

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

ეთნოგრაფიული ძიებანი

(ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა კრებული)



„მეცნიერება“
თბილისი
1988

კრებულში განხილულია საქართველოს ეთნოგრაფიის აქტუალური საკითხები. მოცემულია მატერიალური და სულიერი ყოფის ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგები, შესწავლილია ოჯახის მმართველობის სისტემა, ხელოვნური დანათესაების ფორმები, ხალხური პიგიენისა და მედიცინის პრაქტიკული საკითხები.

რედაქტორი ისტ. მეცნ. დოქტორი ჯ. რუხაძე

რეცენზენტები ისტ. მეცნ. კანდ. ო. მიმინოშვილი

ისტ. მეცნ. კანდ. თ. იველაშვილი

მედეას მითოლოგიური სახის ინტერპრეტაციისათვის

მედეას სახე განცალკევებით მდგომი და გამორჩეული თავისი ისტორიის ტრაგიკულობით, იშვიათობითა და ეგზოტიკურობით, საუკუნეების მანძილზე იპყრობდა პოეტების, მწერლების, მხატვრების, კომპოზიტორებისა და სხვადასხვა დარგის სპეციალისტთა ყურადღებას. შესაბამისად, მისი სახე (ხატი), მკვლევართა ინტერესებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა რაკურსიდან განიხილებოდა.

წინამდებარე ნაშრომი შემოიფარგლება მედეასა და იასონის ურთიერთობის, ამ ორი გმირის სიყვარულის თემით, რომელიც არგონავტების მითის რელიგიურ საფუძველს წარმოადგენს.

ამრიგად, კვლევის ობიექტი იქნება მედეა-იასონის ისტორია არგონავტების მითში (არსებითად ორი ბერძენი პოეტის პინდარესა — 520 წ. ძვ. წ. და აპოლონიოს როდოსელის — 250 წ. ძვ. წ. — აღწერილობიდან ცნობილი), რომელსაც განვიხილავთ აქ დაცული არქაული შრის ფონზე.

არაუბობს უძველესი და პირდაპირი საბუთები იმის თაობაზე, რომ მედეა ღვთაებაა. ამაზე მიჯვანიშნებს მედეას ანტიკური ხატი (image), რომელიც განსხვავდება ევრიპიდეს მიერ შექმნილი მხატვრული სახისაგან. როგორც ცნობილია, პიესის დასასრულს იგი გაკვრით ეხება დაჯანონებულ სამგლოვიარო ღღესასწაულს და რიტუალებს, რომლებიც კორინთოში სრულდებოდა მედეას შვილების მოსრვის და მათი პერა-Acraea-ს ტაძარში („სიმადლეების“ პერას ტაძარში) დამარხვის მოსაგონებლად¹.

კეროფილე სამოსელის ცნობით, მედეას არ დაუხოცავს თავისი შვილები. როდესაც იგი თვითონ უნდა გაქცეულიყო ათენში მეფის რისხვის თავიდან ასაცილებლად, მან ისინი პერა-Acraea-ს მფარველობაში მოაქცია. კორინთელებმა არ დაინდეს საკურთხევლის სიწმინდე და მოსრეს ისინი ზედ საკურთხეველზე².

¹ L. R. Farnell, *Cults of the Greek Religion*. Oxford, 1896, vol. I, 201—204.

² იქვე.

ამის შემდეგ კირი დაატყდა ამ მიწა-წყალს. იმის გამო, რომ მედვას შვილების სიკვდილი ძალადური და უკანონო იყო, გარდაცვლილ ბავშვთა სულღბი კორინთელთა პატარებს ვნებას აყენებდნენ მანამდე, სანამ მისანმა არ მოუწოდა კორინთელებს მათი გულის მოსაგებად დაეარსებინათ ყოველწლიური მსხვერპლშეწირვები¹.

პავსანიას ცნობით, მედვას მეშვეობით იასონი გახდა კორინთოს მეფე, ხოლო როცა მისი შვილები გაჩნდნენ, სათითაოდ მიიყვანა პერას სალოცავში და გადამალა იქ იმ რწმენით, რომ ამ გზით ისინი უკვდავეყო². ლ. ფარნელის თქმით, უფრო უცნაური ისტორია შემოგვინახა პინდარეს სქოლიასტმა, რომ პერა დაჰპირდა მისი ბავშვებისათვის უკვდავების მიცემას და შეუსრულა კიდევ დაპირება იმ აზრით, რომ მოქალაქეებმა უკვდავება მიანიჭეს მათ სიკვდილის შემდეგ ღვთაებრივი პატივის დაღებით³.

საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე კორინთელები ყოველწლიურ შესაწირავებს აკეთებდნენ და სხვა რიტუალებს ასრულებდნენ ბავშვების სიკვდილის გამოსასყიდლად. შეიდი ბიჭი და შეიდი გოგონა, შავებში ჩაცმულნი და თმებშეჭრილნი, ერთი წელი რჩებოდნენ პერა — Acræa-ს სამლოცველოში, სადაც მკრეხელური მკვლელობა მოხდა. პავსანიას ცნობით, ეს წესები მას შემდეგ შეწყდა, რაც კორინთო რომაელებმა დაიპყრეს. ახალმა მოსახლეობამ შეწყვიტა შეწირვის წესი მედვას შვილების სახელზე, მათი შვილები აღარ იჭრიდნენ თმებს და აღარც შავ სამოსს ატარებდნენ⁴.

დასკვნა, რომელიც ამ ფაქტებიდან გამომდინარე გააკეთეს ო. მიულერმა და შომანმა (რომელსაც აგრეთვე იზიარებს ლ. ფარნელი), იმაში მდგომარეობს, რომ მედეა ღვთაებაა, რომელიც მკიდროდ არის დაკავშირებული პერასთან და რომ ბავშვების მსხვერპლად შეწირვა ნაწილი იყო მის მიმართ შესრულებული პრიმიტიული მსხვერპლშეწირვისა. აქედან გამომდინარე, ზოგი ლეგენდის მიხედვით, ხალხი იყო ბავშვების მოსრევაზე პასუხისმგებელი, ზოგის კი — თვით ქალღვთაეება. ორივე ცნობა, ლ. ფარნელის აზრით, თანაბრად ქვეშარტი შეიძლება ყოფილიყო⁵.

ლ. ფარნელი საგანგებო ყურადღებას აქცევს ფაქტს, რომ მედვას ლეგენდას თან სდევს თქმულებები ქვაბში ცოცხლად მოხარშული

¹ L. R. Farnell, დასახ. ნაშრ.; Pausanias, Description of Greece, Corinth, III. F—9. London, 1964.

² Pausanias, დასახ. ნაშრ., იქვე.

³ L. R. Farnell, დასახ. ნაშრ., იქვე.

⁴ Pausanias, დასახ. ნაშრ., იქვე.

⁵ L. R. Farnell, დასახ. ნაშრ., იქვე.

ხალხის შესახებ. ამდაგვარ პრაქტიკას ჩვეულებრივ ადგილი ჰქონდა კართაგენში ბაალისა და მოლოხის რიტუალებში. ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის სხვა კვალი ასოცირდება ბერძნულ-ფინიკიურ მელიკერტეს რიტუალებთან, რაც მკვლევარს საშუალებას აძლევს ივარაუდოს, რომ „ქვაბების ისტორიები“. შესაძლოა, ლეგენდარული მოგონება იყოს ველური აღმოსავლური რიტუალისა, რომელიც არასდროს არ უკავშირდება ბერძნულ ღვთაებებს ან გმირებს და, რომ ის ასოცირდება მხოლოდ მედეასთან და მცირე აზიურ ღვთაება რეასთან. ეს კი, ლ. ფარნელის აზრით, საბუთია იმის სარწმუნებლად, რომ კორინთულ ჰერაზე დაშრევებული მედეა წარმოდგენდა ერთ-ერთ იმ ღვთაებათაგანს, რომლის ორგანიზატულ თაყვანისცემას შეიძლება მივაკვლიოთ ფინიკიიდან შავ ზღვაზე, ფრიგიიდან და კარიადან სანაპიროს ინტერიერში, რომელიც საბერძნეთში კიბელესა და აფროდიტეს ფორმით ჩნდება⁸.

მედეას სახის ინტერპრეტაციას, ჩვენთვის საინტერესო რაკურსით, ხეთური წყაროების შუქზე იძლევა ფ. ჰაასი⁹, რომელიც იზიარებს აზრს, რომ ძველი მცირეაზიური რელიგიური რწმენები შემდგომ სიკოცხლეს ბერძნულ ანტიკურობაში პოულობენ.

მკვლევარი ცდილობს, მცირეაზიული მითების მეშვეობით აღადგინოს კოლხეთში მედეასა და იასონის ისტორიის ფონი და ის მოტივები, რომლებიც, მისი აზრით, მცირეაზიული ტრადიციიდან უნდა შესულიყო ბერძნულ ანტიკურობაში.

მედეა-იასონის პრობლემაში „საწმისის“ საკითხს ცენტრალური ადგილი უჭირავს, ამიტომაც ფ. ჰაასი სწორედ ხეთური სახელმწიფოსათვის საწმისის მნიშვნელობის განსაზღვრით იწყებს.

ხეთურ რელიგიურ წარმოდგენებში, კერძოდ, ცენტრალურ და ჩრდილო ანატოლიის რაიონებში, სადაც ხათური (პროტოხეთური) ხალხების ტრადიციები განაგრძობენ არსებობას, ცხვრის, ვერძის, ზოგ შემთხვევაში კი თხის ტყავსაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა.

საწმისს, როგორც სამეფო კეთილდღეობის სიმბოლოს, მის კეთილდღეობის ძალასთან ზიარების მიზნით, საგაზაფხულო სამეფო დღესასწაულებში გარკვეული ქალაქების შემოვლის დროს თან დაატარებდნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ საწმისის სახით თაყვანსა სცემ-

⁸ I. R. Farnell, დასახ. ნაშრ., იქვე.

⁹ V. Haas. *Medea und Iason im Lichte Hethitischer Quellen, Acta Scientiarum hungaricae*. T. 26, 1978, 241—253; V. Haas, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter; I Vegetationskulte und Pflanzenmagie*, Merlin Verlag Hamburg, 114—126.

დნენ სხვადასხვა მფარველ ღვთაებებს. მათ შორის ქალღვთაება ინარას, ღვთაება ცითხარის, პაპანტალიას, კაპპარიამუსს და სხვ¹⁰.

საწმისთან დაკავშირებულ უმნიშვნელოვანეს მასალას იძლევა მითი თელიფინუს — ხათური ვეგეტაციური ღმერთის შესახებ, რომელზეც დაპოკიდებული იყო მცენარეთა, ცხოველთა და ადამიანთა ნაყოფიერება. იგი წლის გარკვეულ დროს უჩინარდებოდა და მას ეძებდა ყველა ღმერთი. ბოლოს კი პოულობდა ქალღმერთ პანაპანას გაგზავნილი ფუტკარი. მითის ერთი ვერსიის მიხედვით, ქრება არა ვეგეტაციის ღმერთი, არამედ თვითონ საწმისი. ამიტომაც, თუ ერთ შემთხვევაში პანაპანას გაგზავნილი ფუტკარი თელიფინუსს პოულობს, სხვა შემთხვევაში იგი მიაგნებს საწმისს, რომელიც, ფ. პაასის მიხედვით, შესაძლოა ღმერთის ეპიფანია იყოს.

აქედან გამომდინარე, საწმისი (თელიფინუსს წინაშე აღმართულ მუხაზე დაკიდებული)*, რომელშიც კეთილდღეობის მიმცემი საგნები იყო მოთავსებული, ერთი მხრივ, ფუნქციონალური თვალსაზრისით გაგებულა, როგორც ვეგეტაციური ღვთაება, მეორე მხრივ, როგორც ძალის მიმცემი ფეტიშის რაღაც სახეობა, რომელზეც სახელმწიფოს კეთილდღეობაა დამოკიდებული¹¹.

ბერძნული წყაროებისა და ეტრუსკული წარმოდგენების მიხედვით, ვანაგრძობს მკვლევარი, რაივე ნიშნით გამორჩეული ცხერის ან ვერძის საწმისი მისი მფობელისათვის კეთილდღეობის მომტანია, ბედნიერებისა და ნაყოფიერების გარანტიის მიმცემი ფეტიშია.

საწმისი, როგორც აღინიშნა, მკიდროდაა დაკავშირებული ქალღვთაება ინარასთან. ინარა, ერთი მხრივ, ვეგეტაციის ქალღვთაებაა და ხათის ქვეყნის მფარველი, მეორე მხრივ, წყლის განმგებელი. ნერიქის საკულტო ტრადიციის თანახმად, მან გადასცა მეფეს სახელმწიფო.

მედვას, იასონისა და საწმისის მცველი გველის ისტორიის უკეთ გაგებისათვის ფ. პაასი იშველიებს ცენტრალურ ანატოლიურ-ვეგეტაციურ მითოსს — გველ ილუიანქაზე.

¹⁰ V. Haas, დასახ. ნაშრ., В. Г. Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., 1982.

* სანტერესოა, რომ თელიფინე იეროგლიფურ დამწერლობაში ვლნდება მცენარისმაგვარი ნიშნის სახით (იხ. E. Laroche, Les hieroglyphes. Première partie: Lecture. Paris, 1960; P. Meriggi, Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar, Wiesbaden, 1962, გვ. 128; ამ ნიშნის ინტარპრეტაციას მითის საშუალებით იძლევა ნ. ხაზარაძე მოსწენებაში — იეროგლიფურ-ლუკურ დამწერლობა, როგორც ისტორიული წყარო; წაკითხულ იქნა — წყაროთმცოდნეობის აქტუალურ პრობლემებისადმი მიძღვნილ სესიაზე 1986 წელს), რომელიც შეიძლება აღიქვას როგორც ხე ან ბუჩქი (იხ. V. Haas, დასახ. ნაშრ.).

¹¹ V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე.

