალხის წარმოდგენას სხვა ხალხებთან თავისი ნათესაური კავშირების შესახებ. ამგვარ წარმოდგენას ყოველთვის აქვს გარკვეული საფუძველი, ტრადიცია. ძველი წერილობითი წყაროების გაცნობა გვიჩვენებს, რომ ბასკებისა და ქართველების მონათესავეობის იდეას ხანგრძლივი ისტორია და ტრადიცია აქვს. მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, ეს ტრადიცია არ არის იმდენად

ფესვადგმული, რომ მას წყაროთმცოდნეობითი ღირებულება ჰქონდეს.

ხალხთა საერთო წარმომავლობის დადგენის საკითხი, ეთნოგენეზის პრობლემა ვერ გადაიჭრება ეთნოგრაფიული მასალის გარეშე. ტოკარევი სამი სახის მასალას გამოყოფს: 1. ეთნოგენური ლეგენდები, ე. ი. თვითონ ხალხის გადმოცემა თავის წარმოშობაზე ან წარსულზე; 2. ხალხის გეაროვნულ-თემური შედგენილობა და აქ შემავალი ქვედანაყოფების სახელწოდებები; 3. ხალხის მატერიალური და სულიერი კულტურა და მისი ელემენტების ანალიზი.

ეთნოგენურ ლეგენდებს ტოკარევი სამ ტიპად ყოფს: 1. წარმოშობა „წინაპრიდან“, 2. ლეგენდები მიგრაციებზე, 3. გადმოცემა ავტოქტონებზე — ამ ქვეყნის ძველ მცხოვრებლებზე.

ხალხის გეაროვნულ-თემურ შედგენილობას და მისი ქვედანაყოფების სახელწოდებებს ტოკარევი უწოდებს „გენეონიმიკას“. ეს მეთოდი შეზღუდულია, ვინაიდან ხშირად გეაროვნულ-თემური გადმონაშთები არ აქვს შემორჩენილი ხალხს, ხოლო როცა შემორჩენილია, ხალხის გეაროვნული შემადგენლობა სხვა მონაცემებთან ერთად სანდო წყაროა ხალხის წარმოშობის გამოსარკვევად.

ეთნოგრაფიული მასალის მესამე ტიპის (ხალხის მატერიალური და სულიერი კულტურა და მისი ელემენტების ანალიზი) შესახებ ტოკარევი წერს, რომ ეთნოგენეზის გასარკვევად ყველაზე მნიშვნელოვან მასალას გვაწვდის მატერიალური კულტურა, შემდეგ საზოგადოებრივი ცხოვრების ზოგიერთი სფერო. ხოლო რაც შეეხება რელიგიურ წარმოდგენებსა და რიტუალებს, მისი აზრით, ადვილი შესაძლებელია, რომ ისინი პარალელურად განვითარებულიყო სხვადასხვა ხალხთან [72].

განვიხილოთ, თუ როგორ ახორციელებენ პრაქტიკულად ეთნოგრაფიულ შედარებას საბჭოთა ეთნოგრაფები ერთი ჩვენთვის საინტერესო საკითხისადმი მიძღვნილი წიგნის მაგალითზე.

1980 წ. მოსკოვში გამოვიდა ნაშრომი, სადაც მოცემულია დაკრძალვის წესების შედარებითი შესწავლის ცდა [70]. გამოკვლევა ეძღვნება ციმბირის კულტურის შედარებით ანალიზს დაკრძალვის წესებისა და საქორწინო წეს-ჩვეულებათა მაგალითზე. ეს წიგნი წარმოადგენს სტატიათა კრებულს ციმბირში მცხოვრები ხალხების შესახებ.

ავტორთა კოლექტივმა მიზნად დაისახა სულიერი კულტურის ელემენტების შედარებითი შესწავლა კარტოგრაფირების მეთოდის დახმარებით. ეს თამაში ცდა არის, რადგან საწესჩვეულებო, ფოლკლო-

რული ელემენტების კარტოგრაფირების მეთოდი ამ ეტაპზე არ არის საკმარისად შემუშავებული, განსხვავებით მატერიალური კულტურის ელემენტების კარტოგრაფირების მეთოდისაგან (შედგენილია მატერიალური კულტურის სხვადასხვა სფეროს ამსახველი ეთნოგრაფიული ატლასები).

მიუხედავად იმისა, რომ რუკებზე აისახა მხოლოდ წეს-ჩვეულებათა ფორმალური მომენტები და არა ამ წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, ეს მასალა კი უკვე ბევრის მომცემია ცალკეული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ოლქის თავისებურებათა, კულტურული კონტაქტებისა და ურთიერთგავლენის დასახასიათებლად.

დაკრძალვის წესის მსგავსი ფორმების გავრცელება, განსაკუთრებით კი — სპეციფიკური ფორმებისა, საკმარის საბუთს იძლევა იმისათვის, რომ კრებულის ავტორებმა იმსჯელონ ციმბირის ხალხების ძველი ისტორიული კავშირის შესახებ.

აღნიშნული კრებული უთუოდ იმის დამადასტურებელია, თუ რამდენად ნაყოფიერია ისეთი ინსტიტუტების შედარებითი შესწავლა, როგორცაა სამგლოვიარო რიტუალები და საქორწინო წეს-ჩვეულებები. ამგვარი გამოკვლევა ხალხების წარმომავლობაზე და ისტორიულ კავშირებზე დასაბუთებული მსჯელობის საშუალებას იძლევა. რაც შეეხება სულიერი კულტურის ელემენტთა კარტოგრაფირების პრობლემას, უთუოდ საჭიროა ახალი სიმბოლოების შექმნა, რათა შესაძლებელი გახდეს იმ რიტუალთა და მისი ელემენტების რუკაზე აღნიშვნა, რომლებსაც ჯერჯერობით გვერდი აუარეს კრებულის ავტორებმა.

... 2.

### § 3. შედარებითი მეთოდი კართულ ეთნოგრაფიაში

ეთნოგრაფიული კვლევის შედარებითი მეთოდის შესახებ სპეციალური თეორიული ნაშრომი არ მოგვეპოვება, მაგრამ, პრაქტიკულად, შედარებით მეთოდს ქართველი ეთნოგრაფები ფართოდ იყენებენ. ცნობილია, რომ ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონი [1] საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ყოფა-ცხოვრებას ერთმანეთთან შედარებით აგვიწერს. ქართველი ეთნოგრაფები იკვლევენ რა საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხებს, მოჰყავთ შესადარებელი მასალა საქართველოს სხვადასხვა კუთხის და ჩრდილო კავკასიის მონათესავე ხალხების ეთნოგრაფიიდან. ქართველი და ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ნათესაობის,

ურთიერთკავშირის ძიება, მსგავსება-განსხვავებათა, თითოეულის ეთნო-სპეციფიკის გამოვლენისათვის მოითხოვს ამ ხალხთა ეთნო-გრაფიის ურთიერთშედარებით შესწავლას [69].

რ. ხარაძე აღნიშნავს, რომ ქართველი კავკასიისმცოდნე ეთნოგრაფთა ამოცანას წარმოადგენს ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე ქართველთა და კავკასიელთა ეთნიკური და კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის ისტორიის შესწავლა; იმ მსგავსების გამოვლენა, რომელსაც განაპირობებს კავკასიის ძირეული მოსახლეობის ნათესაური წარმომავლობა, კავკასიის ხალხთა კულტურული ურთიერთგამდიდრება, ანალოგიური საზოგადოებრივ-ეკონომიკური საფუძველი [42].

აღ. რობაქიძის აზრით, საკმარისი არ არის კავკასიის ხალხთა კულტურისა და ყოფის ელემენტთა მსგავსების ფაქტთა მხოლოდ გამოვლენა. საჭიროა ამ მსგავსების წყაროს დადგენა [67]. იბერიულ-კავკასიური მოდგმის ხალხების, მათი ისტორიული ბედ-იღბლის, მსგავსი გეოგრაფიული პირობების, კულტურული ურთიერთობის და, აქედან გამომდინარე, კულტურული ინტეგრაციის შედეგად წარმოქმნილი კავკასიური კულტურული სამყაროს შესახებ ავტორი წერს: „კავკასია წარმოადგენს, ასე ვთქვათ, ფრიად ხელსაყრელ ექსპერიმენტულ ლაბორატორიას ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებისას ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოსაყენებლად. მთელი კავკასიის მასშტაბით კულტურისა და ყოფის ცალკეული ელემენტების ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით შესწავლა, ზემოდასახელებული გარემოებების გამო; იმის გარანტიას იძლევა, რომ შესასწავლი მოვლენები. ზედმიწევნით სრულად იქნება აღწერილი, გამოვლენილი იქნება მათი სოციალური ფუნქცია, თავს იჩენს როგორც მათი განვითარების პროცესის საერთო კანონზომიერებები, ისე გარემოს ლოკალური თავისებურებებით განპირობებული სპეციფიკური ნიშნები“ [67, გვ. 14].

აღ. რობაქიძე ავლენს რა კავკასიის ხალხთა კულტურულ-ისტორიულ ერთობას, კულტურისა და ყოფის საერთო ნიშნებს, აღნიშნავს თითოეული ამ ხალხის ლოკალურ თავისებურებებსაც. საილუსტრაციოდ მოჰყავს კავკასიაში კოშკური კულტურის მაგალითი, აგრეთვე დიდი ოჯახისა, რომელიც ერთი ტიპისა ჩანს მთელს კავკასიაში, თუმცა ხასიათდება განსხვავებული შიდასაოჯახო ურთიერთობებით. ავტორი გამოყოფს არსებულ განსხვავებათა მიზეზებს: 1. ეთნიკური, 2. რელიგიური სხვადასხვაობა, 3. ბუნებრივი ისტორიული გარემოს ლოკალური თავისებურებები. აღ. რობაქიძის აზრით, არსებული განსხვა-

ვებები არსებითად არ ცვლის კავკასიის ხალხთა კულტურულ-ისტორიული ერთიანობის სურათს [68].



შევეცდებით შევაჩამოთ შედარებითი მეთოდის მეშვეობით ეთნოგრაფიულ სისტემათა ურთიერთკავშირის შესწავლის შესახებ თანამედროვე ეთნოგრაფიის მონაცემები. როგორც აღმოჩნდა, ამ მეთოდის გამოყენების მიზანშეწონილობა ბევრად არის დამოკიდებული შესასწავლი ობიექტის მასშტაბზე, კვლევის ხასიათსა და მის კონკრეტულ ამოცანაზე.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ეთნოგრაფიული პარალელიზმის ცალკეული საკითხების ვიწრო რეგიონალური შესწავლის მეთოდის კარგად არის შემუშავებული, მთელი რიგი ზოგადი პრობლემების კვლევისათვის კი განსაკუთრებული მიდგომა არის საკირო: მართალია, ზოგი ავტორი (ე. მონტანდონი, ო. ლუისი), როდესაც ეხება სხვადასხვა კონტინენტზე კულტურათა მსგავსების საკითხს, აღნიშნავს, რომ ეთნოგრაფიამ, ისტორიასა და პრეისტორიასთან ერთად, უნდა გადაწყვიტოს კულტურათა წარმომავლობის პრობლემა, მაგრამ ეს ავტორები არ მიუთითებენ კვლევის მეთოდზე, რომლის გამოყენებითაც შესაძლებელი გახდებოდა ამ პრობლემის გადაჭრა. შედარების გზით ვახდენთ კლასიფიკაციას, ვაგენთ საერთოსა და განსხვავებულს, ვაყალიბებთ ტიპოლოგიას. ამგვარმა სამუშაომ შეიძლება მოგვცეს დამკმაყოფილებელი რეზულტატი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სისტემურად მივუდგებით საკითხს, რადგან მნიშვნელოვანია არა გარეგნული მსგავსება, არამედ შესადარებელ ელემენტთა ურთიერთკავშირი, მათი ფუნქციონალური მსგავსება სისტემის ფარგლებში.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში მკვლევრები ხშირად მიუთითებენ იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს შერჩეული შესადარებელი ობიექტები. უნდა შევადაროთ ერთმანეთს ერთი რიგის მოვლენები, ფუნქციონალურად ანალოგიური ფორმები. ამის შესახებ მართებულად აღნიშნავს ა. ლერუა-გურანი: „ვაშლი შეიძლება შევადაროთ ფორთოხალს, რადგან მათ აქვთ საერთო ნიშნები. არ შეიძლება, რომ ვაშლი შევადაროთ პლანეტა მარსს. არ უნდა შევადაროთ ერთმანეთს ორი ისეთი კულტურა, რომლებზეც წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ მათ არაფერი აქვთ საერთო (არც პოლიტიკური სისტემა, არც განათლების სისტემა, არც ნათესაობის სისტემა და სხვა)“ [135, გვ. 1-15].

როგორც ცნობილია, არსებობს სისტემათა ისტორიულ-გენეტიკური და ისტორიულ-ტიპოლოგიური მსგავსება. ისტორიულ-ტიპოლოგიურ მსგავსებას განაპირობებს საზოგადოებრივი განვითარების მსგავსი პირობები და, ცხადია, იგი ყოველთვის როდი მიუთითებს შესაძარებელ ობიექტთა გენეტიკურ ერთიანობაზე, თუმცა ამგვარ შესაძლებლობას არც გამორიცხავს, შეიძლება აუცილებელი. წინაპირობაც კი იყოს გენეტიკური მსგავსების დასადგენად. გენეტიკურად დაკავშირებულ სისტემათა შედარების დროს გამოვლენილ მსგავსებათა მიზეზი საერთო წარმომავლობაა, განსხვავებებს კი განაპირობებს მათი შემდგომი განვითარების ისტორიული პირობების თავისებურება.

რა კრიტერიუმები არსებობს სხვადასხვა ხალხთან კულტურის მსგავს-ფენომენტა საერთო წარმომავლობისა... თუ დამოუკიდებლად აღმოცენების დასადგენად? როგორც უკვე აღინიშნა, განხილულ ნაშრომებში ძირითადად მხოლოდ მსჯელობაა ეთნოგრაფიულ მსგავსება-განსხვავებათა კვლევის აუცილებლობასა და დიდ მნიშვნელობაზე, ზუსტად ფორმულირებულ და დასაბუთებულ კვლევის კრიტერიუმებს კი არცერთი ავტორი არ გვთავაზობს. თითოეული მათგანი თავისებურად: ხსნის მსგავსება-განსხვავებათა აღმოცენების მიზეზებს და ეს მსჯელობა დაიყვანება შემდეგ ზოგად დებულებებამდე: კულტურათა მსგავსებას განაპირობებს. 1. ადამიანთა წარმოშობის ერთიანობა, 2. სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საერთო კანონზომიერებები, 3. ტერიტორიული სიახლოვე, 4. ისტორიული კონტაქტები, 5. მსგავსი გეოგრაფიული გარემო, 6. გენეტიკური ერთიანობა.

კულტურის მოვლენათა ანალიზის დროს მთავარ სირთულეს წარმოადგენს კვლევის კრიტერიუმთა შემუშავება.

XIX საუკუნის ეთნოგრაფიაში ეთნოგრაფიული მსგავსების ასახსნელად ყველაზე გავრცელებული თეზისი იყო კაცობრიობის ფსიქიკური ერთიანობის იდეა. ევოლუციონისტებს კულტურათა მსგავსების მიზეზად მიიჩნიათ ცივილიზაციის განვითარების ერთგვარობა; სხვა ავტორები ცალკეულ ანალოგიებს ხსნიან არა საერთო ისტორიული წყაროს არსებობით, არამედ მათი დამოუკიდებლად აღმოცენებით (ბოასი, მერდოკი). დიფუზიონისტები მსგავსება-განსხვავებათა ასახსნელად ფორმისა და რაოდენობის კრიტერიუმებს იშველიებენ. მსგავსების მიზეზი არ შეიძლება იყოს ერთი საზოგადოების მიერ მეორის იმიტაცია, ან უბრალო შემთხვევითობა. არც ადამიანის აზროვნების ერთგვაროვნობა შეიძლება ჩაითვალოს მსგავსების ერთადერთ საფუძვლად. მას შეიძლება განაპირობებდეს სოციალური პირობების

ანალოგიურობა. მსგავსების არსის გამოსავლენად ზოგიერთი ავტორი მიმართავს ფაქტების გენეტიკურ ახსნას, ანუ ფაქტების რუდიმენტული ფორმების გამოვლენას და მათი განვითარების პროცესის დადგენას. უფრო ხშირად ეს ფორმები მთლიანად არ იკარგება და ამიტომ კვლევისას გვევლინებიან, როგორც ფაქტების საერთო წარმომავლობის მოწმენი (მოსი).

სამგლოვიარო რიტუალებში გამოვლენილ მსგავსება-განსხვავებებს საინტერესო ინტერპრეტაციას აძლევს ბენდანი. სიკვდილის კომპლექსის ერთიანობა ამ კომპლექსის ცალკეული ელემენტების გენეტიკურ ურთიერთკავშირს კი არ მოასწავებს, არამედ წარმოადგენს სოციალური და ფსიქოლოგიური ფაქტორებით განპირობებულ ასრციაციებს. განსხვავებების მიზეზად მიჩნეულია კულტურის სპეციფიკური მახასიათებლები.

კულტურის ნიშანთა მსგავსება-განსხვავებების ხასიათის გამოსავლენად საბჭოთა ეთნოგრაფები შემდეგ კრიტერიუმებს გვთავაზობენ: ეთნოგრაფიული ანალოგიების კვლევისას ა. პერშიცი რაოდენობრიობის პრინციპს მიმართავს, ს. არტანოვსკი კულტურათა ერთიანობის საფუძველს საზოგადოებრივ ფაქტორში ხედავს, მ. კრიუკოვი ცალკეული ფორმების გენეზისის შესწავლას ემყარება.

მსგავსება-განსხვავებათა არსის გასარკვევად კრიტერიუმის შერჩევა, ისევე, როგორც საერთოდ შედარებითი მეთოდის გამოყენების შესაძლებლობა, მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული შესასწავლ პრობლემაზე, კვლევის მიზანზე.

#### § 4. ზედაწილში მეთოდი — ბასკურ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელუების კვლევის ძირითადი მეთოდი

ბასკურ-კავკასიურ ეთნოკულტურათა გენეტიკური ერთიანობის კვლევა ნიშნავს ამ ერთიანობის ძიებას ერთმანეთისაგან მთელი ეპოქებითა და ვრცელი ტერიტორიით დაშორებულ ეთნოსებს შორის, დიდი დროის მანძილზე თითოეული თავის დამოუკიდებელ გზას გაივლიდა და, ბუნებრივია, ისინი ისე განმსგავსებოდნენ ერთმანეთს, რომ საერთოს დაჭერა განსაკუთრებულ სირთულესთან, ზოგჯერ გადაულახავთანაც იყოს დაკავშირებული.

ბასკურის იბერიულ-კავკასიურ ენებთან სავარაუდო ნათესაობას არნ. ჩიქობავა „გარენათესაობას“ უწოდებს. „გარემონათესავე“ ბასკურ-კავკასიური ენების გენეზისური ურთიერთობის კვლევის მეთოდ

დი არის არნ. ჩიქობავას მსჯელობის საგანგებო საგანი [38]. მისი დებულებები სახელმძღვანელო და გეზის მიმცემია ბასკურ-კავკასიურ ჯარემონათესავე კულტურათა შესადარებლად.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ბასკურ-კავკასიური შედარებით-ეთნოგრაფიული კვლევის შემდეგი პროგრამა გვესახება. საკითხის სწორად დასმისათვის საჭიროა ჯერ პრობლემის ისტორია გავაშუქოთ:

1. სად და რასთან დაკავშირებით წარმოიშვა ერთიანობის საკითხი?
2. ვის და როგორ ესმის ეს ერთიანობა (ანტიკური პერიოდიდან დღემდე)?
3. რა საბუთებს ემყარება ეს ჰიპოთეზა?
4. პრობლემის შესწავლის თანამედროვე მდგომარეობა (ენობრივი, ანთროპოლოგიური, არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით).
5. არსებული წყაროებისა და მათი შესწავლის შედეგების საერთო შეფასება.

საკითხის ისტორიის შესწავლის შემდგომ ეტაპს წარმოადგენს კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალის კვლევა და ანალიზი. ამგვარი კვლევა გულისხმობს საფუძვლიან საველე სამუშაოებს. უნდა შევადგროვოთ ეთნოგრაფიული მასალა ბასკეთსა და საქართველოში, აგრეთვე მთის კავკასიის ხალხებში. ველზე მუშაობისათვის შევარჩიოთ ის რეგიონები, სადაც მოსალოდნელია, შემორჩენილი იყოს არქაული წეს-ჩვეულებები და რიტუალები. უნდა შევქმნათ ცალკე ბასკური და ცალკე ქართულ-კავკასიური წეს-ჩვეულებების თავისებური სტერეოტიპი; შეძლებისდაგვარად მოვახდინოთ არსებული ვარიაციების სინთეზი ველზე მოპოვებული მასალისა და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების შედარების საფუძველზე. მოცემული ინსტიტუტი სტრუქტურულად უნდა განვიხილოთ. გამოვყოთ ძირითადი კომპონენტები და ეს კომპონენტები, თავის მხრივ, დავყოთ კიდევ უფრო მცირე ერთეულებად. მთელი მასალა უნდა დავალაგოთ გამოყოფილი კომპონენტების თანმიმდევრობის დაცვით. ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში კომპონენტური ანალიზის მეთოდთან დაკავშირებით თანამედროვე ავტორები სხვადასხვაგვარ ცხრილებსა და სქემებს გვთავაზობენ. ამგვარ ცხრილში მასალის შეტანას აზრი აქვს, როცა საქმე ეხება ლიმიტირებულ შედარებას — ერთი კუთხის, ან ერთი ან რამდენიმე ქვეყნის ფარგლებში (სადაც შემოწმების საშუალება არის). მაგალითად, რომ



შევისწავლოთ მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები საქართველოში, ამისათვის უნდა გამოვიყვლიოთ ეს ინსტიტუტი ჭერ მის ცალკეულ კუთხეებში. წინასწარ შედგენილ სქემაში, სადაც ამ ინსტიტუტის კომპონენტები იქნება ცალ-ცალკე გამოყოფილი, შევიტანთ მასალას. პირველ ეტაპზე შევადარებთ მოპოვებულ მასალას თითოეული კუთხის ფარგლებში. მას შემდეგ, რაც დავადგენთ ტიპებს საქართველოს კუთხეთა მიხედვით, შეგვიძლია გადავიდეთ კვლევის მეორე საფეხურზე. შევუდაროთ იმავე წესით სხვადასხვა კუთხის მასალა. კვლევის სქემა შემდეგნაირად წარმოგვიდგება: ვერტიკალურად იქნება ჩამოთვლილი კუთხეები, ხოლო ჰორიზონტალურად — შესასწავლი ინსტიტუტის კომპონენტები. იმის მიხედვით, ვხვდებით თუ არა ამა თუ იმ რიტუალსა თუ მის ელემენტს ამა თუ იმ კუთხეში, შესაბამის გრაფაში დაიწერება პლუსი ან მინუსი. ამგვარი სამუშაოს შესრულება იმის საშუალებასაც მოგვცემს, რომ ზოგ კუთხეში ამჟამად არარსებული ან სახეშეცვლილი რიტუალისა თუ მისი რაიმე ელემენტის რეკონსტრუქცია მოვახდინოთ, მისი პირვანდელი ფორმა აღვადგინოთ. დადასტურებული თუ აღდგენილი ეთნოგრაფიული ფენომენის სტადიალური სიღრმე უნდა გაირკვეს. გამოკვლევა უნდა ვაწარმოოთ დროშიც და სივრცეშიც. საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მასალის შედარებისას, ბუნებრივია, გამოვლინდება განსხვავებული ფორმები, რომელთაც სქემაში სათანადო ადგილი უნდა მიეჩინოს. მიღებული შედეგების განზოგადების გზით შევქმნებთ მოცემული ინსტიტუტის ქართული მოდელის შექმნას. ასევე უნდა აიგოს მთის კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიული მოდელებიც და მათი ერთმანეთთან შედარებით საერთო კავკასიური მოდელი შეიქმნას. ამგვარადვე უნდა დამუშავდეს ბასკური მასალა.

კვლევის შემდგომი ეტაპია მიღებული მოდელების ერთმანეთთან შედარება. სიძნელეს წაეაწყდებით ვარიაციების შედარების დროს. ან დაბრკოლებამ ზოგჯერ შეიძლება ჩიხშიც შეგვიყვანოს: რა ვუყოთ უთვალავ გამონაკლისებს, ნორმიდან გადახრებს? ყველა რომ ჩამოეთვალოთ, ამის საშუალება არ არის და მაშინ მოდელის აგებაც საეჭვო ხდება. საერთოდ, ზოგიერთ ავტორს, კერძოდ, ინგლისელ ეთნოლოგს მ. ჰერსკოვიცს მიაჩნია, რომ ეთნოგრაფიაში ჭერ არ არის შემუშავებული მოდელირების ტექნიკა [130]. რაიმე ინსტიტუტის იდეალურ მოდელს, ალბათ, მართლაც ვერ შევქმნით, მაგრამ კულტურის მოდელის შექმნაზე საერთოდ უარის თქმა გაუმართლებლად მიგვაჩნია.

მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების ქართულ-

კავკასიური და ბასკური მოდელების შედარების დროს გამოვლინდება კულტურის მსგავსი ნიშნები: უნივერსალური მსგავსებები, უბრალო დამთხვევები, ორივე შესაღარებელი ობიექტისათვის მსგავსი ეთნო-კულტურული სპეციფიკა და, რა თქმა უნდა, განსხვავებებიც. განსხვავება შეიძლება გვექონდეს უნივერსალურ ფაქტებშიც (შეიძლება მთელს ქვეყანაში იყოს გავრცელებული და ბასკეთში ან საქართველოში არ იქმნებოდეს), და სპეციფიკურ ეთნოგრაფიულ ნიშნებშიც. უნდა გაირკვეს ტიპოლოგიურ განსხვავებასთან გვაქვს საქმე, თუ იგი გვიანდელი მოდიფიკაციის ხასიათისაა.

მკვლევრის ურთულესი ამოცანაა აღნიშნული მსგავსება-განსხვავების კლასიფიცირება, არსის გამოვლენა და მათთვის სათანადო ადგილის მიჩენა. ამ სიძნელეს იგი ვერ გადალახავს, თუ არ შეადარებს მოცემულ ინსტიტუტს ჯერ კავკასიისა და ბასკეთის მეზობელი ხალხების შესაბამის ინსტიტუტებს, ხოლო შემდეგ არ გაათართობს შედარების არეალს. მაშინ შესაძლებელი გახდება იმის გარკვევა, მსგავსებას ან განსხვავებას ეთნომადიფერენცირებელი ძალა თუ შესწევს, ნამდვილად სპეციფიკურია იგი მოცემული ხალხისათვის, თუ სხვაგანაც გვხვდება. თუ სხვაგანაც გვხვდება, ის ფაქტიც უნდა შევისწავლოთ: შეიძლება ზედამირულად მსგავს მოვლენასთან გვექონდეს საქმე და სინამდვილეში, უფრო ღრმად თუ ჩავწვდებით, არსებითი განსხვავება აღმოვაჩინოთ. ეთნოგრაფიული ნიშნების სიღრმეს უნდა ჩავწვდეთ, მათი ისტორია შევისწავლოთ და მათი ერთმანეთთან მიმართება გავითვალისწინოთ, რათა მათ წარმომქმნელ წყაროს მივაკვლიოთ და მათი არსი გავარკვიოთ; მყარ ფორმებს წარმოადგენენ თუ არამყარს, ძველსა თუ ახლად წარმოქმნილს, თუ შეძენილს. ეთნოგრაფიულ ნიშანთა, ფაქტთა გაანალიზებისას სტატისტიკურ მეთოდსაც უნდა მივმართოთ.

თუ ზემოაღნიშნული სამუშაოების შესრულების შემდეგ აღმოჩნდა, რომ ამ ერთი ინსტიტუტის ფარგლებში კომპლექსურ მსგავსებასთან გვაქვს საქმე, ეს უკვე ბევრს ნიშნავს. კომპლექსურ მსგავსებათა რიგის არსებობა რომ დადგინდეს, უკვე გარკვეული დასკვნების გამოტანის უფლება გვექნება. ერთი ინსტიტუტი რომ ამომწურავად იქნეს შესწავლილი, იგი უნდა განვიხილოთ სხვა მის მომიჯნავე ინსტიტუტებთან მიმართებაში, როგორცაა, მაგალითად, მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებისათვის საოჯახო ყოფის საკითხები და სხვა.

ბუნებრივია, ჩვენი პროგრამის ყველა მომენტს ამჭერად ვერ გავითვალისწინებთ, მაგრამ ძირითად ხაზებში სწორედ ამ მიმართულე-

ბით გვესახება შემდგომი მუშაობა ბასკურ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელების კვლევა-ძიების დარგში.

ამჯერად შესასწავლად ავირჩიეთ მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები — ერთ-ერთი ყველაზე არქაული ინსტიტუტი და, ალბათ, ამიტომაც ერთ-ერთი ყველაზე უკეთ შესწავლილი საკითხი ბასკეთშიც და საქართველოშიც.

მიცვალებულთან დაკავშირებული ბასკურ-ქართული წეს-  
ჩვეულებანი

(შედარებითი გამოკვლევა)

მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ბასკური მასალა წარ-  
მოდგენილი გვაქვს დროში თანმიმდევრობის პრინციპით. შესწავლილი  
ინსტიტუტი დავყავით კომპონენტებად. თითოეულ კომპონენტში გამო-  
ყოფილია თავთავისი ქვედანაყოფი. შევეცადეთ, თითოეული კომპო-  
ნენტისათვის და ქვედანაყოფისათვის მოგვეძებნა შესატყვისი ქართულ  
ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, შეძლებისდაგვარად — მთის კავკასიის  
ხალხთა ეთნოგრაფიიდანაც.

ნაშრომში განხილულია შემდეგი ძირითადი კომპონენტები (თი-  
თოეული ქვეთავის სახით არის წარმოდგენილი):

I. გარდაცვალების წინ: სიკვდილის მომასწავებელი ნიშნები და  
მათი თავიდან აცილება, მომაკვდავი, მასთან დაკავშირებული წეს-  
ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები.

II. გარდაცვალების შემდეგ: რწმენა-წარმოდგენები სიკვდილის  
შესახებ, მიცვალებულის მოვლა-გაპატიოსნება, ჰირისუფალი, სიკვ-  
დილის ამბის შეტყობინება, შეცხადება.

III. დაკრძალვა: საფლავის გათხრა, კუბო, მიცვალებულის გამო-  
სვენება, პროცესია, დაკრძალვის წესები, შესაწირავი.

IV. დაკრძალვის შემდეგ: ქელები, მიცვალებულის ოჯახისათვის  
შეწევა.

V. გლოვა, მიცვალებულის მოსახსენებელი დღეები, ჰირისუფლის  
სამგლოვიარო ტანსაცმელი.

VI. სასაფლაო, საფლავის ძეგლი, წარმოდგენები საიქიოზე.

VII. მიცვალებულის კულტი და ოჯახი, ოჯახის წევრის სიკვდი-  
ლის გავლენა ოჯახის სტრუქტურაზე.

VIII. მიცვალებულთან დაკავშირებული აკრძალვები.

IX. ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენები.

### § 1. ბარდაცვალების წინ

ბასკებში გავრცელებული რწმენის თანახმად, თუ შობას ოჯახს ცეცხლი ჩაუქრა, ამბობენ ამ წელს ვინმე მოუქვდებათო. კაცი შეიძლება მოკლას ან თვალმა და წყევლამ, განსაკუთრებით კი მოუნათლავი ბავშვი. სიკვდილის მომასწავებელია ასევე სახლის კედლები-სა და იატაკის კრიალი, ზარების დიდი ექო, ღამით ძაღლის ყმუილი, მიკიოტისა და ჭოტის კივილი, დედლის მამალივით ყივილი [91], ყვავების სოფლის გარეუბანში ფრენა, მამლის გათენებამდე ყივილი [98]. ავადმყოფს ღამეს რომ უთევენ, ამ დროს თუ მამალი დაიყვილებს, ამ სიკვდილის ნიშნის თავიდან ასაცილებლად ოჯახის უხუცესმა ქალმა ცეცხლში ერთი მუჭა მარილი უნდა ჩაყაროს.

თუ წირვისას ზარების რეკვა დაემთხვა კედლის საათის რეკვას, ან, თუ ქვრივი 1 მაისს ან მარიაშობა-დღეს გუგულს ჰკითხავს, კიდევ რამდენი წელი უნდა ვიცოცხლო და პასუხს ვერ მიიღებს, ე. ი. ეს მისი უკანასკნელი წელია. სიკვდილის მომასწავებელია, აგრეთვე, როცა ფული უნდა გადაიხადო და ზუსტად იმდენი აღმოგაჩნდება, რამდენსაც მოგთხოვენ [91].