ამ მითის ერთი ვერსიის თანახმად, გველ ილუიანქასგან დამარცხებული ამინდის ღვთაება ღმერთებს სთხოვს დახმარებას. ამის გამო, ქალღმერთი ინარა წვეულებას აწყობს. რომლის დროსაც უნდა მოატყუონ ურჩხული. ამ საქმეში ქალღმერთ ინარას სურს გამოიყენოს (მოკვდავის) ვინმე ხუფასიას დახმარება. ეს უკანასკნელი თანხმდება ინარას იმ პირობით, თუ კი ქალღმერთი მასთან სექსუალურ კავშირში იქნება. გამართულ დღესასწაულზე ინარა სასმელებით ათრობს ილუიანქას ისე, რომ მას შეებოქავს ხუფასია. ურჩხულის დაპარცხების შემდეგ ინარა სატრფიალო კავშირს ამყარებს ხუფასიასთან. ინარა ხუფასიას ასახლებს კლდეზე და უკრძალავს სახლის ფანჯრიდან გადმოხედვას, რათა მან თავისიანები არ დაინახოს. ხუფასია გასტეხს პირობას, დაინახავს თავის ოჯახს და სურვილი გაუჩნდება დაუბრუნდეს თავისიანებს. განრისხებული ქალღვთაება მას კლავს¹².

მითის მეორე ვერსიის თანახმად, რომელიც სპეციალისტების აზრით უფრო ძველი უნდა იყოს, ილუიანქა ბრძოლაში დამარცხებულ ამინდის ღვთაებას ამოგლეჩს გულს და ამოთხრის თვალებს. სხეულის დაკარგულ ნაწილებს, ე. ი. ძველ ძალას — იგი კვლავ მოიპოვებს მოკვდავი ადაშიანის ქალიშვილთან კავშირით, უფრო ზუსტად ამ კავშირით გაჩენილი ვაჟიშვილის მეშვეობით, რომელიც მოგვიანებით ილუიანქას ქალიშვილს შეერთავს ცოლად. ამინდის ღმერთის ვაჟიშვილი საქორწინო საჩუქრად მოითხოვს მამის სხეულის დაკარგულ ნაწილებს, რომლებსაც იგი მიიღებს და რითაც ამინდის ღვთაება აღიდგენს თავის წინანდელ ძალღონეს.

ორივე, როგორც თელიფინუს, ასევე ილუიანქას მითოსი. ფ. ჰაასის აზრით, თანადროულია. შემოდგომისა და ზამთრის დადგომით ევგეტაციის ღმერთი ფუნქციის გარეშე რჩება. ამით წყდება ყველანაირი ზრდა. ამ დროის განმავლობაში თელიფინუს დრმა ძილში იმყოფება. იგი თითქოს ისევე პარალიზებულია, როგორც ბუნება.

ამინდის ღმერთი ილუიანქას მითში დამარცხებული და ძალაგამოლეული გათოშილია. გაზაფხულზე ზრდის დაწყებისას, უფრო ზუსტად თესვის დაწყებისას იგი კვლავ ახალი ძალით აღივსება¹³.

როგორც ფ. ჰაასი აღნიშნავს, ხათური სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელი ცხერის ტყავის მნიშვნელობა აიაზე რომ გადავიტანოთ, ფასაგები ხდება წინააღმდეგობა, რომელიც აიეტმა გაუწია იასონს. აიეტი უარს ეუბნება იასონს და ცდილობს გაანადგუროს იგი. შავრაჰ მღვდელს, აიეტის ქალიშვილს, მიჰყავს იასონი ღამით არესის ქალაქში და გველეშაპის დასაძინებლად სიმღერით წარმოსთქვამს შელოცვას. იგი

¹² V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე; გ. გიორგაძე, „ნაწმისი“ ხეთურ წყაროებში და მისი ანტიკური პარალელები, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, 227, თბ., 1982, 287—293.

¹³ V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე.

გველს თავსა და თვალუბზე უსვამს ახლად გადაქრილი ღვიის ტოტს მანამ, სანამ ურჩხული ტრანსში არ ჩავარდება. იასონი იპარავს საწმისს და მედეასთან ერთად გარბის არგოსკენ. თქმულების უძველესი ვარიანტის მიხედვით, იასონი გველს მანამდუ კლავს, სანამ მას მედეა დააძინებდეს¹⁴. თქმულების ერთი ვერსიით, რომელიც ატიკური ლარნაკის მხატვრობიდან (ეგრე V საუკუნე) მომდინარეობს, იასონს ყლაპავს გველუშაბი. როგორც ვაზის მხატვრობიდან ჩანს, გველუშაბის ხაზიდან იასონი „გამოდის“ წვერიანი კაცის სახით¹⁵.

ფ. ჰაასის აზრით, პარალელები აშკარაა და განსაკუთრებით კი ილუიანქას მითის მეორე ვარიანტთან. მკვლევარი გამოჰყოფს წყვილებს: ერთი მხრივ, იასონი და მედეაა, ხოლო, მეორე მხრივ, ხუფასია და ინარა. ამ წყვილებს ბევრი აქვთ საერთო: ორივე, მედეა და ინარა აძინებენ ურჩხულს. ინარა მათრობელა სასმისით, მედეა კი — მაგიური ქმედებით. ორივეს შეუძლია უშიშრად მიუახლოვდეს ურჩხულს. მედეას უშუალოდ შეუძლია მიუღდეს ოქროს საწმისს. ერთ-ერთი ზეთური ვერსიის მიხედვით კი, თვით ინარა ასახიერებს საწმისს. ორივე წყვილის საბოლოო მიზანია ურჩხულის დათრგუნვა. მედეა და ინარა ღვთაებები არიან, ხოლო იასონი და ხუფასია მოკვდავნი. ჰიეროგამია (ორივე წყვილის სექსუალური ურთიერთობა) დაკავშირებულია გველუშაბის დამარცხებასთან. ინარა, როგორც მფარველი ღვთაება, ყოველწლიურად განმეორებდა ერთ რიტუალში მეფეს აძლევდა სახელმწიფოს (სახელმწიფო ძალაუფლებას). სპორადული მინიშნებანი ზეთური დამწერლობისა ფ. ჰაასს აძლევს საშუალებას დაუშვას, რომ ზათურ პერიოდში დედოფალს წაჰყვანი როლი უნდა ჰქონოდა და რომ სავსებით შესაძლებელი იყო იგი დიდი დედა ღვთაების ქურუმი-დედოფალი ყოფილიყო.

ამ ძლევამოსილი ღვთაების კულტის ხსოვნას, მისი აზრით, შესაძლოა აბოლონიოს როდოსელის მონათხრობში კიდევ ეთამაშა როლი, რომლის მიხედვითაც მედეამ ჰალისის შესართავთან შემზარავი მსხვერპლმწიფირვა შეუსრულა ჰეკატეს. აქედან გამომდინარე, ფ. ჰაასი აკეთებს, ჩვენი აზრით, მეტად საინტერესო დასკვნას, რომლის მიხედვით: მედეას ძველ ხატსა, რომელიც მოაპოვებინებს იასონს ოქროს საწმისს და ზათურ ქურუმ დედოფალს შორის, რომელიც საწმისს — სა-

¹⁴ Pausanias. დასახ. ნაშრ.: V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე.

¹⁵ ამ ეპიზოდს, ფ. ჰაასის აღნიშვნით, ასევე ვხვდებით ქართული „პრომეთეოსის“ ერთ თქმულებაში, რომელშიც გველუშაბი ამირანს ყლაპავს. მაგრამ იგი გველუშაბს მეუღლს უფატრავს და გამოდის ურჩხულის სხეულიდან შიშველი და წერ-ულვაშის გარეშე. წერ-ულვაში, ი. სურგულაძის აზრით, სიმბოლურად ევგეტაიურ საფარველს უტოლდება. წერ-ულვაშის გაცენა, ისევე როგორც ფოთლების დაცენა, ბალახების გახმოზა და სხვ. სიმბოლურად სიკვდილის გამოხატელობა. იხ. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.

ხელმწიფო ინსიგნიას — ყოველწლიურად გადასცემს მეფეს, შესატყვისობა და მსგავსებაა.

ფ. ჰაასი იასონის ზუფასიასთან შედარებისას განიხილავს მას, როგორც ვეგეტაციურ რიტუალში მოქმედ პირს. მაგრამ იქვე იხილავს ცერეს ლარნაკის მხატვრობის სცენას ილუიანქას მითის ფონზე, რადგან მხოლოდ და მხოლოდ ამ გამოსახულების მიხედვით ატარებს იასონი მცირეაზიული დაკარგული ამინდის ღმერთის ნიშნებს. ამ გამოსახულებას ფ. ჰაასი, ფაქტიურად, განიხილავს, როგორც ვეგეტაციური ღმერთის ტიპურ სიკვდილს ზამთრის პერიოდში, რომელიც გველემშიაათაა განსახიერებელი.

ფ. ჰაასის აზრით, ორი ჩრდილო ანატოლიური ვეგეტაციური მითის (ძვ. წ. II ათასწლეული) იასონ-მედეას თქმულებაში (ძვ. წ. I ათასწლეული) ერთ მოტივშია გაერთიანებული.

თელიფინუს მითში საწმისის მოტივი განხილულია, როგორც რიტუალში ჩართული ნაწილი, რომელიც მითურ სიუჟეტს მაინცდამაინც არ უკავშირდება. იგი ჩართულია მხოლოდ სამეფოს სიკეთის განსამტკიცებლად. მკვლევარის აზრით, რიტუალის ეს ნაწილი აშნაირადვე შეიძლებოდა დართვოდა ილუიანქას მითს, ან უფრო ზუსტად, საგაზაფხული რიტუალს. იასონ-მედეას სიუჟეტში ოქროს საწმისის მკველი ურჩხულის თემას მკვლევარი მოგვიანო ხანის ჩანაშატ ზღაპრულ მოტივად მიიჩნევს. როგორც იგი აღნიშნავს, აია და მათთან დაკავშირებული თქმულება ოქროს საწმისის შესახებ ძველი წელთაღრიცხვის 750 წლისათვის ბერძენმა კოლონისტებმა მიღებული კოლხეთში შეიტანეს. ფ. ჰაასის აზრით, ეს მითისი რომ კოლხეთში ვერ წარმოიქმნებოდა, იქიდანაც ჩანს, რომ კოლხეთი მდებარეობდა ხური-ურარტული მოსახლეობის რეგიონში და აქედან გამოვლინარე, ალბათ, სხვა მითოლოგიური ტრადიციები უნდა აესახა, ვიდრე ცენტრალურ-ანატოლიურ, ხათურ (პროტოხეთურ) მხარეს. არქეოლოგიურად კოლხური კულტურა ძვ. წ. II და I ათასწლეულებში დაკავშირებული იყო ყობანურ და დიგორას კულტურებთან, რომელსაც ხუროიდული მოსახლეობა ატარებდა¹⁶. მაგრამ აქ გ. გიორგაძის აზრით, აშკარა გაუგებრობაა, როცა ფ. ჰაასს კოლხეთი შეჰყავს ხური-ურარტული მოსახლეობის რეგიონში. ფ. ჰაასისათვის უცნობია, განაგრძობს მკვლევარი, რომ კოლხები ერთ-ერთი ქართველური ტომია და აქედან გამოვლინარე ისინი არ განეკუთვნებიან ხური-ურარტულ მოსახლეობას¹⁷.

სამეფოს მეფარველი წმინდა ცხერის ტყავის იდეა, ფ. ჰაასის აზრით, უნდა მოვლინარეობდეს ანატოლიიდან. ძვ. წ. II ათასწლეულის

16 V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე; გ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 287—294.

17 გ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 287—294.

შუა ხანებში ხეთურ-მიკენური კავშირები შეინიშნება თვით ანატოლიაშიც (აქ, გ. გიორგაძის აღნიშვნით, ფ. ჰაასს მხედველობაში უნდა მქონდეს ხეთების ურთიერთობა ახიავასთან). წმინდა საწმისის წარმოშობის ადგილად ფ. ჰაასს მიაჩნია ანატოლიის ცენტრალური და ჩრდილოეთი რაიონები, სადაც ინდო-ევროპული ტომების გამოჩენამდე პროტოხეთები (ხათები) ბინადრობდნენ. აქედან გამომდინარე, ეს იღეა პროტოხეთური წარმოშობისაა. ანატოლიის ამ რაიონებიდან წმინდა საწმისის იღეა მიკენურ-ბერძნულ სამყაროში უნდა შედგენულიყო. მოგვიანო ხანებში (ძვ. წ. VIII ს-ში) თქმულება ოქროს საწმისზე ბერძენ კოლონისტებს უნდა გადაეტანათ კოლხეთში მხოლოდ ამ სამყაროდან. ამრიგად, როგორც გ. გიორგაძე აღნიშნავს, ფ. ჰაასი უამორიციხავს ჩვენთვის საინტერესო მითის კოლხეთის ტერიტორიაზე წარმოქმნას¹⁸.

გ. გიორგაძის აზრით, ვერძის ტყავის მაგიჯრობის იღეა აუცილებლად მხოლოდ ჩრდილოანატოლიურად, პროტოხეთურად არ უნდა ჩავთვალოთ. ის შეიძლება საერთო ანატოლიური წარმოშობის იყოს, რამდენადაც ანატოლიის სამხრეთ რაიონებშიც დასტურდება ცხვრის კულტის არსებობა ჩათალპიუიუკის სენსაციური გათხრებით, რომლებმაც გამოავლინეს ძვ. წ. VII—VI ათასწლეულების დროინდელი მასალა. გ. გიორგაძის აზრით, მოგვიანო ხანებში ეს კულტი მთელ ანატოლიაში უნდა ყოფილიყო გავრცელებული, რაც კარგად ჩანს ხეთური წყაროების არაერთი მონაცემიდან, განსაკუთრებით კი ღვთაებებისადმი შეწირულებათა სიებიდან, რომლებშიც ცხვარი (ვერძი) ან ბატკანი წმინდა შეწირულებათა ერთ-ერთი ობიექტია. ცხვრის კულტი, განაგრძობს გ. გიორგაძე, გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ანატოლიის მოსაზღვრე სამხრეთ ამიერკავკასიის რაიონებში, მათ შორის კოლხეთშიც, რასაც როგორც არქეოლოგიური, ისე მოგვიანო ხანის ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს¹⁹.

საკითხთან მიმართებაში ლინგვისტური მონაცემებიცაა გასათვალისწინებელი, რომელთა ანალიზის შედეგად თ. გამყრელიძე ეარაუდობს, რომ არგონავტების მითის შედარებით აღრინდელ შრეებში შესაძლებელია ასახული იყოს სწორედ ბერძნულ ტომთა გადასახლება მცირე აზიასა და ამიერკავკასიის საზღვრებთან მღებარე რაიონებში, სადაც ისინი ქართულ-ქართველურ ტომებს ხვდებოდნენ და მათთან ურთიერთობას ამყარებდნენ. ამ მიგრაციების ლინგვისტურ ანარეკლად თ. გამყრელიძე მიიჩნევს ძველქართულ ნასესხობათა ლექსიკურ

¹⁸ გ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 287—294.