საქართველოში სიკვდილის მომასწავებელ ნიშნებად მიაჩნიათ: ღამით ძაღლის ყმუილი, მამლის ყივილი. სამეგრელოში არსებობს რწმენა, რომ დღისით უდროო დროს თუ იწყებს მამალი ყივილს, ე. ი. ატყობინებს მეზობელ მამლებს, კაცი კედებაო. ქართლში მზის ჩასვლის შემდეგ თუ იყივლებს მამალი, კისერი უნდა წააგლიჯონ, თორემ ვინმე მოკვდებაო; ასევე იქვეყიან დედლის მამალივით ყივილის შემთხვევაშიც (ქართლი, ლეჩხუმი, სვანეთი). სიკვდილის მომასწავებელი ბასკური ნიშანი — სახლის კედლების კრიალი მოგვავაონებს ქერის კრაჭუნს, ტყაყუნს, რაც ქართლში უბედურების მომასწავებლად მიაჩნიათ (ამ დროს ზარალის თავიდან ასაცილებლად ვინმე ბედნიერი კაცი ავიდოდა ქერზე და ან ცულს დაარტყამდა, ან სულ დაანგრევდა ქერის იმ ნაწილს). ქვემო სვანეთში ქერი თუ დაიპრიალებდა, დააცხოზდნენ მრგვალ პურებს ოთხი ჯვრით კუთხეებში და ლოცულობდნენ უბედურების თავიდან ასაცილებლად. გურიისა და სანჯის, სადაც ავადმყოფი იწვა, ყორანი თუ გადაუფრენდა, ქვას მიაყოლებდნენ. იმ ქვას სახლის სახურავზე უნდა გადაეგლო, ხოლო შემდეგ ბებერი ხის ძირას

დამარხავდნენ, იტყოდნენ „თუ ვინმე მოსაკვდენია, მოხუცი მოკალიო“. ლეჩხუმში ბუ თუ შემოფრინდებოდა ეზოში, მისთვის ცეცხლი უნდა ესროლათ. ლაზებს სკოდნიათ უბედურების თავიდან ასაცილებლად კერაში მარილის ჩაყრა [13].

ბასკურსა და ქართულ, ისევე როგორც ზოგიერთი სხვა ხალხის წარმოდგენაში ერთი და იგივე ცხოველები მოასწავებენ სიკვდილის მოახლოებას. ხომ არ შეიძლება ეს იმას მოწმობდეს, რომ ამ ხალხებს ერთი და იგივე ტოტემური ცხოველები ჰყოლიათ. ზ. ფროიდის ახსნით, ყველა ეს ცხოველი ტოტემია: „ტოტემი მოვიდა თავისი ნათესავის წასაყვანადო“ [75].

ბასკების რწმენით, თუ ოჯახს ზედიზედ მოუკვდა ბავშვები, უნდა იშვილონ ვინმე და ამით მოელება ბოლო სიკვდილიანობას [91]. ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას გავამახვილებთ საქართველოში (კერძოდ, სამეგრელოში) არსებულ წეს-ჩვეულებაზე: ჰირისუფალ მამაკაცს (მამას ან ძმას), რომელიც ორმოცამდე თმას უშვებს, ორმოცზე თმას შეჭრის ვინმე შვილის მაგივრად შერჩეული პირი, რომელიც იმ დღიდან ოჯახში ისეთივე უფლებით სარგებლობს, როგორც ნამდვილი შვილი. ამ წეს-ჩვეულებას „თომამ მეკვათუა“-ს (თმის შეკრეჭა) უწოდებენ.

ბასკეთში სიკვდილის დროს ძლიერი წვიმის მოსვლა მოასწავებს იმას, რომ მიცვალებულის სული პირდაპირ ცაში წავა, სოლო სიკვდილის დროს, ან კიდევ დასაფლავებისას თუ ქარიშხალი ამოვარდება, ეს ღმერთის მიერ მიცვალებულის დასჯად ითვლება. თუ კაცი ტანჯვით მოკვდება, იგი საიქიოში დაწყევლილი იქნება.

გარდაცვალებისა თუ დაკრძალვის დროს წვიმის წამოსვლის შესახებ ბასკების მსგავსად ქართველებშიც არსებობს სხვადასხვა წარმოდგენები: წვიმამ თუ საფლავში ჩაატანა, სულ იწვიმებსო; დასაფლავებისას თუ წვიმა წამოვიდა, ე. ი. მიცვალებული ღმერთმა დაიტირაო (ლეჩხუმში); მონადირის სიკვდილის ან დასაფლავების დროს თუ წვიმა წამოვიდა, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ქალღმერთ დალის ჰყვარებიაო (ქვემო სვანეთი).

ბასკეთში როცა მღვდელი მომაკვდავთან ღამით მოდიოდა, გზაზე ყველა ოჯახიდან ატანდნენ მოჭამაგირეს ჩირადღნით. ხშირად მთელი გაჩირადღნებული პროცესია იქმნებოდა.

ბასკეთში მომაკვდაუს და, განსაკუთრებით კი, მიცვალებულს ღამეს უთევენ. მიცვალებულისათვის ღამისთევა სპეციალური ტერმინით აღინიშნება — *gaucia*. მთელი ღამის განმავლობაში მიდი-მოდის მგლო-

ვიარე ოჯახში ხალხი, მიცვალებულის ოთახში კი 5-6 კაცი სულ ზის. ესენი არიან უფრო ხშირად უახლოესი მეზობლები. სხვა სოფლიდან ჩამოსული ნათესავი ღამისთევას არ ესწრება. ღამისმთველნი ყვებიან სხვადასხვა ამბებს, უფრო ხშირად კი მიცვალებულის შესახებ საუბრობენ, იგონებენ, ახსიათებენ მას. ჭირისუფალი დიასახლისი დროდადრო ღამისმთველებს უმასპინძლდება პურით და ღვინით [117].

მომაკვდავისა და მიცვალებულისათვის ღამის თევა ჩვენშიც სავალდებულო წესს წარმოადგენს. ღამისმთველნი საქართველოშიც თავს იტყევენ ამბების მოყოლით, ზოგჯერ სიმღერითაც კი. არსებობს რწმენა, რომ ამგვარი ამბებისა და სიმღერების მოსმენა მიცვალებულსაც სიამოვნებს.

ბასკეთში, ისევე როგორც საქართველოში, აკრძალულია მომაკვდავის თანდასწრებით ტირილი, თმის დაგლეჯა, სახის დახოკვა [157]. ყოველივე ამას ბასკი და ქართველი ქალები შერებიან ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ. ბასკებსაც სცოდნიათ თავიანთი მიცვალებულის სიმღერით დატირება. იმპროვიზირებულ სამგლოვიარო სიმღერებს ვხვდებით ბასკურ ფოლკლორულ ტექსტებში.

ბასკებს ძველად ერთი ჩვეულება ჰქონიათ — მომაკვდავის სახლის სახურავს კრამიტს ააცლიდნენ. ამ ჩვეულებას ასე განმარტავდნენ: მიცვალებულისაგან განტევებულ სულს გზა ეხსნება ცისკენ, სასუფეველისკენო, ანდა ეს იმისთვის კეთდება, რომ მიცვალებულის სული მობრუნდესო, ანდა კიდევ ჭერს მაშინ ახდიან, როცა სულის ამოხდა უჭირს კაცსო [90]. ზოგან ამ მიზნით ფანჯრებს ალებდნენ და მერე ისევ ხურავდნენ.

საქართველოში, კერძოდ სამეგრელოში, ქვემო ქართლში კარფანჯრის გაღება სცოდნიათ, სული გაფრინდესო. საინგილოში, როცა ოჯახში მომაკვდავია, თურმე სკივრებისა და კიღობნებისათვის თავის ახდა სცოდნიათ, შიგ ადამიანის სული არ ჩარჩესო [12]. როგორც გ. ნიორაძე აღნიშნავს, გურიაში მიცვალებულის გამოსვენების დროს ფანჯარას გატეხდნენ, ან კედელს გაარღვევდნენ [21]; საქართველოს ზოგ კუთხეში ღობის გამორღვევა და მერე მისი უცებ შეკეთებაც სცოდნიათ, რათა სული არ დაბრუნდესო. ცხადია, ყველაფერი ეს სულისათვის გზის გასახსნელად კეთდებოდა.

სახურავის აყრის წეს-ჩვეულებაზე მიგვანიშნებს ქართული ეთნოგრაფიული ტერმინი „ჭერის ახდა“ („ჭერის ახსნა“). ამ იდიომატური გამოთქმით აღინიშნება წეს-ჩვეულება, რომლის შინაარსი ასეთია: გარდაცვალების წლისთავზე მგლოვიარე ოჯახში იმართება სუფრა, რომელზეც პირველად იმღერებენ, რაც იმის მომასწავებელია,

რომ ოჯახმა გამოიგლოვა. ერთი შეხედვით, სახელწოდებას თითქოს არაფერი უნდა ჰქონდეს საერთო მის ეთნოგრაფიულ შინაარსთან. ბასკური წეს-ჩვეულება გვაფიქრებინებს, რომ ქართული „ჭერის ახლა“ თავდაპირველი შინაარსით სწორედ ბასკურის მსგავსი უნდა ყოფილიყო [8].

ტერმინი „ჭერის ახლა“ და მისი ვარიანტები არც საბას ლექსიკონშია შესული და არც სხვა ქართულ ლექსიკონებში. ამ წეს-ჩვეულებისა და მისი სახელწოდების განმარტებას გვაწვდის ცნობილი ეთნოგრაფი და მესიტყვე თედო სახოკია: „ქართლში მიცვალებულის წლის წირვაზე მეზობლებს სადილს გაუმართავდნენ. სუფრაზე დასხდომისას ოჯახის უფროსი კაცი წამოდგებოდა და დამსწრეთ მიმართავდა: აბა ჭერი ავხადოთ!.. ამით ანიშნებდა ყველას: გვეყო გლოვა, ახლა ვიმზიარულოთ, ვიღრეობოთო, გავამზიარულოთ, გავაცინოთ ჭერიო! დამსწრენიც სამზიარულოს შემოსძახებდნენ: იხარე ჭერო, მოკვედი მტერო!.. ჰქვნიებოდე, ჰკვდებოდე, ვერაფერს გერჩებოდე... ისე ხმამალა უნდა ემღერნათ, რომ სახლის ჭერს ეს ხმა შესდგომოდა მეტად ძლიერად, მის შესარყევად და ასახდელად“. ავტორი ამ გამოთქმის ეტიმოლოგიასაც გვთავაზობს: „ჩვენებური სახლი, გამსაკუთრებით გლენისა, უფანჯრო იყო. ასეთი სახლიდან ხმა გარეთ რომ გამოსულიყო და სხვებსაც გაეგოთ მოქეიფეთა, „ჭერის ამხდელთა“ ღრეობა, უნდა ჭერი ახდილიყო. ძველად შეიძლება მართლაც ახდიდნენ ხოლმე ჭერსა“ [28, გვ. 889].

სახოკიასეული განმარტება ზოგ დაზუსტებას მოითხოვს. პირველ ყოვლისა, ეს წეს-ჩვეულება და მისი სახელწოდება მხოლოდ ქართლში არ არის გავრცელებული, დადასტურებულია აგრეთვე კახეთში, მთიულეთში, ზემო იმერეთსა და ლეჩხუმში. ხოლო რაც უფრო არსებითია, მოყვანილ განმარტებაში მკაფიოდ არ არის გამოჩნული, ერთი მხრივ, მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულება და მისი აღმნიშვნელი ტერმინები, და მეორე მხრივ, ხმამალალი მზიარულების, ქორწილსა თუ სხვა სახის ღრეობაში დიდი სიცილ-სიხარულის გამომხატველი გამოთქმები. „ჭერის ახლა“ ისეთ მზიარულებას, ქეიფსა და ღრეობას აღნიშნავს, რომელსაც ჭერიც ვერ გაუძღვბო — დამაჯერებელი არ არის, რადგანაც გამოგლოვება კიდევ არ ნიშნავს ქეიფსა და ღრეობას, ისიც ისეთს, რომ ჭერმაც ვერ გაუძღვოს. სახოკიასეული ეტიმოლოგიაც ამ გაუმიჯნავობის შედეგია და აღნიშნული წეს-ჩვეულების შინაარსს ვერ ეგუება. ამ მესიტყვეების, როგორც ეთნოგრაფიული ტერმინის მოტივაცია გაუგებარია.



„ძველად შეიძლება მართლაც ახლიდნენ ხოლმე ქერსაო“,—წერს თედო სახოკია. უთუოდ მართლაც ასე იყო, მაგრამ არა იმისათვის, რომ ქვეყანას გაეგო ქეიფისა და მხიარულების ხმა, არამედ რისთვისაც ბასკები ახლიდნენ ქერს — მიცვალებულის სულის განსატყეობლად.

რადგანაც არსებობს სიტყვა, სავარაუდებელია, რომ უნდა არსებულყოფიერ თვით წეს-ჩვეულებაც. ასეთი რამ ჩვენს ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ფიქსირებული არ იყო. მაინც იმედს არ ვკარგავდით, რომ სადმე შერჩენილი იქნებოდა მისი კვალი. იმედი გავეიმართლდა: დადასტურდა, რომ სევანეთში თუ ავადმყოფს სულის ამოხდა უჭირდა, ავიდოდნენ სახურავზე და გახსნიდნენ ლამფასაც და სახურავსაც, სახურავად დაწყობილი ფართო ქვებიდან ერთს ააქლიდნენ. სევანეთში ეს სირცხვილად ითვლებოდა, ამას ფარულად შერებოდნენ, რადგან სულის ძნელად ამოხდომა ადამიანის ცოდვილობას მოწმობდა. მსგავს რწმენას ბასკეთშიც ვხვდებით [102].

ამრიგად, საქართველოშიც დადასტურდა ზუსტად ბასკურის მსგავსი წეს-ჩვეულება. „ქერის ახდა“ ხდება ან გარდაცვალებისთანავე, ან წლისთავზე, როგორც რწმენა უკარანახებს. თუ სულის ამოხდომის მომენტში ხდიან ქერს, ე. ი. სული გარდაცვალებისთანავე მიდის ცაში, ხოლო თუ წლისთავზე, ე. ი. სული ერთი წლის შემდეგ ტოვებს თავის ქერს. უნდა აღინიშნოს, რომ იქ, სადაც წლისთავზე სიმღერით „ხდიან ქერს“, რიტუალი კი (პირდაპირი მნიშვნელობით) არ სრულდება, ტერმინი შენარჩუნებულია, მაგრამ არც ბასკურში, არც სევანურში, ანუ იქ, სადაც ფუნქციონირებს „ქერის ახდის“ რიტუალი, ამ ფაქტის აღმნიშვნელი ტერმინი არ არსებობს.

## § 2. ბარდაცვალების შემდეგ

ბასკთა ქვეყანაში, როგორც კი ადამიანი კვდება, ხურავენ ან აღებენ ფანჯრებს და იმ ოთახში, სადაც მიცვალებულია, სარკეებს ნაჭერს აფარებენ. თუ ოჯახს საგვარეულო ღერბი აქვს, მასაც ჩამოაფარებენ შავ ნაჭერს და გლოვის დამთავრებამდე ასე ტოვებენ. მიცვალებულს ბასკეთის ზოგ კუთხეში (ისევე როგორც საქართველოს ზოგ კუთხეში) საქორწინო ტანსაცმელს აცმევდნენ ხოლმე [121].

სიკვდილის ამბის ხალხისათვის შესატყობინებლად იმართება ზარების რეკვა (ზარების რაოდენობა მიცვალებულის სქესზეა დამოკიდებული). იციან შეტყობინება გადაძახებით, კაცის გაგზავნით [113].

მეზობლებსა და უახლოეს ნათესაებს სირცხვილად მიაჩნიათ, რომ სხვებთან ერთად შეიტყონ ახლობლის სიკვდილი. ისინი პირველ რიგში იგებენ ამბავს და მიცვალებულთან დაკავშირებულ ყველა საქმეს თვითონ აგვარებენ: ყბას უკრავენ, თვალებს უხუჭავენ. ბასკების რწმენით, თუ თვალები არ დაუხუჭეს და პირი არ აუკრეს მიცვალებულს, იგი საიქიოში თან გაიყოლებს ვინმეს. იმის გასაგებად, ნამდვილად მკვდარია ადამიანი თუ არა, მეზობელი ქალი ან კაცი მას სახეზე წმინდა სანთელს დააღვენთავს. მიცვალებულს განბანენ (ნაკურთხი წყლით), ჩააცმევენ, დავარცხნიან.

როდესაც ადამიანი კვდება, სკიდან ფუტკარს გამოყრიან, რადგან სჯერათ, რომ ასე რომ არ მოიქცნენ, ფუტკრები დაიხოცებიან, ან სკას მიატოვებენო. ამას იმიტომაც შვრებიან, რომ ფიქვა სჭირდებათ სანთლის დასამზადებლად. ბასკები ფუტკარს ეუბნებიან — „პატრონი მკვდარია და შენ უნდა შეუდგე საქმეს, რომ გზა გაუნათო მას“. ეს-ბანეთის ბასკეთში სკასზე ჯვრის ფორმის შავი ნაჭრის გამოკიდება სკოდნით გლოვის გამოსახატავად [158].

თუ ოჯახის უფროსი ღამით მოკვდება, ყველა ოჯახის წევრს გააღვიძებენ, ქვრივი და მემკვიდრე სკას შეანჯღრევენ, საქონელს წამორეკავენ. ბასკების რწმენით, ოჯახის უფროსი თუ თავის სახლში არ მოკვდა, საქონელი ატეხს ღმუილს და სანამ ოჯახში ამბავი არ მოვა და საქონელს არ მიაკითხავენ, არ ჩუმდებო. ბოლოს სიკვდილის ამბავს ხეს შეატყობინებენ, ერთი წლის მანძილზე უბედურება არაფერი მოსდესო [117].

აი, კიდევ ერთი წეს-ჩვეულება, რომელსაც ბასკები ასრულებენ ადამიანის სიკვდილის დროს: კერიდან. ცეცხლს იღებენ და მარხავენ, ანდა ქარს ატანენ [89].

ადამიანის სიკვდილის დროს საქონლის წამოყრა ჩვენშიც სკოდნით — ქვემო ქართლში. აქარელთა რწმენით, საქონელი სამი დღით ადრე გრძობს პატრონის სიკვდილის მოახლოებას და მისი გარდაცვალებისთანავე იღვიძებს. პატარა ღიახვის ხეობაში ამბობენ, საქონელი პატრონის სიკვდილის წინა ღამით ბლავის ხოლმეო. ხესთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებასაც მოეძებნება საქართველოში ანალოგიები. რის შესახებაც შემდეგ გვექნება საუბარი, თუმცა ზემოთ აღნიშნულ წეს-ჩვეულებას ამ სახით ჩვენში თითქოს არ ვხვდებით.

რაც შეეხება სკიდან ფუტკრების გამორეკვის წესს, იგი თითქოს უცხოა კავკასიური ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის, თუმცა თურმე არც ჩვენში ტოვებდნენ უყურადღებოდ ფუტკარს, როცა ვინმე

კვდებოდა. სამეგრელოში თუ ფუტყარი სკას დაკლის. ცუდი ნიშანია, პატრონი მოუკვდებო. სვანეთში ყველა დღეობაზე, სადაც მიცვალებულს მოიხსენიებდნენ, ყოველი მეფუტყრე ვალდებულად თვლიდა თავს, რომ თავლით და სანთლით მოემარაგებინა ის მეზობლები, რომელთაც სკა არ ჰქონდათ, რადგან თავლი და სანთელი მიცვალებულის მოსახსენებლად აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა [26].

ფუტყართან დაკავშირებულ ბასკურ წეს-ჩვეულებას საფრანგეთშიც ვხვდებით, ბასკეთის მეზობელ პროვინცია ლანგედოკში [148]. ეს წეს-ჩვეულება საფრანგეთის სხვა კუთხეებში არ არის ფიქსირებული. გამორიცხული არ არის, რომ ლანგედოკელებს იგი ბასკებისაგან გადმოეღოთ.

ბასკები მიცვალებულს ადრე იმ საწოლზე ტოვებდნენ, რომელზეც მოკვდებოდა, მოგვიანებით შუა ოთახში მაგიდაზე დასვენება დაუწყიათ, ხელში კრიალოსანს უდებენ, სხეულს სუდარას, *hil mi-hise*-ს აფარებენ (*hil mi-hise* სიტყვაიტყვით ნიშნავს „მიცვალებულის გადასაფარებელს“) [158].

ბასკებში ავი სულებისაგან თავის დასაცავად უახლოეს გზაჯვარედინზე ცეცხლს უკიდებენ მიცვალებულის ქვეშაგებელს, კერძოდ, ბუმბულით დატენილ მუთაქას, რასაც ბასკურად *lastaira* ჰქვია. თუ ბუმბული მოიღუნა და მოიკრუნჩხა, ეს უბედურების მომასწავებელია. დღეს შემორჩენილია სალოგინის ნაწილობრივი დაწვა სახლის წინ მეზობელი ქალის მიერ [156].

ხევსურეთში სიკვდილის ამბის სოფლისათვის შესატყობინებლად მიცვალებულის „სალოგინეს“ წვავენ. მიცვალებულის ქვეშაგებლის დაწვა სამეგრელოშიც სკოდნით (სვანეთშიც, ოლონდ ავადმყოფისა). ამ ჩვეულებას ბასკეთსა და საქართველოშიც შეიძლება ჰიგიენური საფუძველი ედოს — ავადმყოფის ქვეშაგებლის მოსპობა. მაგრამ ბასკეთში მიცვალებულის დამწვარი ქვეშაგებლის ბუმბულის მოკრუნჩხვასთან დაკავშირებულმა რწმენამ შეუძლებელია არ მოგვაგონოს ქვემო სვანეთში დადასტურებული წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ დამწვარი ქვეშაგებლის ფერფლის განლაგების მიხედვით შეიძლება წინასწარმეტყველება, მოკვდება თუ არა ახლო მომავალში კიდევ ვინმე მგლოვიარე ოჯახში.

ორ მეზობელს დასაფლავების წინა დამით ზარების რეკვის დროს სამრევლო ჯვარი მოაქვს მიცვალებულის სახლში, სადაც მთელ ღამეს ტოვებენ [158]. საფლავის გამთხრელნი ბასკეთშიც და საქართველოშიც მეზობლები არიან, მათი შერჩევის წესიც ორივეგან ანალოგიურია.

ბასკეთში გამოსვენების დღეს მიცვალებულის ოჯახში მღვდელი მიდის და მონაწილეობას იღებს მიცვალებულის სასაფლაოზე წასვენებაში. დღეს არ არის აუცილებელი, რომ მღვდელი მიცვალებულის ოჯახში მივიდეს. მიცვალებულს გზაჯვარედინზე ან სოფლის ბოლოს სახლში ან სახლის წინ დაასვენებენ. ცოლიან მიცვალებულს სახეზე აფარებენ, უცოლო გადახდილი ჰყავთ [89]. საქართველოში, კერძოდ სვანეთში, ლეჩხუმში, აჭარასა და ხევსურეთში პროცესია სოფელს რომ გასცდება, მკვდარს დაასვენებენ და ახლობლები გამოემშვიდობებიან. ქვემო ქართლში, კერძოდ სოფელ გომარეთში, მიცვალებულს სახლიდან რომ გამოიყვანენ, პირველად ეზოში დაასვენებენ, ხოლო მეორედ კი სოფლის ბოლოს, გზაჯვარედინზე. პატარა ლიახვის ხეობაში გინდ ახლოს იყოს სასაფლაო, გინდაც შორს, მიცვალებული მაინც ორჯერ უნდა დაასვენონ — ერთხელ კარზე, ხოლო მეორედ — შუა გზაზე. ქალები წინათ მეორედ დასვენების შემდეგ აღარ მიჰყვებოდნენ პროცესიას. პროცესიას ზოგან შავ ნაჭერგადაფარებული ხარი მიუძღოდა წინ. ამ ხარს მერე უშვებდნენ ეკლესიის ეზოში.

სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებაში ხარს სხვაგანაც აქვს გარკვეული როლი, მაგრამ ბასკეთში და საქართველოში, სვანეთში, სხვებისაგან განსხვავებით, ხარი სამგლოვიარო პროცესიას წინ მიუძღვის. ბასკეთში ხარს რქებზე პურებს არკობდნენ [116], სვანეთში — სანთლებს. ეკლესიაში ბასკები კუბოს ძირს დაასვენებენ და მხოლოდ სასარგებლის კითხვის დროს წამოსწევენ.

ჩვილი ბავშვის დაკრძალვისას ნათლიას მოაქვს ილიაში ამოღებული პატარა კუბო და პროცესიას მხოლოდ ქალები ესწრებიან. დაკრძალვის პროცესიაში მეზობლის ბავშვებიც მონაწილეობენ.

ბასკეთში სამგლოვიარო პროცესია (minduri) ყოველთვის ერთ რიგად ეწყობა. წინ მიუძღვის მნათე ჯვრით ორი ეკლესიის მსახური ბიჭის თანხლებით ან უახლოესი მეზობელი; უკან მღვდელი მოჰყვებათ მგალობლებით. საგანგებოდ მომზადებულ გრძელი ნაჭრის თოკებზე (lunjerak) დასვენებულ კუბოს მოასვენებს ოთხი უცოლო მეზობელი ან ნათესავი. შემდეგ მათ მოჰყვებიან etxeoak<sup>1</sup>-ის წევრი

<sup>1</sup> etxeoak-ის (ნაწარმოებია ბასკ. etxea-დან, რაც ნიშნავს სამოსახლოს) წევრებად. ანუ სასლიაკებად ითვლება ოჯახის სამი თაობის (ცოლ-ქმარი, ერთ-ერთის შობილები, შვილები) ყველა წარმომადგენელი, იქნება ის ამ ოჯახში მუდმივად მცხოვრები თუ დაბრუნების უფლებით სახლიდან დროებით წასული.

მამაკაცები, რომელთაც ოჯახის უფროსი მოუძღვის; მათ მოსდევენ ახლო ნათესაეები, გარე ნათესაეები, თანასოფლელები და სხვა მამაკაცები. ჰირისუფალი ცოლიანი მამაკაცი ხავერდის საყელოიანი ესპანური მოსასხამითაა შემოსილი. ხანდახან უახლოეს მეზობელსაც ასევე აცვია [113]. წინათ ყველა დამსწრე მამაკაცს სამგლოვიარო ტანსაცმელი ეცვა — ერთგვარი მოსასხამი და მაღალი ქუდი [85]. საქართველოშიც, კერძოდ სამეგრელოში, ქართლში, ლეჩხუმსა და სვანეთში მამაკაცებმა შავი ან ლურჯი თავსაფრით იციან თავის წაკვრა. აპარაში მამაკაცები გლოვის 40 დღის განმავლობაში ყაბალახის თავის ნაწილს ყბაზე იხვევენ. გურიაში ჩოხის სამასრეზე შავის გადაკერება და ხანჯლის შავით „შემასვლა“ სცოდნიათ.

ქართლის ზოგიერთ სოფელში კუბო თოკებზე დაკიდებული მიჰქონდა თურმე ოთხ კაცს. ქვემო სვანეთში მხოლოდ ქალის კუბო მიჰქონდათ საკაცესავით, კაცის და ბავშვის კუბოს მხარზე შემოიდგამდნენ ხოლმე. სამეგრელოში განსაკუთრებული პატივისცემის ნიშნად კუბო ხელით მიჰქონდათ და მხარზე არ იდებდნენ.

ბასკურ სამგლოვიარო პროცესიაში მგლოვიარე ქალები ცალკე მოდიან. წინ მოუძღვით ოჯახის უფროსი ქალი, შემდეგ etxekoak-ის წევრი ქალები, ახლო ნათესაეები, გარე ნათესაეები, თანასოფლელები და სხვა ქალები. მათ მძიმე შავი მოსასხამი აქვთ მოცმული და პირსაბურავი მთლიანად უფარავთ სახეს.

სამგლოვიარო პროცესია სასაფლაოზე ყოველთვის ერთი და იმავე გზით მიდის. ამ გზას „საკუბოვე გზას“ უწოდებენ. იგი სოფლის საერთო მიწაზე უნდა გადიოდეს [113].

ქალები ხშირად მიცვალებულის მიწაში ჩასვენებას არ ესწრებიან, ისინი ამ დროს ლოცულობენ.

დაკრძალვის ბოლოს დამსწრეები საფლავს ჩამოუვლიან, ზოგჯერ მიწას კოცნიან და ისე აყრიან ხოლმე კუბოს. შემდეგ ერთმწყარივად დაწყობილნი მიემართებიან მიცვალებულის სახლისაკენ. აქ ცოტა ხანს ლოცულობენ, შემდეგ ჰირისუფლებს ხელს ართმევენ და უსამძიმრებენ.

არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემების თანახმად, ბასკები მიცვალებულს ასაფლავებდნენ ყოველთვის თავით აღმოსავლეთისაკენ და ფეხებით დასავლეთით [101]. ასეთივე სურათი გვაქვს საქართველოშიც [21].

ბასკები მიცვალებულს საფლავში აყოლებენ ცხენს, იარაღს, ძველად ელვისაგან დასაცავად ქვის ნაჯახის ჩაყოლებაც სცოდნიათ [90]. წინათ ბასკეთში მოტირალ ქალებს ქირაობდნენ. ეს წეს-ჩვეუ-

ლება უცხო არ არის არც ქართველებისათვის და ასევე გავრცელებული ყოფილა ძველ ეგვიპტეში, საბერძნეთსა და რომში. საფლავზე დამსწრეების მიერ მიწის მიყრის რიტუალიც, გარდა ბასკეთისა და საქართველოსი, სხვა ქვეყნებშიც გვხვდება.

ბოლო ხანებამდე იყო შემორჩენილი ბასკეთში სამგლოვიარო ცერემონიალის დროს პურისა და ცვილის შეწირვა, რაც ახლა ფულის შეწირვით შეიცვალა. ადრე საქონლის და ფრინველის შეწირვაც სკოდნიათ. მაგალითად, თუ ვინმე მრევლთაგანი მოკვდებოდა, კაცის სახელზე ერკემალს სწირავდნენ, ქალისა — ნერბს, ხოლო ღარიბებისათვის კი — ქათამს. დასტურდება აგრეთვე ხარის შეწირვაც [86]. XVI საუკუნეში შემორჩენილი ყოფილა სიკვდილის დღეს წირვაზე ცხვრის შეწირვა.

ქართველებსაც დაახლოებით ასეთივე შესაწირავები აქვთ. ქართველებმაც იციან ხარის, ცხვრის შეწირვა, აგრეთვე ქათმისაც და, რა თქმა უნდა, პურისა და ცვილის.

შესაწირავ საქონელს ბასკეთის ზოგ კუთხეში, ისევე, როგორც საქართველოში, შავით შემოსავდნენ ხოლმე. საქართველოშიც შესაწირავის სქესი შეესაბამებოდა გარდაცვლილი ადამიანის სქესს.

XV საუკუნეში (მოგზაურ ჩეკ როსმითალის ცნობით) და XVIII საუკუნის დასაწყისშიც კი საფლავზე თურმე კოცონს ანთებდნენ. ბასკი ქალები, რაც შემდეგ მსოფლიო საეკლესიო კრებას აუკრძალავს [158].

ჩვენშიც (სვანეთში) დასტურდება საფლავზე კოცონის დანთების წეს-ჩვეულება. ასეთსავე წეს-ჩვეულებას ვხვდებით ოსებთან [53].

#### § 4. დაკრძალვის უმედეგ

ბასკეთში დაკრძალვას აუცილებლად მოსდევს ქელები, რომელიც მიცვალებულის სახლში იმართება, უკანასკნელ ხანებში — ღუქანშიც. ქელებზე მეზობლები კრიან ახალ შეშას საკმლის მოსამზადებლად. ქელებს ძირითადად მართავენ იმ ნათესავებისათვის, რომლებმაც თავი არ დაიზოგეს და შორიდან ჩამოვიდნენ მიცვალებულის პატივსაცემად. ზოგჯერ ქელები გადაჭარბებულ ქეიფში გადაიზრდებოდა ხოლმე. ამასთან დაკავშირებით ბასკებს გამოთქმაც კი აქვთ: *Hila lurpera, visiak asera* („მკვდარს — მიწისქვეშეთი, ცოცხლებს კი — ჭამა-სმალა“) [158, გვ. 270]. ახლა ასეთი რამ თურმე აღარ ხდება. თამადა მეზობელი უნდა იყოს. ხალხი რომ დანაყრდება, ქე-

ლუხის დასასრულს ყველა ფეხზე დგება და, სანამ დაიშლებოდნენ, ხმამაღლა ლოცულობენ მიცვალებულის სულის შესანდობრად.

ქელეს იგივე სტრუქტურა აქვს საქართველოშიც.