¹⁹ იქვე.

ფენას ძველ ბერძნულში. მკვლევარის აღნიშვნით, უძველესად საინტერესოა, რომ „საწმისის“ ძველბერძნული სახელწოდების უძველესი ფორმა „კოვ“ (ბერძნული „კოას“) დასავლურქართული წარმომავლობისა უნდა იყოს („ტკოვ“, „ტყოვ“), და ქართულ სიტყვას ტყავს უნდა ენათესაებოდეს. ამიტომ აკად. თ. გამყრელიძე ვარაუდობს, რომ კოლხეთში მოსულ ბერძნებს ქართველურენოვანი მოსახლეობა დახვდათ, რომელიც ერთ-ერთ დასავლურ ქართველურ დიალექტზე მეტყველებდა. მკვლევარის აზრით... ინიც ანგარიშგასაწვეია, რომ ამ უძველეს ბერძნულ მითში დაცული საკულტო წარმოდგენები საწმისის შესახებ, რომელსაც კიდებდნენ წმ. ხეზე, შემონახულია დასავლურ ქართველურ სამყაროში, კერძოდ, სვანურ დღესასწაულებში²⁰. უნდა აღინიშნოს, რომ ტყავის ხეზე დაკიდების წესი დასტურდება მთელ დასავლეთ საქართველოში, რომელიც ხატის შეწირულების აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენს (გავიხსენოთ სვანურ „მელიატელეფიას“ რიტუალში ცხვრის ან ხარის ტყავის დაკიდების წესი²¹, მთელ დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული „გვალვა-დელგმის“ რიტუალში თხისა და მისი ფიტულის შეწირვის წესი²², მეგრულ „ჟინში ორთას“ რიტუალში შეწირული მამლის ხეზე დაკიდების წესი²³ და სხვ.).

მაგრამ დაუფრუნდეთ ისევ ქალღვთაებისა და მოკვდავი კაცის მიმართების საკითხს. საქართველოში დაცულია თქმულებათა სერია, რომელშიც ქალღვთაებისა და მოკვდავი მამაკაცის სასიყვარულო ისტორიაა გადმოცემული. ამ ისტორიებში ყველაზე ხშირად მოთხრობილია ქართველთ ნადირთ პატრონის, მოგვიანებით კი ნადირობის ქალღვთაების სიყვარულის შესახებ მოკვდავი კაცისადმი (უფრო ხშირად მონადირისადმი), რომელსაც იგი ირჩევს, აჭილდოებს მაგიური ძალის მქონე საჩუქრით და ბოლოს კლავს. ნადირობის ქალღვთაება თავის რჩეულს ხელს უწყობს და იგი იღბლიანი ხდება, მაგრამ მონადირემ გარკვეული აკრძალვის წესები უნდა დაიცვას ამ ურთიერთობისას. უპირვე-

20 თ. გამყრელიძე, პიპოთეზიდან აღმოჩენამდე, კომუნისტი, 1984, 6 ოქტომბერი.

21 Н. А. Бендуклидзе, Хеттский миф о Телерии и его сванские параллели, Вопросы древней истории, Тб., 1973.

22 ჯ. რუხაძე, ძველი ქართული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი-ბერა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, IX, 1957; მისივე, ზოგიერთი აკრძალული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხება, 1968.

23 ნ. აბაკელია, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (ღვთაება „ჟინი ანთარი“), მაცნე (ისტორიის... სერია), № 2, 1983; მისივე, კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, 1987.

ლეს ყოვლისა, არ უნდა გააჰყვანოს ეს საიდუმლო, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი დაიღუპება²⁴.

ნადირთ პატრონების ზოგადი სახელებია „ტყის ანგელოზი“, „ნადირთ ანგელოზი“, „კლდის ანგელოზი“, „ნადირთ პატრონი“, „ტყაში მათა“, „დიოფალი“ და სხვ. ელ. ვირსალაძის აზრით, მის ზოგად ქართულ სახელს „ალი“ და სევანური „დალი“ წარმოადგენს. სიტყვა დალი, ალი, პალლუუ ქალი ღვთაების, უფლის-პატრონის ერთ-ერთი უძველესი (ელ. ვირსალაძის აზრით, მატრიარქალური პერიოდიდან მომდინარე) აღნიშვნა იყო იბერიულ-კავკასიურ ხალხთა ადგილობრივ პანთეონში და კავკასიის ზოგიერთ ხალხთან დარჩა კიდევაც ღვთაების ზოგადი სახელის აღწინაშეწევად. დალის ციკლის ქართულ სამონადირეო ეპოსში „ამირანიანზე“ გაცილებით ბევრად უფრო არქაული ფენის ნიშნებია დაცული და კავკასიურ სამყაროში უძველეს სიუჟეტს წარმოადგენს²⁵.

საქართველოში ჩვენამდე მოღწეული მრავალი ეპიკური სიმღერისა თუ თქმულების თანახმად, ნადირთ პატრონი, აგრეთვე, უკავშირდება სხვა ბუნების მოვლენებს. ქართველთა ნადირთ პატრონის კულტი, ელ. ვირსალაძის თქმით, უშუალო კავშირშია კლდეთა და ქვების კულტებთან („დალა კოჭას“ — კლდის დასს უწოდებენ სევანეთში. „კლდის ანგელოზს“ რაქაში)²⁶. საყურადღებოა მკვლევარის აზრი, რომლის მიხედვით, „წყლის დედა“ ნადირთ პატრონთანაა დაკავშირებული, რომელიც მის მსგავსად მოკვდავ მამაკაცთან სატრფიალო ურთიერთობას ამყარებს. წყლის დედის ისტორიებში (რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში დასტურდება) დაცულია წყლის ან ტყის დედის მიერ რჩეული მამაკაცის იღბლიანობის მოტივი, თუმცა იგი აღარ უკავშირდება უშუალოდ ნადირობაში იღბალს. წყლის დედასთან ურთიერთობა (აფხაზური მასალის მიხედვით) მოკვდავს აძლევს საკვირველ

24 საკითხთან დაკავშირებით იხ. გ. ჩიტიია, აქარული დათვა-ბოყვა, საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, 1940, ტ. 10; ალ. რობაქიძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში. I: კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაქაში, თბ., 1941; ვ. ბარდაველიძე, სევანური საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953; მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი I: მოქაველი ამირანი, თბ., 1959; ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი (დაღუპული მონადირის ციკლი), თბ., 1964; თ. ოჩიაური, ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე (ნადირთ წინამძღოლი, ნადირთ პატრონი, ნადირთ მწემსი), კრ-ში: „ხელეური“, თბ., 1985; ი. სურგულაძე, ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.

25 ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., მოხ. ჩიქოვანის აზრით, მატრიარქატის კეთილი ღვთაება მოგვიანებით ბოროტი ალის თვისებებით შეიმოსა ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი.

26 ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი.

ძალას, ფულს, ცხენებს, კამეჩებს, ცხვარს და იცავს იმგვარად, რომ თავის დღეში ქურდობაზე ვერაფერს წაასწრებს. წყლის ღვინთან შეუღლებული კაცი ვადის გასვლის შემდეგ ხესავით ხდება და ყოველთაღმე სიძულვილს გრძნობს. აქაც, ელ. ვირსალაძის აზრით, მონადირისა და ნადირთპატრონის სიყვარულის ტრაგიკული ბოლოა დატული, თუმცა შერბილებული სახით. როგორც ნადირთ, ისე ადგილის, წყლის და მცენარეთა პატრონების უძველესი სახე მდებარეობითი სქესის არსებაა, სამონადირეო რიტუალური სიმღერების მიხედვით, მონადირის სახელი თაობათა მანძილზე გააზრებულია სხვადასხვანაირად და გვხვდება ბეთქილის, მეთქის, თეთრი მანგურის და ქალას სახით. ამ სიმღერებში ლაპარაკია ღვთაებრივი წყვილის — დალისა და მოკვდავი მონადირის სიყვარულზე, რომლის მსხერპლიც ხდება მონადირე. დაღუპულ მონადირეს დასტირიან ყოველწლიურად გაზაფხულზე წმინდა შვიშხაშის შესრულებისას. აქედან გამომდინარე ელ. ვირსალაძე²⁷ აკეთებს დასკვნას, რომლის მიხედვით დალი და ბეთქილი ღვთიური წყვილია დაკავშირებული ბუნების განახლების, გაზაფხულის ღვთისაწაუღთან²⁸.

დაშოწმებული წარმოდგენების თანახმად, ნადირთ ანგელოზი ანუ ნადირთ პატრონი ზოომორფულია თავისი ბუნებით და იგი შეიძლება გამოვლინდეს ჯიხვის, არჩვის ან ირემის სახით, რომელიც მის უძველეს სახეს წარმოადგენს. დანარჩენი ნადირისაგან იგი რაიმე ნიშნით განსხვავდება: თეთრი ფერით, თეთრი ნიშნით შუბლზე, ოქროს რქებით, დაგრეხილი ან ამობურცული რქით, ცალი რქით, დიდი ზომით, კრელი ტყავით და სხვა. იგი დარაჯობს ნადირის ჯოგს და თუ შემთხვევით ან უგუნურობით მონადირე ვერ გამოარჩევს მას უბრალო ნადირში და ესერის, მონადირის დაღუპვა გარდაუვალია.

ნადირობის ღვთაების ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტს ან მის სახეცვლილებას, ელ. ვირსალაძის აზრით, ძალდი წარმოადგენს. ძაღლის საშუალებით, ქალღმერთი თავის ნება-სურვილს ახორციელებდა და მონადირის თხოვნის თუ დამსახურების მიხედვით მას ხან სასიკეთოდ, ხან პირიქით დასასჯელად იყენებდა. ზოგჯერ ძალდი მონადირეს

27 ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ.

28 საკითხთან დაკავშირებით განსხვავებული აზრი აქვს თ. ოჩიაურს, რომლის მიხედვით რამდენიმე ფაქტი (ერძოდ ბეთქილი-დალის ისტორიაში ციკლურობის დარღვევა: იგულისხმება დაღუპული მონადირის აღარ გაცოცხლება, მონადირეების სხვადასხვა სახელი, საფერხულო სიმღერის საგაზაფხულოს გარდა სხვა დღეობებზე შესრულება და გარდა ამისა, სამონადირეო სეზონისა და ნადირის გამარჯვების პერიოდის არდამთხვევა ბუნების კვდომა-აღორძინების პერიოდთან) საეჭვოს ხდის საფერხულო სიმღერის მიჩნევის ბუნების აღორძინების ღვთობათა კუთვნილებად იხ. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., ი. სურგულაძე, დასახ. ნაშრ.

შეიძლება გამოეცხადოს ქორის, მიმინოს სახით. მას აქვს უნარი ალად ან ვერად მოეჩვენოს²⁹.

საკითხთან მიმართებაში საინტერესოა მეგრულ თქმულებათა ციკლი³⁰, რომელიც ტყაში მაფას (ტყის მეფეს), ოქროს კრავს და შოკვ-დავ ადამიანს ეხება და თუმცა ეს ლეგენდები, როგორც ეტყობა, მოგვიანო ხანისა უნდა იყოს, მასში დაცულია და მოქმედებს ტრადიციული მექანიზმი, ტრადიციული სქემა სიუჟეტისა. აქ ქალღვთაება წარმოდგენილია ტყაში მაფას სახით, რომელიც ოქროს კრავის მფლობელია. აქ არის ოქროს კრავის მამებარი მოკვდავი კაცი, ქალღვთაებასა და შოკვდავ კაცს შორის იდება ერთგვარი ხელშეკრულება, ფიცი, ამას მოსდევს ფიცის გატეხვა, ქალღვთაების რისხვა და მოკვდავის დაღუპვა.

ადგილობრივთა წარმოდგენით, ოქროს კრავი ღმერთი იყო, რომელიც მხოლოდ რჩეულს ეჩვენებოდა. მის სამყოფელს, თქმულების ერთი ვერსიის თანახმად, ტონბა ვარჩხილი (ვერცხლის ტბა) წარმოადგენდა, რომელიც წმინდა ადგილად იყო მიჩნეული და მას მოსახლეობა (განსაკუთრებით მწყემსები თავიანთი ფარებით) ერიდებოდნენ. ტბასთან სიახლოვე მოკვდავს დამსახურებისდა მიზეზით დასცდიდა. ზოგი იღბალს ეწეოდა (ფარა უმრავლდებოდა ოქროსმატყლიანი ცხვრით), ზოგი — იღუპებოდა.

გადმოცემით, ოქროს კრავი აქ ტანს იბანდა, მერე ტონბა ვარჩხილის მთებზე დახტოდა მზის ამოსვლამდე. მზე რომ ამოდიოდა, იმას ეთამაშებოდა; მალა რომ აიწვედა მზე, იგი უჩინარდებოდა. სწორედ ამ დროს შეეძლო მისი ხილვა რჩეულს.

საინტერესოა ამ თქმულებაში დაცული ტყაში მაფას (ასევე ოქროს კრავის) სამყოფელი: თვალუწვდენელი მინდორი, გარშემორტყმული და შემოზღუდული მაღალი მთებით. აქა-იქ ვერცხლივით წყლით, ალაგ-ალაგ ხეხილით, მდელიოზე ათასნაირი ყვავილებით, ადგილი სავსე ყველანაირი გარეული თუ შინაური ქოგებით³¹.

ზემოთ მოტანილი სურათი ტყაში მაფასა და ოქროს კრავის სამყოფელისა „ბატონების ბაღის“, ასევე, „მზის ბაღის“ ასოციაციას იწვევს.

ამრიგად, აყვავებული და ნაყოფიერი ბუნების სურათი ჩვეულებრივი, მიღებული ფონი და ასპარეზია, რომელზეც გამოდის დიდი

29 ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ.

30 ვეშარებით ა. კანტურიას 30-იან წლებში დაფიქსირებულ მასალას, რომელიც არიანე კანტურიამ მოგვაროდა.

31 ა. კანტურიას საარქივო მასალა (30-იანი წლების ხელნაწერი).