ბასკებს წესად ჰქონიათ ჰირსუფლისათვის ხარჯში შედგომა. ამგვარი დახმარება, ნავარის კანონის თანახმად, სავალდებულოც კი იყო. ვინც ამ ვალდებულებას არ შეასრულებდა, მას ჯარიმაც ედებოდა. როგორ შესაწირაქსაც გაიღებს ერთი საოჯახო ჯგუფი მეორისათვის, მეორემაც თავის დროზე ისეთივე შესაწირავი უნდა მიუტანოს პირველს [158]. ბასკურში ტირილში გადასაბურავის, გადასაფენის მნიშვნელობით იხმარება კომპოზიტი *artu emon* (*harlu*—აღება, *emon*, eman—მიცემა)

მგლოვიარე ოჯახის დახმარება საქართველოშიც იციან. ფშავში [14], აგრეთვე გურიაში [31] ზუსტად იგივე მნიშვნელობით გავრცელებულია გამოთქმა „სესხი-ვალი“, რაც იგივე აღებ-მიცემას ნიშნავს.

## § 5. გლოვა

მიცვალებულის კულტი დაკრძალვის დღეს არ მთავრდება. ბასკეთში პირველი ცხრა დღის განმავლობაში ოჯახის წევრები და ახლობლები ყოველდღიურ წირვას ესწრებიან (სახარების კითხვისას, სხვებისაგან განსხვავებით, ფეხზე არ დგებიან). ეკლესიაში ალაგ-ალაგ მიცვალებულის ინიციალებდაქარგული შავი ფარდები ჰკიდია იმ ოჯახების სალოცავებთან, რომლებსაც ახალი მკვდარი ჰყავთ. ჰირსუფლები თავიანთი სალოცავის წინ ორ რიგად დაეწყობიან და შავ ფარდას სანთლებს უნთებენ. ღამით შავი მოსასხამებით შემოსილი მეზობლის ქალები მოდიან მგლოვიარე სახლში და მოაქვთ ცვილის სანთლები. ჯერ ეკლესიაში მიდიან სალოცავად, ხოლო შემდეგ სასაფლაოზე, ლოცულობენ, სანთლებს დებენ საფლავზე და ბოლოს, სანამ დაიშლებოდნენ, იმასვე იმეორებენ ამ მიცვალებულის წინ გარდაცვლილი მრევლთაგანის საფლავზე. სვანეთში სასაფლაოზე დაკრძალვის შემდეგ ყველა თავის საოჯახო საფლავზე ჩერდება.

დასაფლავების შემდეგ ორი კვირისთავზე იმართება ცერემონიალი *argia*, რომლის განმავლობაშიც ეკლესიაში მგლოვიარე ოჯახის კუთხე გაჩირადნებულა სანთლებით (*argia* ბასკურად სანთელს ნიშნავს). ტერმინ *argia*-ს ფორმითა და შინაარსით შესაბამისი ტერმინი ჩვენშიც მოგვეპოვება: ხევსურეთში, არხოტში „საქნარის“ მეორე დღეს „სანთელ-დღეს“ უწოდებენ [23]. სვანურში კი მოგვეპოვე-

ბა ტერმინი „ლიმპარიელ“ [34], ჩვენი მასალის მიხედვით, „ლამპრობი“, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ, argia-საგან განსხვავებით, „ლამპარობის“ ცერემონიალი მიცვალებულთა მოსახსენიებლად წელიწადში ერთხელ, განსაზღვრულ დროს სრულდება.

argia-ს შემდეგ იწყება ერთწლიანი გლოვა (ერთი წლის შემდეგ მიცვალებულის სული გადადის სასუფეველში ცათა შინა). argia-ს მოსდევს onrak-ის ცერემონიალი (onrak ბასკურად პატივისცემას ნიშნავს), რომელსაც იგივე ხალხი ესწრება, რაც argia-ს და argia-სავით კვირა დღეს იმართება. ამ დროს იციან პურის შეწირვა, აცხოვენ სპეციალურად დისკოს ფორმის პატარა პურებს, რომლებსაც შემდეგ არ ჰკემენ.

გლოვა წლისთავზე მთავრდება ogistie-ს ცერემონიალით (ogi — ბური, uste — შეწირვა) [113].

ogistie-ს შესაბამისი ფორმისა და შინაარსის ტერმინს ვხვდებით ქართლშიც „სულპური“, სვანურში „ტატადიარ“ (ტატ — ნაცარი, დიარ — პური), თუმცა ეს უკანასკნელი დასაფლავების წინა დღეს სრულდება. ogistie პურის შეწირვას ნიშნავს. ამ დღეს მგლოვიარე მამაკაცები ტოვებენ თავიანთ ადგილს ეკლესიაში, ე. წ. სამგლოვიარო სკამს და უერთდებიან დანარჩენ მამაკაცებს. ogistie-ს ცერემონიალიც კვირა დღეს სრულდება. ნათესავები სხვა სოფლიდანაც ჩამოდიან.

აღნიშნულ სამივე ცერემონიალს აუცილებლად თან სდევს ქელები.

ცამეტი თვის განმავლობაში ოჯახის რომელიმე სპეციალურად გამოყოფილი წევრი დადის ყოველ დღით წირვაზე, პატარა ფარდავს შლის და ცვილის სანთელს ანთებს. ამ საგნებს ხშირად შიგ ეკლესიაში ინახავენ, სადაც ყოველ ოჯახს თავისი პატარა კიდობანი აქვს.

მიცვალებულის პატივსაცემად ახლობლები და მეგობრები წირვას მართავენ.

წლისთავს (ბასკურად urteburu: urte — წელი, buru — თავი)<sup>1</sup> და ზოგჯერ ორი ან სამი წლისთავსაც კი აღნიშნავენ მიცვალებულის მოსახსენებელი ცერემონიით. ქვრივი სიცოცხლის ბოლომდე არ იხდის ძაძებს, ხოლო შვილი სამ წელიწადს დადის შავებში. ბიძაზე ერთი წელი აცვიათ ძაძა.

ცხოვრების ყველა მნიშვნელოვან მომენტში ოჯახი მოიგონებს თავის მიცვალებულს. მაგალითად, ქორწილის წინა დღით აწყობენ სავალდებულო წირვას მიცვალებულის სახელზე.

<sup>1</sup> შტრ. ქართული „წლისთავი“.



ყველა წმინდანის დღეს, ყველა სულის დღეს და სხვა დღესასწაულებზე ყველა ოჯახი ერთდროულად ანთებს ეკლესიაში თავის ცვილის სანთელს და თავის კუთხეს შავი ნაკრით რთავს.

გაზაფხულის დღესასწაულზე, როდესაც მინდორ-ველს აკურთხებენ კარგი მოსავლის მისაღებად, ყველა ოჯახი, რომელსაც ახალი მკვდარი ჰყავს, გზავნის თავის წარმომადგენელს საკურთხით სოფლის თავკაცთან, საიდანაც ნაკურთხი მარილი მოაქვს. ამ მარილს შეაგროვებენ და მინდორ-ველს მოაყრიან. ამის შემდეგ მღვდელი კითხულობს გარდაცვლილთა სიას.

გიბუსკოაში გარდაცვლილის სულის მოსახსენიებელ დღეს ეკლესიის იატაკზე დებენ გადმობრუნებულ კალათას და ზედ ადებენ გადმობრუნებულ ფინჯანს და ლამბაქს.

საქართველოშიც გლოვის ფორმალური პერიოდი ერთი წლით შემოისაზღვრება. ბასკებს, ისევე როგორც ქართველებს, ჰქონიათ მიცვალებულის მოსახსენიებელი დღეები და დღესასწაულები. ჩვენში, ზოგ კუთხეში, მათთვის სპეციალური სახელიც დაურქმევიათ: „სულთაკრეფა“, „სუნთაობა“, „ლიფანალი“. სულთაკრეფის დროს ოჯახის დიასახლისი ცეცხლზე გადაატარებდა ხორბალს და ღმერთს შესთხოვდა კარგ მოსავალს. იმავე მიზნით აბნევდნენ ხორბალს ეზოში ან საფლავეზე [29]. აღწერილი ფაქტი, ისევე, როგორც ბასკური რიტუალი, რომელიც გაზაფხულის დღესასწაულზე სრულდება, აშკარად მიუთითებს, რომ აგრარული რწმენა-წარმოდგენები მკიდროდ უკავშირდება მიცვალებულის კულტს.

ლიტერატურაში დადასტურებულია მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული კიდევ ერთი ბასკური წეს-ჩვეულება: საქორწინო წირვის შემდეგ ახალდაქორწინებულები მარტო იპარებიან სასაფლაოზე და ქედს იხრიან, ამ სახლის საოჯახო საფლავის წინაშე, სადაც უნდა იცხოვრონ, ცოლი თუ ქმარი, რომელიც აქამდე უცხო იყო ამ ოჯახისათვის, ამგვარად უერთდება ოჯახის მიცვალებულის კულტს. მსგავს წეს-ჩვეულებას ვხვდებით საქართველოშიც: ქართლში, ქორწინლის შემდეგ (მეორე დღეს) ნეფე თავისი მამყრონით ან დამკვრელებით მიდის სასაფლაოზე, ოღონდ აქ პატარძალი შინ რჩება. ამ რიტუალს „განადირებას“ უწოდებენ. იგივე წეს-ჩვეულებას ქართლის სოფელ გომარეთშიც ვხვდებით მცირეოდენი განსხვავებით: სასაფლაოზე ნეფე და პატარძალი მამყრებით გადიან და ღვინო გააქვთ. ჩვენში ეს რიტუალი მხოლოდ ნეფის ოჯახის სასაფლაოზე სრულდება.

დაბლოს, ბასკებს თურმე საიქიო წარმოუდგენიათ, როგორც მთვარით განათებული სამყარო, სადაც ცხოვრება ისევე მიმდინარეობს, როგორც მიწაზე. ბასკების აზრით, არ არსებობს უფსკრული ცოცხლებსა და მკვდრებს შორის, რადგან შუქი, რომელიც მკვდრებს უნათებს, ცოცხლებისთვისაც ახლობელია.

უბრალო სოფლის სახლის დირეზე ოჯახის უფროსის სახელთან ერთად ხშირად ასეთი წარწერაც გვხვდება: „ცოცხალნი, გახსოვდეთ სიკვდილი“ [158, გვ. 266].

## § 6. სასაფლაო, საფლავის ძეგლი

ბასკური სასაფლაო ქალაქის ან სოფლის ცენტრში მდებარეობს, უფრო ხშირად გარს არტყია ეკლესიას. სასაფლაოს შეიძლება ესაზღვრებოდეს ბასკური თამაშის „პელოტას“ მოედანი, რადგან, როგორც ამბობენ, მოთამაშეთა სიციხლე მუდამ საფრთხეშია.

ბასკები ყოველთვის ცდილობენ მიცვალებული იქ დაასაფლავონ, სადაც წინაპართა ძვლებია დაკრძალული. ბასკური სასაფლაო შემორჩაგულია დაბალი გალავნით. მის ყოველ შესასვლელთან საგანგებოდ ამოთხრილ ორმოს აფარია დიდი ბადე, რათა საქონელი ვერ შევიდეს სასაფლაოზე. საფლავები ხავსით, ბალახით, მიხაკითა და ზვიარა ვარდებითაა დაფარული, სასაფლაოს ხედ ტირიფი ითვლება.

შიგ ეკლესიაშიც არის საფლავები. მღვდელს ეკლესიაში ასაფლავებდნენ. გარდა ამისა, ყველა ეკლესიის იატაკი დაფარულია სიმბოლური საფლავის ფართო, ეპიტაფიებიანი ფილებით და დანაწილებულია ოჯახების მიხედვით. ამ სიმბოლურ საფლავებთან იჩოქებენ და ლოცულობენ ბასკი ქალები.

საფრანგეთის ბასკეთში ეკლესიის იატაკზე სიმბოლურ საფლავებს ნაკლები ყურადღება ექცევა, ვიდრე ესპანეთის ბასკეთში. აქ სასაფლაოზე უფრო დადიან და ოჯახებად აქვთ დაყოფილი მიწა.

სასაფლაოზე, ნაკურთხი მიწის გარდა, კედლითაა გამოყოფილი ჩვეულებრივი მიწა, სადაც ასაფლავებენ არაქრისტიანს, შემთხვევით გამვლელს, რომლის ვინაობაც არ იციან, მოუნათლავ ბავშვს. მოუნათლავ ბავშვს ხშირად ეზოშიც ასაფლავებენ. საქართველოშიც იგივე მდგომარეობა გვაქვს. ბავშვის დასაფლავება სახლშიც იციან სვანეთში.

ბასკები საფლავს უწოდებენ [h]obi-ს. ამ ტერმინს ა. ტოვარი უკავშირებს საფლავის აღმნიშვნელ ხუნძურ xob-სა და ლაკურ hav-ს [30].

საფლავის ძეგლი *hil harri* (სიტყვასიტყვით—„მკვდრის ქვა“) სხვადასხვა სახის გვეხდება ბასკეთში. ადრე საფლავებს იშვიათად თუ ედო მძიმე, ბრტყელი ქვა; უფრო ხშირად უბრალო ამობურცულობა მიანიშნებდა მათ არსებობასო, აღნიშნავს ფ. ვეირენი [158]. ამობურცულ მიწას თავთან ჰქონდა ხოლმე ჩარკობილი ჭვარი, ფილისებური ან დისკოსებური სტელა:

ვარაუდობენ, რომ ჭვარი მხოლოდ XVII საუკუნეში შემოსულა ბასკეთში: უფრო ხშირად მალალი, ბრტყელი და ბოლოში გაფართოებული ჭვრები.

ფილისებური სტელები მხოლოდ საფრანგეთის ბასკეთის ერთ-ერთ კუთხეშია შემორჩენილი.

რაც შეეხება დისკოსებურ სტელას, ის მთელს პირენეის ნახევარკუნძულზეა გავრცელებული. სხვადასხვა ზომისაა. ადრინდელ დისკოსებურ სტელებს პატარა დიამეტრი აქვს და ნახევრად ჩაფლულია მიწაში. ვეირენის აზრით, დისკოსებური სტელები საკუთრივ იბერიულ ცივილიზაციას ეკუთვნის. ამას იმით ასაბუთებს, რომ ზოგან, მაგალითად, ჩრდილოეთ ესპანეთის პროვინცია ბურგოსში, კერძოდ კლუნიაში, იპოვეს დისკოსებური სტელა ჭერჭერობით ამოუყიფხავი იბერიული წარწერით. კლუნიას სტელა, სპეციალისტების დათარიღებით, ჩვენს წელთაღრიცხვამდელია. დისკოსებური სტელები მოყვანილობით ჰგავს თავის სილუეტს, ხანდახან სტელის პროფილი ადამიანის თავს, ქისერსა და მხრებს მოგვაგონებს.

ეყრდნობა რა დისკოსებური სტელების ადრინდელ წარმოშობასა და მათ თავისებურ ფორმას, ვეირენი გამოთქვამს აზრს, რომ ეს სტელები, შესაძლებელია, მეგალითების ანთროპომორფულ „გადმონაშთს“ წარმოადგენდეს. ამავე აზრისაა პოლონელი ბასკოლოგი ე. ფრანკოვსკიც (ზოგიერთნი არ იზიარებენ ამ შეხედულებას: თუკი დისკოსებური სტელები ანთროპომორფულია, სფეროსებური ფორმისა რატომ არ არისო) [158].

ვეირენისა და ფრანკოვსკის აზრს იზიარებს, აგრეთვე, ფრანგი მკვლევარი ლ. კოლასიკ, რომელიც სტელების არასფეროსებურ ფორმას ერთგვარი სტილიზაციით ხსნის [109].

ბასკეთის ეთნოგრაფიის მკვლევრის რ. გელოპის აზრით, დისკოსებური სტელები ბასკური წარმოშობის არ არის, თუმცა ბასკებს კარგად აუთვისებიათ და შეუსისხლბორცვებიათ ეს ტიპი. ავტორი აღნიშნავს მათ მსგავსებას კელტურ საფლავის ძეგლთან, ანთროპომორფული სტელები უფრო გვიანდელია და მაჰმადიანური საფლავის

ძეგლს მოგვაგონებსო. ამგვარ სტელებს ლაბურელი ბასკები უწოდებენ gizonak-ს, რაც „კაცებს“ ნიშნავს, ხოლო ქვემონაწარელი ბასკები — kurutzeburubeltzak-ს, რაც „შავთავიანი ჯვრები“ არის ქართულად [126].

ეპიტაფიები უფრო ხშირად საფლავის ბრტყელ ქვაზე გვხვდება, ასევე — ფილისებურ სტელებზე, რომელთა ერთი მხარე ორნამენტებს ეთმობა, ხოლო მეორე — ეპიტაფიებს.

ჯვრებზე, საფლავის ქვებზე და ფილისებურ სტელებზე ხან ინდივიდუალური ეპიტაფიები გვხვდება და ხან კიდევ — კოლექტიური.

დისკოსებური სტელების უმრავლესობა ანონიმურია. მხოლოდ XVI საუკუნიდან გვხვდება დათარიღებული სტელები. დისკოსებური სტელები მორთულია მრავალფეროვანი ორნამენტით.

დისკოსებურ სტელებს ზოგჯერ აწერია დაქირავებულ მოტირალი ქალებისათვის გადახდილი თანხა.

სტელებზე ხშირად გამოსახულია მიცვალებულის საქმიანობის გამომხატველი საგნები: გუთანის, სხვადასხვა სამუშაო იარაღის, გასაღების აცმა (დიასახლისის საფლავზე), მშვილდ-ისარი, არბალეტი, სატევარი, ჯვრები, ფრინველები, შინაური ცხოველები, აგრეთვე მზის, მთვარისა და ვარსკვლავების გამოსახულება, რაც ლ. კოლასის აზრით, საკუთრივ ბასკურია და მნათობთა კულტის გადმონაშთი უნდა იყოს. თუმცა ავტორი იქვე აღნიშნავს, მბრუნავი მზის, ვარსკვლავების, მთვარისა და ნახევარმთვარის გამოსახულება შეიძლება ძველი აღმოსავლეთის გაელენას მოასწავებდესო [110].

სტელებზე გვხვდება, აგრეთვე, ცხენის გამოსახულება თავის მხედრიანად. ქრისტიანობის დროინდელ საფლავის ქვებზე კი ხშირია გაჭენებული ცხენი, ოღონდ უმხედროდ, რაც უ. რაიპერის აზრით, ცხოვრების გზისა და მისი დასასრულის ალეგორიულ გამოსახულებას უნდა წარმოადგენდეს [152].

ბასკეთშიც და საქართველოშიც, ისევე, როგორც ზოგიერთ სხვა ქვეყანაში, სასაფლაო დაახლოებით ერთნაირად გამოიყურება. საფლავის ქვაზე, სხვა გამოსახულებებთან ერთად (გუთანის, ჯვარი, მიცვალებულის საქმიანობის გამომხატველი ნივთები) გვხვდება ცხენის გამოსახულებაც. ბასკეთში, როგორც ჩანს, სამგლოვიარო რიტუალებში ცხენი არ ფიგურირებს, მაგრამ საფლავის ქვაზე ცხენის გამოსახულება, განსაკუთრებით კი გაჭენებული ცხენისა, უნდა მოასწავებდეს წარსულში იქ „ცხენის“-ს მსგავსი წეს-ჩვეულების არსებობას. როგორც ცნობილია, საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიაში (მეგრელებმა, სვა-

ნებმა, ხევსურებმა, აფხაზებმა, ოსებმა) მიცვალებულის საპატივცემულოდ დოდის გამართვა იციან. გარდა ამისა, ცხენი მიჩნეულია კომუნიაკაციის, ერთი სამყაროდან მეორეში გადასვლის ერთ-ერთ საშუალებად [29].

ჩვენში ანთროპომორფული საფლავის ძეგლები ჩრდილო კავკასიაში გვხვდება, დაღესტანში. სპეციალისტების აზრით, ამ ძეგლების წარმოშობა მაჰმადიანობასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ზოგი სპეციალისტი ბასკურ ანთროპომორფულ საფლავის ძეგლსაც მაჰმადიანურის მიბაძვად მიიჩნევს. მაგრამ ეს ვარაუდი არ ჩანს საკმარისად დასაბუთებული, დისკოსებური სტელა აშკარად განსხვავდება მაჰმადიანური საფლავის ძეგლისაგან. ბასკური დისკოსებური სტელის ანალოგიურ საფლავის ძეგლს საქართველოში თითქოს არ ვხვდებით.

მიცვალებულის ჰაერზე დამარხვის შესახებ ბასკეთში ცნობას გვაწოდის ტ. არანსადი [86], რაც მოგვაგონებს კოლხეთში ცხედრის ხეზე გადების წესს [22].

#### § 7. მიცვალებულის კულტი და ოჯახი

მ. მოსის აზრით, მიცვალებულის კულტის საფუძველი არ არის სიყვარული ან სიძულვილი. ფაქტი, რომელთანაც გლოვის რიტუალებს პირდაპირი კავშირი აქვს, არის ოჯახის ორგანიზაცია. მასზეა დამოკიდებული და არა ბუნდოვან და გაურკვეველ გრძნობებზე [140].

ბასკების წარმოდგენით, სახლში ოჯახის ცოცხალ წევრებთან ერთად მიცვალებულთა სულებიც ცხოვრობენ. ეს წინანტიორიული ეპოქის გადმონაშთი უნდა იყოს, როცა საცხოვრებელი და დასაკრძალი ადგილი ერთად იყო. სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ენეოლითის ხანაში, როცა გამოქვაბულში ცხოვრობდა ადამიანი, იქვე ასაფლავებდნენ თავიანთ მკვდრებსაც [145]. საფიქრებელია, რომ მთელი ის რიტუალები, რაც ახლა სასაფლაოზე და ეკლესიაში სრულდება, ადრე სახლში სრულდებოდა. დღესაც ბასკეთში ღამღამობით სულებისათვის შესაწირავს სახლის ფანჯარაზე გარედან დებენ და ფანჯრებზე „მიცვალებულის დღეს“ სანთელს ანთებენ, ხოლო მოუნათლაე ბავშვის სახლის უკან, ბაღში ასაფლავებენ და საფლავის ზემოდან კრამიტს ადებენ [96]. (საფლაოზე კრამიტის დადება გადმონაშთი უნდა იყოს ძველი წეს-ჩვეულებისა, როცა ქერქვეშ ასაფლა-

ეებდნენ ადამიანს). საგულისხმოა, რომ ბაღს, სადაც ბავშვს ასაფლავებენ, ბასკები უწოდებენ *baratza*-ს, რაც ადრე კრომლების ნაირსახეობას ნიშნავდა [89].

ყოველ ოჯახს აქვს თავისი საკუთარი გზა სასაფლაოზე წასასვლელად. ეს გზაც სახლის, *baseria*-ს განუყოფელ ნაწილს შეადგენს. „ბასერიას“ ეკუთვნის აგრეთვე სასაფლაოზე და სოფლის ეკლესიის იატაკზე ოჯახისათვის გამოყოფილი ადგილიც (ეკლესიის იატაკზე სიმბოლური საფლავების განაწილება შეესაბამება სოფელში „ბასერიების“ განლაგებას). ვისაც „ბასერიაში“ ცხოვრების უფლება აქვს, მას საგვარეულო სასაფლაოზეც დასაფლავებენ. ბასკური სახლი გაუყოფელია. აქ მოქმედებს ერთი მემკვიდრის წესი.

აღნიშნული წეს-ჩვეულებები უცხო არ არის ჩვენი სინამდვილისათვის. გამონაკლისს არ წარმოადგენს არც სპეციალური „საკუბოვე გზები“, მსგავსი რამ აღინიშნება სენანთში. ეკლესიის იატაკზე სიმბოლური საფლავები ქრისტიანობის მოტანილია, თუმცა ბასკეთში მათი საფუძველი უფრო ღრმად უნდა ვეძიოთ.

ოჯახზე მისი წევრის სიკვდილი სხვადასხვაგვარ ზეგავლენას ახდენს იმისდა მიხედვით, თუ რა სოციალური და ეკონომიკური ფუნქცია ჰქონდა დაკისრებული გარდაცვლილს. თუ გარდაცვლილი ბავშვია, იგი არ გამოიწვევს ცვლილებებს სოციალურ და ეკონომიკურ სფეროში. თუ გარდაცვლილი დედისერთა იყო, შვილი უნდა აიყვანონ მშობლებმა; თუ მომავალი მემკვიდრე იყო, ოჯახმა ახალი მემკვიდრე უნდა აირჩიოს. თუ კვდება გაუთხოვარი ან უცოლო ოჯახის წევრი, რომელიც დროებით სხვაგან ცხოვრობს, მისი სიკვდილი მხოლოდ ირიბ ზეგავლენას ახდენს ოჯახზე. გაუთხოვარი ქალის მზითვი ოჯახს ხმარდება. როცა „ბასერიაში“ მცხოვრები ოჯახის წევრი კვდება, ეს დიდი დანაკლისია „ბასერიისათვის“ (კერძოდ, ეკონომიკური თვალსაზრისით: მიწის სამუშაოებში ოჯახს ხელი აკლდება). როცა ოჯახის მოხუცი უფროსები კვდებიან, ცვლილება ხდება ოჯახის მმართველობაში. მათ ადგილს იკავებენ მომდევნო თაობის *elxekojaun* (ოჯახის უფროსი) და *elxekoandre* (დიასახლისი), რომლებიც, ფაქტიურად, უკვე მოხუცი წყვილის სიცოცხლეშიც ასრულებენ ოჯახის უფროსის ფუნქციას.

როდესაც ახალგაზრდა ოჯახის უფროსებიდან კვდება რომელიმე, ამ შემთხვევაში უფლებათა გადანაწილებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს შვილიანობა. „საქორწინო ხელშეკრულება“ ითვალისწინებს ამგვარ შესაძლებლობას და შემდეგ წესებს გვთავაზობს: 1. თუ

„ბასერიის“ მემკვიდრე უშვილოდ კვდება, მამამის უბრუნდება „ბასერია“ (ყოფილ მემკვიდრეს). მამა უბრუნებს დაქვრივებულ ქალს მზითვს, ან მამაკაცს ქონების 10%-ს (იზისდა მიხედვით, თუ რომლის ოჯახში ცხოვრობენ); 2. თუ უშვილო ქვრივი ქალი „ბასერიაში“ დარჩება, იგი ქონების ნახევარს იღებს. თუ იგი უშვილოდ მოკვდება, მისი მზითვი (10%-ით ნაკლები რაოდენობით) უბრუნდება მის მშობლიურ ოჯახს. თუ აქტიური ოჯახის უფროსი წყვილიდან რომელიმე კვდება და შვილები რჩება, ქვრივს შეუძლია სამუდამოდ დარჩეს ოჯახში. მას ოჯახის უფროსის უფლებებიც რჩება და შეუძლია თავისი შვილებიდან მემკვიდრეც დაასახელოს. ასევე შვილიანობაზე დამოკიდებული ქვრივის უფლებები საქართველოშიც.

ოჯახის წევრის სიკვდილის შემთხვევაში მის ოჯახის წევრებს, ნათესაებს შემდეგი მოვალეობები აკისრიათ: მგლოვიარე ოჯახს ეკლესიაში სპეციალურ სამგლოვიარო სკამზე ეკუთვნის ადგილი, მაგრამ ეს ადგილი დროებითია და, გლოვის ფორმალური პერიოდის დამთავრებასთან ერთად, მასთანაც წვეტენ კავშირს. სამგლოვიარო სკამზე ოჯახის წევრი მამაკაცები სხდებიან, ქალები კი ეკლესიის სიმბოლურ საფლავზე დადიან და სანთლებს ანთებენ. ამ ფუნქციას, უმეტეს შემთხვევაში, ასრულებს ოჯახის უფროსი წყვილი. როცა ოჯახის მოხუცი უფროსი კვდება, მისი მეუღლე მთელი ცხოვრების მანძილზე არ იხდის შავებს. ოჯახის ახალგაზრდა წევრების გლოვა ნაკლებად ინტენსიურია. ისინი 18 თვეს გლოვობენ (ნაწილობრივ გლოვობენ კიდევ 6 თვეს), შემდეგ ჩვეულებრივ ცხოვრებას უბრუნდებიან. თუ ქვრივი ხელმეორედ გათხოვდება ან ცოლს ირთავს, გარეთ გამოდიან ქორწილის ღამეს ხმაურით, ეყვნებისა და ზარების რეკვით [101] (მდრ. საქართველოში, ხევში ქვრივის დათავისების წესი) [16].

დაქორწინებული შვილები აღარ იღებენ მონაწილეობას მშობლების დასაფლავებასთან დაკავშირებულ საქმიანობაში. ასევე მშობლებიც დატოლშვილებულ შვილებს მარტო წირვას უმართავენ და მათ დაკრძალვას ესწრებიან, დაუქორწინებელ შვილებს კი, შორსაც რომ ცხოვრობდეს, მთელს ცერემონიას შეუსრულებენ (წირვას, ქელებს, მოსახსენებელ დღეებს, შესაწირავენ და ა. შ.).

თუ ოჯახის რომელიმე წევრი ღამით მოკვდება, ყველამ უნდა გაიღვიძოს (ბავშვებმაც კი). ოჯახის წევრი ქალი ამზადებს ცხედარს დასაფლავებისათვის (განბანს, აცმევს, პირს უმუწავს, თვალებს უხუჭავს). დაკრძალვის დღეს ოჯახმა ოთხი დიდი სანთელი უნდა დაანთოს. ამ სანთლებს ინახავენ სიმბოლურ საფლავზე სპეციალურ კიღობანში და

წლისთავზე ხელახლა ანთებენ. დასაფლავების შემდეგ პირველი 9 დღის განმავლობაში ოჯახის წევრები ყოველდღიურ წირვას ესწრებიან, ხოლო ერთი სპეციალურად გამოყოფილი წევრი კი 13 თვის განმავლობაში აგრძელებს იმავეს. მთელი წლის განმავლობაში ოჯახის რომელიმე წევრი დადის სასაფლაოზე, შესაწირავი მიაქვს, ანთებს სანთლებს.

ვინც მოუარა მიცვალებულს, ყველანი ესწრებიან მიცვალებულის სახელზე გამართულ სამივე ქელესს. ა. არინდას აზრით, ქრისტიანობამ თუმცა დასაფლავება სახლს მოაშორა, მაგრამ ქრისტიანობამდელი წესჩვეულების გადმონაშთია ის ფაქტი, რომ მაინც შინ ბრუნდებიან სასაფლაოდან რიტუალის დასამთავრებლად. ქელესში ლოცვას იწყებს უხუცესი ნათესავი. შვილის ქელესზე დედ-მამა არაფერს ჰკამს, მაგრამ მაინც სხდებიან ქალთა და მამაკაცთა სუფრების თავში. ქელესის დროს უახლოესი მგლოვიარე ნათესავეები და უფრო შორეული ნათესავეები მკვეთრად გამოეყოფიან ერთმანეთს. უახლოესი ნათესავეები ქელესის სუფრას ესწრებიან (მათ უმასპინძლებიან პურით, ყველითა და ქიშმიშით), შორეულები კი (შეიძლება 400 კაცამდე იყოს) გარეთ დგანან. მათ ჩამოუტარებენ პურსა და ღვინოს [89].

შორეული ნათესავეები და ახლო ნათესავეები, რომლებიც შორს ცხოვრობენ, დაახლოებით ერთნაირად მონაწილეობენ სამგლოვიარო საქმიანობაში. ნათესავეები ოჯახიდან წარმომადგენელს გზავნიან დასაფლავებაზე და შემდგომ ცერემონიაზე (თუ ოჯახის მოხუცი უფროსი კვდება, ნათესავემაც წარმომადგენლად ოჯახის მოხუცი უფროსი უნდა გაგზავნონ).

ნათესავი (მაგალითად, დაქორწინებული, ცალკე მცხოვრები, მკვიდრი ბიძაშვილი) მხოლოდ დასაფლავებას ესწრება და მონაწილეობას იღებს შეწირვის ცერემონიაში. ნათესავეების მსგავსი მოვალეობრივი კავშირი აქვს ქირისუფალთან უახლოეს მეზობელსაც.

როგორც ვნახეთ, ბასკურ ოჯახში რომელიმე წევრის გარდაცვალების შემთხვევაში დანარჩენ ოჯახის წევრებს მკვეთრად გამოხატული მოვალეობები აკისრიათ. ერთმანეთის ფუნქციებში არ იჭრებიან ქალი და კაცი, მოხუცი და ახალგაზრდა, დაქორწინებული და დაუქორწინებელი, ახლობელი და შორეული [9].

ცალკე გვინდა აღვნიშნოთ „დიასახლისის“ ინსტიტუტის გადმონაშთი ბასკეთში. ავტორთა აზრით, ეს უძველესი ინსტიტუტია, თუმცა ევროპის სხვა ხალხებშიც ყოფილან ამგვარი ქალები, მაგრამ მათი ფუნქცია-მოვალეობები მოქცეულია კათოლიკური ეკლესიის ვიწრო



სტანდარტებში და ამიტომ მათი კვალიც კი ძნელი მისაკვლევიადღეს, საბუთები არ შემორჩა მათ შესახებ. ბასკეთში ქალს იმდენად პატივს სცემენ, რომ დღემდე შემორჩა ეკლესიის დიასახლისის ინსტიტუტი — ასე ხსნის ამ ფაქტს ამერიკელი ეთნოგრაფი რ. ფრანკი. დიასახლისი (ბასკურად serora) მთელ რიგ რიტუალებს ასრულებს სიმბოლურ საფლავზე. მას ევალება შესაწირავი, მიცვალებულის მოვლა (ფეხებს უხსნის, სახეზე ტილოს აფარებს მიწაში ჩასვენებისას), სიმბოლური საფლავის მოვლა [123].