დედა ღვთაება³² ან მისი ძალების და ასპექტების მიხედვით ურიცხვ ნუმინად დაყოფილი ქალღვთების სახეები, რომლის ერთ-ერთ გამოვლინებასაც ნადირთ მწყემსი წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, ამგვარი წარმოდგენები რელიგიური მსოფლმხედველობის ელემენტალურ კონცეფციას შეადგენდნენ და თავისი ფესვებით მიწათმოქმედთა რელიგიას უკავშირდებიან. ისინი გვხვდებიან თითქმის ყველა რელიგიაში, როგორც ძველ ხმელთაშუაზღვისპირეთში, ასევე, აზიასა და ევროპაში, ყველგან, სადაც მიწათმოქმედური ცხოვრების წესი იყო დამკვიდრებული. ასევე ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელია ბედ-იღბლის კონცეფცია, რომელიც რჩეულობის ინსტიტუტის კუთვნილებაა. რჩეულობის ინსტიტუტში სექსუალური რჩეულობა პირველად მოტივს წარმოადგენს. რელიგიების ისტორიაში განსაკუთრებით თავისებურად გამოვლინდა რჩეულობის სიუჟეტი დიდი დედა ღვთაების რჩეულთა ტრაგიკულ სიკვდილში. ამგვარი კულტების მამაკაცი გმირები იყვნენ ატისი, ოსირისი, დიონისე, თამუზი და სხვ., რომლებიც მანამდე ჩვეულებრივ ადამიანებს, მწყემსებს ან მონადირეებს წარმოადგენდნენ და ნადირობის დროს დაიღუპნენ ამა თუ იმ ცხოველისაგან. ეს ცხოველები დიდი დედა ღვთაების პროტოტიპებად ითვლება, რომელიც მოგვიანებით კიბეღედ, ასტარტად და ა. შ. იქცა; ხოლო მწყემსები თუ მონადირეები ამ სიკვდილის შემდეგ იქცნენ მზის, ქვესკნელის ღმერთებად, სამყაროს უზენაეს მმართველებად³³. ამგვარ კულტებს უკავშირდება ქართულ სამონადირო ეპოსში დაცული თქმულებები.

ამრიგად, არქაული პლასტის ფონზე, რომელიც ადრე მიწათმოქმედთა რელიგიის მანიშნებელია, გმირების ქცევის შეფასებისას გასაგებრ ხდება თუ რატომ საჭიროებს იასონის გმირობა მედეას (ქალღვთაების) დახმარებას.

ფ. ჰაასის გამოყოფილ წყვილებს — ერთი მხრივ, მედეასა და იასონს, მეორე მხრივ, ინარასა და ხუფასიას შეიძლება დაემატოს მესამე წყვილი: ქართველთა ნადირობის ქალღმერთი და მოკვდავი კაცი (რომელთა კონკრეტული გამოვლინებებია დალი და ბეთქილი, ტყაში მათა და მოკვდავი მამაკაცი და სხვა).

თუ ხეთური ერთ-ერთი ვერსიის მიხედვით, თვით ინარა ასახიერებს საწმისს, ქართული მასალები ნადირობის ქალღვთაების ზომორთულობის შესახებ საშუალებას გვაძლევს კრავი მის ერთ-ერთ გამოვლინებად ჩავთვალოთ.

³² В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

³³ Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.

თუ ინარა, როგორც ქვეყნის მფარველი ღვთაება, ყოველწლიურად განმეორებდა ერთ რიტუალში მეფეს აძლევს სახელმწიფოს (სახელმწიფო ძალაუფლებას), მედეა იასონს გადასცემს კეთილდღეობის მიმცემ საწმისს, ნადირთ პატრონი (დიდი ღედის ერთ-ერთი გამოვლინება) მონადირეს ასაჩუქრებს, რითაც ილბლიანს ხდის მას (მაგიური საჩუქარი შეიძლება იყოს ბეჭედი, ისარი, მაკრატელი, მეგრულ ვარიანტში ოქროს კრავი).

ზევით მოტანილი მასალა კიდევ ერთხელ წამოჭრის საკითხს მიგრაციული ტალღის შესახებ, რომელმაც მედეას კულტი კორინთოში მიიტანა და დაამკვიდრა იქ თავისი ეგზოტიკური რიტუალებით. მოტანილი მასალა კიდევ ერთი დაშვების საშუალებას იძლევა, კერძოდ იმისა, რომ მედეა-იასონის-ოქროს საწმისის ისტორია შეიძლება დაუკავშირდეს კავკასიაში გავრცელებულ უძველეს სიუჟეტს ქალღვთაება დალისა და მოკვდავი ადამიანის (მონადირის) ურთიერთობის შესახებ.

Н. К. АБАКЕЛИЯ

К ИСТОЛКОВАНИЮ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА МЕДЕИ

Резюме

Объектом исследования в данной статье является взаимоотношение двух героев — Медее и Язона — в мифе об Аргонавтах, т. е. «любовный мотив», который является религиозной подпочвой мифа.

В статье рассматриваются древние источники, которые свидетельствуют о божественности Медее. Следовательно, история любви Медее к Язону изучается в свете любви богини к простому смертному, что связано с древней идеей избранничества.

Исследуя поведение героев на фоне арханческого пласта, который указывает на религию ранних земледельцев, становится ясным, почему Язон для овершения подвига нуждался в помощи Медее (богини).

В статье еще раз ставится вопрос о миграционной волне, которая принесла культ Медее в Коринф и утвердила его там со своими экзотическими ритуалами.

Автор допускает еще одну возможность искать корни данного мифа на Кавказе, в широкораспространенном древнем сюжете о любви хозяйки зверей (позднее богини охоты) к простому смертному (охотнику).

ნინო აბდუშელიშვილი

მარცვლელური და პარკოსანი კულტურები ზემო იმერეთში და მათი საკვებად გამოყენება

კვების სისტემა ეთნოგრაფიული კვლევის ერთ-ერთი ურთულესი და გვერდაუვლელი პრობლემაა, ვინაიდან კვება არა მარტო ფიზიოლოგიური პროცესია, არამედ მასში ვლინდება ხალხის განვითარების დონე, მისი ზოგადი კულტურა, მისი ცხოვრებისეული მოთხოვნილებების მრავალფეროვნება, დახვეწილობა და სიფაქიზე, რაც, თავის მხრივ, სულიერი კულტურის უშუალო მაჩვენებელია.

აკადემიკოსი ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილები და კულტურული ცხოვრების შედეგად სხვადასხვა ეკონომიურ საკითხებში, საქართველოს მიწა-წყლისა და ბუნებრივი პირობების მრავალფეროვნების საფუძველზე ქართველმა ხალხმა შექმნა მრავალნაირი საკვები და სასმელი, რომლითაც ის თავის ჯანმრთელობასაც იცავდა და გემოვნების მოთხოვნილებებსაც იკმაყოფილებდა. ამრიგად, წარმოიშვა ქართული სამზარეულო თავისი საკმელო-აასტელითურთ.“

კვებას ერის ფიზიკურ-გონებრივი განვითარებისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ადამიანის მეურნეობითი შემოქმედების ამ დარგშიც კულტურის განვითარების დონეცა სჩანს და ბუნებრივი სიმდიდრის გონივრულად გამოყენების უნარიც, ამიტომ მეცნიერული შესწავლა საჭიროცაა და მიზანშეწონილიც. ხალხური კვების შესწავლა სხვადასხვა თვალსაზრისით შეიძლება: 1. კვება, როგორც კულტურის ისტორიის ერთი საკითხთაგანი, მისი ადგილობრივი და უდავო ელემენტებითა და წყაროებით; 2. კვება, როგორც მშრომელი ხალხის ჯანმრთებულობისა და წარმატების საფუძველი“¹.

ცნობილია, რომ კვების სისტემაში არსებობს ადგილობრივი განსხვავებანი. ეს განსხვავებანი ვლინდება როგორც თვით საკვებ პროდუქტებში, ასევე მათი მომზადების ხერხებში. ნაციონალური კერძები, რომლებსაც საფუძველად წინაპრების მრავალი თაობის გამოცდი-

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი მშრომელი ხალხის კვება და მისი მიზანშეწონილი რაციონალიზაციის ამოცანა. ხელნაწერი რეველი, 3 ზვ. 1927

ლება უდევთ, იქმნებოდნენ და ყალიბდებოდნენ ბუნებრივი პირობების და ცხოვრების პირობების მკიდრო კავშირში.

წარმოდგენილ ნარკვევს განსაზღვრავდა საკითხისადმი სწორედ ასეთი მიდგომა და აპიტომაც მასალის შეგროვებას ეს ძირითადი წინაპირობა ელო საფუძვლად. ამჟამად საშუალება გვაქვს წარმოვადგინოთ ზემო იმერეთში მოპოვებული მასალები. მარცვლეული კულტურებისა და მათი საკვებად გადამუშავების შესახებ. ზემო იმერეთი, წერილობითი წყაროების მიხედვით, XVIII ს. 80-იანი წლებიდან არის ცნობილი². სადღეისოდ ის დასავლეთ საქართველოს ერთ ეკონომიკურ რეგიონად არის მიჩნეული: მასში შედის: საჩხერის, ზესტაფონის, ორჯონიკიძისა და ჭიათურის რაიონების ტერიტორია. მისთვის დამახასიათებელია ზღვის ნოტიო და სუბტროპიკული ჰავა, შედარებით ცივი და მცირენალექიანი ზამთარი.

ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობამ დააგროვა უმდიდრესი გამოცდილება სხვადასხვა პროდუქტების — მარცვლეული, ხორცის, რძის, მცენარეული და სხვათა საკვებად დამზადებაში.

მარცვლეული კულტურებიდან ზემო იმერეთის მოსახლეობის საკვებში XX საუკუნის პირველ ნახევრამდე მოყავდათ პური, ქერი, ფეტვი: პარკოსანებიდან: ლობიო, სოია. ცერცივი, მუხუნო და სხვ. ამ კულტურებიდან დღემდე წამყვანია სიმინდი და ლობიო. ამათგან მხოლოდ რამდენიმეზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

ხორბალს (*Triticum* L) ზემო იმერეთში მარცვლეული მოსავლის მესამედი ეჭირა. მოყავდათ რამდენიმე ჯიშის ხორბალი: შავფხა, დოლის პური, დიკა და „ხოტორა პური“. მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ ამ რეგიონში პური მხოლოდ განსაკუთრებულ დღეებში ცხვებოდა, რაც აღნიშნული კულტურის მცირე მოსავლიანობით იყო გამოწვეული. სწორედ ამან განაპირობა მისი პრესტიჟულობა. ხორბლისაგან მზადდებოდა ფქვილი პურისათვის, ასევე მარცვლის სახითაც იყო გამოყენებული. პურის ფქვილისაგან მცირე რაოდენობით აცხობდნენ ყოველდღიურ საკვებ, სადღესასწაულო და მიცვალებულის დღეებისათვის განკუთვნილ პურს. ყოველდღიურად ცხვებოდა ხშიადი — უსაფუვრო პური, საფუარიანი კეცის პური და სიმინდის ფქვილში შერეული ე. წ. მქადაპურა.

რიტუალური დანიშნულებისა იყო სხვადასხვა გამოსახულების ფიგურებიანი პურები, რომელთაგან ზოგიერთი სიმბოლური ნიშნებით იყო გამოხატული, მაგრამ ამჟამად ჩვენ ამ პურ-კვერებზე არ შევ-

² ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, წიგნი ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., ტ. IV, თბ., 1973.

³ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. IV, 1973, გვ. 509.

ჩერდებით. ქორწილისათვის კი აცობდნენ გომიჯ-პურს, რომელიც უსაფუაროდ მზადდებოდა და ლადარში ცხებოდა. ამ დღისათვის ასევე კეთდებოდა ყველიანი პურები (ხაჭაპურები). ხოლო საჩხერის რაიონის ზოგიერთ კუთხეში ხაბიზგინაც (ნიგვზიანი პური) არის დადასტურებული, რაც ოსური მოსახლეობის მეზობლებით უნდა აიხსნას. ქირის დღისათვის მზადდებოდა ლეაში — საფუარიანი თხელი პური თონეში გამომცხვარი და მურასა — უსაფუარო თონეში გამომცხვარი შოთი პური. შობა დღეს ცხებოდა უკვე აღნიშნული გომიჯი პური, მურასა და ე. წ. არშიანი პური — კუცხე გამომცხვარი ტკბილი პური თაფლით ან შაქრით შეზავებული. აღდგომა დღეს — ჭვრიან და ყველიან პურს (ხაჭაპურს) ამზადებდნენ. საკურთხხე მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად კეთდებოდა: ხაწაპკინას (ნაპირებშემოკეცილი, უსაფუარო პური კეცში გამომცხვარი), ტაბლას (ნიგვზიანი და ყველიანი პური), მეკრე-მეხაჟის* პურს (ეს არის საკურთხის წინ გაკეთებული თავშეკრული ხაჭაპური, რომელიც დაუკურთხავად უნდა შექმულყო) და ევლოგიას, რომელიც ცხებოდა საუკეთესო ფქვილისაგან და წყალღვინოში იზილებოდა. ბარბალობა დღეს ცხებოდა ლობიანი პური და ლერლილის გულიანი პური. ცალკე უნდა გამოიყოს ყველიანი პური — ხაჭაპური, რომელიც აუცილებელი იყო ახალ წელს, ბარბალობა დღეს და აღდგომაზეც. მკათათვის ორშაბათს ოჯახის ყველა წევრზე, თითო ხაჭაპური უნდა გამომცხვარიყო, ბარაქიანი წელიწადის დაბედების მიზნით. საინტერესო ცნობას ეხვდებით. თოფურის მასალებში: იმერეთში ყოველი ოჯახი წელიწადში ერთხელ იხდიდა საღვთო წირვას და ღმერთს პურ-ღვინის ბარაქას ევედრებოდა. ყოველწლიურად მაისის თვეში ოჯახის ანგელოზის პატივსაცემად მსხვერპლის შეწირვა ხდებოდა. ამ დროისათვის ყველა ოჯახი განსაკუთრებულად ემზადებოდა: აცობდნენ ხაჭაპურს, რომელშიც ყველსა და ცხრა სახის დანაყილ ბოსტნეულს ათავსებდნენ⁴.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ზემო იმერეთში პურის მარცვალსაც იყენებდნენ. მისგან კეთდებოდა კორკოტი და წანდილი. კორკოტი, წესის მიხედვით, ორ დღეს მზადდებოდა. პირველ დღეს ხარშვის დროს ზოგჯერ მასთან ერთად ხახვს მოხარშავდნენ, მეორე დღეს კი ხახვს ერბოში ან ზეთში მოწვავენ და კორკოტს მარილითა და ცხიმით შეაზავებდნენ. ცხიმს იმის და მიხედვით იხმარდნენ: თუ რომელი დღისათვის იყო კორკოტი გათვალისწინებული. მარზვის დროს კორკოტი

* მეკრე-მეხაჟე — არსებობს გადმოცემა, რომ საიქიოს მიმავალ გზაზე დგას ე. წ. მეკრე-მეხაჟე, რომელიც თავის წილ გადასახადს თხოულობს.