დიასახლისის ქორწილში შემდეგი ფუნქცია აკისრია: შავი თავშლით უდგას გვერდით პატარძალს და განასახიერებს სიკვდილისა და სიცოცხლის მეზობლობას. იგი ხშირად გაუთხოვარია, ცხოვრობს სამრეკლოში ან მის გვერდით. ჰყავს ორი დამხმარე ქალი.

დიასახლისის ინსტიტუტი საქართველოში ვ. ბარდაველიძეს [49] ხევსურეთში აქვს დადასტურებული. მისი აზრით, მსგავსი სხვაგან არ გვხვდება. ხევსური „დიასახლისი“ ძალიან ჰგავს ბასკ „სერორას“. თუმცა დღეს ხევსურ დიასახლისს მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებში როლი არ აკისრია, პირიქით, არც ეკარება მიცვალებულს.

## § 8. მიცვალებულთან დაკავშირებული აკრძალვები

მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების აღწერამ დაგვანახა, რომ აქ საქმე გვაქვს აკრძალვა-ტაბუთა მთელ სისტემასთან. აკრძალვა-ტაბუთა უფრო საფუძვლიანად განხილვა შეიძლება დაგვხმაროს აღნიშნულ წეს-ჩვეულებათა არსის გარკვევაში.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გავრცელებულია აზრი, რომ ტაბუთსა და ყოველგვარ აკრძალვას საფუძვლად უდევს შიში. რაც შეეხება სიკვდილის შიშს, იგი, სპენსერის თანახმად, საყოველთაოა. ტაბუთს დარღვევა კი სიკვდილს იწვევს [71]. როგორც ცნობილია, პრიმიტიულ ხალხებს სიკვდილის მიზეზად ტაბუთს დარღვევა მიაჩნიათ, რადგან ვერ წარმოუდგენიათ, რომ შეიძლება ადამიანი ბუნებრივი სიკვდილით მოკვდეს.

ფრეზერის აზრით, მიცვალებულის ტაბუთსაც იგივე საფუძველი აქვს, რაც ყოველგვარ სხვა ტაბუთს — დამოკიდებულება შეუცნობელთან, საიდუმლოსთან. სიკვდილის მიზეზი კი ტაბუთს დარღვევაა [124]. ამ აზრს იზიარებს ლევი ბრიულიც. ადამიანი იმიტომ არ არღვევს

ტაბუს, რომ ეშინია ახალი მიცვალებულის სულების. ძველი გარდაცვლილების აღარ ეშინიათო [138].

განსხვავებულ მოსაზრებას გამოთქვამს აკრძალვების შესახებ ჯ. ფროიდი. მისი შეხედულებით, ტაბუ აღმოცენდა გრძნობათა ამბივალენტობიდან. მიცვალებულის ტაბუს იგი ხსნის გაცნობიერებულ დარდისა და გაუცნობიერებელი სიკვდილით დაკამათილების გრძნობათა დაპირისპირებით. ამ წარმოდგენის შესაბამისად, ადამიანები ახლობელ მიცვალებულშიც მტერს ხედავენ (სულმა, ცრუმორწმუნეობრივი წარმოდგენით, თან შეიძლება ვინმე გაიყოლოს). ფროიდის აზრით, ტაბუ სწორედ ამ მტრული დამოკიდებულების გამონატყუებაა.

ფროიდის აზრით, გლოვის პერიოდი აუცილებელია იმისათვის, რომ ცოცხლებს მოუკლას მოგონება მიცვალებულზე და მასთან დაკავშირებული მოლოდინი. სული, რომელსაც ადრე გაურბოდნენ ცოცხლები, გლოვის შემდეგ ხდება თაყვანისსაცემი ობიექტი — წინაპარი, რომელსაც სურვილითა და თხოვნით მიმართავენ. გლოვის პერიოდის დამთავრების შემდეგ მტრული განწყობილება მიცვალებულის მიმართ ნელდება და ტაბუ იხსნება [75].

ფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება, თუ აქ მოვიყვანთ ციტატას ვაჟაფშაველას ნაშრომიდან „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“, სადაც ავტორი მიცვალებულთან დაკავშირებული მოვალეობების შესახებ ფროიდის იდეის მსგავს მოსაზრებას ავითარებს: „რიგებს რომ მორჩნენ, ოჯახმა, მისმა ცოლ-შვილმა, დიდი, მძიმე ტვირთი მოიგდებინა ზურგიდან, ფრიად საშიშარ, უძლეველ მტერთან ომი გადაიხადა, ეს მტერი, ეს ტვირთი თვით ჩვეულებაა და გამარჯვებული გამოვიდა, მტერს სძლია. ყველანი თავისუფლად, თითქმის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ბედნიერად ჰგრძნობდა თავს მეორე დღეს, რომ თავიანთი მოვალეობა სრულიად უკლებლივ აასრულეს“ [14, გვ. 299].

ფრანგი ეთნოგრაფის ს. რეინანხის აზრით, აკრძალვა მაშინ არის ტაბუ, როცა იგი არ არის მოტივირებული [153].

კაზნევი კი ფიქრობს, რომ ეს მოსაზრება არ ვრცელდება მთელ რიგ ტაბუებზე, რომელთა განხილვისას უნდა გავითვალისწინოთ უწმინდურობის ცნება. შეიძლება აკრძალვა არ იყოს ტაბუ, თუმცა არც მოტივირებული იყოს. მაგიური აკრძალვები კაზნევს ტაბუდ არ მიაჩნია. ნამდვილი ტაბუ, მისი აზრით, უწმინდურობასთანაა დაკავშირებული.

კაზნევი ცალკე განიხილავს ვადიან ტაბუს (მათ რიცხვში ორსუ-

ლობის ტაბუაცოას და სხვა). ამ კატეგორიას ეკუთვნის მიცვალებულ-  
თან დაკავშირებული ტაბუც. უნდა გაირკვეს ტაბუსათვის ნააოფნი  
ახსნა ერთი კულტურისათვის არის დამახასიათებელი, თუ მეტი-  
ათვის, ხომ არ არის შემთხვევითი. მაგალითად მოყვანილია მიცვალებულ-  
ბულის ქოხისა და ქონების დაწვის რიტუალი. ეს რიტუალი თუ მხო-  
ლოდ განსაზღვრულ ხალხებთან გვხვდება და მათ მეზობლებთან; შე-  
გვიძლია ვიფიქროთ, რომ მომდინარეობს რაღაც მოულოდნელი შემ-  
თხვევისაგან, რაც წეს-ჩვეულებად იქცა. ვთქვათ, ხანძარს დაენგრია  
ქოხი პატრონის სიკვდილის შემდეგ და შემდგომ ოჯახს თავიდან აე-  
ციდინა რაიმე უბედურება, მაშინ ხალხი დაასკვნია, რომ ქოხის და-  
წვა უბედურების თავიდან აცილებას ხელს უწყობს. მაგრამ თუ ამ  
წეს-ჩვეულებას ვხვდებით სხვა ხალხებშიც, განსხვავებულ კულტურ-  
ებშიც, რომელთაც ერთმანეთთან არაფერი აკავშირებს; ასე აღვი-  
ლად მას ვეღარ ავხსნით, უნდა ვეძებოთ სხვა უფრო ზოგადი გან-  
მარტება.

ავტორის შეხედულებით, ტაბუ მაშინ წარმოადგენს ანთროპო-  
ლოგიისა და ფილოსოფიისათვის საინტერესო პრობლემას, როცა იგი  
თითქმის უნივერსალურია. მხოლოდ აქა-იქ არსებული აკრძალვები  
არავითარ ინტერესს არ შეიცავს.

ბოლოს ავტორი ასკვნის, რომ მიცვალებულის საფრთხის თავი-  
დან ასაცილებლად არსებობს ტაბუ, განწმენდა და გადასვლის რი-  
ტუალებიო [106].

კახნევი თავის სხვა ნაშრომში ავითარებს ამ იდეას. მისი აზრით,  
გლოვის პერიოდში, ანუ სანამ მიცვალებული გადავა უწმინდურობი-  
დან წმინდანთა რიგებში, ჰირისუფლები ისევე იცავენ ტაბუს, რო-  
გორც უწმინდურები. ჰირისუფლები და ყველა ის პირი, ვისაც უშუა-  
ლო კონტაქტი ჰქონდა მიცვალებულთან, უწმინდურებად ითვლებიან  
მანამდე, სანამ თვითონ მიცვალებულია მიჩნეული უწმინდურად. კახ-  
ნევი ასკვნის, რომ საერთოდ, გლოვის მთავარი მიზეზი მიცვალებუ-  
ლის უწმინდურობაა [107].

ავტორებს, შეიძლება ითქვას, უჭირთ ტერმინების „აკრძალვისა“  
და „ტაბუს“ ერთმანეთისაგან გამიჯვნა. მართლაც, მათ შორის ზღვა-  
რი რომ არ არის ნათელი, კონკრეტული მაგალითებიდანაც ჩანს.

თუ ბოლომდე ჩავსდევთ, ყოველგვარი ტაბუ ნაკარნახევია ადა-  
მიანთა ცხოვრების პირობებით, პრაქტიკული საჭიროებით.

მიცვალებულთან დაკავშირებული ტაბუ თავისი აღმოცენებით  
უნივერსალურ იდეას უნდა განეკუთვნოს, მაგრამ რა კონკრეტული

სახით გამოვლინდება ტაბუ, რა წეს-ჩვეულებისა თუ რიტუალის შესრულებას მოითხოვს ტაბუს დაცვა? სწორედ ეს გამოვლენის კონკრეტული ფორმები შეიცავენ ეთნოგრაფიული კვლევისათვის საყურადღებო ფუნქციას.

როგორც ვხედავთ, აკრძალვა სხვადასხვაგვარია თავისი წარმოშობით, ხასიათით, ფუნქციით. სიკვდილს ყველგან ძირითადად ერთნაირად განიცდიან, ამიტომ მასთან დაკავშირებულ აკრძალვათა უმრავლესობაც, ბუნებრივია, საყოველთაოდ არის გავრცელებული. უნივერსალიათა რიგს განეკუთვნება, პირველ ყოვლისა, მიცვალებულის ოჯახის წევრებისათვის სიცილის, მხიარულების, გართობის და აგრეთვე ოჯახში საქმიანობის (დალაგება, საქმლის მომზადება) აკრძალვა. ბასკეთშიც და საქართველოშიც აკრძალულია ტირილი, სანამ ადამიანი გარდაიცვლება. უნდა აღინიშნოს, რომ არც ბასკეთში და არც საქართველოში არ არის აკრძალული სიცილი, მხიარულება, ამბების მოყოლა მიცვალებულისათვის ღამის თევაზე. ამ ფაქტს თავისი ახსნა მოეპოვება ზოგად ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში. იგი მზის ჩასვლა-ამოსვლასთან არის დაკავშირებული. მზის ჩასვლის შემდეგ ტირილი და გლოვა აკრძალულია ბასკებისა და ქართველების გარდა სხვა ხალხებშიც. საბჭოთა ეთნოგრაფის ვ. ველეცკაიას აზრით, რიტუალური მხიარულება, სიცილი სიცოცხლის სიმბოლოა და უზრუნველყოფს სულის უკვდავებას [52].

ასევე უნივერსალურია სხვა აკრძალვებიც, თუმცა გამორიცხული არ არის, რომ ისინი შეიცავდნენ ზოგ სპეციფიკურ მომენტსაც. ასეთია გლოვის გარეგნულ მხარესთან, კერძოდ ბინასთან, ტანსაცმელთან დაკავშირებული აკრძალვები. ბასკეთში შავი ფერის ტანსაცმელი გამოხატავს გლოვას (აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სვანეთში აკრძალულია მიცვალებულის შავი ტანსაცმლით შემოსვა, რადგან სულს შავი ფერი არ უყვარსო, აშინებსო). ქვემო ნავარაში თუ გარდაცვლილი ახალგაზრდაა, კუბოს თეთრშარვლიანი მისი თანატოლები მიასვენებენ. სამგლოვიარო თეთრი მოსასხამებით მიდიან მამაკაცები უცოლო კაცის სულის წირვაზე, ცოლიანის სულის წირვაზე კი შავი მოსასხამები აცვიათ.

სამგლოვიაროდ თეთრი ტანსაცმლის ჩაცმა ჩვენშიც სკოდნიანთ, კერძოდ სამეგრელოში: მგლოვიარე დედას და ახალგაზრდა მკვდრის ქირისუფალს თეთრი კაბა აცვიათ. ბასკეთში შავი მოსასხამით ესწრებიან მამაკაცები დაკრძალვას და სხვა რიტუალებს. საერთოდ, როგორც ვიცით, დაქორწინებულ და დაუქორწინებელ ოჯახის წევრებსა და

ნათესავ-მეზობლებს სხვადასხვა ფუნქცია-მოვალეობები აკისრიათ მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების შესრულებისას: კუბოს აუცილებლად ოთხი უცოლო ნათესავი ანდა მეზობელი მიასვენებს (ალბათ იმიტომ, რომ უცოლო კაცი ახალგაზრდა უნდა იყოს, ხოლო კუბოს ტარებას ახალგაზრდა უკეთ შეძლებს. აქ ასაკის პრინციპი უნდა მოქმედებდეს).

მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებში მკვეთრად არის გამოჩნული ქალისა და მამაკაცის მოვალეობები, ისინი ერთმანეთის ფუნქციებში არ იჭრებიან. ამის ახსნა ორგვარად შეიძლება: 1. ქალი ფიზიკურად სუსტია და ვერ შეძლებს დაკრძალვის ზოგიერთი პროცედურის შესრულებას; 2. ძველი წარმოდგენის თანახმად, ქალი უწყინდურ არსებად არის მიჩნეული, რაც საფუძვლად უდევს მასთან დაკავშირებულ ტაბუთა უმრავლესობას. მამაკაცის მოვალეობათაგან დავასახელებთ: 1 წლის მანძილზე წირვის დროს ჰირსუფალი მამაკაცი ეკლესიაში სპეციალურ სამგლოვიარო სკამზე უნდა იჯდეს; კუბოს აუცილებლად კაცები მიასვენებენ, საფლავს მამაკაცები თხრიან, მიცვალებულს მიწაში მამაკაცები ჩაასვენებენ. ქალებისათვის ამ საქმიანობათა აკრძალვა, ცხადია, იმით არის გამოწვეული, რომ მათ შესრულებას მამაკაცის ძალა სჭირდება. პროცესიაში ქალები და კაცები ცალ-ცალკე მიდიან. ზოგ კუთხეში ბავშვის დასაფლავებაზე პროცესიაში მხოლოდ ქალები და ბავშვები მონაწილეობენ. ზოგან ბასეთში ქალები მიცვალებულის მიწაში ჩასვენებას არ ესწრებიან. ეს აკრძალვა თითქოს ქალების დაზოგვით უნდა იყოს განპირობებული. მაშინ როგორღა ავხსნათ ის ფაქტი, რომ მიცვალებულის მოვლის უმძიმესი პროცედურები ქალს აკისრია: ცხედრის განბანის, დეარცხნის, ჩაცმის (სუდარაში გახვევის), პირის დამუწვისა და თვალების დახუჭვის მძიმე მოვალეობა (თუ ბავშვი დახუჭული თვალებით გარდაიცვლება, მას იმის შიშით, რომ რომელიმე ოჯახის წევრი თან არ გაიყოლოს, თვალებს გაუხელებენ). ამ მოვლენას ე. დიურქეიმი ასე ხსნის: ქალი იმიტომ ასრულებს მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებში ძირითად, უმძიმეს როლს, რომ მას მცირე სოციალური მნიშვნელობა აქვს და იმიტომაც ხშირად განტყეობის ვაცის როლში გვევლინება [114]. მარსელ მოსიცი დაახლოებით იმავე აზრისაა: 1. ჯერ ერთი, ქალს უფრო დამთმობი ბუნება აქვს და რასაც მამაკაცი თავს არიდებს, იძულებულია, თვითონ იკისროს; 2. ქალი უფრო უწყინდურია, ვიდრე მამაკაცი, დაბოლოს 3. კაცს ზოგან ეკრძალება ტირილი, კივილი, დარ-

დის გამოხატვა [143]. ბასკეთში ზოგ კუთხეში მამაკაცებს აკრძალული აქვთ ტირილი, ისევე, როგორც საქართველოში.

ქალის როლს მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებში ვან ენეპი იმით ხსნის, რომ ქალი ქმნის სიცოცხლეს და მკვდარიც მას ეკუთვნისო [128].

აკრძალვათა სისტემის განხილვა ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის ოჯახის სტრუქტურისა და ოჯახის წევრთა ურთიერთმოვალეობების შესახებ.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ბასკეთში ოჯახიდან წასული, დაქორწინებული ოჯახის წევრი თუ სხვა სოფელში მცხოვრები ძმა და ნათესავი აღარ სარგებლობს ძველი უფლებებით ფუძე-ოჯახში. ეს გარემოება გამოხატულებას პოულობს მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებშიც. მათ არ აქვთ უფლება დაესწრონ ტრადიციულ ღამის თევას. ამ აკრძალვის მოტივაცია ძნელი გასარკვევეი არ არის. ბუნებრივია, ღამის თევა უახლოეს მეზობელსა და მეზობლად მყოფ ნათესავს უფრო გაუადვილებდა, ვიდრე სხვა სოფელში მცხოვრებს, თუნდაც ოჯახის წევრს (საერთოდ, ბასკეთში ახლობლობას განსაზღვრავს ტერიტორიული სიახლოვე; ახლო მეზობლებს მეტი ურთიერთმოვალეობები აკისრიათ, ვიდრე ერთმანეთისაგან დაშორებულად მცხოვრებ ახლო ნათესავენს). თუმცა ამ შემთხვევაში ახლო ნათესავთა პასიურობას სხვა ახსნაც შეიძლება ჰქონდეს: ფაქტობრივად, შორს მცხოვრებ ახლო ნათესავენს ისევე აქვთ აკრძალული მიცვალებულისათვის ღამის თევა და ზოგი სხვა მძიმე მოვალეობა, როგორც ჭირისუფალს. იქნებ ეს იმიტომ ხდება, რომ ახლო ნათესავი, შორს ცხოვრობს ის თუ ახლოს, მაინც ჭირისუფლად განიხილება და მასაც ზოგავენ ისევე, როგორც ოჯახში მცხოვრებ ჭირისუფლებს. ამის დამდასტურებელია ის ფაქტიც, რომ პროცესიაში ახლო ნათესავენები, სადაც უნდა ცხოვრობდნენ ისინი, ერთად მოდიან. ერთმანეთისაგან გამოყოფილია უახლოესი ნათესავენები და დანარჩენი ახლობლები. როდესაც პროცესია სასაფლაოდან მიცვალებულის სახლში ბრუნდება, მხოლოდ უახლოესი ნათესავენები შედიან შინ. პროვინცია ალავაში ქელეხის წინა და შემდგომ ლოცვას მიცვალებულის უახლოესი ნათესავი იწყებს, მაგალითად, დედა — ქალების წირვას; მამა — კაცებისას. მიცვალებულის დედ-მამას აკრძალული აქვს ქელეხის დროს ჭამაც და ხმის ამოდებაც. შესაწირავად გამომცხვარი დისკოს ფორმის რიტუალური პურების ჭამა აკრძალულია [113].

აკრძალვათა რიგს მიეკუთვნება ის ფაქტი, რომ არც ბასკეთში და არც საქართველოში არ შეიძლება სასაფლაოზე, წმინდა მიწაზე არა-ქრისტიანის, ან თვითმკვლელის, ანდა კიდეც, მოუხათლავი ბავშვის დასაფლავება.

თვითმკვლელს არც სხვა ქვეყნებში ასაფლავებენ სასაფლაოზე (კერძოდ, საფრანგეთში). ვან-ჟენები ამ ფაქტს შემდეგნაირად ხსნიან: აღამიანმა თუ თავი ჩამოიხრჩო, მისი სული სამუდამოდ დარჩება სხეულში, რადგან სული, რწმენის თანახმად, ყელიდან უნდა ამოვიდეს [128]. წყალში დამხრჩვალზეც იგივე შეიძლება ითქვას, წყალი არ აძლევს სულს ამოსვლის საშუალებას. სვანეთში დამხრჩვალ კაცს თუ იპოვიან, ან წყალი გამორიყავს, ისე უხარიათ, თითქოს ცოცხალი დაუბრუნდათო, რადგან სწამთ, რომ მისი სული გადაარჩება.

აღნიშნულ მსგავსებათა საფუძველი არ არის დაკავშირებული არც გენეტიკურ ურთიერთობასთან და არც თავდაპირველ კონტაქტებთან. თუმცა გამოირიცხული არ არის, რომ ამ რიგის დამთხვევებშიც დარბეზოს ჩვენთვის საყურადღებო წაშლილი არქაული მომენტები, რომელთა შესწავლაც საინტერესო შედეგს გამოიღებდა.

ზემოთ დასახელებულ აკრძალვათა საფუძველი გარკვეულია, მოტივაცია — ნათელი. ამიტომ ასეთი კატეგორიის აკრძალვები განუსაზღვრელია დროითა და ადგილით — უნივერსალურია.

მეორე კატეგორიის აკრძალვები — აკრძალვა-ტაბუ — რელიგიური რწმენის ნიღაბზეა აღმოცენებული. ტაბუს მოტივაცია დაჩრდილულია, რამდენადაც რთული ასახსნელია ასეთ აკრძალვათა ბუნება, იმდენად ნიშანდობლივია ეთნოგრაფიულ თავისებურებათა დასახასიათებლად.

ტაბუ-აკრძალვათა საფუძველი უფრო წარმართულ წარმოდგენათა კომპლექსებშია საძიებელი, რადგან ე. წ. მსოფლიო რელიგიები ხელს უწყობენ უძველეს წარმოდგენათა ნიველირებას და ეთნოსპეციფიკური ნიშნების წაშლას.

მიცვალებულის ტაბუს პირვანდელ ფორმად არის მიჩნეული სიფრთხილით გამოწვეული, ინფექციის წყაროს მოსასპობად გამიზნული ტაბუ. ვან ჟენები აყალიბებს აკრძალვათა კატეგორიებს და ერთერთ კატეგორიად გამოყოფს ტაბუს, რომელსაც საფუძველად უდევს წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ფორმა, ფერი, ავადმყოფობა, ძალა, სიკვდილი გადადის ერთი საგნიდან მეორეზე, საგნიდან ინდივიდზე, ინდივიდიდან ინდივიდზე. თვისებები განხილულია, როგორც რაღაც მატერიალური და დამოუკიდებელი. მათგან ხიფათის თავიდან ასაცი-

ლებლად არსებულ აკრძალვას ვან უენები პროფილაქტიკურ ტაბუს უწოდებს [127].

მიცვალებულის ტაბუაციას საფუძვლად დაედო ის ფაქტი, რომ მომავლადვიდან ინფექცია გადადის როგორც ადამიანებზე, ისევე შის ნახმარ საგნებზეც. ამიტომაც, რომ ტაბუ, პირველყოფილთა რწმენით, გადამდებია. ადამიანი, რომელიც მიცვალებულს შეეხება, თვითონაც ტაბუირებული ხდება. ტაბუს დამრღვევის ნივთებიც ტაბუს წარმოადგენს. ზოგი ავტორი ამით ხსნის მიცვალებულისათვის საფლავში მისი ნივთების ჩაყოლებას, ხოლო ზოგი ამავე რიგის ტაბუს შიიწერს არა მარტო ნივთების, არამედ მიცვალებულის სახლის დაწვასაც, მიცვალებულის განზანასაც. საინტერესოა სვანეთში (უშგულში) დადასტურებული წეს-ჩვეულება, სადაც წყალს მიცვალებულის განსაბანად უკულმა იღებენ მდინარიდან. ნაბანი წყალი უწმინდურად ითვლება და მას სადმე განსაზღვრულ, იზოლირებულ ადგილას გადააქცევენ.

პროფილაქტიკურ წეს-ჩვეულებათა რიგს შეიძლება მივაკუთვნოთ ბასკეთსა და საქართველოში მიცვალებულის ქვეშაგებლის დაწვის რიტუალი. თვითონ ხალხის რწმენით, ეს ავი სულების განსაღვენად სრულდება, ე. ი. შეიძლება ანიმისტური თეორიის მეშვეობითაც აიხსნას, რის შესახებაც შემდეგ გვექნება საუბარი.

ბასკეთში საგანგებოდ გამოყოფილი ე. წ. „საკუბოვე გზის“ არსებობაც, შეიძლება, პროფილაქტიკის მიზნით იყოს განპირობებული. მიცვალებულის სხვა გზით გატარება აკრძალულია, ამ გზით მხოლოდ მიცვალებულს მიასვენებენ. მსგავსი საკუბოვე გზების არსებობა აღინიშნება ჩვენშიც.

სასაფლაოდან დაბრუნებულებს განწმენდის გარეშე ეკრძალებათ შინ შესვლა. საქართველოში ხელს იბანენ (უფრო ხშირად ნაკურთხი წყლით, სამეგრელოში — წყალღვინით), ბასკეთში სახლის შესასვლელში ცეცხლთან ლოცულობენ.

ეპიდემიის დროს გარდაცვლილ კაცს არც განზანენ და არც ტანსაცმელს უცვლიან ბასკები [122] და ქართველები.

მიცვალებულის დაკრძალვის შემდეგ ბასკ ქალებს და კაცებს ნება არა აქვთ, ერთად გამოვიდნენ ეკლესიიდან: ცალ-ცალკე გამოდიან, ცალ-ცალკე ლოცულობენ.

წლის განმავლობაში, სანამ სიმბოლურ საოჯახო საფლავზე შავი ნაჭერია გადაფარებული, ქვრივს უფლება არა აქვს, რომ იქ დაიჩოქოს. ამას შერებიან გარდაცვლილის ქალიშვილები ან ორი უახლოესი



მეზობელი. ქვრივი უკანა რიგში იხოქებს. აღსანიშნავია, რომ ზოგან ბასკეთში წლისთავს მარტო ქალები ესწრებიან.

როგორც აღვნიშნეთ, ბასკეთში და საქართველოშიც, როცა ადამიანი ღამით კვდება, ყველა სულდგმულს აღვიძებენ. ძილი ეკრძალება ოჯახის არა მარტო უფროს წევრებს, არამედ თოთო ბავშვებსაც (მაგალითად, სვანეთში), საქონელსა და ფუტკარსაც კი.

ადამიანის სიკვდილის დროს ხის მოჭრის რიტუალის შესახებ საინტერესოა ფრანგი ეთნოგრაფის რ. პერცის მოსაზრება: ხესთან დაკავშირებული მთელი რიგი მაგალითების განხილვის შემდეგ ავტორი ასკვნის, რომ ოჯახის წევრის სიკვდილის დროს ხის მოჭრას შეიძლება ის ფაქტი ედოს საფუძვლად, რომ მის ხეებზე, მნიშვნელობა არა აქვს მისი დარგული იქნება თუ არა, ვრცელდება ტაბუ, ისევე, როგორც მის ნივთებზე [131].

დაბოლოს, შევეხებით კერასთან დაკავშირებულ აკრძალვებს: საკიდელის განძრევა ბასკების წარმოდგენით უბედურებას იწვევს [91], კიდევ უარესია კერაში ცეცხლის ჩაქრობა. იგივე რწმენა არსებობს საქართველოშიც. ოჯახის უფროსის სიკვდილის დროს ბასკები სიმბოლურად განასახიერებენ კერის ჩაქრობას, ოჯახის დაქცევას. იღებენ ცეცხლს კერიდან, გარეთ გამოაქვთ და ან ქარს ატანენ, ან მარხავენ. საქართველოში, ფშავ-ხევსურეთში, ოჯახის უფროსი რომ მოკვდება, საკიდელს გაწყვეტენ. სამეგრელოში კერას ჩააქრობენ და „პირის ახსნაზე“ ხელახლა დაანთებენ, ზოგან კი ჩამქალი კერის ადგილზე დაასვენებენ მიცვალებულს. წმინდა კერის ადგილას „უწმინდური“ ცხედრის დასვენების წესი ეჭვს იწვევს, მით უმეტეს, რომ მხოლოდ ერთ-ორ მთხრობელთან მაქვს ჩაწერილი.

საკიდელთან დაკავშირებით საინტერესოა წეს-ჩვეულება შემოუნახავთ ოსებს: თუ გარდაცვლილს შთამომავლობა არ რჩებოდა, საკიდელს წაასვენებდნენ მიცვალებულთან ერთად და საფლავს დაადებდნენ. დაკრძალვის შემდეგ საკიდელს უკან აბრუნებდნენ და თავის ადგილზე კიდებდნენ [53].

მიცვალებულთან დაკავშირებულ ტაბუ-აკრძალვათა უმრავლესობა დროებითია. გლოვის პერიოდის დამთავრებასთან ერთად ტაბუც იხსნება.

აკრძალვა შეიძლება კერძოც იყოს და საზოგადოც. ხშირ შემთხვევაში შეიძლება აიხსნას, თუ რატომ ეკრძალება ესა თუ ის საქმიანობა მხოლოდ კაცებს, ან მხოლოდ ქალებს, მხოლოდ მოხუცებს,

ან ახალგაზრდებს, დაქორწინებულებს ან მხოლოდ დაუქორწინებელთ. მაგრამ ზოგჯერ ამის დადგენა ძნელია, შეუძლებელიც კი არის.

ბასკურ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურასა და ფოლკლორში თითქოს არ დასტურდება ზოგიერთი უნივერსალური ტაბუ, რომელიც უცხო არ არის საქართველოსათვის. ასეთია: მკვდრის ხელით შეხების, მისი სახელის წარმოთქმის, მისი ნივთების ხმარების ტაბუაცია; გლოვის გარკვეულ პერიოდში საქმლის აკრძალვა (ხ. მ. დე ბარანდიარანის კითხვარში დასმული კითხვა ბასკეთში „ქელეხში ხორცის ჭამის აკრძალვა თუ არსებობსო“ მიგვანიშნებს, რომ ეს აკრძალვა ბასკეთის ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის უცხო არ ყოფილა [95]. თუმცა გვაქვს ცნობები იმის შესახებ, რომ ზოგ კუთხეში ბასკები წვნიან ხორცს ჭამენ ქელეხში (დასავლეთ საქართველოში მოხუცის დასაფლავებაზე ხორცს ჭამენ, აღმოსავლეთ საქართველოში, მთიულეთში — საქელეხო „ხორცწვენს“ ამზადებენ, ხევე კი თურმე ქელეხში დიდძალი საქონელი იკვლებოდა).

საქართველოში გავრცელებული ზოგი სხვა აკრძალვაც ვერ პოულობს ბასკეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში პარალელს. მათ შორის უნდა აღინიშნოს თვით აკრძალვის აღმნიშვნელი ტერმინი მეგრულში — „ვანინერს“, მგლოვიარე ოჯახის წევრების ქცევასთან დაკავშირებული აკრძალვები: ამ ოჯახის წევრები სტუმრად არ დადიან, მგლოვიარე ქვრივს არ შეიძლება, რომ მამაკაცი ესტუმროს, მგლოვიარე ქალი ფეხშიშველა დადის (ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში წელს ზემოთ შიშვლებიც დასტირიან მიცვალებულს [17]. ჰირი-სუფლებს ჩვეულებრივად ლოგინში ძილი ეკრძალებათ, სძინავთ ძირს, უსაბნოდ და ულეიბოდ. მათ მუშაობაც აკრძალული აქვთ (ხანდახან მთელს სოფელს ეკრძალება მუშაობა დასაფლავებამდე). აკრძალვები ხშირად მეზობელი სოფლის მცხოვრებლებზეც გადადის, თუ ამ სოფლებს შორის წყალი (მდინარე, ნაკადული) არ ჩამოდის (წყალს განმწმენდის ფუნქცია აკისრია). არ მოგვეპოვება, აგრეთვე, ბასკური მასალა იმის შესახებ, თუ რომელ დღეებში არ შეიძლება მიცვალებულის დასაფლავება, დატირება, როგორ იქცევიან აღდგომას, ახალ წელს და სხვა დღესასწაულებზე, როცა კვდება კაცი (საქართველოში ზოგან ამ დროს ტირილი, გლოვა აკრძალულია და ცხედრის შენახვაც კი უწყევთ რამდენსამე დღეს).

ტაბუს გადადების უნარის შესახებ საყოველთაო წარმოდგენის პარალელური მასალაც არ მოიპოვება ბასკეთში (საქართველოში ის პირი, ვინც მიცვალებულს განბანს და მოუვლის, თვითონაც ტაბუირებული ხდება. მაგალითად, არ შეიძლება, რომ პური გამოაცხოს).

სავარაუდოა, რომ ბასკური ეთნოგრაფიული მასალის უკეთ, უშუალოდ გაცნობა ამგვარ ფაქტებსაც გამოავლენს, აღნიშნულ ხარვეზებს შეავსებს.