⁴ ნ. თოფურია, ქართული ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, თბ., 1984, გვ. 62.

ზეთით ან ნიგეზით კეთდებოდა. სახსნილო კორკოტს კი სურვილისა და შესაძლებლობის მიხედვით შეანელებდნენ⁵, კეთდებოდა კორკოტი ყოველთვის ღეთისმშობლობისა და შობის წინ (კორკოტობას — სულის მოხსენიების დღეს). წანდილი შეზავებული იყო თაფლით ან შაქრით და მზადდებოდა ხელის გახსნაზე და ახალ წელს.

ს ი მ ი ნ დ ი (*Zea mays* L) მარცვლეულთა ოჯახს მიეკუთვნება და ერთწლიანი ბალახნაირი მცენარეა. ამ კულტურის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში ზუსტად არ არის დადგენილი თუ რა დროიდან შემოიტანეს ჩვენში. ივ. ჭავჭავაძის მიხედვით საქართველოში სიმინდის შემოსვლის დროს XVII საუკუნის I ნახევარს მიიჩნევს. ვ. მენაბდე, დ. დეკაპრელივიჩი და პ. გუგუშვილი — ამავე საუკუნის II ნახევარს; ს. ჯიქია ამ მარცვლეულის დამკვიდრების ხანად XVI საუკუნეს თვლის⁶, ხოლო გ. ჯალაბაძის აზრით, სიმინდი დასავლეთ საქართველოში XVIII საუკუნეში გაჩნდა⁷. ზემო იმერეთში ძირითადად მოდიოდა ორი ფერის სიმინდი: თეთრი და ყვითელი. სიმინდის ფქვილისაგან აცხობდნენ მკაღს, რომელიც წარმოადგენდა როგორც ყოველდღიურ, ასევე ყველა განსხვავებული ღლის მოხმარების პროდუქტს, რადგან პურზე უფრო უხვმოსაილიანი და ბარაქიანი იყო. მკაღი ცხეობოდა ძირითადად კეცებზე, განსხვავებულ დღეებში თონეში და უფრო იშვიათად — ნაცარში.

კეცზე გამოცხობისას, მკაღს ფოთლებს დაადებდნენ და ამას კეცის ფოთლიან მკაღს ეძახდნენ. თონეში — სიმინდის ფქვილში სოიას ურევდნენ გემოსათვის და ასე აცხობდნენ. ლაღარში კი ცხეობოდა ე. წ. ნაცარბეყვა, ნაცარდაყრილი მკაღი.

ბ ა რ ბ ა ლ ო ბ ა დღეს ცხეობოდა ლობიანი მკაღები (წითელი ლობიო გადაზელებული ფქვილში). ასეთივე ტიპის მკაღებს, ოღონდაც ჩვეულებრივზე უფრო მოზრდილს საგზლად მონადირეებს უცხობდნენ.

ფ ე ტ ვ ი ს (*Panicum miliaceum* L) გამოყენება ზემო იმერეთში ყოველთვის შეზღუდული იყო. აქ ორი ჯიშის ფეტვია ცნობილი, ქართული და იმერული⁸. ორივე ჯიშში დღესდღეობით მხოლოდ ფრინველისა და ღორების საკვებად გამოიყენება. ადრე კი ფეტვისაგან მკაღის გამოცხობაც იცოდნენ, რომელსაც ფეტვის მკაღს, ან მკაღის მკაღს უწოდებდნენ.

5 ქ. რუხაძე, ფილი და როდინი, ძეგლის მეგობარი, 64, თბ., 1983, გვ. 26.

6 ქ. რუხაძე, სიმინდის კულტურა დასავლეთ საქართველოში, ქართველი ხალხის სამეურნეო და მატერიალური კულტურა, თბ., 1964, გვ. 63.

7 გ. ჯალაბაძე, მეზინდერობა იმერეთში. მასალები იმერეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. თბ., 1978, გვ. 7.

8 იქვე, გვ. 12.

ბ რ ი ნ ჭ ი ს (Oryza Sativa L). შესახებ ჯერ კიდევ XVII—XVIII სს. ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავდა, რომ იმერეთში მარცვლეულის ყველა ჯიში ითესებოდა, მათ შორის ბრინჯიცა და ბამბაც⁹. ზემო იმერეთში აღებული მასალა გვიჩვენებს, რომ ამჟამად ბრინჯი საერთოდ არ ითესება და ხსოვნაც კი ამის შესახებ არავის შემორჩინია; ეს კი ადასტურებს იმას, რომ ტრადიციულ სამზარეულოში ბრინჯის კულტურა ვერ მოიკიდებდა ფეხს, მაგრამ ფაქტია, რომ დღემდე ბრინჯი ჭირის სუფრის აუცილებელი კომპონენტია. დასაფლავების დღეს ზეთზე მომზადებული ბრინჯი ბოლოს შემოაქვთ სუფრაზე. სავარაუდოა, რომ ბრინჯი გურიიდან და სამეგრელოდან შემოჰქონდათ, რადგანაც ეს მარცვლეული ვეზობელ რეგიონში XX ს. 40-იან წლებამდე მოყავდათ¹⁰.

პარკოსანი კულტურებიდან ზემო იმერეთში აღსანიშნავია. უპირველეს ყოვლისა, მ უ ხ უ დ ო (Cicerarictinum), რომელიც სამარხო საკმელების ერთ-ერთი აუცილებელი ინგრედიენტთაგანი უნდა ყოფილიყო; მზადდებოდა ლობიოსავით — ნიგვზით. გამოიყენებოდა მოხარშული მუხხუდო პამიდორით („განსაკუთრებულ წვეს იკეთებდა“), ხშირად დასაფლავების დღეს ბრინჯის მაგივრობას სწევდა.

ლო ბ ი ო ს (Phaseolus) ზემო იმერეთის მეურნეობაში დღემდე წამყვანი ადგილი უჭირავს. რუსი ელჩები მას პირველად XVII საუკუნეში იხსენიებენ¹¹. უწინ იმერელი კაცის საკმელს ძირითადად ლობიო და მჰადი წარმოადგენდა. ამიტომაც არ არის გასაკვირი, რომ აქ, იგი გამორჩეულია ადგილობრივი სახესხვაობის, მრავალფეროვნებით: ა ზ ა ნ თ ი ს, ბ ა რ დ ი ა ნ ი, დ ა ბ ა ლ ი ფ ე ხ ი ს, ზ ღ უ რ ი, თ ე თ რ ი წ ვ ი ტ ა ნ ა, კ უ ტ ი, ნ ა ც ა რ ა, უ ბ რ ა ლ ო ფ ე ხ ი ს, ქ ა რ თ უ ლ ი, ყ ა ნ ი ს, შ ა ვ პ ა რ კ ა, შ ა ვ კ ი პ ა, შ ვ ი დ კ ვ ი რ ა, შ უ ლ ა ვ ე რ ი, წ ი თ ე ლ ი ბ ა რ დ ი ა და სხვ. ყველაზე მეტი იყო ყანის ლობიო (წვრილმარცვლიანი და ბარდიანი) და მაშა ლობიო. ლობიო გამოიყენებოდა ყოველთვის როგორც ყოველდღიურად, ისე ყველა განსხვავებულ დღეს. ყოველდღიურად — სახლში, ქოთანში (ე. წ. კ ვ ა წ ი ა შ ი) ჩაადგამდნენ, ამოლესადნენ, შეაზავებდნენ ქინძით, ოხრახუშით, ხახვით და ჭადჩაფშენილს მიირთმევდნენ. უმეტესად კი ლობიო ნიგვზით კეთდებოდა. იგი ძირითადი სამარხო საკმელი იყო. როგორც ერთხელ უკვე ითქვა. ახალ

⁹ ვ ა ხ უ შ ტ ი ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, გვ. 41.

¹⁰ ქ. რ უ ხ ა ძ ე, გურიის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები (1981/82 წწ.):

¹¹ გ. პ ე ლ ი ე ვ კ ი ტ ო ვ ი, სტოლნიკი ტოლჩანოვისა და დიაკი იველიესი ელჩობა იმერეთში, 1926, გვ. 52.

წელს და ბარბალობა დღეს, ლობიანი პუჩები აუცილებლად უნდა მოწმადებულყო. ხოლო ღვთისმშობლობის წინა კვირას — ლობიანი შკადები. ლობიო ქირის დღის აუცილებელი კომპონენტიც იყო, უმეტესად სირვალად ე. ი. კირკაყად (მარცვლად მოხარშული) შემოტანა იცოდნენ. ლობიოს საზამთროდაც ინახავდნენ ორნაირი წესით: უფრო ხშირად პარკ ლობიოს შეკაზმავდნენ და ისე ინახავდნენ. ხოლო წითელ ლობიოს იშვიათად ახმობდნენ და ზამთარში დაღობობის შემდეგ ჩვეულებრივად ამზადებდნენ.

სოია (*Soia hispida L.*). ერთწლიანი კულტურული მცენარეა პარკოსანთა ოჯახისა, მას იმერეთში ძაძას ეძახიან. თავისთავად ძაძა (*Vigna sinensis End*) ბოტანიკაში წვრილმარცვლიანი, შავკუქიანი პარკოსანი მცენარეა. მაგრამ ზემო იმერეთში იგი სოიას მნიშვნელობით იხმარება და ორივე პირს ავქვეალობოდ არის ცნობილი. სოიას ინახავდნენ ძაფზე აცმულს და ხმარობდნენ ზამთარში ლობიოს შეკამანდივით. მზადდებოდა სოიას მარცვლის ჩურჩხელაც. იშვიათად კეთდებოდა სოიას მაწონი — მარცვლებს დაფრთხავდნენ. გამტკიავდნენ, გაჭინდნენ. წყალში მოადლებდნენ. ჩაახამდნენ წინა დღეს დამკავებულ მაწვნის დედას და „შეაყენებდნენ“. იცოდნენ, აგრეთვე ძაძის ფქვილის გაჭნა წყალში და კვერცხივით ტაფაზე შეწვა. ამჟამად ძაძა საერთოდ აღარ ითესება.

ამრიგად, როგორც ჩანს, XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის პირველ მეოთხედში ზემო იმერეთში მარცვლეული და პარკოსანი ძირითადი კულტურებია: სიმინდი, ხორბალი, ლობიო და მუხუდო. თავისთავად ამ კულტურების მცირე რიცხვი არ გვაძლევს საფუძველს, ვიმსჯელოთ მათ მრავალფეროვნებაზე ზემო იმერეთის სინამდვილეში. სამაგიეროდ, შეუდარებელი და გასაოცარი ამ კულტურების საკვებად გამოყენების რექნოლოგიის მრავალფეროვნება. სამაგალითოდ ხორბლის დამუშავებაც გამოდგება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იგი მარცვლეული მოსავლის მესამედზე ნაკლებს წარმოადგენდა. ხოლო მისი დამზადების მრავალმხრივობა, ნებისმიერი ხალხის ტრადიციას არ დაუდებს ტოლს. ასეთი მრავალფეროვნება უდავოდ დახვეწილი გემოვნებისა და მაღალი კულტურის შაჩვენებელია. ეს უკანასკნელი კი განსაკუთრებით ჩანს საქართველოს ზოგ რაიონებთან დაპირისპირების შედეგად (ჩვენ შევისწავლეთ: „აღმოსავლეთ საქართველოში — გორისა და საგარეჯოს რაიონები. დასავლეთ საქართველოში — მესტიის რაიონი) სხვა კულტურების საკვებ პროდუქტებად გადამუშავებასა და გამოყენებაშიც. მაგრამ ეს ჩვენი მოჰაველი კვლევის საგანია და მოითხოვს მასალების შემდგომ შეგროვება-შესწავლას, არა მარტო ადგილობრივ, არამედ მიმდებარე რეგიონებშიაც, პირველ რიგში კი ქვემო იმერეთში.

СИСТЕМА ПИТАНИЯ В ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ

(ЗЕРНОВЫЕ И БОБОВЫЕ КУЛЬТУРЫ И ИХ ПИЩЕВАЯ ПЕРЕРАБОТКА В ВЕРХНЕЙ ИМЕРЕТИ)

Резюме

В районах Верхнеимеретинского региона (Сачхерского, Чиатурского, Зестафонского и Орджоникидзевского) изучены традиционные способы использования зерно-бобовых культур в пищу. Выявлены как многообразные способы их использования в повседневной жизни и в ритуальных трапезах, также существенные своеобразия использования названных культур, в особенности же из зерновых культур — кукурузы, а из бобовых — фасоли. Многообразные формы использования этих сельскохозяйственных культур свидетельствуют об исключительно высокой культуре питания среди населения Верхней Имерети. Сопоставления с собранными автором в других регионах Грузии (Картли, Кахети и Сванети) аналогичными материалами открывают локальные своеобразия изучаемого региона.

ფიქრობის ხალხური წესები თუშეთში
(ტოლი)

ქსოვის ჩელოვნებას საქართველოში მეტად ძველი დასაბამი აქვს. ქსოვასთან დაკავშირებული ნივთები¹ თუ ქსოვილის ნაშთები² და ანაბეჭდები³ საქართველოს ტერიტორიაზე ნეოლითის, ენეოლითისა და ადრე ბრინჯაოს ხანის განათხარ მასალებში უხვადაა აღმოჩენილი. ქსოვის კულტურის მაღალი დონის მაჩვენებელია წერილობითი მონაცემებიც⁴, რომლის მიხედვით საქართველოსთვის საფეიქრო ნაწარმი არა მარტო საშინაო ვაჭრობის, არამედ საექსპორტო საგანიც იყო⁵. საქსოვ მასალად ძველთაგანვე იხმარდნენ სელს, კანაფს, ბამბას, მატყლს და მოგვიანებით (ჩვ. წ. აღრიცხვის II ს.-დან) აბრეშუმსაც⁶; მატყლისაგან შალს⁷, ხოლო სელისა და კანაფისაგან ტილოს⁸ გვიანობამდე ამზადებდნენ. შალის და ტილოს კუსტარული წარმოება რამდენადმე ზრდიდა გლეხის ეკონომიკურ მდგომარეობას⁹.

1 ა. კალანდაძე, ქვის ხანა საქართველოში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, 1970, გვ. 119; გ. ჩუბინიშვილი, ენეოლითური და ადრეული ბრინჯაოს კულტურა საქართველოში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, გვ. 135, 162, 174, 197; გ. გობეჯიშვილი, გვიანი ბრინჯაოსი და ადრეული რკინის ხანა საქართველოში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, გვ. 300.

2 ტ. ჩუბინიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 197.

3 იქვე.

4 ჰეროდოტე, ისტორია, ტ. I, თბ., 1975, II, 105, გვ. 156.

5 ივ. ჭავჭავიძე, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, ტ. III—IV, თბ., 1962, გვ. 161.

6 იქვე.

7 ც. ბეზარაშვილი, ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1974, გვ. 10.

8 ლ. მოლოდინი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (ხალხური ზეთსახდელი იარაღები), თბ., 1963; ყ. რუხაძე, კანაფის შეურნეობა სენათში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XVI—XVII, თბ. 1972, გვ. 78; მისივე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 73—74.

9 Пиралов А. С. Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа, изд. 2. С.-Петербург, 1913, с. 5.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია თუშეთის მაგალითზე წარმოაჩინოს საქართველოში აგრერიგად განვითარებული ფეიქრობის ერთი მხარე — შალის ანუ ტოლის დამზადების ხალხური ტექნოლოგია. იგი ძირითადად ეყრდნობა ავტორის მიერ ველზე შეკრებილ მასალას, ამავე დროს ითვალისწინებს საარქივო და ლიტერატურულ მონაცემებს.

თუშეთში ხალხურ ფეიქრობას შესანიშნავ ბაზას უქმნიდა თუშური ცხვრის მატყლის უხვად არსებული ნედლეული. კავკასიაში ადრიდანვე უმაღლეს ხარისხად ითვლებოდა თუშური ცხვრის რბილი, ნაზი და მზინავი მატყლი¹⁰. იგი ტექნოლოგიური თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია, როგორც გრეხისა და გაქიმვის მიმართ დიდი გამძლეობის მქონე¹¹. ამიტომ ხორასნული (სპარსული), თურქული ცხვრის ნახევრად უხეშ და უხეშბეწვა მატყლის გვერდით. რომელიც ხალიჩების დამზადებაში საუკეთესოდ ითვლება, ასახელებენ თუშური ცხვრის მატყლსაც, როგორც ამ დარგში საუკეთესოს¹². მატყლის ხარისხს მნიშვნელოვანწილად განაპირობებდა ცხვრის ასაკი, ჯიში, სძოვარი, მოვლა...

ცნობილია, რომ მოსახლეობა ადრე მთლიანად თავისი ხელით ნაქსოვი შალით იმოსებოდა. შალისათვის საუკეთესოდ ითვლებოდა ადგილობრივი ჯიშის ცხვრის მატყლი. როგორც მიუთითებენ, განთქმული ლეზგიური შალიც თუშური ცხვრის მატყლისგან მზადდებოდა და ბაზარზე ძვირად ფასობდა¹³. მას ბევრად ჩამორჩებოდა ფოცხოვეური შალი¹⁴. როგორც მიუთითებენ, თუშურ შალს კავკასიაში მხოლოდ ლეკური სჯობდა, გამძლეობით კი იგი ყველაზე უკეთესი იყო¹⁵. მაღალი ხარისხის შალი მზადდებოდა თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიებში¹⁶. თბილისის გუბერნიიდან გამოირჩეოდა თიანეთის მაზრა, სადაც შედიოლნენ ქსოვით განთქმული თუშ-ფშავ-ხევისურები.

შალი ანუ ტოლი აკაზმაზე, ვერტიკალურ საქსოვ დაზგაზე, იქსოვებოდა. აკაზმაზე ქსოვას „ქსლობას“ ეძახდნენ. თებერვალ-მარტში თუში ქალები „ქსლობას“ იწყებდნენ. ტოლებს დიდი რაოდენობით

10 А. К. О качестве шерсти, Кавказское сельское хозяйство, № 112, 1896; Весь Кавказ, № 12, 1903, с. 12.

11 შ. რჩეულიშვილი, მასალები ქართული ცხვრის შესწავლისათვის, შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა, თბ., 1938, გვ. 175.

12 კ. მეგრელიძე, ხალიჩები და ხალიჩური საქონელი, თბ., 1982, გვ. 7.

13 К. Садовский, Посховский участок, Ардаганского округа, Карсской области, Свод материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. V, 1886, с. 33.

14 იქვე.

15 ც. ბეზარაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 12.

16 Весь Кавказ, 1903, № 1, с. 12.

ქსოვდნენ, უმეტესად საოჯახო საქიროებრსათვის. ზოგჯერ საბაზრედ და შეძლებული ოჯახების შეკეთით.

შემორჩენილია მეტად იშვიათი ნიმუშები თუშური ტოლისა¹⁷. ისინი გამოირჩევა საოცარი სრსადავითა და ფერადოვნებით, ფერთა ჩუმი, ნაზი და ზომიერი უზნაშებით. თვალს იტაცებს მათი ხელით ნაქსოვისათვის უჩვეულო სინატიფე. თანაზომიერი სისქის ნართისაგან ნაქსოვი ამ შალების ზოგი ნიმუში ფაბრიკული შალისაგან დიდად არ განსხვავდება.

ქსოვილის წყობისა და ქსოვის ტექნოლოგიის მიხედვით, თუშეთში ოთხი სახის ტოლს ქსოვდნენ, ესენია: ცალპირა, წალმართ-უკულმართა, ორმაგულა და სოლურა¹⁸. ცალპირა ტოლს ერთპირად „იქსავდნენ“, ერთი გორგლით. წალმართ-უკულმართას კი — ორპირად. ორი სხვადასხვა მხარეს — წალმა და უკულმა დართული და დაგრეხილი ძაფის გორგლით. ორმაგულაც ორი გორგლით იქსელებოდა, ოღონდ ორივე წალმართი გრეხისა იყო, სოლურას წალმა და უკულმა ნაგრეხი ძაფების განსხვავებული მონაცვლეობა აძლევდა სახეს. ცალპირას და წალმართ-უკულმართას თითო „შე“ — ქსელთ-გამყოფი, უკეთდებოდა, ორმაგულასა და სოლურას კი — ორი. იმ შეების შუაზედ ჩატარებული ხეების, წიწაეების. გადატრიალება-გადმოტრიალებით ხდებოდა ქსელთ გაყოფა და იქსოვებოდა სოლურა და ორმაგულა. ამრიგად, სახეებს ქსელთა რიგი. ქსელთ გამყოფის რაოდენობა და გრეხის სხვადასხვაობა ქვნიდა.

ტოლისათვის სინაზის გამო არჩევდნენ კრაელს — ბატყნის მატყლს. ძაფს განსაკუთრებული დამუშავება სჭირდებოდა, რათა გამძლე და „წმინდა“ — წვრილი ყოფილიყო. კრაელს კივ წყალში კარგად გარეცხვისა და გარჩევის შემდეგ სამჯერ დაჩეჩავდნენ. მესამე დაჩეჩვისას „დააქერეულდნენ“ — ფთილებად გააკეთებდნენ. ყოველი „კერულის“ (ფთილის) გაკეთების წინ საჩეჩლის კბილებს ცხერის უმარლო, შემთხარი დღმით გაბოხავდნენ. ცხიმში მატყლს სილბოსა და სინაზეს ააწვავდა და დამუშავებას აიოლებდა. დართვის დროსაც «გაბოხვას» იდგი მნიშვნელობა ჰქონდა. რაც უჯრო ნაპოხი იყო საჩე-

17 ტოლის ნიმუშთა ნაწილი გამოკვლევისათვის გადმოგვცა სალომე ბაკურიძემ.

18 ს. მაკალათიას (თუშეთი ტფ. 1933, გვ. 71) და გ. ბოქორიძეს (იხ. მასალები საქართველოს შინაშეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, თბ., 1982, გვ. 77—78, ტ. II, ნაწ. II) ტოლის სახეები ძირითადად ფერადოვნებისა და დანიშნულების მიხედვით აქვთ გამოყოფილი. ც. ბეზარაშვილი თუშეთში სამგვარ ტოლს გამოყოფს (დასახ. ნაშრ., გვ. 11). მისი დავკირებით, გ. ბოქორიძის მიერ მოცემული ტოლის მრავალსახეობა ხელოვნურადაა გაზრდილი (იქვე). ლ. მარგოშვილის ცნობით, წოვა-თუშებიც სამი სახის შალს ქსოვდნენ (ლ. მარგოშვილი, ცენტრალური კავკასიონის მთიელი ქალის ტანსაცმელი, თბ., 1980, გვ. 24).

ჩელი. მით უფრო კარგი ძაფი მიიღებოდა, მისთვის სასურველი სისაქის მიყემა დართვისას აფვილდებოდა.

დაკრებულებს რომ მორჩებოდნენ, იწყებდნენ დართვას. დასართავად რომ მოემზადებოდა ქალი თითისტარსა და ფთილას აიღებდა და იტყოდა: «ქელ წმიდასა. წმიდა სქელსა, ღმერთო. კელი შომი-მართე». ამის შემდეგ, დარწმუნებული იმანი, რომ თანაბარი სისქის ძაფს დაართავდა, იწყებდა დართვას. ტოლისათვის ცდილობდნენ რაც შეიძლება «წმიდა» — წერილი ძაფი დაერთოთ.

«საქსლე» — ტოლისთვის განკუთვნილი ძაფის საზომი ერთეული იყო «გვერდი». ანუ 2,5 გირვანქა. თითო გვერდს «თორმეტოკი ქერეული» (240) უნდოდა. ერთ გვერდს ტარის წაღმა ტრიალით დაართავდნენ და ორწიჯრად ამოხეულს ასევე ჯარის წაღმა ტრიალით დაგრეხავდნენ, ამდენსავე — უკულმა ტრიალით. შემდეგ ცალ-ცალკე თითო გორგლად ამოახვევდნენ და ორად გაყოფილი საქსლე საერის, ერთ მხარეს «წაღმართა» გორგალს ჩადებდნენ. მეორე მხარეს — «უკულმართას». ესენი «თხორის დულუყაყებია», ამით იქსელება ორმაგულას ქსელი. სათხორე, საქსლე ძაფს მაგრად გრეხავდნენ, რადგან «დაუძახავი» თხორი ნაქსოვში ამოწეულად დგებოდა და ულამაზო და უხარისხო იყო. თხორი აუცილებლად ორწვერი უნდა ყოფილიყო, რომ გაძლო ბეკისათვის, თანაც ნაქსოვი მტკიცე და გამძლე გამოსულიყო.

მისაქსელი ნართი — «ხინდე». იგივე «ჩასაყაროცნი» ძირითადად ცალკეი იყო. ცალკეი, ხინდით იქსოვებოდა «საკობტაო», გამოსასვლელი, სამოსისათვის განკუთვნილი ტოლები, რომ ნაქსოვი უფრო თხელი გამოსულიყო. იმისათვის, რომ ხინდე ქსოვაში არ «გაბეწვნილიყო», გაჩვილიყო და ქსელში მისი გატარ-გამოტარებაც ადვილი ყოფილიყო, «ამოსახსნელ» ამოსახვევ თითისტარს «ბუყისწვერში» (არყის მახლის წვენი) ან ამჟღავნებულ შრატში ჩაადგებდნენ და ისე ამოახვევდნენ. გორგალიდან სველსეე გადაახვევდნენ «ცხემლზე». ქსელთ შორის ძაფის გასატარებელ ფირფიტაზე. როცა შრებოდა, ძაფი მაგრდებოდა და «ტანდაქერილი» ხდებოდა. სამუშაო სამოსისათვის განკუთვნილ ქსელს ორწვერ ხინდეს ახმარდნენ. შოკვიანებით. ხინდელ «კოქსა» (ფაბრიკული ძაფი) და «ყაჰსაც» (აბრეშუმის ძაფი) იყენებდნენ. ტოლის ხარისხს ამოწმებდნენ მისი სითხელითა და ნაქსოვის სიმტკიცით. სიმჭიდროვით. ტოლი სიგანეში «საჯიგვე გროლრა» (დიდ თითზე წამოსაცემელი რგოლი) უნდა ატარებულიყო. იტყოდნენ «ისეთი ტოლი მოქსოვა, საჯიგვეში გაეტევაო». ან «საჯიგვე ტოლიაო». ეს მქსოველისათვის მეტად სასახლო იყო.

საქირო რაოდენობის ძაფს რომ მოიმარაგებდნენ. იწყებდნენ დაქსევას. ცალპირა ტოლი იქსელება მარტივად. ძაფი ეხვევა აკაზმის

ვილებზე, ოღონდ არაპირდაპირ, არამედ ქვედა ვილთან დატანებულ წიბოზე. დამქსავი თხორს ორკეცად გადმოატარებს ზედა ვილის ზემოდან, წამოიღებს და წიბოს გამოსდებს. შემდეგ მიაბრუნებს და ახლა აქეთა მხრიდან გადაატარებს ზედა ვილს ზემოდან და მეორე მხრიდან გამოსდებს წიბოს. ასე რომ, ქსელი უწყვეტად კი არ ეხვევა ზედა და ქვედა ვილებს, არამედ ქვედა ვილთან შეყრილია წიბოს საშუალებით. სასურველი სიგანის ქსელს რომ დაიქსავენ, მერე ხდება «შის ჩადება» და «გარას გაყრა». აკაზმის თითებზე ჩამოკიდებდნენ საშევარს, ამ საშევარზე გაკიმულია სქელი ბაწარი, ან წვრილი ხე, წიბო «შე», საგანგებოდ მაგრად გაგრეხილი გამძლე ნართი ამოედება ქსლის ყოველ დოლს და ზემოთ კიჰავს მას. შე მთელ ქსელს ორად გაჰყრის და შიგ გაეყრება გარა, სქელი ხე. ქოქის, მოხრილი ხის საშუალებით გარას ზემოთ და ქვემოთ ამოძრავებენ. ამ დროს ქსლის ღოლები მონაცვლეობით ზევით და ქვევით იწევს, ქმნის თავისუფალ არეს ქსელში ცხემლის გასატარებლად. ვილებში სოლების ჩაქედვით ქსელს დაჰკიმვენ და იწყებენ ქსოვას.

ცხემლს ერთ ბოლოზე აბია დაახლოებით მისივე სიგრძის მაგრად გაგრეხილი ძაფი — „საზედაო“, რაც ბეჭვისას ხინდეს იცავს. რომ ბეჭის კბილებმა არ დაწყვიტოს. ტოლის ქსოვისას ნაქსოვი რომ მალა აიწევს და საშევარს მიუახლოვდება, მქსოველი აკაზმის თითებს ზემოთა სათითებებში გადაადგილებს და საშევარს ზემოთ ასწევს. როცა ნაქსოვი იმდენად მალა აიწევს, რომ მჭდომარე მქსოველი ძნელად სწვდება, იგი სოლებს გააცლის, ქსელს მოაბოშებს «ჩამოსწევს», თითებს სულ ქვედა სათითებებში ჩამოანაცვლებს და საქსოვის პირს ქვედა ვილს დაუახლოვებს, შემდეგ კვლავაც გასოლავს და დაიწყებს ქსოვას.