### § 9. ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენები

იმისათვის, რომ უკეთ გავიზროთ და შეძლებისდაგვარად ავხსნათ ჩვენ მიერ აღწერილი ბასკურ-ქართული მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, განვიხილავთ მათ ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენების თვალსაზრისით, მით უმეტეს, რომ სწორედ ეს რწმენა-წარმოდგენები უდევს საფუძვლად მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა უმეტეს ნაწილს.

ტერმინი „ანიმიზმი“ ე. ტეილორმა დაამკვიდრა ეთნოგრაფიაში და ნიშნავს მოძღვრებას სულის შესახებ წარმოდგენებზე, ხოლო უფრო ფართო მნიშვნელობით — საერთოდ სულიერ არსებებზე.

ანიმიზმი ეწოდება, აგრეთვე, ჩვენს ირგვლივ არსებული არასულიერი გარემოს, ბუნების გასულიერებას [74].

სულების თეორია, ფროიდის აზრით, დუალისტურია, რამდენადაც წარმოიშვა ძილისა და სიკვდილის ფენომენებზე დაკვირვების შედეგად. მისივე შეხედულების თანახმად, კაცობრიობამ შექმნა სამი დიდი მსოფლმხედველობა: ანიმისტური, რელიგიური, მეცნიერული [75].

ძველთაგანვე არსებობს რწმენა, რომ სული უსხეულო არსებაა, რომ იგი სცილდება სხეულს სიკვდილის მომენტში და დამოუკიდებელ ცხოვრებას აგრძელებს.

სხვადასხვა ხალხს სხვადასხვა წარმოდგენა აქვს მიცვალებულის სულის შესახებ. იგი წარმოდგენილი აქვთ ცოცხალი ადამიანის, ჰაეროვანი მასის, სინათლის, ცხოველთა თუ ფრინველთა სახით. აქედან გამომდინარე, სულს შეუძლია დარჩეს ცხედართან ერთად საფლავში, ან იმოგზაუროს, ჰაერში იფრინოს, საიქიოს გაემგზავროს, სხვა ცოცხალ არსებაში თუ უსულო საგანში გადაინაცვლოს...

ანიმისტური მსოფლმხედველობის თანახმად, მიცვალებულს ისევე აქვს სული, როგორც ბუნების ყველა სხვა ფენომენს. მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა დიდი უმრავლესობა, დაწყებული მომაკვდავის მოვლით და დამთავრებული მიცვალებულთა მოგონებით, შესაძლებელია აიხსნას ანიმისტურ რწმენა-წარმოდგენათა შუქზე.

როგორც ბასკეთის ეთნოგრაფიის ცნობილი მკვლევარი კ. ეჩეგა-რაი აღნიშნავს, მიცვალებულის კულტის მამოძრავებელი ძალა სი-ყვარული — საყვარელ არსებასთან განშორების შეუერივებლობა კი არ არის, არამედ ადამიანის კავშირი ზებუნებრივ ძალასთან, მისტე-რიულის შიში, ნათესავთა სულების მიერ ცოცხლებისათვის დახმარე-ბის გაწევის მოლოდინია. ქრისტიანობამდელი რწმენით, წინაპართა სულები ღვთაებებს წარმოადგენენ, რომელთაც სჭირდებათ მატერია-ლური საკვები. ქრისტიანობისდროინდელ სულებს კი ლოცვა ესაჭი-როებათ [116].

დიურქჰეიმის გლოვის ამგვარ ახსნას გვთავაზობს: ხალხის რწმე-ნით, მიცვალებული აგრძელებს სიცოცხლეს, რადგან სხეული იხრწნე-ბა, ადამიანმა მოიგონა სულის არსებობის იდეა და მას, ცოცხალ არ-სებას, უძღვნის რიტუალებს. როცა ვინმე მოკვდება, ოჯახს კონცენ-ტრაციის სურვილი უჩნდება და როცა გრნობები კოლექტიურად მკვდნდება, მათი ინტენსიფიკაცია ხდება. ადამიანს გლოვის დამთავ-რების მოთხოვნილება აქვს, ამ მოთხოვნილებას კი იგი მხოლოდ გლო-ვით დაიკმაყოფილებსო [114].

ვან ეენესს ეკუთვნის მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეუ-ლებათა კლასიკური სისტემატიზაცია. მას სამ ციკლად აქვს დაყო-ფილი მთელი ეს ინსტიტუტი. დაყოფის საფუძველს წარმოადგენს ის ეტაპები, რომელთაც სული გაივლის გარდაცვალების მომენტიდან. ეს ციკლები, ან როგორც ავტორი უწოდებს მათ, „გადასვლის რიტუა-ლები“, შემდეგია:

I სეპარაცია — სული შორდება სხეულს;

II გადასვლა — სული ცოცხალთა სამყაროდან გადადის მიცვა-ლებულთა სამყაროში (გლოვის პერიოდი);

III ინკორპორაცია — გლოვის დამთავრებასთან ერთად სული უერთდება სხვა მიცვალებულთა სულებს. ამის შემდეგ მას აღარ ეძღვნება სპეციალური გლოვა, წირვა, შესაწირავი; ოჯახისა თუ სოფ-ლის სხვა გარდაცვლილებთან ერთად მოიხსენიებენ.

შევეცდებით სამგლოვიარო რიტუალები ამ კლასიფიკაციის მი-ხედვით განვიხილოთ.

მომაკვდავს ქართველები სხვაგვარად სულთმობრძავს უწოდებენ. უკვე ეს ფაქტი მეტყველებს იმაზე, რომ ქართველთა რწმენით ადა-მიანის სული უპირისპირდება მის სხეულს. აქედან იღებს საფუძველს წარმოდგენები იმაზე, თუ როგორ კვდება ადამიანი: ტანჯვით თუ უტან-ჯველად, სულს უპირს სხეულიდან ამოსვლა, თუ არა, და რატომ? ადა-

მიანის გონება ყველა ამ მოვლენის ახსნას პოულობს და ხშირად ეს ახსნა მსგავსია მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხისათვის.

ბასკეთში დღესაც ვხვდებით კლასიკური ანიმიზმის კვალს. ბასკურ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ანიმიზმს განიხილავენ მხოლოდ როგორც სულების გამოცხადებას, მოჩვენებებს, მათ ავ თუ კარგ მოქმედებას. ჩვენ განვიხილავთ მთელ იმ წეს-ჩვეულებებს, სადაც სული წარმოგვიდგება როგორც კონკრეტული, განპიროვნებული არსება, რომელსაც სჭირდება სინათლე, საკვები და ყოველივე ის, რაც ცოცხალ ადამიანს ესაჭიროება.

მიცვალებულის კულტის პირველი ციკლის, სეპარაციის რიტუალები ზემოთ განხილულ მომაკვდავთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებით იწყება.

საყოველთაოდ გავრცელებული რწმენის თანახმად, გარდაცვლილთა სულებს მიჰყავთ საიქიოში ახალი სული. ამ ფაქტით ხსნის ფრეზერი მომაკვდავისა და მიცვალებულისათვის ღამისთევას. ამავე რიგისაა ბასკური და ჩვენში — ლაზური წეს-ჩვეულება, როდესაც ოჯახში მომაკვდავია, წინაპართა სულების გულის მოსაგებად კერის ცეცხლში ერთი მუჭა მარილის ჩაყრა; ასევე ბუსათვის ცეცხლის სროლა (ლეჩხუმი).

მარილი, როგორც შესაწირი, არაერთხელ გვხვდება ბასკურსა და ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, ხოლო ცეცხლის მეშვეობით შესაწირავის გაგზავნა სულებისათვის ბუნებრივია, რადგან კერა მედიატორია ცოცხალთა და მიცვალებულთა სამყაროებს შორის. რაც შეეხება ბუსთვის ცეცხლის სროლის წეს-ჩვეულებას, აქ, შესაძლოა, ცეცხლის შეწირვასთან გვეკონდეს საქმე, თუ დავუშვებთ, რომ ლეჩხუმელთა რწმენით ბუ ერთ-ერთი იმ ფრინველთაგანია, რომელშიც ისადგურებს მიცვალებულის სული.

კიდევ ერთხელ გვინდა აღვნიშნოთ გურიაში დადასტურებული წეს-ჩვეულება მომაკვდავის გადასარჩენად: სახლს, სადაც ავადმყოფი იწვა, ყორანი თუ გადაუფრენდა, ქვას მიაყოლებდნენ. იმ ქვას სახლის სახურავზე უნდა გადაეგლო, ხოლო შემდეგ ბებერი ხის ძირას დამარხავდნენ, იტყოდნენ „თუ ვინმე მოსაკვდენია, მოხუცი მოკალიო!“ [41, გვ. 145]. ბებერი ხის ძირას ქვის დამარხვა უთუოდ იმას მოასწავებს, რომ, გურულთა რწმენით, მოხუცის სული ბებერ ხეში ისადგურებს.

ინტერესმოკლებული არ იქნება, თუ ყურადღებას შევაჩერებთ ხის კულტზე. კ. ლევი-სტროსი ხის ორ ფუნქციას განიხილავს: პოზი-

ტიურსა (ნაყოფიერება) და ნეგატიურს (გადასვლა — მიწა — ცა) [137]. მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში ხე თავისი ორივე ფუნქციით წარმოგვიდგება. ვ. ბარდაველიძე თავის სპეციალურად ამ საკითხისადმი მიძღვნილ ნაშრომში აღნიშნავს, რომ ხესთან დაკავშირებულ რწმენათა სამი საფეხური გვაქვს: I — ხე-ტყე სულიერი არსებაა, შეუძლია სიკეთე ან ვნება მოუტანოს ადამიანს; II — წინაპართა სულების ადგილსამყოფელია; III — უზენაესი ღმერთების თავშესაფარია [2]. რუსი ეთნოგრაფის ვ. პეტრუხინის მიხედვით, არსებობს რწმენა, რომ საიქიოს შესასვლელში ხე დგას, ამ ხიდან სულელები ზღვაში ხტებიან და ასე ხედებიან საიქიოში [65]. ხის ძირას ქვის დამარხვა, შესაძლოა, მომავლადეის სულისათვის საიქიოში გზის გასახსნელად სრულდება.

იმავ. პეტრუხინის მიხედვით, საიქიოს ხილს წაქცეული ხე წარმოადგენს. ალბათ ამ რწმენას უკავშირდება საქართველოში, გურიიში სიკვდილისთანავე ხის მოჭრის წეს-ჩვეულება [31]. აფხაზეთში დასაფლავების დღეს ჳრიან ხეს, სამეგრელოში — მიცვალებულის გამოსვენების შემდეგ, სამჭერ შემოუტარებენ კუბოს და მერე საფლავზე დარგავენ [19]. ჩვენი მასალის მიხედვით, სამეგრელოში მიცვალებულის ეზოში მოჭრილ ხეს სახლს შემოატარებენ, მერე დაადგებენ ეზოს გარეთ და ხელს აღარ ახლებენ (შევადართ კუბოს სახლისთვის შემოტარების წეს-ჩვეულება ბასკეთში). კიდეც ერთი საინტერესო წეს-ჩვეულება დავადასტურეთ სამეგრელოში: 23 აპრილს, დღესასწაულზე მიცვალებულებს მოიხსენიებდნენ ხოლმე. თურმე ადგებოდა ვინმე დადიანი და იტყოდა „მიცვალებულების სახელზე ეს ხე მოგლიჯეთო“. ხეს მთელი ხალხი დაეტაკებოდა და ამოგლეჯილს შემოატარებდნენ ეკლესიას. ქალები შემდეგ ამ ხეს ტოტებს მოატეხდნენ და შინ წაიღებდნენ, იქ ეზოში ჩაარკობდნენ.

ბასკები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მიცვალებულის სიკვდილს ატყობინებენ ხეს, რომ სულმა სხვა არავინ გაიყოლოს. ამავე რიგის უნდა იყოს ხესთან დაკავშირებული შემდეგი წეს-ჩვეულებები: ქელეხისათვის საკმლის გასაკეთებლად ახალი შეშა უნდა მოიჭრას ტყეში. ამ შეშას ბასკები *funrio egura*-ს („საწესო შეშას“) უწოდებენ.

სვანეთში წინათ ქელეხისათვის მაგიდებისა და სკამების დასამზადებლად ახალ ხეს ჳრიდნენ ტყეში. ძველ მაგიდებს არ ხმარობენ, რადგან ისინი ძველი მკვდრის სახელზეა გაკეთებული და ახალ მკვდარს საიქიოში არ მიუვაო. ქელეხის სკამი და მაგიდა განიხილე-

ბა, როგორც ერთგვარი შესაწირავი. დღეს ეს წესი აკრძალულია, რადგან ამან გამოიწვია სვანეთის ტყეების გაჩანაგება.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ სამეგრელოში დადასტურებული წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ თუ სიზმარში ნახავენ ხის მოჭრას (სვანეთში — თუ ვინმე ეზოში მორს შემოათრევს სიზმარში), ე. ი. ვინმე მოუკვდებათ, ანდა კიდევ ქიაკოკონას რომ გადაახტებიან, თუ მოესმათ შეშის ჩეხვის ხმა, სოფელში ვინმე კაცი მოკვდება.

სიზმარში მოჭრილი ხის ნახვის ახსნას ხალხურ პოეზიაშიც ვხვდებით:

„წუხელ სიზმარი ენახე,  
ნეტა დედა რა არიო?  
აღვის ხე წაქეულოო,  
ნეტა დედა რა არიო?  
მას შტოები დამტვრეოდა,  
ნეტა დედა რა არიო?  
მას ფურცელი დასცვენოდა,  
ნეტა დედა რა არიო?..

აღვის ხე რომ წამეიქა,  
შეილო, შენი ტანი არი...  
ვაი შენს დედასაო!  
მას შტოები რომ დაემტვრა,  
შეილო, შენი მკლავებია...  
ვაი შენს დედასაო!  
ფურცელი რომ გასცვენოდა,  
შეილო, შენი თმები არი...

[10, გვ. 72]

ხესთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენათა აღწერას დავასრულებთ დალესტანში გავრცელებული წეს-ჩვეულებით: წმინდანის საფლავზე ხეს რგავენ [55]. საფლავზე ხის დარგვის წეს-ჩვეულება საქართველოშიც არის გავრცელებული და მის გარეთაც. ამ წეს-ჩვეულებას უთუოდ ის წარმოდგენა უდევს საფუძვლად, რომ ხეში (სიციოცხლის სიმბოლოში) დაისადგურებს მიცვალებულის სული და აგრძელებს სიციოცხლეს ხის ზრდასთან ერთად.

მომაკვდავი წარმოადგენს სულისა და სხეულის ბრძოლის ასპარაზს. თუ სულს უჭირს სხეულიდან ამოსვლა და მომაკვდავი იტანჯება, არსებობს საშუალებათა მთელი რიგი მომაკვდავის წვალების შესამსუბუქებლად: სულს უხსნიან გზას გასასვლელად. ამ მიზნით ბასკეთსა და საქართველოში, როგორც ვიცით, სრულდება შემდეგი წეს-ჩვეულებები: სახურავიდან ააცლიან რამდენიმე კრამიტს თუ ფილას, ფანჯარას აღებენ და მაშინვე ხურავენ, ზოგან ღიას ტოვებენ სანამ მიცვალებული შინ არის, სული გაფრინდესო, სკივრებსა და კილობნებს თავს ახდიან, შიგ ადამიანის სული არ ჩარჩესო. ადრე მიცვალებულის გამოსვენების დროს ფანჯარას გატეხდნენ, ან კედელს გაარღვევდნენ; საქართველოს ზოგ კუთხეში ღობის გამორღვევა და მერე მისი უკებ შეკეთებაც სკოდნიათ, რათა სული არ დაბრუნდეს. ხეც-სურეთში მომაკვდავი ეზოში გაჰყავთ, რომ იქ ამოხდეს სული. სა-

მეგრელოში, ლეჩხუმში, სვანეთში მიცვალებულს დასაფლავებისას საკინძეებს, ჭამარს უხსნიან. ცხადია, ყველაფერი ეს სულისათვის გზის გასახსნელად კეთდებოდა. ქსნის ხეობაში გავრცელებული რწმენის თანახმად, სული საკვამლის გზით ტოვებს სახლს.

მიცვალებულის სულისათვის გზის გასახსნელად ტოვებდნენ ძველად დოღმენებში საკმელს, ე. წ. „სულის ფანჯარას“ [89].

ზოგად ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ტრეპანაციის მოვლენაც აიხსნება, როგორც სულის განტევებისთვის შესრულებული აქტი. ა. არინდას ცნობით, ბასკეთში არქეოლოგიური მასალა ადასტურებს წინათ ტრეპანაციის წესის არსებობას [89].

მიცვალებულის სულისათვის გზის გახსნას სხვადასხვა საშუალებით სხვა ხალხებშიც ვხვდებით. მაგალითად, ციმბირში გარდაცვლილს ტანსაცმელს ამოუჭრიან (სახელოებს, შარვლის ტოტებს, ფეხსაცმლის ქუსლს), სული გამოვიდეს და მის შვილებს დაეხმაროსო [54].

ამით სრულდება ე. წ. „სეპარაციის რიტუალები“, სული სხეულს მოშორდა და იწყება რიტუალთა ახალი ციკლი — „გადასვლა“ ანუ, კაზნევის ტერმინოლოგიით, „შუალედური“ რიტუალები. მათ რიცხვს მიაკუთვნებს კაზნევი განწმენდის რიტუალებს, მიცვალებულის სულისათვის გზის მოსაპრელად შესრულებულ წეს-ჩვეულებებს. რაც შეეხება „ინკორპორაციის“ რიტუალებს, კაზნევი მათ „აგრეგაციის რიტუალებს“ უწოდებს; ისინი უკავშირდებიან სულის იმქვეყნიურ ცხოვრებას და გულისხმობენ საფლავში ნივთების ჩაყოლებას, სხვადასხვა შესაწირავსა და სხვა [107].

მთელი რიგი წეს-ჩვეულებისა სრულდება იმისათვის, რომ მიცვალებულის სული გარკვეული დროის მანძილზე აღარ დაბრუნდეს შინ, მას სხვადასხვა დაბრკოლებებს უქმნიან, ზოგან ბარიკადებსაც უმართავენ.

ბასკეთში, ქვემო ნავარაში მიცვალებულის ოთახში ფანჯარას რომ აღებენ და მაშინვე ხურავენ, ეს ალბათ იმისთვის კეთდება, რომ სული გაფრინდეს და უკან ვეღარ შემოვიდეს.

მიცვალებულის სულისთვის უკან დასაბრუნებელი გზის მოსაპრელად ბასკები მიცვალებულს ხელ-ფეხს უკრავენ, დასაფლავების წინ კი — უხსნიან [94]. ასეთსავე წეს-ჩვეულებას ვხვდებით სვანეთშიც. იმისათვის, რომ მიცვალებულის სული შინ არ დაბრუნდეს, მას ფეხებით წინ გამოასვენებენ სახლიდან, რათა სახლს არ უყუროს [93]. მსგავსი რწმენა სამეგრელოშიც ყოფილა გავრცელებული. გარდა ამისა, ქირისუფალი უკან არ იხედებოდა, სანამ მიცვალებულს



ეზოდან არ გაასვენებდნენ და ასევე იქცეოდნენ მაშინაც, როცა სასაფლაოდან ბრუნდებოდნენ. სეანეთში რომ ხმას არ იღებენ სანამ მიცვალებულს ეზოდან არ გაიყვანენ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ესეც იმისთვის კეთდებოდა, რომ სული არ დარჩენილიყო შინ.

სამეგრელოში მიცვალებულს დაკრძალვის წინა დღეს სპეციალურად მოწყობილ ფანჩატურში გადასვენებდნენ, რომელსაც გამოსვენებისთანავე ანგრევდნენ, უბედურება კიდევ არ განმეორდესო. ეს წეს-ჩვეულება, ალბათ, სულისთვის უკან დასაბრუნებელი გზის მოსაპოვებლად სრულდებოდა და იმ ძველი წეს-ჩვეულების გადმონაშთი უნდა იყოს, როდესაც მიცვალებულის სახლსაც და ნივთებსაც ანადგურებდნენ. წინათ, თურმე, ამ ფანჩატურს ერთ წელს არ ანგრევდნენ და შიგ კერძივი ცხოვრობდა.

ტეილორს აღწერილი აქვს მიცვალებულის სახლისა და ნივთების დროებით დატოვების წეს-ჩვეულება, ზოგან სახლს ანგრევენ და მერე ხელახლა აშენებენო; ეს იმისთვის კეთდება, რომ მიცვალებულის სულმა დატოვოს თავისი სახლი და ნივთებიო.

აღსანიშნავია ერთი უცნაური წეს-ჩვეულება ბასკეთში: ბოროტი სული უკან რომ არ დაბრუნდეს, ბასკები გზაჯვარედინზე, სოფლის დასაწყისში უღელს დებენ [102]. ამასთან დაკავშირებით, არ შეიძლება, არ გავიხსენოთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებული წეს-ჩვეულება: მომაკვდავს სულის ამოხდის შესამსუბუქებლად თავქვეშ უღელს ამოუდებდნენ. აჭარაში გავრცელებულია რწმენა, რომ აღამიანმა ხარი ზედიზედ ორ საათზე მეტ ხანს არ უნდა ამუშაოს, თუ არადა კაცს ხარის ცოდვა ედება და სიკვდილის დროს, სანამ მასაც უღელს არ დაადგამენ, სული არ გაეყრება. ხარის ცოდვა ძალიან ძლიერიაო [15].

საინტერესო მოსაზრებას გვთავაზობს ვ. ბარდაველიძე იმის შესახებ, რომ სულს თუ მიაყენებენ ქრილობას, იგი მას საიქიოშიც გაჰყვება [3]. ფრეზერს მაგალითი მოჰყავს აფრიკის ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან, სადაც ხერხემალს გადაუტეხდნენ მიცვალებულს, ან ნაკუწ-ნაკუწად აჭრიდნენ მას, მისი სულის მოსაპოვებლად [124]. ვფიქრობთ, მიცვალებულისათვის კიდურების მოკვეთაც მისი სულის დასასახიჩრებლად თუ მოსაპოვებლად უნდა იქნეს მიჩნეული. შევადაროთ საქართველოში (ხევსურეთში) მტრისათვის მკლავის მოჭრის წეს-ჩვეულება, რაც ყველაზე დიდ სასჯელად ითვლებოდა მიცვალებულისათვის. ბასკეთში დღემდე ცხედრის გაკვეთის სასტიკი წინააღმდეგი

არიან. ამ პროცედურის თავიდან ასაცილებლად ოჯახი ხშირად საავადმყოფოდან იპარავს თავის მიცვალებულს [120].

აქვე გვინდა შევხებით „პარტიალური“ სულის კონცეფციას. არსებობს რწმენა, რომლის თანახმად სული იმყოფება სხეულის რომელიმე ნაწილში, მაგალითად, თმაში: ნათქვამია — „ორშაბათსა ძალსა, თუ დაიბან თავსა, ან მოგიკლავ ქმარსა ან საყვარელ ძმასაო“. ალბათ ის რწმენაც, რომ მიცვალებულის ძვლებს მაგიური ძალა აქვს, იმ წარმოდგენით არის განპირობებული, რომ სული ჩონჩხშია [119].

ისევე დაუბრუნდეთ წეს-ჩვეულებას, რომელიც მიცვალებულის სულის დასაფრთხობად სრულდება: თუ ქვრივი გათხოვდა, ან ცოლს ირთავს, ქორწილის ღამეს ბასკები გარეთ გამოდიან ხმაურით, ეყენებისა და ზარების რეკით. ამდაგვარი წეს-ჩვეულება საქართველოშიც, ხევიც არის დადასტურებული „ქვრივის დათავისების“ წესის სახელწოდებით: კაცი, რომელსაც განზრახული აქვს ქვრივის ცოლად მოყვანა, ხმაურით და ყვირილით ატყობინებს ამის შესახებ მთელ სოფელს [16].

მიცვალებულის სულის ხმაურით დაფრთხობის სხვა მაგალითებიც შეიძლება მოვიყვანოთ: არქ. ლამბერტის საინტერესო წეს-ჩვეულება აქვს აღწერილი სამეგრელოში. როდესაც მიცვალებულს საფლავში ჩაასვენებდნენ, სანამ მიწას მიაყრიდნენ, მღვდელი დგებოდა საფლავთან, ერთ ხელში ფიცარი ეჭირა, მეორეში — ჯოხი და ამ ჯოხით ურტყამდა ფიცარს [17].

სვანეთში მიცვალებულის სულთა გასტუმრებისას იმართებოდა საბავშვო თამაშები [108, ტ. 1]. შობის წინა ღამეს, როდესაც ყველა ოჯახში სუფრა იყო გაშლილი სულების გასაცილებლად, მოზრდილი ბიჭები ყავრის ხმლებით ჩამოუვლიდნენ და დააწიოკებდნენ ოჯახებს, ხმლებს ურტყამდნენ ყველაფერს, ავეჯს, კედლებს [33]. მიცვალებულის სულის დასაფრთხობად სრულდება, ალბათ, სვანეთში კიდევ ერთი წეს-ჩვეულება, რომელიც, თვითონ სვანების წარმოდგენით, გამიზნულია ეშმაკის განსადევნად: დასაფლავების შემდეგ ქირისუფალი მამაკაცი სამჯერ ისვრის თოფს. უთუოდ ამავე მიზნით ბასკეთში ბროცესიის მსვლელობის დროს კუბოს სახლის კუთხეებს მიართყავენ [91]. შევადაროთ საქართველოში გამოსვენებისას კუბოს კარზე სამჯერ მირტყმის წეს-ჩვეულება. სვანეთში სკოდნიათ ზღურბლზე, კუბოს სამჯერ აწევ-დაწევა, ლეჩხუმში კი—სამჯერ დატრიალება. შესაძლოა, ეს წეს-ჩვეულებაც სულისთვის გზის ასაბნევად სრულდებოდა. ისევე, როგორც ბასკეთში დადასტურებული წეს-ჩვეულება

კუბოს სამჯერ შემოტარებისა სახლის, ეკლესიისა თუ სასაფლაოს ირგვლივ. სხვა ქვეყნებში ამ მიზნით მიწაზე ზიგზაგებისა და ლაბირინთების დახაზვაც კი სცოდნიათ [137].

მ. მოსი ზემოაღნიშნულ წეს-ჩვეულებებს, რომლებიც სრულდება სულის განსადევნად, მისთვის გზის მოსაპკრელად, მიაკუთვნებს სულთან დაკავშირებულ ნეგატიურ წეს-ჩვეულებათა კატეგორიას, ხოლო პოზიტიურს უწოდებს ისეთ წეს-ჩვეულებებს, როგორცაა მიცვალებულთა სულების მიღება, გამასპინძლება, გართობა და ა. შ. [140].

განვიხილოთ რწმენა-წარმოდგენები იმის შესახებ, თუ სად, როდის და რამდენი ხნით მიდის მიცვალებულის სული.

ბასკების რწმენით, სული ცაში ასვლამდე სეირნობს გზებზე, შერე რჩება იმ ოთახში, სადაც ადამიანი გარდაიცვალა, ან სახურავის ფერდის ქვეშ, ან საკვამლეში. ამ რწმენას ეხმაურება ჩვენში წლისთავზე „ქერის ახლის“ წეს-ჩვეულება, ქერის კრიჰინთან დაკავშირებული წარმოდგენა (ოჯახის წევრის სიკვდილის თავიდან ასაცილებლად ქერის კრიჰინა ნაწილს ცულით რომ დაჩეხავენ).

ბასკებს სწამთ, რომ წინაპართა სულები სულ ტრიალებენ სახლში, ან ეწვევიან ხოლმე სახლს. ამიტომ სახლის ფანჯარაზე სანთელს ანთებენ და საკმელს უდებენ მიცვალებულთა სულებს. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ბასკური სახლი არც იყოფა და არც იყიდება [103].

საერთოდ, ბასკურ სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებათა კომპლექსში შეიძლება მივაღვენოთ თვალი იმ ფაქტს, რომ მას შემდეგ, რაც სასაფლაომ, და ე. ი. სულის სამყოფელმა გადაინაცვლა სახლიდან ეკლესიაში, სახლშიც შემორჩა ის რიტუალები, რომლებიც სრულდება მიცვალებულთა სულებისათვის. შემდეგ, როდესაც სასაფლაოზე დაიწყეს დასაფლავება ეკლესიის მაგივრად, შესაბამისი რიტუალები ეკლესიაში უფრო სრულდებოდა, ვიდრე სასაფლაოზე. სასაფლაო ხშირად მოუვლელი და მიტოვებული აქვთ ბასკებს. ამას იმით ხსნიან, რომ სასაფლაოზე მხოლოდ ცხედარია დაკრძალული, მიცვალებულის სული კი ეკლესიაში არსებულ საოჯახო საფლავშია დასადგურებული. საბოლოოდ კი ბასკეთში სახლი, ეკლესია და სასაფლაო მიცვალებულის კულტში ერთ მთლიან კომპლექსს ქმნის. ხშირად სამივეში ერთი და იგივე წეს-ჩვეულებები სრულდება.

ქართველთა რწმენით, სული გარკვეული დროის განმავლობაში ოჯახში ტრიალებს. საკმელ-სასმელს ჩვენშიც უდგამენ შინ მიცვალებულს და სანთელსაც უნთებენ ზოგან 40 დღის, ხოლო ზოგან —

ერთი წლის მანძილზე. ხშირად მიცვალებულის ტანსაცმელს უდგამენ საკურთხს, რადგან წარმოუდგენიათ, რომ სულის ნაწილი ტანსაცმელშიც არის. აჰარელთა რწმენით, სული სხეულს სიკვდილისთანავე სცილდება. შემდეგ, როცა მიცვალებულს განბანენ, სული უბრუნდება და დაკრძალვამდე არ ტოვებს მას<sup>1</sup>. როდესაც ხალხი დაიშლება, სული შინ ბრუნდება და იქ რჩება ორმოც დღეს ან მეტხანს. აღსანიშნავია სამეგრელოში ორმოცზე საფლავზე მტრედის აფრენის წეს-ჩვეულება. სვანეთში ქელებზე, ორმოცზე, ზოგჯერ წლისთავზეც დაიჭერდნენ ჩიტს, სულის სიმბოლოს, ფეხზე გამოაბამდნენ ძაფს და ცაში გაუშვებდნენ.

სული რომ არ განდევნონ შინიდან, ამისათვის ბარისახოში მზის ჩასვლის შემდეგ ოთახს არ გვიან. რწმენის თანახმად, მიცვალებულთა სულები მზის ჩასვლის შემდეგ მოდიან ოჯახში. შევადაროთ სვანეთში მიცვალებულის გამოსვენებისთანავე ოთახის გამოხვეტისა და ცოცხის გადაგდების წეს-ჩვეულებას. აქ ალბათ პირიქთ, მიცვალებულის სულის განდევნასთან გვაქვს საქმე. ოთახის დაგვის აკრძალვა სხვა ხალხებშიც ყოფილა გავრცელებული: კონგოში ერთ წელს არ გვიან სახლს, რომ სული არ შეაწუხონ, რომში მხოლოდ დასაფლავების შემდეგ სცოდნიათ სახლის გამოგვა. ოსები არ ხვეტენ ოთახს, სანამ მიცვალებულია სახლში. გასვენების შემდეგ ვინმე ქვრივმა ქალმა უნდა გამოხვეტოს სახლი [59].

საქართველოსა და ბასკეთში არსებობს რწმენა, რომ სული ერთხანს ცხედართან რჩება. ამიტომ მკვდარზე ცუდს არ ლაპარაკობენ, მით უმეტეს, მისი თანდასწრებით. ამავე დროს ასრულებენ ისეთ წეს-ჩვეულებებსაც, როგორცაა სულის გასაშვებად ფანჯრისა და კარის გაღება, ქერის ახდა და სხვა. როგორ აეხსნათ ეს ფაქტი? სული მიცვალებულთან რჩება, თუ ტოვებს მას და მიდის?

ზოგად ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ამ მოვლენას ხსნიან სულის დუალისტური ხასიათით, ხდება მისი გაორება: იგი მიცვალებულთანაც რჩება და კიდევ ტოვებს მას. ხევესურთა რწმენით, სული მგებართა დახმარებით მიდის სულთა ქვეყანაში, იქ ცოტა ხანში სახლდება თავის ანდაპში, მერე ისევ ბრუნდება სამზეოში და ახალდაბადებულში ხორციელდება. ამიტომ არქმევენ ახალდაბადებულს ახალი

<sup>1</sup> შევადაროთ რიტუალი, რომელიც ჩაჩნებს შემოუნახავთ: მიცვალებულს მას შემდეგ, რაც განბანენ, ბამბას უდებენ პირში, ცხვირში, თვალებსა და ყურებში. შეიძლება ეს იმისთვის კეთდება, რომ სული ვერ გამოვიდეს ცხედრიდან, ანდა კიდევ, სული გარდაცვალებისთანავე ტოვებს სხეულს და ჩაჩნები ზრუნავენ, რომ იგი აღარ დაუბრუნდეს მიცვალებულს [55].