შედარებით რთული პროცესია «ორმაგულას» დაქსევა. ამ დროს წალმართა და უკულმართა თხორი მორიგეობით იქსევა. ასე რომ, ქსელში ერთი ღოლი წალმართასია და ერთი — უკულმართასი. დაქსევის შემდეგ ხდება „შეყრა“, რაც ყველა ქალს არ შეუძლია და შესაყრელად იწვევენ ხოლმე ამის მცოდნე ქალებს. «შეყრისას» ქსლის ღოლები უკვე ორად კი არა, სამად იყოფა, ერთია «ზედშე», მეორე «ქვედშე» და მესამე «საგარაყე». თითებზე ჩამოკიდებულია ორი საშევარი, ამათ შორის ჩატანებულია «წიწაყებნი», ნახევარ მეტრომდე სიგრძის ხეები, ჯოხები. ქსოვისას წიწაყების საშუალებით მორიგეობით, ხან ერთი საშევარი მოქმედებს — კიმავეს ქსლის ღოლებს, სხვა მოშვებულია, ხან — მეორე. ასე რომ, მქსოველი გარას ყოველ აწევ-დაწევასზე თან წიწაყებსაც ატრიალებს და საშევარების მოქმედებას არეგულირებს. ასე ქსოვისას წალმართ-უკულმართა თხორები ერთიმეორეს ეგრძობება და ნაქსოვის «ნოჯარი» — ზოლები დიაგონალისებურად ლაგდება. ორმაგუ-

ლა ძვირფას ქსოვილად ითვლებოდა და თავმოსაწონი იყო. მისი ქსოვის ცოდნა დიდ სახელად ითვლებოდა, სალექსოდაც კი იყო გამხდარი და ქალს გამოარჩევდა თანატოლებში.

როცა «ქსელს გაღმართებდნენ» (დაქსელავდნენ) ქსოვის დაწყების წინ მქსოველი შემოიტანდა ბალახს, აკაზმის თვლებში ჩატენიდა და სამჯერ დაატანდა «ხანიან-ხალიზიანო, თხორ-ხინდე ბარაქიანო». შემდეგ ქსელს მიუჯდებოდა და პირველად გატარებულ ხინდეს სამჯერ ჩაბეჭავდა. ყოველი ჩაბეჭვის შემდეგ ბექს საშევარს აარტყამდა და თან იტყოდა «შეკედ შემოგყვებიო». ამასთან, ვინმე მეზობელს, ვისი კვალიც ეიმედებოდა, სთხოვდა «ქსელი შემომიკვალეო». ისიც ბალახს შეიტანდა საქსლოში და იტყოდა «შენ კელიდ' თხორ-ხინდე ბარაქიანნ, ველსაქმეა ბარაქიანნ, შენ ქსელნ გაფხვირილიდ' გაკელილინ», თან ქსელს გადაეფოფრებოდა, ხმამალა გაიცინებდა და ბალახს ისიც თვლებში დაატანდა. ბალახი ქსელის მოქსოვამდე იქ უნდა ყოფილიყო. ამ ქმედების შემდეგ, ხალხის რწმენით, ქსელი აღარ გაითვალეობოდა და არც «ჭირით საქსოვი» (ძნელად) იქნებოდა. ქსელს ავი თვალისაგან იცავდა, აგრეთვე, ბექზე დაკრული ცხენის ნალი. ქსელი თუ მაინც გაითვალეობოდა, მას «ნალოც წყალს» გადააპყურებდნენ. ქსოვისას ახალ მთვარეს რომ დაინახავდნენ, ეტყოდნენ: «მთვარე ვნახე გორზედა, საქმის ხანებაზედა, საფუარი მფუარი, ცომი ბარაქიანი, კელი ბარაქიანი, გზანიმ დაგიმშვიდდებიან მთვარეო, ჯვარსამ დამიწერ ქმარ-შვილთავ».

ტოლის ქსოვას რომ შორჩებოდნენ, ქსელს გაჭრის უმაღლად მოიქნევდნენ აკაზმიდან, — შემდეგი ქსელი ადვილი საქსოვი იქნებაო. საქსლოს კი საგულდაგულოდ დაგვიდნენ. ხალხური რწმენით, საქსლოს ცუდად დამგველი ქალის მამამთილს საიქიოში რძლის საქსლოს წვერით დააგვევინებდნენ. ამ წესებს ქალები საგულდაგულოდ იცავდნენ.

ქალს ქმრის ცხვირიდან ამოსვლამდე თითო რვა-ცხრა გირვანქიანი შვიდი ტოლის მოქსოვა უნდა მოესწრო. ამიტომ მას მეტად დამაბული შრომა უხდებოდა. ის ხომ საქონელსა და ოჯახსაც უვლიდა, ბავშვებს ზრდიდა, მიწას ამუშავებდა. ქსოვის ხანგრძლივობა ხელის სიმარდეზე იყო დამოკიდებული. ხელმარჯვე ქალი ერთ ქსელს 5—6 დღეში «გაჭრიდა», დაამთავრებდა, საშუალო მქსოველი ათი დღე მაინც მოუწდებოდა.

ტოლის დამზადების შემდეგი საფეხური იყო მისი შეღებვა. სატოლედ მოსწონდათ ლურჯი, წინგო და შავი ფერი. საამისოდ მცენარეულ საღებავებს იყენებდნენ¹⁹. ტოლის ფერზე ზოგჯერ თავიდანვე

¹⁹ ტოლის შეღებვაზე ვრცლად იხ. ლ. მ. ო. ლ. ი. ნ. ი, ლევის ხალხური წესები. თუშეთში, კრებულში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 198 და შდგ.

ზრუნავდნენ. სატოლედ განკუთვნილ მატყლს ღებავდნენ სასურველ ფერებად და შევადგ ამუცაებდნენ. ფერს სხვადასხვა ფერის მატყლის ურთიერთშეჩეჩვითაც იღებდნენ. გავრცელებული იყო წინასწარ შეღებილი ლურჯის და თეთრის «მეჩეჩება», ბუნებრივი შავის და თეთრის მეჩეჩვით იღებდნენ ლეგა ფერს. ორწვერი ნართის ერთად «აპო-წვერებითაც», ერთად ამოხვევით, ძახავდნენ საქსლოს და ასე მიღებულს «კროდაც ფერს» ეძახდნენ. ზოლიანი ტოლი კი სხვადასხვა ფერის ქსლის მონაცვლეობით დაქსელვით მიიღებოდა. თუმცა ფერი ტოლში მხოლოდ საქსლოსი ჩანდა, მინაქსელის ფერსაც უხამებდნენ. სამუშაო, სამწყვქსო საქოსისთვის ლეგა ფერის და ცხერის წითლის ტოლს იყენებდნენ, «საკობტაოდ» — შავს, წენგოს, შინდისფერს, ლურჯს, ზოლებიანს მამაკაცებისთვის კერავდნენ, ქალებისთვის კი — შავსა და ლურჯს.

ტოლის მომზადება მისი მოთელვითა და გარეცხვით მთავრდებოდა. თბილ საპონწყალში დასველებულს ლასტზე დადებდნენ და ფეხით თელავდნენ. თელავდნენ მანამ, სანამ ნაქსოვი «კვავლს» (ბუსუსის) არ აუშვებდა და არ გათანაბრდებოდა.

სატანსაცმლე შალს ქსოვდნენ «საფეიქროხეც», ჰორიზონტალურ დაზგაზე. იგი თუშეთის ყოფაში გვიან შევიდა. მასზე ნაქსოვს «საფეიქროს» ეძახდნენ.

ტოლის წარმოება ოჯახს დიდ შემოსავალს აძლევდა. ღარიბი ოჯახები ხელსაქმით მეზობლებისაგან, გაცვლის გზით, იძენდნენ ერბოს, ყველს, ქერს, მუშა და სარძევე პარუტყვეს²⁰. თიანეთის მაზრის სხვა მთიელებისაგან განსხვავებით, რომელთაც თავისი საფეიქრო ნაწარმი თბილისის გუბერნიაში გაქმონდათ²¹, თუშებს თავიანთი ხელსაქმე ნაკლებად მიქმონდათ ბაზარში²². თავის ნაწარმს ისინი ალავერდობის დროს ბაზარში ჰყიდდნენ²³.

შინაქსოვი შალის წარმოება ფაბრიკული ნაწარმის გამოჩენამ მკვეთრად შეავიწროვა. ტოლი ჩვენი საუკუნის 40—50-იან წლებამდე აქა-იქ კიდევ იქსოვებოდა. 55-იანი წლებიდან კი მთლიანად გაქრა ყოფიდან. აშკაზად ტოლებს თუშეთში აღარავინ ქსოვს, თუშცა მისი ქსოვი მცოდნენი ჯერ კიდევ არიან.

20 М. В. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Тифлиского уезда Тифлисской губернии, «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края», т. V, часть I, Тифлис, 1887, с. 465.

21 О промышленности в Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, земледельческой торговли и прочей, Кавказ, 1851, № 82.

22 И. Цискариов, Записки о Тушетии, «Кавказ», 1849, № 12.

23 კარბელი, ალავერდობა, სახალხო ფურცელი, 1915 წ. № 383, გვ. 4.

ჩვენს ხელთ არსებული ტოლის ნიმუშების ლაბორატორიული ანალიზით²⁴ გაირკვა, რომ 10 №-დან დაწყებული 40, 50, 60 № ძაფიც კია შეხმარებული, რაც ტექნიკური ხელსაწყოთა გარეშე ძალიან ძნელი მისაღებია. ამაჲს მთიელმა ქალებმა მიაღწიეს უბრალო, მეტად მარტივი შრომის იარაღების მეშვეობით.

როგორც დავინახეთ, შალი დიდი რაოდენობით იქსოვებოდა და გამოირჩეოდა მაღალი ტექნიკური და ესთეტიკური ღირსებებით. ქსოვილის წარმოების აგრეგირად განვითარების საფუძველი იყო საზოგადოების მოთხოვნილებების დონე, მესოველის სურვილი თავი გამოეჩინა თავისი ხელსაწმით და შინნაქსოვი შალის საბაზრე საქონლად ქცევა. სხვაგვარად გაუგებარია, რაში სჭირდებოდა ქალს ერთ სეზონზე შვიდი ტოლის მოქსოვა, რომელთა ზიგრაჲც 5—6 და ზოგჯერ 8—9: მეტრიც იყო. თუმცა ოჯახი მთლიანად თავისი ხელით ნაქსოვებით იმოსებოდა, მანაც არ სჭირდებოდა ამდენი, რადგან შინნაქსოვი შალი დიდი გამძლეობით გამოირჩეოდა.

ეს ხალხური ქმედებანი, რომელსაც ქსოვის დროს მიმართავდა ხალხი და რაზედაც ზემოთ გვეყონდა საუბარი, საწარმოო შაგისა განეკუთვნება და რელიგიური აზროვნების უძველესი საფეხურია, იგი ბარაქიანობასა და ადამიანის არსებობასთან დაკავშირებული ქმედებანია.

საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე შინამრეწველობის ამ დარგმა სოციალური ფუნქციონირებაც კი შეიძინა: ქალს თავისი ხელსაწმით აფასებდნენ.

ეთნოგრაფიული მასალისა და ჩვენს ხელთ არსებულ ტოლის ნიმუშებზე დაკვირვება იძლევა იმის თქმის შესაძლებლობას, რომ ტოლის ქსოვა თუშეთში ქსოვის ძლიერ ტრადიციას ეფუძნებოდა და მეტად მაღალ დონეზე იდგა. ნართის სიფაქიზე, ქსოვილის სინაზე-სითხელე, სიმტკიცე და ფერთა არაჩვეულებრივად ჰარმონიული შეხამება თუში ქალების დიდ გემოვნებაზე მეტყველებს. თუშური ტოლი არის ქართული მაღალგანვითარებული საფეიქრო ხელოვნების კიდევ ერთი დასტური. ამასთან, ეს იმის დასტურიცაა, რომ მეცხვარეობა, რომელიც იძლეოდა მაღალი ხარისხის ნედლეულს ფეიქრობისათვის, ტრადიციული, მაღალგანვითარებული და ერთ-ერთი ძირითადი და წამყვანი დარგი არის ოდითგანვე საქართველოში.

²⁴ თუშური ტოლის ნიმუშთა ლაბორატორიული ანალიზი ჩვენი თხოვნით გააკეთა საქონელმცოდნე ეთერი ქუბრაშვილმა.

НАРОДНЫЕ СПОСОБЫ ТКАЧЕСТВА В ТУШЕТИ

Резюме

На основе письменных источников и этнографического материала, изучены народные способы ткачества в Тушети. Выявлены богатые народные производственные навыки и опыт. Выяснилось также, что домашняя шерстяная ткань в Тушети изготовлялась в большом количестве и отличалась высокими техническими и эстетическими достоинствами. Высокоразвитое народное ткачество основывалось на уровне общественного спроса, на стремлении превратить народную ткань в рыночный товар, а также на желании ткачих повсеместно прославить свою работу. Тонкость домашней пряжи и необычная гамма красок указывают на высокий вкус вязальщиц из Тушети. Таким образом, домашняя ткань из Тушети «толкает» указывает на высокоразвитый уровень грузинского народного текстильного искусства и свидетельствует о том, что овцеводство, дающее сырье для ткачества, с незапамятных времен было традиционной и ведущей отраслью хозяйства в Грузии.

ხელოვნური ნათესაობა მთიულეთსა და გუდამაყარში

ნათესაებს შორის არსებული დამოკიდებულების სრული სახით წარმოსაჩენად აუცილებელია ხელოვნური ნათესაობის თაღისებურებათა გამოვლენაც.

ხელოვნური ნათესაობის ერთ-ერთ მეტად საინტერესო და გავრცელებულ სახეობას წარმოადგენს ძმადგაფიცვა.

ეთნოგრაფიული ლიტერატურის მონაცემების მიხედვით, საქართველოში არსებობდა დამშობილების რამდენიმე წესი.