მკედრინ სახელს. ეს წეს-ჩვეულება დღეს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშია განსაკუთრებით შემორჩენილი, ძველად კი მთელს საქართველოში მკედრის სახელს არქმევდნენ ბავშვს. მიცვალებულის ნეტარება დამოკიდებულია სამზეოში მისი სახელის უკვდავყოფაზე. თუ ბავშვი ბევრს ტირის, მას სხვა სულის სახელს დაარქმევენო, წერს ვერა ბარდაველიძე [49].

ბასკების რწმენითაც, სული მომდევნო თაობებში გადადის: აქაც სცოდნიათ მიცვალებულის სახელის ბავშვისთვის დარქმევა და გლოვაც ამით მთავრდება.

მიცვალებულის სული არა მარტო სხვა ადამიანის სხეულში გადადის, არამედ, ძველი რწმენის თანხმად, მან შეიძლება სხვა ცოცხალ არსებაში, მცენარესა თუ საგანში დაისადგუროს. ბასკებისა და ქართველების რწმენით, სულმა შეიძლება ჩიტის სახე მიიღოს.

ტილორის აზრით, იმის მიხედვით, თუ რომელ მცენარეში თუ ცხოველში გადავა მიცვალებულის სული, ის ან განიწმინდება, ან დაისჯება. იგი აღნიშნავს, რომ პრიმიტიულ საზოგადოებაში ადამიანები სულის გადასვლით ხსნიდნენ მსგავსებას ნათესაებს შორის, ადამიანსა და ცხოველებს შორის. სულის მცენარეში გადასვლის კარგ მაგალითს წარმოადგენს ქართული და სხვა ქვეყნების ფოლკლორში გავრცელებული თემა ვაშლის ნაყოფთან დაკავშირებული მაგიური რწმენა-წარმოდგენების შესახებ.

ვაშლის ხე ზოგად ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ნაყოფიერების კულტთან არის დაკავშირებული; უშიგლო ქალს შეიძლება ვაშლის ნაყოფის მეშვეობით შვილი ჩაესახოს. კ. ლევი-სტროსი ვაშლის ხეს მრავალფესვიანობის სიმბოლოს უწოდებს [137].

ბასკეთში აგონიაში მყოფმა ადამიანმა არ შეიძლება, შეჭამოს მოხარშული ვაშლი; თუ შეჭამს, შეჩვენებული იქნება. საერთოდ, თურმე ბასკები ვაშლის ჭამის წინ პირჯვარს იწერენ, ღმერთს მშვიდობას და ჭანმრთელობას ევედრებიან [91]. ვაშლის ჭამის აკრძალვას ჩვენშიც ვხვდებით. მეგრელები გარკვეული ხნის განმავლობაში, თუ ახალი მკედარი ჰყავთ, ვაშლს არ ჭამენ. ვაშლის ჭამის აკრძალვა შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ვაშლის ნაყოფს თუ სიცოცხლის ჩასახვა შეუძლია, ალბათ სიცოცხლის მოსპობაც შეეძლება.

ბასკურ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ წინათ მიცვალებულთა ფერფლს კერაში ინახავდნენ, იქიდან მომდინარეობს რწმენა იმის შესახებ, რომ სულები კერაში ცხოვრობენ. ბასკეთში, ძველი წარმოდგენის თანახმად, ახალი წლის ღამით სულები კერასთან

მიდიან და ნაკვალევს ტოვებენ ნაცარზე (ამისათვის ნაცარს დაწოლის წინ შეაგროვებენ, გაასწორებენ) [96]. კერის ცეცხლს ბასკეთშიც და საქართველოშიც მეტად უფრთხილდებიან. ღამე ისე ინახავენ, რომ არ ჩაქრეს, რადგან სწამთ, რომ ღამით ეს ცეცხლიც და სინათლაც მიცვალებულთა სულებისთვისაა განკუთვნილი.

მიცვალებულთა მიღებისა და გამასპინძლების სპეციალური რიტუალები არსებობს საქართველოში, განსაკუთრებით მიცვალებულთა დღეობებში, როგორცაა ლიფანალი, სულთაკრეფა, სუნთაობა და სხვა.

თვით ეს სახელწოდებები, ისევე, როგორც შესაბამისი მიცვალებულის ხარჯების აღმნიშვნელი ბასკური ტერმინები, მეტყველებს იმაზე, რომ ეს რიგები საიქიოში მიცვალებულის სულის საკეთილდღეოდ სრულდება.

როგორც ვიცით, დაკრძალვას და მიცვალებულის მოსახსენებელ ყველა თარიღს თან სდევს ქელები, რომელიც მიცვალებულთა და ცოცხალთა დამაკავშირებელი ცერემონიალია. ქელებში ხდება მიცვალებულისათვის საკვების შეწირვა. თუ როგორ მიუღის სულს ეს საკვები, როგორ ჰამენ მიცვალებულები (ზოგან არსებობს წარმოდგენა, რომ სულები ყნოსავენ საკმელს), ამის შესახებ სხვადასხვა წარმოდგენები არსებობს.

მსოფლიოში საყოველთაოდ გავრცელებული რწმენის თანახმად, თუ მიცვალებულის სულს არ შეუსრულებენ ყველა რიტუალს, სული საიქიოში იტანჯება.

ყველა აღნიშნული რიტუალის ძირითად მომენტს წარმოადგენს მიცვალებულის სულისათვის შესაწირავი.

შესაწირავის ტიპების განხილვას დავიწყებთ საკვების შეწირვით. ბასკეთშიც და საქართველოშიც, ისევე როგორც მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში, ამ სახის შემდეგი შესაწირავები არსებობს: პური და სხვაგვარი საკმელი, მარილი, თესლი (მაგალითად ხორბალი), ქიშმიში, თაფლი.

ბასკეთში მიცვალებულის სულისათვის შესაწირავად სპეციალურ პურებს აცხობდნენ გეომეტრიული ნახატებით: თეთრ პურზე წითელი და ლურჯი ნახატი. როგორც აღვნიშნეთ, პურს სწირავდნენ „ოგისტის“ ცერემონიაზე, დასაფლავებაზე და ყველა მიცვალებულის ხარჯზე. საქართველოში დიდძალი მასალა მოგვეპოვება მიცვალებულისათვის შესაწირავი რიტუალური პურების შესახებ სვანეთში, ხევსურეთსა და სხვა კუთხეებშიც [შდრ. სულპური [12]. განსაზღვრუ-

ლია შესაწირავი პურების რაოდენობა, ფორმა, ზომა. ხევესურეთში მიცვალებულს რომ წაასვენებენ, „სასაგძლე“ გუდაში სამ დაქრელებულ კარაქწასმულ კვერს ჩაუდებენ [11]. მიცვალებულისათვის კარაქის შეწირვის შესახებ ბასკური მასალა არ მოგვეპოვება. მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალებში კარაქის მედიკატორულ ფუნქციაზე საინტერესო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული გ. შარაშიძეს [108].

ბასკებს წინათ სცოდნიათ მიცვალებულისათვის მარილისა და თესლის მიყრა. სულებისათვის მარილის შეწირვის წეს-ჩვეულებას ჩვენ უკვე შევხებით, როცა უბედურების თავიდან ასაცილებლად კერაში მარილის ჩაყრაზე გვექონდა საუბარი. მარილს აალოკინებდნენ ხოლმე სვანეთში მიცვალებულის სულისათვის შესაწირავ ხარს [20]. მარილის შეწირვასთან გვაქვს საქმე აგრეთვე ბასკეთში გაზაფხულის დღესასწაულზე, როდესაც ხვან-თესვა იწყება. რაც შეეხება თესლის შეწირვას, იგი სიცოცხლის გაგრძელების სიმბოლოა, მას შეიძლება ორი ფუნქცია ეკისროს: 1. მიცვალებულმა გააგრძელოს არსებობა იმ ქვეყნადაც; 2. მიცვალებული აღდგეს და ხელახლა მოგვევილინოს ამ ქვეყნად.

საქართველოში მიცვალებულის სუფრისთვის სპეციალური საქმელი „ხავიწი“ მზადდება ხორბლისა და თაფლისაგან. მიცვალებულის სულისთვის შესაწირავ საქმელს ქიშიშისაც უშვებთან. ქიშიშის შეწირვა ბასკებსაც სცოდნიათ: ქელეხის დასასრულს დამსწრეთ ურიგებენ გარკვეული რაოდენობის ქიშიშის.

მიცვალებულისათვის თაფლის შეწირვის ფაქტებს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სვანეთშიც ვხვდებით. მიცვალებულის დაკრძალვის დღეს თაფლს ჰამენ და თაფლნარევე არაყს სვამენ. აფხაზეთში მიცვალებულის მოსახსენებელ დღეს სულს თაფლიან წყალს უდგამენ, ოჯახის დიასახლისი ილოცებს და მერე შიგ ცვილის ნაპერს ჩაადგებს. ამ დროს ოთახის კარი ღიაა, რათა სულები შემოვიდნენ და მიიღონ შესაწირავი [45].

თაფლის შეწირვა იმ სახით, როგორც საქართველოში არის დადასტურებული, ბასკურ სპეციალურ ლიტერატურაში არ გვხვდება, თუმცა ამ კონტექსტში უთუოდ უნდა აღინიშნოს ფუტკართან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც ვლინდება ბასკეთში სამგლოვიარო რიტუალების შესრულების დროს.

მიცვალებულისათვის საქმლის შეწირვის ერთ-ერთ საშუალებას საქმლის კერაში ჩაგდება წარმოადგენს. ზოგან სასმელსაც ასხამენ

კერის ცეცხლში. სენათში ლიფანალის დროს სკოდნიათ პურის ერთი ნატეხის ცეცხლში ჩაგდება, ხოლო მეორის სარკმლიდან გადაგდება [5], მიცვალებულის პატრონი კი თურმე ყოველ სადილ-ვახშამზე ერთ ლუკმას ცეცხლში აგდებდა.

მიცვალებულისათვის წყლის შეწირვის რიტუალები მთელს მსოფლიოშია გავრცელებული.

ბასკი ქალები ეკლესიაში საოჯახო საფლავის ფილის ნახვრეტიდან ასხამენ ნაკურთხ წყალს მიწაში. ჩერქეზებს საფლავზე წყლის დასხმა სკოდნიათ. საქართველოში მიცვალებულის სუფრაზე ნაკურთხ წყალსაც დგამენ. ქართლში საფლავის ქვაზე (თავის მხარეს) პატარა ღრმულებს ამოჭრიდნენ, ე. წ. „პინებს“, წყალი ჩადგეს შიგო, მოვა ფრინველი, დაღევს, მადლი არისო. საყურადღებოა წყლის შეწირვის რიტუალი ქართლში ნათლისღების წინა დღეს, ე. წ. „წუნკალობაზე“, რომელიც მიცვალებულის მოსახსენებელ დღედ ითვლებოდა: უმძრან წყალს აავსებდნენ, მცენარეს დაუსხამდნენ და მიაგებოსო, იტყოდნენ [6]. საინგილოში შემდეგი წეს-ჩვეულება იყო გავრცელებული: თუ ქვრივი ხელახლა დაქორწინდებოდა, მეუღლის საფლავს წყალს დაასხამდნენ [12]. სამეგრელოში იმ წყლით, რომლითაც მიცვალებულს განბანდნენ, ხეებს რწყავდნენ; სწამდათ, რომ ასე ხე უფრო მალე გაიზრდებოდა [27].

ბასკეთშიც და საქართველოშიც მიცვალებულისათვის ღვინის, არყის შეწირვა სკოდნიათ. მიცვალებულის ყველა სუფრაზე მოაქვთ სასმელი. ღვინის გატანა სასაფლაოზე იციან საქართველოში. არქ. ლამბერტის აღწერით, სამეგრელოში მიცვალებულს თავზე პატარა ქურქლით ღვინოს ადგამდნენ, ამის შემდეგ მიაყრიდნენ თურმე მიწას [17].

საქართველოში თუ ღვინიანი ჭიქა უჭირავთ ხელში და ამ დროს გარდაცვლილ კაცს ახსენებენ, ან მოიგონებენ, აუცილებლად დააქცევენ ცოტას ძირს. ღვინის ძირს დაქცევა მით უმეტეს იციან ქელებში, ორმოცზე, წლისთავსა და მიცვალებულის მოსაგონარ ყველა სუფრაზე. ცნობილ მეცნიერს პიერ ლაფიტს აქვს აღწერილი ბასკეთში 1911 წელს მის მიერ ნანახი ფაქტი. ქელებში ოჯახის ნათესავები სახლის ზედა სართულზე მსხდარან, დანარჩენი დამსწრენი — ქვევით. ბოლოს სალოცავად ყველანი ქვევით ჩასულან ღვინიანი ჭიქებით. მაგიდიდან სუფრა აულიათ. მღვდელს თუ თამადას ქუდი მოუხდია და ყველას დაუღევი ღვინო, ცოტა კი სუფრაზე დაუსხამთ. შემდეგ ამ



ღვინოში მარჯვენა ხელის თითები ჩააწეს და პირჯვარი გადაიწერესო, წერს ლაფიტი [84].

მიცვალებულისათვის რძის შეწირვის წეს-ჩვეულების ფაქტი არ არის აღწერილი ბასკურ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში. საქართველოში კი ლიფანალში იციან სულების რძით გაცილება — გზაზე დაუსხამენ რძეს. თუშეთში რძეს სწირავდნენ „დალაის“ ღროს, რძის შეწირვა ხევსურეთშიც დასტურდება.

მიცვალებულისათვის რძის შეწირვა სხვა ხალხებსაც სცოდნიათ.

მიცვალებულისათვის ცეცხლის შეწირვაც მთელს მსოფლიოში გავრცელებული. ცეცხლი სითბოსა და სინათლის წყაროა, იგი განმწმენდი საშუალებაა, ცოცხლებისა და მკვდრების დამაკავშირებელიც არის. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კერის ცეცხლი ღამით მიცვალებულთათვის არის განკუთვნილი.

ბასკებსაც და ქართველებსაც სცოდნიათ საფლავზე ცეცხლის დანთება. ფშავში სანამ მიცვალებული შინ არის, ეზოში ცეცხლს ანთებენ [14]. სვანეთსა და ხევსურეთში სამ ღღეს უნთიათ ცეცხლი სასაფლაოზე. საინტერესოა, რომ ცეცხლს კუბოსაგან მორჩენილი ნაფოტებით ანთებენ.

საფლავზე ცეცხლის დანთების რიტუალი სხვა ხალხებშიც ყოფილა გავრცელებული. ამ ცეცხლში საკმლის ჩაყრაც ან გვერდზე დადებაც სცოდნიათ.

ბასკები სასაფლაოდან რომ დაბრუნდებოდნენ, სახლის წინ დანთებული ცეცხლის გარშემო დგებოდნენ და ლოცულობდნენ [115]. ეს წეს-ჩვეულება შეიძლება დაეუკავშიროთ ზოგად ეთნოგრაფიაში „წრის შეკვრის“ სახელწოდებით შესულ რიტუალს, რომელიც მოასწავებს გარკვეული ციკლის დასრულებას. შევადაროთ სვანეთში მიცვალებულს მიწას რომ მიაყრიან, საფლავის გარშემო კაცების მიერ წრის შეკვრისა და ლოცვის ცერემონიალი. წრიული სახის რიტუალური მოქმედება, როგორც აღნიშნავს ვ. ბარდაველიძე, უკავშირდება ასტრალური საფეხურის სარწმუნოებრივ მსოფლმხედველობას [4]. ვან ჟენების აზრით, წრის შეკვრის რიტუალი მთელ მსოფლიოში გავრცელებული და გადასვლის რიტუალების სერიაში ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო სიმბოლოა. ამით სრულდება დასაფლავების ყველაზე მნიშვნელოვანი ფაზა [128].

6. კარო ბაროხა წერს, რომ სასაფლაოზე ცეცხლის შეწირვა იმავე რიგის მოვლენაა, რაც კერის ცეცხლის შეწირვა და სახლში თუ ეკლესიაში საოჯახო საფლავზე სანთლის დანთება [104].

სანთლის დანთება მიცვალებულისათვის მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული. საქართველოშიც არსებობს სხვადასხვა სახის სანთლები იმისდა მიხედვით, თუ რა დროს და ვის მიერ უნდა იყოს იგი დანთებული (მაგალითად, სვანეთში „კირვენი“ — კაცის სიგარძის დაგრეხილი სანთელი). სამეგრელოში შობაქვდავისთვისაც ხელში ანთებული სანთლის მიცემა სცოდნიათ, საიქიოს გზა გაუნათოსო.

ბასკეთში მიცვალებულისათვის შესაწირავად არსებობს სპეციალური სანთლები, რომელთაც *argisaiola*-ს უწოდებენ, რაც ნიშნავს „სასანთლე ფიცარს“. „არგისაიოლა“ წარმოადგენს სხვადასხვა ფორმის ხის მოჩუქურთმებულ ფირფიტებზე დახვეულ სანთლებს ამოშვერილი თავით. ხშირად ეს ფიცარი ფეხებზე დგას. ზოგი მკვლევრის აზრით, „არგისაიოლას“ ანთროპომორფული ფორმა აქვს და მიცვალებულს განასახიერებს. „არგისაიოლას“ ეკლესიაში საოჯახო საფლავთან პატარა სკივრში ინახავენ და ანთებენ წირვისას მიცვალებულის მოსაგონარ დღეებში, ხოლო ახალი მიცვალებულის პატრონი წლამდე ყოველდღე ანთებს მას [149].

სანთელს, როგორც ცნობილია, ცვილისგან ამზადებენ. ამით ხსნიან ბასკები ფუტკრისთვის პატრონის სიკვდილის შეტყობინების წესჩვეულებას.

ანტიკური ხანის მწერლობაში ვხვდებით შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ფუტკარი კუბოდან გაჩნდა და ამიტომ არის, რომ ბინად კუბოს მაგვარი ხის ყუთები აიჩნია. არსებობს რწმენა, რომ ფუტკარი წარმოიშვა დაკლული ხარის დაქრილი და დატყეპნილი ხორციდან [26].

ბასკური წესის თანახმად, ქალი გათხოვების შემდეგ შვიდი კვირის თავზე მიდის ეკლესიაში საოჯახო საფლავზე და ანთებს სანთელს [85], ამით იგი უერთდება ქმრის ოჯახის მიცვალებულის კულტს. ამავე მიზნით სრულდება ბასკეთში ზემოთ აღწერილი ე. წ. „განადირების“ წეს-ჩვეულება. საქართველოში სასაფლაოზე ღვინო გააქვთ ნეფე-დედოფალს და მაყრებს, ბასკეთში შესაწირავი მიაქვთ თუ არა, ამის შესახებ მასალა არ მოგვეპოვება.

ჩვენ მიერ მოყვანილ პირველ მაგალითში ქალი უერთდება ქმრის ოჯახის მიცვალებულის კულტს იმით, რომ სწირავს ცეცხლს, სინათლეს. საქართველოში ნეფე-დედოფალს შესაწირავად ღვინო გააქვს სასაფლაოზე. მაგრამ რატომ ჰქვია ქართულ წეს-ჩვეულებას „განადირება“; გზაში ქათმების დაფრთხობამ ხომ არ შეცვალა წინათ არსებული ნანადირევის შეწირვის წეს-ჩვეულება, ან ხომ არ ეწყობოდა

მიცვალებულის სახელზე ნადირობა, ისევე როგორც დოლი და მიზანში სროლა? თუმცა აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში, კერძოდ ლეჩხუმში, წლისთავამდე აკრძალული იყო ნადირობა და საერთოდ სროლა. ამ კითხვას ჭერჯერობით პასუხი ვერ მოვუძებნეთ. შესაძლოა დამატებითა ეთნოგრაფიულმა მასალამ მოშავალში აზოგვასხნევიანოს ტერმინ „განადირების“ თავდაპირველი შინაარსი.

ცეცხლს, როგორც აღვნიშნეთ, განმწმენდის ფუნქციაც აკისრია. ბასკეთში სასაფლაოდან რომ ბრუნდებიან, სახლის ზღრუბლზე დებენ მიცვალებულის ლეიბის თივიდან ნაწილს და ცეცხლს უკიდებენ. ეს რიტუალი, ალბათ, უფრო ახალი უნდა იყოს, ვიდრე გზაჯვარედინზე ქვეშაგებლის მთლიანად დაწვის წეს-ჩვეულება, რომელიც ბასკეთშიც არის გავრცელებული და საქართველოშიც. ეს უკანასკნელი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხალხის რწმენით სრულდება ან პროფილაქტიკური მიზნით, ან ავი სულების განსადევნად, ან კიდევ იმისათვის, რომ მიცვალებულის სული აღარ დაბრუნდეს შინ. ამ წეს-ჩვეულებას სხვაგვარი ახსნაც შეიძლება ჰქონდეს. მას შეიძლება იმავე მიზნით ასრულებდნენ, როგორც კრემაციას: მიცვალებულის დაწვასთან ერთად მისი სულიც მიდის. შესაძლოა მიცვალებულის ქვეშაგებელს, მის ნივთებს თუ სახლსაც კი იმიტომ წვავენ, რომ ისინიც სულის მქონედ აქვთ წარმოდგენილი, ან კიდევ სწამთ, რომ მიცვალებულის სულის ნაწილი მათშიც არის დასადგურებული, ანდა კიდევ ცეცხლი აქაც მედიკატორის სახით გვევლინება და ამ გზით მიუვა ეს ნივთები მიცვალებულს საიქიოში.

აქვე გვინდა გავიხსენოთ სამეგრელოში გავრცელებული წეს-ჩვეულება მიცვალებულის „ნიშნის“ (ბამბის მუთაქა, რომელსაც მიცვალებულის ტანსაცმელს ატმევდნენ) ორმოცზე დაწვისა. ეს წეს-ჩვეულება ეხმაურება რწმენას იმის შესახებ, რომ ორმოცამდე მიცვალებულის სული ოჯახში ტრიალებს, ნიშნის დაწვით სული საბოლოოდ მიდის საიქიოში.

მიცვალებულისათვის საიქიოში მისთვის საჭირო ნივთების გატანების კიდევ ერთ გზას საფლავში ჩაყოლება წარმოადგენს. სვანეთში მიცვალებულს წლის მანძილზე მაგიდასა და სკამს უდგამენ, ხოლო გლოვის დამთავრების შემდეგ ეს ნივთები სასაფლაოზე მიჰაქვთ. ხშირად წააწყდებით სასაფლაოზე თუ ეკლესიაში მაგიდასა და სკამს, მორთულს ორნამენტით (მაგალითად, სხვადასხვა ცხოველების გამოსახულებით). წინათ საფლავში ცოცხალ არსებათა ჩაყო-

ლებაც სკოდნიათ. დღეს ამ რიტუალთა კვალი ნაწილობრივი ან სიმბოლური შეწირვით არის შემორჩენილი. კერძოდ, საქართველოში ცოლისა და დის საფლავში ჩაბტომის წეს-ჩვეულებას ვხვდებით. ოსებს სკოდნიათ ყურის მოჭრა და ცოლისთვის საფლავში ჩატანება. აფხაზეთში კი დასაფლავების დღეს მიცვალებულის საწოლზე გაწყობილ მის ტანსაცმელს გარდაცვლილის ცოლიც მოუწყობს თურმე თავისას დიდი სიყვარულის ნიშნად.

საქართველოს ზოგ კუთხეში თმას, წვერს, წარბსა და წამწამსაც კი (სვანეთში) იპარსავენ ქირისუფლები ადამიანის სიკვდილისთანავე. აქვე შეიძლება მოვიგონოთ ხევსურეთში ნაწნავის მოჭრისა და საფლავში ჩაყოლების, სამეგრელოში ცხენისათვის ფაფრის შეჭრის წეს-ჩვეულებები. თმის მოჭრა, წვერის მოპარსვა და სხვა მისთანები სიკვდილის ეკვივალენტურ მოქმედებას წარმოადგენს, მისი სიმბოლური გამოხატულებაა.

როგორც ცნობილია, საქართველოში თმასა და წვერს რომ უშვებენ გლოვის ნიშნად, გლოვის დამთავრებასთან ერთად წვერსაც იპარსავენ და თმასაც იჭრიან. ეს მოვლენა ასე შეიძლება აიხსნას: თმის მოპარსვა ხომ სიმბოლურად სიკვდილის ეკვივალენტური მოქმედებაა, იქნებ ქართველთა რწმენით (ისევე როგორც სხვა ხალხის რწმენითაც) სიკვდილი გარკვეულ ვადიან პროცესს წარმოადგენს, რომლის დასრულებასთან ერთად, ე. ი. საბოლოო სიკვდილის დროს მთავრდება გლოვა. იქნებ თმის შეჭრა, წვერის გაპარსვაც სწორედ საბოლოო სიკვდილის იდეას უკავშირდება.

საფლავში ცხენის ჩაყოლების წეს-ჩვეულება ბასკეთშიც დასტურდება და საქართველოშიც, ისევე როგორც მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში. ხევსურეთში მიცვალებულის ცხენს „სულის ცხენს“ უწოდებენ. სვანები იმდენს არბენინებდნენ ცხენს დასაფლავების დროს, სანამ გული არ გაუსკდებოდა. „სულის ცხენი“ მონაწილეობდა მიცვალებულისათვის გამართულ დოღში. როგორც ცნობილია, „სულის ცხენის“ არც გაყიდვა შეიძლებოდა და არც გაჩუქება. მას მძიმე სამუშაოზეც არ იყენებდნენ. „სულის ცხენი“ სამგლოვიაროდ მორთული წინ მიუძღოდა პროცესიას. ცხენის საფლავში ჩაყოლებაც შეცვალა ნაწილობრივი შეწირვის რიტუალმა. მაგალითად, ოსები ცხენს ყურს მოაჭრიდნენ და საფლავში ჩაადგებდნენ [58], ანდა კიდევ აღვირს აჭერინებდნენ თურმე ხელში მიცვალებულს დასაფლავების წინ. რაც შეეხება ჩერქეზებს, ისინი წლისთავზე დასაფლავებულს დაიყვანდნენ ცხენს, შეიღვერ შემოატარებდნენ საფლავს და ხმლით დააჭრი-

დნენ ყურებს [55]. ზოგიერთი წყაროს მიხედვით ბასკეთშიც იყო გავრცელებული XVI საუკუნემდე ცხენის მსხვერპლად შეწირვის წეს-ჩვეულება [156].

ცხოველებიდან ბასკებსა და ქართველებს, როგორც ვნახეთ, ცხერის, ხარის შეწირვა სკოდნიათ. დღეს ეს წეს-ჩვეულებაც სიმბოლოურად სრულდება, თუმცა წლისთავზე ცხერისა და ხარის დაკვლა დღესაც იციან საქართველოში.

დღეს ბასკეთშიც და საქართველოშიც ფეხი მოიკიდა ფულის შეწირვის წეს-ჩვეულებამ, ხოლო ძველი შესაწირავეები შეცვალა სიმბოლოებმა, ემბლემებმა. ხალხის რწმენით, საფლავის ქვაზე გამოსახული იარაღით, ხელსაწყოებით, ცხოველებით მიცვალებული სარგებლობს საიქიოში. არქეოლოგიური მასალაც მოგვეპოვება ამ ნივთების საფლავში ჩაყოლების დასადასტურებლად.

დავუბრუნდეთ ბასკეთში გაზაფხულის დღესასწაულზე მარილის შეწირვის წეს-ჩვეულებას. გაზაფხულის დღესასწაულზე, როდესაც მინდორ-ველს აყურთხებენ კარგი მოსავლის მისაღებად, ყველა ოჯახი, რომელსაც ახალი მკვდარი ჰყავს, გზავნის თავის წარმომადგენელს საყურთხით სოფლის თავკაცთან, საიდანაც ნაყურთხი მარილი მოაქვს. ამ მარილს შეაგროვებენ და მინდორ-ველს მოაყრიან. ამის შემდეგ მღვდელი კითხულობს გარდაცვლილთა სიას.

მსგავსი წეს-ჩვეულებები მოსავლის აღებისას მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხში სრულდება, რადგან მოსავლის აღებას მეტი აქვს საერთო სიკვდილთან, ვიდრე ხვნა-თესვას. შესაძლოა ბასკეთში წეს-ჩვეულების ტრანსპლანტაციასთან გვექონდეს საქმე.

ცნობილი რუმინელი ეთნოგრაფის მ. ელიადეს აზრით, მიცვალებულის კულტის კავშირი აგრარულ კულტთან, აგრარულ დღესასწაულებზე მიცვალებულთა მოხსენიება კულმინაციას აღწევს მოსავლის აღებისას, მაშინ სრულდება სულებისათვის შესაწირავეები და სხვა ცერემონიალები. თუმცა მ. ელიადე აღნიშნავს, რომ სამიწათმოქმედო ციკლის ყველა საფეხურზე ხდება მიცვალებულთა მოხსენიება, რადგან თესვის დაწყებიდან, მას შემდეგ რაც თესლი მიწაში მოხვდება, მისი ბედი მიცვალებულთა სულებზეა დამოკიდებული. მიწათმოქმედებასა და მიცვალებულთა სამყაროს ორი რამ აკავშირებს ერთმანეთთან: 1. მიწა (მარცვალის და მიცვალებულიც ორივე მიწაშია დამარხული); 2. ნაყოფიერების იდეა [118].

გავიხსენოთ საქართველოში გავრცელებული წესი — თიბვას არ დაიწყებენ, სანამ მიცვალებულს არ მოიხსენიებენ [24]. აღსანი-

შნავია აგრეთვე სიმღერა „მთიბლური“, რომელიც იგივე „გვრინს“ (ნატირალს) წარმოადგენს.

თ. ოჩიაურს აღნიშნავს, რომ მთიბლურად გვრინის სიმღერა ანი-მისტური მსოფლმხედველობის ნიადაგზეა წარმოშობილი, სულთა კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად. ხმით ნატირალი თუ ხალხმა დაის-წავლა, ის მთიბლურად იქცევა. თბვა ინდივიდუალური შრომაა და მთიბავში (იგივე ხმით მოტირალში) ხალხის რწმენით სული ჩასახლ-დება. ხოლო მიცვალებულთა სულებს შესწევთ უნარი შრომის ნაყო-ფიერება გაზარდონ, ზემოქმედება მოახდინონ მოსავლის სიუხვეზე [25].

ალბათ ამავე მიზნით სრულდება ბასკეთში კიდევ ერთი წეს-ჩვეუ-ლება: კერიდან, სადაც რწმენის თანახმად, მიცვალებულთა სულები ნაცარზე ნაფეხურებს ტოვებენ, იღებენ ნაცარს და ბაღში ყრიან მის დასალოცად.

მიცვალებულის სულს, მოსავალზე ზემოქმედების გარდა, სხვა შე-საძლებლობებიც აქვს. სულს შესთხოვენ ბავშვის ჯანმრთელობას, ავადმყოფობის მორჩენას. სული მფარველობს მისი სახელის მატარე-ბელს. სულს შეუძლია არა მარტო სიკეთე, არამედ ვნებაც მოუტა-ნოს ოჯახს, მაგალითად, სხვა ოჯახის წევრის სული გაიყოლოს თან.

განსაკუთრებით ეშინია ხალხს ისეთი სულებისა, რომლებიც სა-მოთხეში ვერ მოხვდნენ. ასეთებია: შშობიარე ქალის, მეხდაცემულის, თვითმკვლელის, დამხრჩვალის სულები. მათ დასახსნელად მთელი რიგი წეს-ჩვეულებები სრულდება. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ დაკარ-ჯული სულის პოვნის წეს-ჩვეულება, ოჯახიდან მოშორებით გარდა-ცვლილის სულის მოსვენება (მამლისა და ძაფის საშუალებით, სიმ-ღერით), სულის დაჭერის წეს-ჩვეულება აფხაზეთში.

ხოლო რაც შეეხება ბრძოლაში მოკლულის სულს, იგი საყო-ველთაოდ გავრცელებული რწმენის თანახმად სამოთხეში ხვდება.

სულის სამოთხეში თუ ჯოჯოხეთში ყოფნა დამოკიდებულია, აგ-რეთვე, იმ ატმოსფერულ მოვლენებზე, რომლებიც ახლავს ადამიანის სიკვდილსა თუ დასაფლავებას. კერძოდ, სულისთვის კარგი ან სიკვდი-ლი წვიმაში, ჭექა-ქუხილი კი — არ ვარგა. ცუდია წვიმა დასაფლა-ვებისას და სხვა.

ბასკებისა და ქართველების რწმენით, საიქიოში სულები მეგო-ბრულად, ძმურად ცხოვრობენ თავთავიანთ წინაპრებთან ერთად.

მთელ მსოფლიოში გავრცელებულია წარმოდგენა სულების გა-მოცხადების შესახებ. ბასკურად სულს arimahiltza ჰქვია, ანუ

„მკედარი“, რომელიც მოდის, გამოჩნდება“. ბასკების რწმენით, წინა-პართა სულები სინათლის სახით წარმოდგებიან. ზოგ კუთხეში მიაჩნიათ, რომ სულს ჩრდილის, მოჩვენების სახე აქვს [94]. ჩრდილის სახით წარმოუდგენიათ სული ქართველებისა (მეგრელების, სვანების) და ბასკების მსგავსად მსოფლიოს სხვა ხალხებსაც (რომაელებს, ბერძნებს).

ბასკების რწმენით, სულმა შეიძლება მიიღოს ღრუბლის, ციციანთელას სახე და მიწისქვეშა გზებით იაროს.

მიცვალებულთა სულები ღამით გვევლინებიან. ბასკურ მითოლოგიაში დღე და ღამე შემდეგნაირად უპირისპირდება ერთმანეთს: დღე — კაცია, ღამე — სულები; დღე გამართობითა და ცნობიერი, ხოლო ღამე კი — მღვდრობითი და არაცნობიერი, მას ნაყოფიერების უნარი შესწევს [156].

არსებობს რწმენა, რომ ვინც სამ წრეს შემოუვლის სახლს, სასაფლაოს ან ეკლესიას (რაც აკრძალულია), მას მიცვალებულის სული გამოეცხადება. მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულია მიცვალებულის სახლისთვის სამჯერ შემოტარების წესი. შესაძლოა ეს სულისთვის გზის ასაბნეველ კეთდებოდა და გზააბნეული სულიც მაშინ შეხვდება სწორედ ადამიანს, თუ ის სამჯერ შემოუვლის სახლს (ეკლესია და სასაფლაო, როგორც აღვნიშნეთ, ამ შემთხვევაში შეიძლება სახლის ცნებას ჩაენაცვლოს, რადგან ამ სამ ადგილას ასაფლავებდნენ მიცვალებულს და მისი სულის სამყოფელიც ამ სამ ადგილას შეიძლება რომ იყოს).

მიცვალებულის სახლისათვის სამჯერ შემოტარებას გვინდა დავუკავშიროთ გამოსვენებისას კუბოს ზღურბლზე სამჯერ აწევ-დაწევის წეს-ჩვეულება სვანეთში, ანდა კუბოს სამჯერ მირტყმა კარზე. როგორც აღვნიშნეთ, ალბათ, ეს წეს-ჩვეულებებიც მიცვალებულის სულის დასაფრთხობად სრულდებოდა.

არსებობს რწმენა, რომ სულები გზაჯვარედინებზე მოდიან ხოლმე, ან სულაც იქ ცხოვრობენ. აღსანიშნავია, რომ დოღმენებიც ძირითადად გზაჯვარედინზე გვხვდება. გზაჯვარედინზე წვავენ მიცვალებულის ქვეშაგებელსაც და გზაჯვარედინზე დაასვენებენ ხოლმე გზაში კუბოს გამოსამშვიდობებლად.

ბასკებში, კერძოდ ქვემო ნავარაში, თურმე სულებთან საუბარი სკოდნიათ [101] (შევადართ ხევსურეთში სულის ხუცესი, მესულთანე).

სხვადასხვა ქვეყანაში, და არა მარტო სხვადასხვა ქვეყანაში, არამედ ერთი ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეშიც კი სხვადასხვა ცერემონიალი მოასწავებს გლოვის დასრულებას. როდის მთავრდება გლოვა? უთუოდ მაშინ, როდესაც სული საბოლოოდ მიდის და ტოვებს ცოცხლებს. თუმცა ზოგან სულს სიკვდილისთანავე უწყობენ ხელს, რომ დატოვოს ცხედარი, მაგრამ გლოვას ამით არ ამთავრებენ. ე. ი. მათი წარმოდგენით სული სხეულს შორდება, საიქიოში კი ჯერ არ მიდის. ამით აიხსნება ყველა ის რიტუალი (ქერის ახდა, კარ-ფანჯრის გაღება და სხვა), რომელიც ადამიანის გარდაცვალებისას სრულდება იმისათვის, რომ სული არ დარჩეს ოჯახში.

უნივერსალურია წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ გლოვის დასრულება უკავშირდება სულის საიქიოში გადასვლას. იმისდა მიხედვით, თუ როგორ, რა აქტით ამთავრებენ გლოვას, შეგვიძლია დავასკვნათ, თუ როდის და როგორ მიდის საბოლოოდ სული საიქიოში: ნაშრომში განხილული მასალის მიხედვით გლოვა მთავრდება ორმოცზე ან წლისთავზე ქერის ახდით, საფლავზე მტრედის თუ სხვა ჩიტის გაფრენით, თმისა და წვერის მოპარსვით, ძაძების დაწვით ან გაცვეთით, მიცვალებულის გამოსახულების, „ნიშნის“ დაწვით თუ კიდევ სხვა რიტუალითა და ცერემონიალით, რომელიც ცნობიერად თუ გაუცნობიერებლად სულის საბოლოოდ წასვლას უკავშირდება.

ჩვენ განვიხილეთ მიცვალებულთან დაკავშირებული ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენები. იმ წეს-ჩვეულებების საფუძველი, რომლებიც სულის საიქიოში საკეთილდღეოდ სრულდება (შესაწირავები, მოსახსენებელი დღევები) ზოგი ავტორის, მაგალითად, ფროიდის აზრით, სულის არსებობაში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ ცოცხალი ადამიანის მოთხოვნილებაში, რომ გარდაცვლილის წინაშე ვალი მოიხადოს [75].

ფრეზერი ანიმისტური წეს-ჩვეულებების საფუძველად შიშს მიიჩნევს: მთელი აღნიშნული წეს-ჩვეულებები ახალი მიცვალებულისათვის სრულდება, რადგან მისი სულის ეშინიათ, ძველი მიცვალებულისა კი აღარ ეშინიათ და ამიტომ მისთვის ნაკლებად იწუხებენ თავსო [124].

განხილულმა მასალამ შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ ჩვენი შესასწავლი ინსტიტუტი მხოლოდ ანიმისტურ რწმენა-წარმოდგენებზე დაფუძნებულ წეს-ჩვეულებებს შეიცავს. ეს რომ ასე არ არის, ნათლად ჩანს, თუ გავიხსენებთ ისეთ წეს-ჩვეულებებს, როგორცაა ქრისტიანული რელიგიის შემოტანილი რწმენა-წარმოდგენები, სოციალუ-



რი ურთიერთობებით განპირობებული წეს-ჩვეულებები, ნათესავთა და ახლობელთა, მეზობლების მოვალეობები და სხვა.

ჩვენ მიერ განხილულმა მასალამ გვიჩვენა, რომ თუმცა მიცვალებულთან დაკავშირებული ანიმისტური წეს-ჩვეულებები მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული, ყველგან ერთსა და იმავე რწმენა-წარმოდგენებს არ ვხვდებით. მაგალითად, მიცვალებულის სულის სამყოფლად მიჩნეულია ან ცა, ან მიწა, ან ქვესკნელი, ან სამოთხე, ან ჯოჯოხეთი, სხვა არსება თუ საგანი. არსებობს კიდევ მოხეტიალე სულები. მთელ მსოფლიოში ამ წარმოდგენათაგან ვხვდებით ან ერთს, ან მეორეს, ან რამდენიმეს ერთად.

მიცვალებულის სულის მიმართ დამოკიდებულებაც სხვადასხვაგვარია და ამავე დროს ლიმიტირებული: გარდაცვლილის სულის ეშინიათ, უყვართ ან ეზიზღებათ იგი, პატივს სცემენ, ეთაყვანებიან; ამის მიხედვით ცდილობენ ან განდევნონ, ანდა პირიქით, მოიზიდონ სული. უფრო ხშირად ერთსა და იმავე ხალხს ორივე ეს განწყობილება ერთდროულად მოეპოვება, მიცვალებულის სულისადმი დამოკიდებულება დუალისტურია.

## დასკვნა

ბასკურ-ქართული მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების შედარებითმა შესწავლამ გამოავლინა ტიპოლოგიურად მსგავს წეს-ჩვეულებათა, რიტუალთა, რწმენა-წარმოდგენათა მთელი სერია. ეს მსგავსება კომპლექსური ხასიათისაა და გამოხატულებას ჰპოვებს როგორც უნივერსალიების, ისე ეთნოსპეციფიკური მოვლენების სფეროში. ეთნოგრაფიულ მსგავსებათა ამგვარი კომპლექსების გამოვლენა წარმოადგენს ბასკურ-ქავკასიური ისტორიული ურთიერთობის კვლევის საფუძველს.

მეტ-ნაკლებად საყოველთაოა სიკვდილის თანმდევი ემოციები (მწუხარება, კრძალვა, შიში), მოქმედება (ტირილი, გლოვა), საქმიანობა (მიცვალებულის გაპატიოსნება, დაკრძალვა და სხვა). ბუნებრივია, მსგავსება მელანდრება შესაბამის რიტუალებშიც, აგრეთვე საერთო რელიგიური რწმენით განპირობებულ წეს-ჩვეულებებშიც.

უნივერსალური მსგავსების საფუძველი ისეთია, რომ თავდაპირველი კონტაქტებისა და მით უმეტეს გენეტიკური ურთიერთობის გასარკვევად, სათანადო ეთნიკური კოლექტივების ურთიერთობის დასადგენად ვერ გამოდგება. საქმე ის არის, რომ ეს მსგავსება ეთნი-

კურ სპეციფიკას ვერ გამოხატავს, არც შესაბამისი ეთნიკური კოლექტივების ისტორიულ ურთიერთკავშირზე მიგვანიშნებს. ტიპოლოგიურ მსგავსებას ძირითადად განაპირობებს სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საერთო კანონზომიერება, მსგავსი გეოგრაფიული გარემო.

ცალკეულ წეს-ჩვეულებებსა თუ რწმენა-წარმოდგენებს მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში ვხვდებით, მაგრამ ბასკებისა და ქართველების რწმენა-წარმოდგენებში შემჩნეული პარალელები, როგორც აღინიშნა, უმეტეს შემთხვევაში კომპლექსური ხასიათისა ჩანს., საქმე გვაქვს არა მარტო ტიპოლოგიურ მსგავსებასთან, არამედ ამა თუ იმ იდეის კონკრეტული გამოხატულების იდენტურობასთან. ამასთანავე არის ზოგიერთი ბასკური წეს-ჩვეულება, რომელიც ჯერჯერობით პარალელს ვერ პოულობს საქართველოში და, პირიქით. აღნიშნულ შემთხვევაში მაინც არ ირღვევა ტიპოლოგიური მსგავსება. განსხვავებები გვაქვს იდეის კონკრეტულ გამოხატულებაში, წეს-ჩვეულების შესრულების კონკრეტულ ფორმაში.

კომპლექსური მსგავსება გვაქვს სიკვდილის მომასწავებელი ნიშნებისა და მათი თავიდან აცილების სფეროში. ბასკურსა და ქართულ წარმოდგენებში ერთი და იგივე ცხოველები მოასწავებენ სიკვდილის მოახლოებას: ძაღლის ყეფა, მამლის უდროო დროს ყვილი, დედლის მამლისებურად დაყვილება, ბუსა და ყვავის გამოჩენა ეზოში; სახლთან, კერასთან დაკავშირებული სიკვდილის მომასწავებელი ნიშნებია: ავეჯის, კედლების, იატაკის, ჭერის ჭრიალი, კერაში ცეცხლის ჩაქრობა; მიცვალებულის გარეგნულ სახესთან დაკავშირებული ნიშნებია: ღიად დარჩენილი პირი, თვალები, გაღიმებული სახე. მსგავსი რიტუალები სრულდება სიკვდილის მომასწავებელი ნიშნებისაგან თავის დასაცავად: მარილის ჩაყრა კერაში, ბავშვის შვილება და სხვა. ცალ-ცალკე თითოეული ეს ფაქტი არ წარმოადგენს მხოლოდ ამ ორი ეთნოსისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ მოვლენას, მაგრამ ნიშანდობლივია ის, რომ ამ ნიშანთა ერთობლიობა განაპირობებს შესასწავლი რიტუალების სტრუქტურულ მსგავსებას.

მასალის სტრუქტურულმა ანალიზმა გამოავლინა სამგლოვიარო რიტუალების როგორც ცალკეულ ელემენტთა, ასევე მთელი სტრუქტურის მსგავსება.

ბასკებსა და ქართველებს ბუნების მოვლენებთან დაკავშირებული მსგავსი რწმენა-წარმოდგენები აქვთ: გაწვიმება სიკვდილის დროს თუ დასაფლავების მომენტში, ძლიერი ქარის ამოვარდნა ერთნაირ ახსნას ჰპოვებს ბასკურსა და ქართულ სამყაროში.

ბასკეთშიც და საქართველოშიც მომაკვდავსაც და მიცვალებულსაც ღამეს უთევენ. ერთნაირად ღამის მთვეელთა შერჩევის წესი (მოქმედებს ტერიტორიული სიახლოვის პრინციპი) და მათი ქცევა ღამის თევის დროს (ღამის მთვეელნი იხსენებენ განსვენებულს, სიმღერითა და ამბების მოყოლით ართობენ მის სულს).

ბასკებსაც და ქართველებსაც აქვთ სამგლოვიარო გალობა.

ბასკეთშიც და საქართველოშიც დიდი ყურადღება ეთმობა მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შესრულების დროს ფუტყარსა და საქონელს, გარკვეული ფუნქცია ენიჭება ხარსა და ცხენს. ანალოგიურია პროცესიის სტრუქტურაც, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, აქაც არის გავრცელებული საფლავზე მიწის მიყრის წესი, მოტირალთა დაქირავება, ქელეხი.

ბასკეთშიც და საქართველოშიც არსებობს სპეციალური, მიცვალებულის გასატარებელი გზები, მსგავსი შესაწირავები (პური, ღვინო, ცვილი, საქონელი, ფრინველი), ტირილში სავალდებულო ურთიერთდახმარება (ბასკ. artu emon — ალებ-მიცემა, ქართ. — „სესხი, ვალი“), მიცვალებულთა მოსაგონარი დღეები ფორმითა და შინაარსით მსგავსი სახელწოდებებით (ქართვ. ლიფანალი, სანთელდღე, ღამპრობ და სხვა; ბასკ. argia, ogistie, onrak და სხვ.). სასაფლაოზე გამოყოფილია მიწა მოუნათლავი ბავშვის, არაქრისტიანის, თვითმკვლელის, მეხდაცემულის დასასაფლავებლად. დასტურდება ეზოში, სახლში დასაფლავების ფაქტები. ბასკეთშიც და საქართველოშიც ფიქსირებულია მიცვალებულის „პაერზე დამარხვის“ წესიც.

მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების მსგავსება შეინიშნება საოჯახო ურთიერთობათა სფეროში. სამგლოვიარო რიტუალებში ვლინდება ახლო და შორებელ ნათესავთა დიფერენცირებული მოვალეობები, მეზობლების როლი, გარდაცვლილის სოციალური მდგომარეობა ოჯახში.

ბასკეთშიც და საქართველოშიც მჭიდროდ უკავშირდება ერთმანეთს სახლი, კერა და საოჯახო საფლავი. კერა მედიატორს წარმოადგენს ოჯახის ცოცხალ წევრებსა და გარდაცვლილთა სულებს შორის.

კომპლექსურ მსგავსებასთან გვაქვს საქმე აკრძალვათა სფეროში. გამოვლენილ მსგავსებათა უმრავლესობა უნივერსალიებს მიეკუთვნება (მაგალითად, ჰირსუფალთათვის სიცილის, მხიარულების, გართობის, ოჯახში საქმიანობის, მომაკვდავთან ტირილის აკრძალვა). ზოგიერთი აკრძალვა, მაგალითად, ძილის აკრძალვა ოჯახის წევრები-

სა და შინაური ცხოველებისათვის, ტაბუ მიცვალებულის ნივთებზე და სხვა შეიცავს ბასკებისა და ქართველებისათვის საინტერესო სპეციფიკურ მომენტებს.

რაც შეეხება ანიმისტურ რწმენა-წარმოდგენებს, უნდა ითქვას, რომ ყველაზე საინტერესო მასალა სწორედ ამ სფეროს შედარებით-მა შესწავლამ გამოავლინა. როგორც ცნობილია, ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენები, ისევე როგორც მიცვალებულთან დაკავშირებული ტაბუ, თავისი აღმოცენებით უნივერსალურ იდეას განეკუთვნება, მაგრამ ეთნოგრაფიული კვლევისათვის საყურადღებო ინფორმაციას შეიცავს ანიმისტურ რწმენა-წარმოდგენათა ის კონკრეტული გამოვლინებები, რომლებიც ახლავს რიტუალის შესრულებას. ჩვენი შედარებითი შესწავლის ობიექტიც არის არა იდეა, არამედ მისი კონკრეტული გამოვლინება.

იდეა სულის განტევების შესახებ უნივერსალურია, უნივერსალურია აგრეთვე სულის განტევების საშუალებებიც (ფანჯრებისა და კარის გაღება, ტანსაცმლის შესხნა, დაჭრა და სხვა). თუმცა ზოგიერთი კონკრეტული ფორმა, როგორცაა, მაგალითად, „ქერის ახლა“ უთუოდ ეთნიკური ნიშნის მატარებლად უნდა ჩაითვალოს.

მსგავსებათა მთელი სისტემა აღინიშნება მიცვალებულის სულთან დაკავშირებულ როგორც პოზიტიურ, ასევე ნეგატიურ წეს-ჩვეულებებში. ეს მეტყველებს იმაზე, რომ ბასკებსაც და ქართველებსაც ჰქონიათ წარმოდგენა სულის დუალისტურ ხასიათზე, სულის ტრანსპლანტაციაზე, პარციალურ სულზე, იმის შესახებ, რომ სული ოჯახში რჩება, ან გარკვეული დროის შემდეგ ბრუნდება.

ბასკეთშიც და საქართველოშიც სრულდება წეს-ჩვეულებები როგორც სულის განსადევნად და მისთვის უკან დასაბრუნებელი გზის მოსაპურელად (ფანჯრის, კარის დახურვა, მიცვალებულისთვის ხელფეხის შეკვრა, ხმაური, გზის აბნევა, ოთახის გამოხვეტა და სხვა), ასევე სულების მისადებად, გასამასპინძლებლად (ოთახის გამოხვეტის აკრძალვა, კერაში ნაცრის გასწორება, ფანჯრის რაფაზე სანთლის დანთება და საჭმლის დაღება, შესაწირავების მთელი სისტემა). შესაწირავთა სისტემა მსგავსია ბასკეთსა და საქართველოში. საქმე გვაქვს არა მარტო ტიპოლოგიურ მსგავსებასთან, არამედ სახეობრივთანაც: იდეაც მსგავსია და მისი კონკრეტული გამოხატულებაც. შესაწირავთა სახეებია: საჭმელ-სასმელი (მარილი, თესლი, ქიშმიში, პური, თაფლი, წყალი, ღვინო). ბასკებმაც და ქართველებმაც ღვინის შეწირვა იციან

მისი ძირს დაქცევით. წყალს საფლავის ფილის ნახვრეტში ასხაძენ ბასკებიც და ქართველებიც. ხშირ შემთხვევაში შეწირვისას მედიატორად გვევლინება კერა (ცეცხლი): ცეცხლში მარილის და საჭმლის ჩაგდება, ქვეშაგებლის დაწვა, საფლავზე ცეცხლის დანთება, ცეცხლის სროლა ბუსთვის, კერიიდან ცეცხლის ამოღება და დამარხვა ან ქარისთვის გატანება, სპეციალური სანთლის დანთება. ცეცხლი გვევლინება საყოველთაოდ გავრცელებული ფუნქციით, როგორც სითბოს, სინათლის, მზის სიმბოლო, განმწმენდი ძალა.

მსგავსებათა კომპლექსში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს თვით საყოველთაოდ გავრცელებული უნივერსალიები, რომლებშიც არცთუ ისე იშვიათად ვლინდება სპეციფიკური ელემენტები. მრავალგან არის გავრცელებული მიცვალებულის ქვეშაგებლის დაწვა, რასაც შეიძლება თავისი რეალური ჰიგიენური საფუძველი და გამართლებაც ჰქონდეს და ანიმისტურ წარმოდგენასაც გამოხატავდეს (ქვეშაგებელს წვავენ იმისათვის, რომ სული აღარ დაუბრუნდეს ამქვეყნიურ ცხოვრებას). მაგრამ ეს უნივერსალური წეს-ჩვეულება სპეციფიკური დეტალებით გვევლინება ბასკებსა და ქართველებში. ბასკის წარმოდგენით, თუ ცეცხლმოკიდებული ქვეშაგებლის ბუმბული იკრუნჩხება, ეს ავის მომასწავებელია — კიდევ მოკვდება ვინმე. ასევეა საქართველოში: ბუმბულის ფერფლით მკითხაობენ, მოკვდება. თუ არა კიდევ ვინმე.

ბასკეთსა და საქართველოში სულის ტრანსპლანტაციის შესახებ წარმოდგენას ადასტურებს სიკვდილის მომასწავებელ ცხოველთა არსებობა, აგრეთვე ხესთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები. ხესთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებშიც კომპლექსურ მსგავსებასთან გვაქვს საქმე; ხე გვევლინება როგორც მედიატორი ცოცხლებსა და გარდაცვლილებს შორის, როგორც მიცვალებულის სულის სამყოფელი (ხის მოჭრისა და ხის დარგვის წეს-ჩვეულებები, ხისათვის სიკვდილის ამბის შეტყობინება); ხე როგორც შესაწირავი (ბასკეთში — „საწესო შეშა“, საქართველოში — ყოველი ქელეხისათვის ახალი სკამ-მაგიდის დამზადება), ხე როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო ნათლად წარმოგვიდგება ვაშლის ხესთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში.

მიცვალებულის კულტისა და აგრარული კულტის კავშირის, სულების ნაყოფიერებაზე ზემოქმედების უნარის აშკარა გამოვლინებაა ქართული მთიბლური სიმღერები და ბასკური წეს-ჩვეულება გაზაფხულის დღესასწაულზე მიცვალებულთა მოხსენიებისა.

გლოვის ძირითადი ციკლი, დასაფლავების ყველაზე მნიშვნელოვანი ფაზა, მთავრდება წრის შეკვრის რიტუალით, რომელიც საქართველოში სრულდება სასაფლაოზე, მამაკაცების მიერ, ხოლო ბასკეთში სასაფლაოდან დაბრუნებულები სახლის წინ დანთებული ცეცხლის გარშემო კრავენ წრეს და ლოცულობენ.

ნაშრომში შეძლებისდაგვარად განხილულია ამა თუ იმ წეს-ჩვეულების აღმნიშვნელი ტერმინებიც, როგორც ქართული, ისე ბასკური. შინაარსით და შესაძლებელია მასალითაც მსგავსი ტერმინები კიდევ უფრო განამტკიცებენ შესაბამის მოვლენათა მსგავსებას [125].

ჩვენ შევეცადეთ მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები საქართველოს კუთხეების მიხედვით შეგვესწავლა. ხშირად გვქონდა საქმე ისეთ რიტუალთან თუ მის ელემენტთან, რომელიც მხოლოდ ერთ რეგიონში ან ერთ კუთხეში იყო დადასტურებული. ზოგ შემთხვევაში მოხერხდა დაკარგული ან სახეშეცვლილი რიტუალის ან მისი ელემენტის რეკონსტრუქცია (ქერის ახდის ქართული წეს-ჩვეულება ჯერ აღდგენილ იქნა ილიომატური გამოთქმის „ქერის ახდისა“ და შესაბამისი ბასკური რიტუალის შედარებითი ანალიზის შედეგად, ხოლო რამდენიმე წლის შემდეგ კი იგი აღმოჩენილ იქნა სვანეთში).

შოსალოდნელია, რომ დამატებითა კვლევამ კიდევ გამოავლინოს ბასკურ-კავკასიური ეთნოგრაფიული მსგავსებანი. ამიტომ ერთ-ერთ უპირველეს ამოცანად გვესახება ჩრდილოკავკასიური ეთნოგრაფიის მასალების შემდგომი შესწავლა და შედარებით კვლევა-ძიებაში ფართოდ გამოყენება. რა თქმა უნდა, ბასკურ მასალას კიდევ უფრო მეტად სჭირდება შეესება როგორც სპეციალური ლიტერატურის მონაცემებით, რომლებიც ამა თუ იმ მიზეზით მიუწვდომელი აღმოჩნდა ამჟერად ჩემთვის, ისე, განსაკუთრებით, ადგილზე, ველზე მოპოვებული მასალით. უნდა ვიფიქროთ, რომ ისეთი წეს-ჩვეულებები, როგორცაა მიცვალებულთან დაკავშირებული აკრძალვები ((მიცვალებულის შეხებაზე, მის ტანისამოსზე, სახელის წარმოთქმაზე და სხვ.), ან, მაგალითად, მიცვალებულის ცხენთან დაკავშირებული რიტუალები, მის სახელზე დოლის გამართვა, ბასკებთანაც დადასტურდება (არის ამის ნიშნები). ახალი ფაქტობრივი მასალით შეივსება, ალბათ, სულების დღესასწაულის აღწერა, მიცვალებულის ტანსაცმელთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი და სხვა. ამ წეს-ჩვეულებების შესახებ მხოლოდ მწირი ცნობები დაიძებნა ჩემ მიერ შესწავლილ სპე-

ციალურ ლიტერატურაში და ამის მიზეზი, უნდა ვიფიქროთ, მასალის ხარვეზია.

ჭეჩვრობით ძნელი გადასაწყვეტია დადგენილ მსგავსებათა საფუძველი ძველი ნასესხობაა, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განვითარებული უნივერსალია, თუ ისტორიულ-გენეზისური ურთიერთობის მაჩვენებელია. ამის გარკვევა, როგორც უკვე აღინიშნა, ბასკური და იბერიულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული მასალის შედარებითი კვლევის შემდგომი ამოცანაა. მაგრამ საგულისხმოა, რომ კვლევის ამ ადრეულ ეტაპზე გამოვლინდა არსებით მსგავსებათა მთელი კომპლექსი, რომელიც გარკვეულ ინტერესს წარმოადგენს როგორც ტოპოლოგიური ერთიანობის, ისე ეთნიკური სპეციფიკის შესწავლის თვალსაზრისით.

ბასკურ-კავკასიურ ეთნოგრაფიულ პარალელთა ძიებამ საშუალება მოგვცა ჩამოგვეყალიბებინა რამდენიმე ზოგადი დებულება, რომელიც ეხება ეთნოგრაფიის მონაცემებს, როგორც ხალხთა ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობების კვლევის წყაროს, და იძლევა ამ მონაცემების მნიშვნელობის შეფასების ცდას:

1. კულტურის ელემენტის ფუნქცია საერთოა გლობალური თუ რეგიონალური მასშტაბით, მაგრამ მისი ეთნიკური ფორმა ვარიაციულია. ამდენად, განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიეცეს მსგავსება-განსხვავებათა ძიებისას იმ კონტექსტს, რომელშიც იმყოფება ეს ელემენტი როგორც შინაარსის, ისე ფორმის მხრივ;

2. არცერთი ეთნიკური ნიშანი არ შეიძლება იყოს თეორიულად აბსოლუტურად უნიკალური ფუნქციის, ფორმისა და შინაარსის მქონე. უნიკალურია მხოლოდ განსაზღვრულ ბუნებრივ-ისტორიულ თუ ეთნიკურ გარემოში ჩამოყალიბებულ მოვლენათა კონკრეტული ფორმები;

3. კულტურის ცალკეული ნიშანი შეიძლება გვხვდებოდეს განსაზღვრული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წრის მიღმა, მაგრამ კომპლექსი, ნიშანთა ერთმანეთთან მიმართება მხოლოდ ამ განსაზღვრული წრისათვის არის დამახასიათებელი;

4. მსგავსება-განსხვავებათა აღმოჩენისას არ უნდა დაგვაბნოს მოვლენის გარეგნულმა სახემ. ცალკეულ ელემენტთა მსგავსება არაფერს გვაძლევს, თუ არა გვაქვს მსგავსება ამ ელემენტთა ერთმანეთთან დაკავშირების ფორმებში.

მოვლენათა გარეგნულ მსგავსებას შეიძლება თან სდევდეს ფუნქციონალური განსხვავება, ამიტომ ცალკეულ ელემენტთა მსგავსება-

განსხვავება ბევრის მომასწავებელი როდია, მსგავსება-განსხვავებათა არსის დასადგენად საჭიროა მათი განხილვა კომპლექსში. ამ დებულების თვალსაჩინო ილუსტრაციას წარმოადგენს ორნამენტის მაგალითი. ყოველი ორნამენტი შედგება გარკვეული ელემენტებისაგან. ამ ელემენტების რაოდენობა ლიმიტირებულია და, მიუხედავად ამისა, არსებობს უთვალავი სახის ორნამენტი. იგი ეთნიკური ნიშნის მატარებელია, ამა თუ იმ ხალხის კულტურულ დონეზე მეტყველებს. მაგრამ ორნამენტის შედარებითი შესწავლის დროს მისი ელემენტების შედარება სასურველ შედეგს არ იძლევა. ეს ელემენტები ხომ, როგორც აღინიშნა, საყოველთაოა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებისათვის, ეთნიკურ ნიშანს არ ატარებს. ამ ელემენტთა ერთობლიობა, ერთმანეთთან დაკავშირება ქმნის იმ განსხვავებულ სახეს, ერთადერთობას, რაც ახასიათებს თითოეულ ორნამენტს და მისი ეთნიკური ნიშანდების საშუალებას იძლევა.

იგივე შეიძლება ითქვას წეს-ჩვეულებათა სფეროზეც. ალბათ შეუძლებელია ისეთი რიტუალის მოძებნა, რომელსაც მხოლოდ ერთი ეთნიკური ჯგუფი ასრულებს. ეს რიტუალი უთუოდ აღმოჩნდება, თუნდაც სახეშეცვლილი, სხვაგანაც. ამიტომ შედარებით-ეთნოგრაფიული კვლევისას დასკვნების გამოსატანად უნდა დავეყრდნოთ მხოლოდ კომპლექსური კვლევის შედეგს.

კულტურის ნიშანთა კომპლექსი, ის კონტაქტი, რომელშიც ეს ნიშანი იმყოფება, ნიშანთა ერთმანეთთან მიმართება, ერთმანეთთან დაკავშირების ფორმები, მოვლენათა კონკრეტული ფორმები, — ყოველივე ეს ქმნის ეთნიკურ სპეციფიკას.

ეთნიკური სპეციფიკა ვლინდება კულტურათა შედარებით-ტიპოლოგიური შესწავლის შედეგად. ერთ დროს საყოველთაოდ გავრცელებული ზოგიერთი მოვლენა ყველგან გაქრა და დარჩა გარკვეულ ეთნიკურ წრეში. შერჩევითი სანქცია განსაზღვრავს იმას, თუ რა არის და არ არის ტრადიციული ამა თუ იმ ეთნიკური წრისათვის. ამგვარად ყალიბდება გარკვეული ეთნიკური სამყაროს ეთნიკური სპეციფიკა.

ამასთან დაკავშირებით საკითხი დგება იმის შესახებ, თუ რომელი ნიშანი თუ ნიშანთა კომპლექსია ეთნომადიფერენცირებელი და რომელი — არა. კულტურის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ეთნიკური სპეციფიკა გარეგნული გამოვლინებიდან შინაგან სფეროში გადადის, ამდენად ძნელდება მისი ფიქსირება.

საბოლოოდ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ერთი ინსტიტუტის, მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შესწავლის საფუ-



ძველზე დადგინდა ბასკებისა და ქართველების, ნაწილობრივ ჩრდილო კავკასიის ზოგიერთი ხალხის, ტიპოლოგიურ მსგავსებათა მთელი სერია და, რაც განსაკუთრებით აღსანიშნავია, გამოიკვეთა მსგავს მოვლენათა კომპლექსი, რომელიც ამ ეთნოსთა შემდგომი შედარებით ეთნოგრაფიული კვლევის საწინდარს შეადგენს. რიგი საერთო წესჩვეულებისა სპეციფიკური ჩანს ბასკებისა და ქართველებისათვის, რაც კიდევ მეტ საფუძველს იძლევა ამ ორი ხალხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ურთიერთობის ძიებისათვის. ასეთია მაგალითად, ბასკურ-ქართული წეს-ჩვეულება მექორწილეთა საოჯახო საფლავზე გასვლისა, რითაც ამ ოჯახის ახალი წევრი ეზიარება ოჯახის მიცვალებულის კულტს; ქერივის შემრთავი კაცი რომ ხმაურით აუწყებს კუთხე-მეზობელს თავის გადაწყვეტილებას; სიკვდილის შეტყობინება ფუტკრისათვის, ხარის მონაწილეობა სამგლოვიარო პროცესიაში ან ისეთი უდავოდ არქაული წესი, როგორცაა მიცვალებულის დაკრძალვა თავის საცხოვრებელ ადგილას. დამახასიათებელია, აგრეთვე, ჭერის ახლა ბასკეთში და მისი შესაბამისი წეს-ჩვეულება სვანეთში; უღელთან დაკავშირებული წარმოდგენა და ზოგიერთი სხვა.

ბასკებისა და ქართველების ეთნიკური სპეციფიკის გამოვლენა, მსგავსებისათვის სათანადო ახსნის დაძებნა მეტად რთული პრობლემა აღმოჩნდა, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ მისი გადაჭრა პრაქტიკულად შეუძლებელია. მსგავსება-განსხვავებათა ხასიათის დასადგენად საჭირო გახდა შედარებითი კვლევის ცალკეულ კრიტერიუმთა შემუშავება, რამაც თავის მხრივ მოითხოვა ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის ზოგიერთი დებულების დაზუსტება ბასკურ-კავკასიური პრობლემის შესაბამისად.

## БАСКСКО-ГРУЗИНСКИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

### Резюме

Изучение историко-культурных соответствий и генетических связей народов — одна из центральных проблем исторической науки. К числу таких проблем относятся и исследование взаимоотношений баскско-кавказских этнокультур.

Баски и баскский язык занимают обособленное место среди европейских этносов и их языков. Однако современная наука все более определенно связывает вопрос о происхождении басков с иберийско-кавказским этническим миром.

Представление о баскско-кавказском родстве возникло очень давно. Еще греческие и римские логографы высказывались в пользу этой идеи. Ее отголоски находят отражение и в европейской литературе средневековья. Вопрос о баскско-грузинских связях затрагивается также в сочинениях древних грузинских авторов, называвших басков «западными грузинами».

С конца XIX в. вопрос о родстве баскского языка с языками грузин и родственных им племен привлек к себе внимание языковедов. Были обнаружены значительные типологические совпадения и даже сходство языкового материала. Установлены отдельные случаи звуковых соответствий. Однако если с точки зрения научной разработки лингвистических аспектов баскско-кавказской проблемы сделаны уже первые шаги, то до сих пор для ее освещения не предпринимались серьезные попытки использования данных археологии, антропологии и этнографии.

Мы поставили себе целью сравнительно-историческое изучение баскских и грузинских, а по возможности и северокавказских поребальных обрядов, одного из самых консервативных институтов.

В 1974—81 гг. нами была проведена экспедиционная работа в Хевсурети, Аджарии, Нижней Каргли, в

ущельях Ксани и Лиахви, лэском селе Сарли, в различных уголках Мегрелии, Сванети и Абхазии. У меня не было пока возможности выполнить систематические полевые этнографические изыскания в Басконии. Мои непосредственные наблюдения имеют фрагментарный характер и связаны с научными командировками в Басконию в 1980, 1982, 1984 и 1987 гг. С этой точки зрения наиболее плодотворной оказалась вторая поездка, во время которой мне была представлена возможность посетить различные уголки Страны басков и, что особенно важно, поработать в одной из богатейших библиотек Басконии в монастыре Арансасу. Здесь я получила доступ к специальной литературе, а также к неопубликованным этнографическим материалам и диалектологическим текстам.

Изучение взаимоотношений баскско-кавказских этнокультур представляет значительные трудности. Речь идет об этносах, весьма отдаленных друг от друга территориально и исторически. Их языковое родство, рассматриваемое как «дальнее родство», обуславливает выявление новых граней сравнительного метода. Этим объясняется содержащаяся в нашей работе попытка выработать отдельные критерии сравнительно-этнографических исследований в соответствии с особенностями баскско-кавказской проблемы.

Какие же критерии указываются для оценки значения сходных феноменов культуры у различных народов? Это — генетическая общность, общность закономерностей социально-экономического развития, территориальная близость, исторические контакты и сходная географическая среда.

При сравнении исходным всегда является поиск сходства, различия же устанавливаются после выявления общего. Основная задача предлагаемого исследования — выяснение причин этого сходства.

Большую часть баскско-прузинских этнографических сходств составляют универсалии (повсеместно распространенные обычаи, обусловленные практической необходимостью или религиозными верованиями). Выявление универсалий играет значительную роль в установлении типологического сходства. Однако наличие родства можно предполагать лишь в том случае, если это сходство находит выражение во всех основных компонентах изучаемого обряда, т. е. носит системный характер, а сам обряд составляет органическую часть более общего комплекса (верований и обычаев). Именно определение таких серий обычаев и обрядов, выделение комплексов сходных явлений (универсальных или специфических) состав-

ляют основу исследования баскоко-кавказских историко-генетических взаимоотношений.

Сравнительное изучение баскоко-грузинских погребальных обрядов выявило целую серию сходных обычаев, ритуалов и верований.

Более или менее всеобщим является выражение сопутствующих смерти эмоций (скорбь, печаль, страх и др.) и действий (уход за покойником, плач, погребение, траур и др.). Естественно, сходство выявляется и в соответствующих ритуалах, а также в обрядах, обусловленных общими религиозными верованиями.

Основа универсального сходства такова, что оно не может быть использовано для определения первоначальных контактов и том более генетических взаимоотношений. Дело в том, что это сходство не выражает этнической специфики. Не дает оно также указаний на исторические взаимоотношения соответствующих этнических коллективов. Типологическое сходство обуславливается в основном общими закономерностями социально-экономического развития, сходной географической средой.

Отдельные обычаи и обряды, а также верования фиксируются в различных регионах земного шара, но параллели, выявленные в верованиях басков и грузин и подвергнутые структурному анализу, в ряде случаев обнаруживают комплексный характер.

Комплексное сходство имеется в признаках, предвещающих смерть; и в магических способах ее предотвращения. В представлении басков и грузин, как и большинства других народов, одни и те же животные предвещают приближение смерти: вой собаки, крик петуха в неурочный час, крик курицы по-петушиному, появление во дворе вороны или совы служат предзнаменованиями смерти. Предсказывают смерть также некоторые признаки, связанные с домом и очагом, — скрип потолка, стен, пола, мебели, затухание огня в очаге; знаки, связанные с внешним видом покойника: оставшиеся открытыми глаза, рот, улыбающееся лицо. Сходны и ритуалы, которые совершаются с целью уберечься от ожидаемой смерти: в одних случаях сыпят соль в очаг, в других — усыновляют ребенка и т.д. В отдельности каждый из этих фактов не является специфическим, характерным лишь для этих двух этносов, но в целом они обуславливают структурное сходство рассматриваемых ритуалов.

Наиболее интересный материал выявлен сравнительным

изучением анимистических верований. Известно, что анимистические верования, как и табу, связанные с покойником, относятся к универсальной идее, но информацию, важную для этнографического исследования, содержит именно конкретная форма ритуала, в которую облекается анимистическое верование. Объектом сравнительного изучения является не идея, а ее конкретное проявление. И говоря о баскско-грузинских этнографических параллелях, мы имеем в виду именно такое сходство.

И в Стране басков, и в Грузии совершаются одни и те же обряды, связанные как с изгнанием души и отрезанием ей путей возвращения в овой дом, так и с ее возвращением, оказанием ей радушного приема.

Системы жертвоприношений сходны в Басконии и Грузии. Это относится и к видам и формам жертвоприношений, в частности к еде, в качестве которой применяют зерно, изюм, ритуальный хлеб, соль, мед, воду, вино. Зачастую медиатором во время жертвоприношений может служить очаг (огонь), на что указывают, в частности, обычаи бросать в огонь соль и еду, сжигать постель покойника, зажигать огонь на могиле, бросать огонь в сову, брать огонь из очага и закапывать его или пускать по ветру, зажигать специальную сачу.

В Басконии и Грузии мысли о трансплантации души находят выражение в существующих представлениях о животных, предвещающих смерть, а также в обычаях и обрядах, связанных с деревьями. В поверьях, связанных с деревьями, мы также имеем дело с комплексным сходством.

Прямым проявлением связи между культом мертвых и аграрным культом, способности духов влиять на плодородие, являются грузинская песня-плач *gvini*, исполняемая во время жосьбы, а также баскский обычай поминовения мертвых на празднике, посвященном началу посева.

В заключение считаем нужным отметить, что мы ставили себе целью определение позиций, с которых можно было бы начать систематическое научное исследование баскско-кавказских этнографических параллелей. Попытка выявить специфику этнографических взаимоотношений басков и грузин и найти соответствующие объяснения сходству — сложная задача. Она требует уточнения критериев определения сущности сходства и различий, что со своей стороны вызывает необходимость ставить вопрос о дальнейшей разработке сравнительно-этнографического метода применительно к исследованию баскско-кавказских этнографических параллелей.

## LES PARALLELES ETHNOGRAPHIQUES BASQUES-GEORGIENS

### R é s u m é

L' hypothèse basque-caucasienne est basée principalement sur les investigations linguistiques; mais l'étude de la culture matérielle et spirituelle peut jouer un rôle considérable à la solution de ce problème. Ainsi les données d'ethnographie des Basques et des Géorgiens et de certains autres peuples du Caucase contribueraient à une connaissance plus poussée des relations éventuelles de ces peuples.

Dans notre étude les parallèles ethnographiques basques-caucasiennes se basent sur une des institutions les plus conservatrices—coutumes funéraires—étudiées par la méthode historique et comparative.

La principale difficulté qu'on rencontre en employant ces méthodes est que les deux ethnies sont très éloignées l'une de l'autre territorialement, ainsi que du point de vue historique et linguistique (même si la parenté de ces deux langues est prouvée, ce ne serait qu'une parenté éloignée).

Nous nous posons pour but de révéler la spécifique ethnique des Basques et des Géorgiens et de donner une explication aux ressemblances de ce type.

Les ressemblances ethnographiques peuvent être expliquées par des causes génétiques ou des contacts historiques, des coïncidences typologiques dûes au même niveau du développement social et économique, milieu géographique semblable etc.

Les ressemblances révélées étant d'origine différente et ayant des significations distinguées ont été classifiées au moyen de l'analyse structurelle. Traitées en espace et en temps, elles sont étudiées dans le cadre des institutions contiguës.

La plupart des ressemblances ethnographiques basques-caucasiennes dans le domaine des rites funèbres ont un caractère universel (coutumes répandus dans tout le monde conditionnées par les nécessités pratiques ou les croyances religieuses). A ce propos la révélation des universaux joue un rôle considérable dans l'établissement des ressemblances typologiques, et ces dernières ont une certaine signification rôle poser la question de la parentée en cas ou cette ressemblance se manifeste dans tous les composants principaux de l'élément étudié (coutume), c.-à.-d. porte un caractère systématique, et ce même élément fait une partie organique du complexe plus général (croyance).

Dans la croyance basque et géorgienne nous avons affaire à une ressemblance complexe dans des signes avant-coureurs de la mort. Par exemple: l'aboïement du chien, le chant du coq non à propos, le chant d'une poule, l'apparition d'un hibou ou des corbeaux dans la cour. Les signes précurseurs de la mort concernant la maison, le foyer sont: le craquement des meubles, des murs, du plancher, du plafond, le feu éteint dans le foyer. Les signes liés à l'aspect du cadavre: les yeux, la bouche ouverts, le visage souriant. Il y a de même des coutumes semblables, quant à éviter les précurseurs de la mort: on jette du sel dans le feu du foyer, on adopte un enfant.

On observe chez les Basques et les Géorgiens les mêmes croyances concernant les phénomènes de la nature: la pluie au moment de la mort, la tempête pendant l'enterrement sont interprétées de la même manière. Les Basques et les Géorgiens veillent toute la nuit près du mourant et du mort. Le choix des veillants et leur occupation pendant la nuit sont identiques. Dans les coutumes funéraires basques et géorgiennes un rôle significatif est attribué aux abeilles ainsi qu'aux animaux domestiques, surtout au taureau et au cheval. Il existe en Géorgie et au Pays Basque les chemins spéciaux par lesquels passe la procession funéraire dont la structure est la même pour les deux peuples. Les voisins et les parents viennent soutenir moralement et matériellement la famille en deuil. Le système des journées consacrées au souvenir des défunts est également pareil.

A l'origine des interdictions, qui accompagnent les coutumes funéraires, ainsi que les croyances animistiques, est une idée universelle. Mais des manifestations concrètes (coutumes et rites qu'on doit accomplir respectant le tabou) portent une information riche pour les investigations ethnologiques. La même chose est observée dans les coutumes animistiques. Au Pays Basque, ainsi qu'en Géorgie on attribue à l'âme un pouvoir de transplantation et un caractère dualiste et partial. Partout on observe les mêmes coutumes animistiques—positives et négatives. Ouvrir les portes et les fenêtres puis les refermer, attacher les pieds et les mains au cadavre, faire du bruit, balayer la chambre pour se débarrasser de l'âme sont considérés comme rites négatifs. Sont positives coutumes pour retenir et recevoir l'âme: préparation des cendres dans le foyer, cierges et nourritures—mises sur la fenêtre, interdiction de balayer la chambre, tout un système des sacrifices. Les sacrifices répandus en Géorgie et au Pays Basque sont: comme nourriture—pain spécialement cuit, miel, sel, semences, raisin sec, vin, eau. Il est de coutume verser du vin par terre et de l'eau dans le trou pratiqué sur la pierre tombale. Parfois on fait le sacrifice aux âmes par le moyen du feu: du sel et du pain sont jetées dans le feu, le matelas du mort est brûlé, le bûcher est allumé sur la tombe, du feu est jeté au hibou, du feu est pris du foyer et puis enterré ou jeté au vent, les cierges spéciaux sont allumés. Le feu figure dans les coutumes, funéraires basques et géorgiennes avec toutes ses fonctions, il symbolise chaleur, lumière, soleil, enfin il est doué de pouvoir purificateur.

Dans la croyance basque ainsi que géorgienne l'arbre apparaît comme intermédiaire avec l'autre monde. On considère l'arbre comme une demeure des âmes (on plante l'arbre quand quelqu'un naît, on coupe l'arbre quand l'homme meurt, on apprend la nouvelle de décès à l'arbre). Au Pays Basque on coupe spécialement du bois pour le banquet offert après l'enterrement. En Géorgie on coupe du bois à chaque enterrement pour faire de nouvelles tables et chaises. L'arbre apparaît comme symbole de fertilité, d'où vient l'interdiction de manger une pomme par un mourant ou par les parents du défunt.



Le rapport du culte des morts au culte agraire, le pouvoir des âmes d'influencer sur la fécondité, se manifeste clairement dans le coutume basque de faire la liste des décédés à la fête du printemps, avant de commencer de semer. En Géorgie une chanson funéraire est chantée comme chant de travail pendant la fauchaison.

L'établissement d'une telle série des coutumes semblables, la révélation du complexe des faits analogiques (universels ou spécifiques) représente le fondement de l'investigation des relations historiques et génétiques des Basques et des Géorgiens. L'étude des rites funèbres basque-caucasiens a révélé les ressemblances non seulement typologiques mais aussi du domaine de la spécifique ethnique.

Evidamment, l'étude d'une seule institution sociale ne peut pas élucider le problème basque-caucasien, mais les investigations ethnographiques à côté des données linguistiques, archéologiques et paléanthropologiques envisageant une matière plus abondante serait justifiées et nécessaires.

## ლიბერაბურა

1. ბაგრატიონი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, IV, თბ., 1973.
2. ბარდაველიძე ვ. ხის კულტურის საქართველოში, „საქართველოს მეზეუქის მოამბე“, III, თბ., 1926.
3. ბარდაველიძე ვ. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია); „მიმოხილველი“, I, თბ., 1949.
4. ბარდაველიძე ვ. ქართული (სევანური) საწესო გრაფიული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
5. ბარდაველიძე ვ. სევანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I ა. ახალწლის ციკლი, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, VI, თბ., 1953.
6. ბეროზაშვილი თ., მენსხიშვილი მ., ნოზაძე ლ. ქართლური დიალექტის ლექსიკონი, თბ., 1981.
7. ბრაუნ ი. ბასკოლოგიის შესავალი, თბ., 1984.
8. გაბუნია ს. ერთი ქართული იდიომის ეტიმოლოგიების ცდა ბასკურ წეს-ჩვეულებათა სინათლეზე, „საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, 86, № 1, 1977.
9. გაბუნია ს. მიცვალებულთან დაკავშირებული საოჯახო წეს-ჩვეულებები ბასკეთში და მათი ქართული პარალელები, კრებ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები“, თბ., 1982.
10. გაჩეჩილაძე ს. ხალხური ლექსები შეკრებილი სოფ. წევაში, ზემო იმერეთს, კრებ. „ძველი საქართველო“, ტ. 1, IV განყ., თბ., 1909.
11. გიორგაძე დ. დაქრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987.
12. ედილი ზ. საინგილო, თბ., 1947.
13. ვანილიში მ., თანდილავეა ლაზეთი, თბ., 1964.
14. ვაქაფშაველა ა. ფშაველი და მისი წუთი-სოფელი, კრებ. „ძველი საქართველო“, ტ. 2, თბ., 1911—1913.
15. ხოძე ე. დატირების ტრადიცია და სამგლოვიარო პოეზია აჭარაში, კრებ. „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება“, ტ. 7, თბ., 1984.
16. ითონიშვილი ვ. შობევეების საოჯახო ყოფა, თბ., 1968.
17. ლაშბერტი არქ. სამეგრელოს აღწერა, ტფილისი, 1938.
18. ლაფონი რ. ბასკური ენა და კავკასიური ენათმეცნიერება. კრებ. „ბასკური ენა და ბასკურ-კავკასიური ჰიპოთეზა“, თბ., 1976.
19. შაკალათია ს. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
20. ნიჭარაძე ბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., ტ. 1 — 1962, ტ. 2 — 1964.

21. ნიორაძე გ. კარნახის ხევის სისაფლაო. „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, IV, თბ., 1926.
22. ნიორაძე გ. მიცვალებულის პაერზე დამარხვა, „ენიმეის მოამბე“, V—VI, თბ., 1940.
23. ოჩიაური ალ. სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980.
24. ოჩიაური თ. ხევსურული მთიბლური სიმღერა — გერინი, „მომომხილველი“, II, თბ., 1951.
25. ოჩიაური თ. მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხისათვის, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XI, თბ., 1960.
26. რობაქიძე ალ. მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბ., 1960.
27. სახოკია თ. ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
28. სახოკია თ. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979.
29. სურგულაძე ირ. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.
30. ტოეარი ანტ. ბასკური ენა, თბ., 1980.
31. ქაჩაია ნ. მიცვალებულის კულტი გურიაში, კრებ. „მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1980.
32. ფოგტი პ. ბასკური და კავკასიური ენები, კრებ. „მომომხილველი“, ტ. 6—9, თბ., 1972.
33. ლოლობერიძე ნ. ხალხური აღზრდის წესები სვანეთში, კრებ. „სვანეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1970.
34. ჩიშაკაძე ნ. თავისუფალი სვანეთი, კრებ. „ძველი საქართველო“, ტ. 2, თბ., 1911—1913.
35. ჩიტაია გ. ქვის ეუბო ქვემო აღმედან, „ენიმეის მოამბე“, VII, თბ., 1940.
36. ჩიქობავა არნ. ბასკოლოგ-კავკასიოლოგი რენე ლაფონი და იბეროლოგ-კავკასიური ენათმეცნიერების შორივი ამოცანები, კრებ. „ბასკური ენა და ბასკურ-კავკასიური ჰიპოთეზა“, თბ., 1976.
37. ჩიქობავა არნ. წინასიტყვაობა, კრებ. „ბასკური ენა და ბასკურ-კავკასიური ჰიპოთეზა“, თბ., 1976.
38. ჩიქობავა არნ. ბასკურის ნათესაობის საკითხი პროფ. ანტ. ტოვარის წიგნში „ბასკური ენა“, ანტ. ტოვარი, ბასკური ენა, თბ., 1980.
39. ძიძიგური შ. ბასკები და ქართველები, თბ., 1978.
40. ძიძიგური შ. ბასკურ-კავკასიური პრობლემა, თბ., 1981.
41. წულაძე ა. ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971.
42. სარაძე რ. რედაქტორისაგან, „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, ტ. 1, თბ., 1964.
43. ჭავჭავაძე ივ. ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, თბ., 1937.
44. ჯანაშია ს. შრომები, ტ. 3, თბ., 1959.
45. А ко ба К. Х. Абхазы Очамчирского р—на. „Кавказский этнографический сборник“, I, М., 1955.
46. А лек се е в В. П., Б ро м л е й Ю. В. К изучению роли переселения народов в формировании новых этнических общностей „Советская этнография“, № 2, М., 1968.

47. Артановский С. Н. Проблема единства и множественности культуры в современной этнографии. М., 1964.
48. Арутюнян С. А., Мкртумян Ю. Н. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре, „Типология основных элементов традиционной культуры“, Сб., М., 1984.
49. Бардавелидзе В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис, 1933.
50. Бромлей Ю. В., Чистов К. В. Основные направления развития советской этнографии, „Этнография в странах социализма“, Сб., М., 1975.
51. Вавилов Н. И. Пять континентов, М., 1962.
52. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов, М., 1978.
53. Гаглоева Э. Д. Культ мертвых у осетин, „Известия Юго-осетинского научно-исследовательского института АН ГССР“, вып. 18. 1974.
54. Долгих Б. О похоронном обряде кетов. Советская археология“, № 3, М., 1961.
55. Дубровин Н. Абхазцы (Азег). История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. 2, СПб., 1871.
56. Дюркгейм Э. Метод социологии, Киев— Харьков. 1899.
57. Зыцарь Ю. В. О современном состоянии языка и культуры басков, Iberica, Культура народов Пиренейского полуострова, Сб., Л., 1983.
58. Калоев Б. А. Обряд посвящения коня у осетин, М., 1964.
59. Кокоева А. Б. Некоторые элементы погребального обряда у осетин, „Известия Юго-осетинского научно-исследовательского института АН, ГССР“, вып. 21, 1976.
60. Кулшер М. И. Очерки сравнительной этнографии и культуры СПб., 1887.
61. Марр Н. Я. Из пиренейской Гурии, „Известия Кавказского историко-археологического института“, т. 5, Тбилиси, 1927.
62. Марр Н. Я. Баскско—кавказские лексические параллели. Тбилиси 1987.
63. Морган Л. Г. Древнее общество, Л., 1934.
64. Першиц А. И. Этнография как источник первобытноисторических реконструкций, „Этнография как источник реконструкции первобытного общества“, Сб., М., 1979.
65. Петрухин В. Я. О функциях космологических описаний в погребальном культе, „Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира“, Сб., М., 1879.
66. Ратцель Ф. Народоведенье, т. I. СПб., 1904.
67. Робакидзе А. Кавказоведческие проблемы грузинской этнографии, „Кавказский этнографический сборник“, 4. I. Тбилиси, 1972.
68. Робакидзе А. Предисловие. „Кавказский этнографический сборник“, 5. I. Тбилиси, 1975.

69. Робакидзе А. Пути развития грузинской советской этнографии (1922—1982 гг.), Тбилиси, 1983.
70. Семейная обрядность народов Сибири, Сб., М., 1980.
71. Спенсер Г. Основания социологии, т. 1, СПб., 1876.
72. Токарев С. А. К постановке проблем этногенеза, "Советская этнография", № 3, М., 1949.
73. Токарев С. А. Проблемы типа этнических общностей, "Вопросы философии", № 11, М., 1964.
74. Тэйлор Э. Первобытная культура, М., 1939.
75. Фрейд З. Тотем и табу, М.—П., (б. г.).
76. Фрезер Дж. Золотая ветвь, вып. 2, 4, Л., 1928.
77. Хасиев С. О некоторых древних чеченских обрядах, "Археологическо-этнографический сборник", т. 2, Грозный, 1969.
78. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры М., 1971.
79. Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры, "Советская этнография", № 3, М., 1972.
80. Шишмарев Б. Ф. Очерки по истории языков Испании, М.—Л., 1941.
81. Шнирельман В. А. Методы использования этнографических данных для реконструкции германской истории в зарубежной науке, "Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества", Сб., М., 1979.
82. Энгельс Ф. К истории древних германцев. Маркс К., Энгельс Ф., Соч., П изд., т. 19.
83. Аскеркнеcht E. H. On the comparative method in anthropology, "Method and perspective in anthropology", Minneapolis, 1934.
84. Aguirreazaldegui A. El proceso de muerte en la sociedad vasca, Roma, 1976.
85. Anguizar M. de. Les Vascos en 1800, Eetierro en Vergara, "Euskalerriaren alde", t. XIX, 1929.
86. Aranzadi T. de. Sobre el buey en los entierros, "Revue internationale des études basques", x. XV, Paris, San Sebastian, 1924.
87. Aranzadi T. de. Antropología y etnología del país vasconavarro, an Sebastián, 1911.
88. Arredondo F. de. Creencias y ritos funerarios en Salcedo, "Anuario de eusko—folklore", t. III, Vitoria, 1923.
89. Arrinda A. A. Religion prehistorica de los Vascos, San Sebastián, 1965.
90. Arrinde A. A. Euskalerría eta eriotza, Tolosa, 1974.
91. Azkue R. M. de Euskalerriaren Yakintza, t. 1—4, Madrid, 1959—1971.

92. **Balbi A.** Introduction à l'Atlas ethnographique du globe, t. 1, Paris, 1826.
93. **Barandiarán J. M.** de. Fragmentos folklóricos. Paletnografía vasca, San Sebastián, 1921.
94. **Barandiarán J. M.** de. Creencias y ritos funerarios en Arano, Ziga (Baztan), Ataun, Kortezubi, Orozko, O(azu y Zlortza (Zenaruz), „Anuario de eusko—folklore“. t. III, Vitoria, 1923.
95. **Barandiarán J. M.** de. Cuestionario para un estudio etnográfico del Pueblo Vasco, San Sebastián, 1963.
96. **Barandiarán J. M.** de. Mitología vasca, San Sebastián, 1979.
97. **Bendann E.** Death customs. An analytical study of burial rites, London, 1930.
98. **Bernoville G.** Le Pays des Basques, Paris, 1946.
99. **Boas F.** Race, Language and culture. The limitations of the comparative method of anthropology (1896), New-York, 1961.
100. **Byhan A.** La civilisation caucasienne, Paris, 1936.
101. **Caro Baroja J.** Los Vascos, Madrid, 1973.
102. **Caro Baroja J.** De la vida rural, vasca, San Sebastián, 1974.
103. **Caro Baroja J.** Vecindad, familia y técnica, San Sebastián, 1971.
104. **Caro Baroja J.** Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII), Madrid, 1978.
105. **Caro Baroja J.** Sobre la religión antigua y el calendario del Pueblo Vasco, San Sebastián, 1980.
106. **Cazeneuve J.** Les rites et la condition humaine, Paris, 1958.
107. **Cazeneuve J.** Sociologie du rite (labou, magie, sacré), Paris, 1971.
108. **Charachidzé G.** Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation, Paris, 1968.
109. **Colas L.** La tombe basque. Atlas d'illustrations, Labourd, Basse-Navarre, Soule, Paris, 1906—1924.
110. **Colas L.** La tombe basque, Bayonne, 1923.
111. **Collignon R.** L'anthropologie du sud-ouest de la France, I partie. Les Basques, Paris, 1894.
112. **Dop H.** La tombe et la maison chez les Basques, „Revue Gure—Herria“, 1936.
113. **Douglas W. A.** Death in Murelaga. Funerary ritual in a spanish basque village, Seattle and London, 1970.
114. **Durkheim E.** Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912.
115. **Duvert M.** La maison basque, un espace sacré, „Etxea ou la maison basque“, St-Jean-de-Luz, 1980.

116. Eche garay B. de. Significación jurídica de algunos ritos funerarios del País Vasco, „Revue internationale des études basques“, Paris, San Sebastian, 1925.
117. Eche garay B. de. La vecindad, relaciones que engendra en el País Vasco, „Revue Internationale des études basques“, t. I, II, III, Paris, San Sebastian, 1932.
118. Eliade M. Traité d'histoire des religions, Paris, 1949.
119. Eliade M. Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris, 1978.
120. Erkoreka A. Etnografía de Bermeo, „Anuario de eusko—folklore“, t. 27, San Sebastián, 1977—1978.
121. Erro Lascurain F. Introducción a la problemática vasca: los Vascos, su cultura y su civilización, t. I, 1976; t. II. 1977.
122. Etxeberria F. de. Creencias y ritos funerarios en Deba, Aduana, Tuenterria, Usurbil, Aitza y Andoain, „Anuario de eusko—folklore“, ., III, Vitoria, 1923.
123. Frank R. M. The religious role of the woman in basque culture, „Anglo—American contributions to basques studies: essays in honor of Jon Bilbao“, n. 3, USA, 1977.
124. Frazer J. G. The fear of the bead in primitive religion, vol. II, London, 1934
125. Gabunia S. Les parallèles ethnographiques basque-géorgiens vus sous l'angle des données de la langue. „Iker—1“. Bilbao, 1981.
126. Gallop R. A book of the Basques. London, 1930.
127. Gennep A. van. Tabou, totémisme et méthode comparative, „Revue de l'histoire oire des religions“, juillet, 1908.
128. Gennep A. van. Manuel de folklore français contemporain, t. I, pt. II: De berceau à la tombe, Paris, 1946.
129. Goodenough W. H. Description and comparison in cultura anthropology, Chicago, 1970.
130. Herskovits M. Cultural anthropology, New York, 1948.
131. Hertz R. Représentation collective de la mort, „Mélanges de sociologie religieuse et folklore“, Paris, 1928.
132. Keesing F. M. Cultural anthropology. The science of custom, New York, 1958.
133. Koppers W. Diffusion: transmission and acceptance, „Current anthropology“, Chicago, 1956.
134. Larrañaga J. G. De etnografía vasca, Tolosa, 1976.
135. Leroi-Gourhan A., Poirier J. Etnologie de l'union française, t. II, Paris, 1953.
136. Lévi-Strauss G. Anthropologie structurale, Paris, 1958.
137. Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale deux, Paris, 1973.

138. Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, 1922.
139. Lewis O. Comparisons in cultural anthropology, „Current anthropology“, Chicago, 1956.
140. Mauss M. Manuel d'ethnographie, Paris, 1947.
141. Mauss M. Essai sur le don, „Sociologie et anthropologie“, Paris, 1968.
142. Mauss M. Sociologie et anthropologie, Paris, 1968.
143. Mauss M. Œuvres. Le sens commun, t. I, II, III, Paris, 1968—1969.
144. Mauss M. Essais de sociologie, Paris, 1971.
145. Moberg C.—A. Introduction à l'archéologie, Paris, 1976.
146. Montandon G. L'ogénèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique, Paris, 1934.
147. Murdock G. P. The common denominator of cultures, „Science of man“, New York, 1958.
148. Nelli R. Le Languedoc et le Comté de Foix, le Roussillon, Paris, 1958.
149. Peña Santiago L. P. Arte popular vasco, San Sebastián, 1977.
150. Radcliffe-Brown A. R. Method in social anthropology, Chicago, 1958.
151. Reclus E. Les primitifs. Etudes d'ethnologie comparée, Paris, 1903.
152. Reicher Gil G. Les légendes basques dans la tradition humaine, Paris, 1946.
153. Reinach S. Cultes, mythes et religions, Paris, t. 2, 1923; t. 5, 1928.
154. Shapera J. Comparative method in social anthropology, „American anthropologist“, vol. 55, n. 3, 1953.
155. Singer M. B. Summary of comments and discussion, „American anthropologist“, vol. 55, n. 3, 1953.
156. Sorazu E. Antropología y religión en el Pueblo Vasco, San Sebastián, 1980.
157. Trueba A. de. Lloriqueos, „Euskal Herria“, t. X, 1984.
158. Veyrin Ph. Les Basques de Labourd, de Soule et de Basse-Navarre, leur histoire et leurs traditions, Paris, 1954.
159. Zavala A. M. de, y Agirre. Los funerales en Azoitia (siglo XVII), „Revue internationale des études basques“, t. XIV, Paris, San Sebastian, 1923.



# შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თავი I. ბასკურ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელების კვლევის მეთოდისათვის	8
§ 1. შედარებითი მეთოდი დასავლეთევროპულ და ამერიკულ ეთნოგრაფიაში	9
§ 2. შედარებითი მეთოდი საბჭოთა ეთნოგრაფიაში	35
§ 3. შედარებითი მეთოდი ქართულ ეთნოგრაფიაში	43
§ 4. შედარებითი მეთოდი—ბასკურ-ქართული ეთნოგრაფიული პარალელების კვლევის ძირითადი მეთოდი	47
თავი II. მიცვალებულთან დაკავშირებული ბასკურ-ქართული წეს-ჩვეულებანი (შედარებითი გამოკვლევა)	52
§ 1. გარდაცვალების წინ	53
§ 2. გარდაცვალების შემდეგ	57
§ 3. დაკრძალვა	60
§ 4. დაკრძალვის შემდეგ	62
§ 5. გლოვა	63
§ 6. სასაფლაო, საფლავის ძეგლი	66
§ 7. მიცვალებულის კულტი და ოჯახი	69
§ 8. მიცვალებულთან დაკავშირებული აკრძალვები	73
§ 9. ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენები	83
დასკვნა	105
რეზიუმე (რუსულ ენაზე)	114
რეზიუმე (ფრანგულ ენაზე)	118
ლიტერატურა	122

დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის-  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4670

გამომცემლობის რედაქტორი **ც. ჭიმშელიანი**

მხატვარი **ლ. ლომთათიძე**

ტექნორედაქტორი **ნ. ოკუჩავა**

კორექტორები: **ე. ჩხარტიანი, ა. გოგეანი**

გადაეცა წარმოებას 23.5.1991; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 10.7.1995;

ქალაქის ზომა 60X84 1/16;

ბეჭდვა მაღალი, გარნტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 7.67.

სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 6:88 ტირაჟი 200; შეკვეთა № 1226

ფასი სახელშეკრულებო