საკლავით დამშობილებისას ძმადგაფიცვის მსურველები რომელიმე დღეობაში ხატში გავიდოდნენ ნათესავთან ერთად. ხევისბერი მათ დალოცავდა და სამსხვერპლოდ მოყვანილი საკლავის სისხლს ორივეს აკურებდა; სისხლის გაზიარებით ძმადგაფიცვისას შინ, ან რომელიმე დღეობაზე ძმადგამფიცველები თითებს გადაიჭრიდნენ და ერთმანეთს შიადებდნენ, ფიცვარცხლის ქამით დამშობილების შემთხვევაში. ისინი არყით, ან ღვინით სავსე თასებში ვერცხლს ჩაფხევდნენ, თასებს გაცვლიდნენ და გამოცლიდნენ. გარდა ამისა, არსებობდა კიდევ ერთი წესი, რომელიც ორი უკანასკნელის ნარევს წარმოადგენდა: ძმადნაფიცი მხარეები მარჯვენა ხელის ნეკებიდან გადმოსულ სისხლს ჩაწურავდნენ ღვინიან, ან არყიან სასმისში, მოურევდნენ და შესვამდნენ. შემდეგ გადააქლობდნენ თითებს და ხელმეორედ შეურევდნენ ერთმანეთს სისხლს. ძმადგაფიცვის ყველაზე სახელდახელო საშუალებას წარმოადგენდა დამშობილება ტყვიების გაცვლის მეშვეობით¹.

ეთნოგრაფიული ლიტერატურისა და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ყველა ეს რიტუალი გავრცელებული იყო მთიულეთსა და გუდამაყარში². რომელიმე წესით ძმადგაფიცვის შემდეგ ძმადნაფიცები ვალდებული იყვნენ ყოველთვის შეეხრულებინათ ერთიმეო-

1 ვ. ბარდაველიძე. შთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მომეობის ინსტიტუტი). მაცნე. ისტორიის... სერია. 1971, № 3, გვ. 64; ვ. ითონიშვილი. დამშობილება. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. 1978, ტ. 3, გვ. 413.

2 ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 64. შენ. 1; ი. გოგინაშვილი. მთიულეთის და გუდამაყარის ექსპედიციის მასალები (შმდ. მასალები). 1981, გვ. 1—2.

რის სურვილი. ძმადნაფიცობის წარმოშობის მოტივებსა და ძმადნაფიცთა შორის არსებული ურთიერთობის ზოგიერთ მხარეს კარგად წარმოაჩინეს ვ. ბარდაველიძის მიერ დაფიქსირებული შემდეგი მაგალითი: მთიულეთის სოფელ ყველაანში მცხოვრები მიხეილ ყველაიძე და მეზობელი სოფლის გოგნაურის მკვიდრი ანდრია ოგბაიძე ერთმანეთს ემტრებოდნენ ფულისა და მიწის გამო. ერთხელ ისინი შემთხვევით შეხვდნენ ერთმანეთს საზოგადოებრივ ადგილზე. ყველაიძე თურმე ძლივს იკავებდა თავს, რომ მეშულლესთან ჩხუბი არ მოსელოდა. ამ დროს მასთან მივიდა ოგბაიძე და ძმადგაფიცვა სთხოვა. ყველაიძეს გაუხარდა და ისინი ფიცვერცხლით გაეფიცნენ ერთმანეთს. ყველაიძემ ზაღავო ფული და მიწა აჩუქა ოგბაიძეს, ოგბაიძემ კი მის ცოლს ცხვარი აჩუქა. ამის პერე ისინი როცა დღესასწაულზე ეწვეოდნენ ხოლმე ერთმანეთს, ერთიმეორის შვილებს ფულს აძლევდნენ, მათ ერთმანეთი სიკვდილსაც კი გადაარჩინეს³.

რა თქმა უნდა, ძმადნაფიცობის წარმოქმნა ყოველთვის პირადული მტრობის მოსპობის ცდით არ იყო განპირობებული. მისი წარმოშობის უფრო ხშირ და ძირითად მოტივს პირადი მეგობრობის განმტკიცების სურვილი წარმოადგენდა. რაც შეეხება ძმადნაფიცებს შორის არსებულ დაპოკიდებულებას, ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ცხადია, რომ მათი ურთიერთობა ყოველთვის არ ვითარდებოდა ციტირებულ მაგალითში აღწერილი ვითარების მსგავსად. შეიძლებოდა ძმადნაფიცს არ ჰქონოდა უხვი საჩუქრების გაცემის საშუალება მისი ეკონომიკური მდგომარეობის გამო, ან რაიმე კონკრეტულ შემთხვევაში ფიზიკურად არ შეეძლო დახმარების გაწევა. ამიტომაც ძმადნაფიცებს შორის არსებული ურთიერთობის პრინციპსა და საფუძველს წარმოადგენდა საჭიროების შემთხვევაში შესაძლებლობის არსებობისას თანადგომის გაწევის მორალური ვალდებულება. ბუნებრივია, რომ ეს პრინციპი მრავალნაირად ხორციელდებოდა ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში.

ძმადნაფიცებს შორის არსებული დამოკიდებულების საინტერესო თავისებურებას წარმოადგენს მათ შთამომავლებში დაცული ეგზოგამიის ნორმები, რომლებიც არსებობდა იქამდე, ზღამდეც შთამომავლებს ახსოვდათ მათი წინაპრების ძმადნაფიცობის ფაქტი.

ძმადნაფიცებს შორის არ არსებობდა ნორპირებული მემკვიდრეობითი კავშირები. შეიძლებოდა კაცს ვაჭირებაში ჩავარდნილი ძმადნაფიცისთვის მიეცა თავისი საქონლის ნაწილი, მაგრამ ძმადნაფიცები ერთმანეთის მემკვიდრეებს არ წარმოადგენდნენ და რომელიმე მათგანის სიკვდილის შემდეგ მისი ქონების ნაწილი ძმადნაფიცზე მემკვიდრეობით არ გადადიოდა.

3. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 66, შენ. 2.

როგორც ეხედავთ, ძმადნაფიცობა წარმოადგენდა ორი პირის ხელოვნური დანათესავების ფორმას, რომელშიც ვლინდებოდა სისხლით ნათესაობის ერთ-ერთი თავისებურება-ეგზოგამია. ეს ნიშანი, თავის მხრივ, მიუთითებს იმაზე, რომ ძმადნაფიცობის ზოგიერთი ბრინციები ვრცელდებოდა ძმობილთა შთამომავლობაზედაც, რის გამოც ძმადნაფიცობა წარმოადგენდა არა მარტო ინდივიდებს, არამედ ინდივიდების საშუალებით კოლექტივებს — ძმადნაფიცთა ნათესაეებს შორის დადებულ გარკვეულ შეთანხმებასაც, რომელიც ძირითადად სწორედ ეგზოგამიურ აკრძალვებში გამოიხატებოდა.

მემკვიდრეობითი კავშირების არარსებობა უჩვენებს, რომ ძმადნაფიცობაზე არ გადადიოდა სისხლით ნათესაობისთვის დამახასიათებელი ყველა ნიშანი, რაც ხსენებული ინსტიტუტის საინტერესო თავისებურებას წარმოადგენს.

ძმადნაფიცვის გარდა, საკვლევ კუთხეებში დავაფიქსირეთ დამადნაფიცვისა და დადგაფიცვის რეგალითებიც. ხელოვნური ნათესაობის ორივე ეს ფორმა ფუნქციონირებდა იგივე საფუძველზე, რაზედაც ძმადნაფიცვა და მისგან განსხვავდებოდა მხოლოდ რიტუალური თავისებურებებით: ხსენებული კავშირები იქმნებოდა გამფიცველთა მიერ ვერცხლგარეული რძის დაღვევის შედეგად⁴.

ამრიგად, ძმადნაფიცვა, და-ძმადნაფიცვა და დადგაფიცვა კომპლექსში ქმნიდა ხელოვნური ნათესაობის გარკვეულ ტიპს, რომელშიც ვლინდებოდა დახმარების საჭიროებისა და მისი შეძლების პირობებში გაფიცულის თანადგომის მორალური ვალდებულება. ცხადია, რომ მორალურ-ზნეობრივ ასპექტში ასეთი ვალდებულებების არსებობა ძალიან აახლოებდა ადამიანებს. ამიტომ, ვფიქრობ, რომ სწორედ ამ ვითარებას გამოხატავს ხსენებულ ურთიერთობებზე უახლოესი ნათესაეების — სიბლინგების — აღმნიშვნელი ტერმინების გავრცელება.

ძმადნაფიცვის თავისებურებათა განხილვის დროს დიდ ინტერესს იწვევს გაფიცვის რიტუალში სისხლის არსებობის ფაქტი. საკითხის ირგვლივ სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული ერთ-ერთი შეხედულების მიხედვით, ძმადნაფიცულთა კავშირები შეიძლება შეიქმნას ერთმანეთის სისხლის დაღვევის, ან გაცვლის შედეგად იმიტომ, რომ ნათესაობა არის დაფუძნებული სისხლის ერთიანობაზე⁵. ჩემი აზრით, ეს მოსაზრება მართებულად წარმოაჩენს სისხლის, როგორც ნათესაობის სიმბოლოს მნიშვნელობას ძმადნაფიცვაში. შედარებით ნაკლებადაა ნათელი სხვა რიტუალების, განსაკუთრებით

⁴ ი. გოგინაშვილი. მასალები. 1981, რე. 1—2.

⁵ ვ. ი. თონიშვილი. ქარველ მთელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ., 1960, გვ. 60; E. E. Evans-Pritchard. Zande blood-brotherhood. In: E. E. Evans-Pritchard. Essay in social anthropology. L. 1969, p. 156.

„ფიგურების ქამის“ არსი. ვფიქრობ, რომ მომავალში აუცილებელი გახდება ამ საკითხის საფუძვლიანი კვლევა.

საინტერესოა, რომ ძმადნაფიცვა არსებობდა არა მხოლოდ ადამიანებს შორის. ეთნოგრაფიული ლიტერატურის მონაცემების მიხედვით, ძმადნაფიცობა, როგორც ერთგვარი პოლიტიკურ-უფლებრივი ინსტიტუტი, ძველად ქართველ მთიელებში გაგებული იყო, როგორც ძმადნაფიცობა მათი სათემო ღვთაებებისა. ძმადნაფიცობის რეალური აქტი, ისევე როგორც ურთიერთდამაკავშირებელი შეთანხმებანი, თემის ღვთაებათა სახელით იღებოდა თემთა წინამძღოლების მიერ, რომლებიც, ამავე დროს, წარმოადგენდნენ სათემო ხატის, თუ ჯვარის მთავარ საკულტო მსახურებს. ამ პრაქტიკის ახსნა უნდა მოინახოს იმ შეხედულებებში, რომ ჯვარი, თუ ხატი თავის თავში წარმოადგენს ერთობას იმ თემისას, რომლის უმაღლეს მმართველად და მფარველად ითვლება იგი⁶. გარდა ამისა, საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ძმადნაფიცობა და (დადნაფიცობა) წარმოადგენს უძველეს უფლებრივ ინსტიტუტს, რომლის მეშვეობით მეტად, თუ ნაკლებად დამოუკიდებელი სოციალური ორგანიზაციების მმართველები, მათგან პირველ რიგში ტომობრივი გაერთიანებებს ხასიათის მქონე ზევისა და თემის ორგანიზაციები და მეფეები, ამტკიცებდნენ ერთმანეთს შორის დადებულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ კავშირს. ძმადნაფიცობა ავალებდა ძმადნაფიცულებს, მათ ხელქვეითებს და ქვეშევრდომებს, რომ ჰქონოდათ თანხმობა, ერთმანეთის მხარდაჭერა, მომხრეობა, თავდადება, ერთგულება; მზად ყოფილიყვნენ ძმადნაფიცის ინტერესებისა და მისი მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში თავგანწირვისათვის⁷.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ცხადია, რომ ძმადნაფიცობა წარმოადგენდა მეტად რთულსა და საინტერესო ინსტიტუტს, რომელიც თავის გამოხატულებას პოულობდა სხვადასხვა დონის სოციალური დიფერენციაციის მქონე საზოგადოებების სოციალურ ცხოვრებასა და რელიგიაში.

ხელოვნური ნათესაობის საინტერესო ფორმაა შვილად აყვანა.

შვილად აყვანა წარმოიქმნა თავდაპირველი სოციალური განშრეების პერიოდში, პირველყოფილი საზოგადოების დაშლის გვიანდელ ეპოქაში⁸.

შვილად აყვანის ტრადიცია არსებობდა მთიულეთსა და გუდამაყარშიც. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, უვაჟო კაცს შეეძლო აეყვანა ბავშვი მისი დედ-მამის თანხმობით. ძირითადად, ეს ბავშვი

⁶ ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 68.

⁷ იქვე, გვ. 71.

⁸ Я. С. Смирнова. Усыновление покровителя. СЭ. 1984, № 2, с. 87.

მისი აგნატი ნათესავი, ან მოგვარე იქნებოდა. შედარებით იშვიათად იშვილებდნენ ხოლმე სხვა გვარის წევრებსაც.

შვილად აყვანის შემდეგ იხდიდნენ მის ძეობას, ნაშვილების ასაკის მიუხედავად. ძეობას ესწრებოდა მღვდელი. ნაშვილებს მეორედ აღარ ნათლავდნენ.

შვილად აყვანის შემდეგ ნაშვილები იღებდა ნამდვილი შვილის სტატუსს⁹. თუ ის არანათესავი იყო, მასზე ვრცელდებოდა ეგზოგამიის ყველა წესი. ვაჟის შვილად აყვანა ძირითადად მემკვიდრეობის მიმღებისა და მოხუცებულობაში შვილად ამყვანთა მოპვლელის არსებობის სურვილით იყო განპირობებული.

შვილად აყვანის ინსტიტუტში ყურადღებას იპყრობს შვილობილის არჩევისას აგნატი ნათესავეების, ან მოგვარეების პრორიტეტი სხვა გვარის წევრებთან შედარებით. ასეთი ვითარება დადასტურებულია სხვა ხალხების ყოფაშიც¹⁰, რაც, შესაძლოა იმის მანიშნებელი იყოს, რომ თავდაპირველად, სტადიალური თვალსაზრისით, შვილად აყვანა მხოლოდ გვარის ფარგლებში იყო შესაძლებელი გვარის იდეოლოგიურ-ეკონომიკური სიმტკიცის პირობებში გვარში გვაროვნული საკუთრების დატოვების აუცილებლობის გამო. შემდეგში, გვარის ფუნქციების შესუსტების შედეგად, წარმოიშვა არამოგვარის შვილად აყვანის შესაძლებლობაც, მაგრამ ტრადიციის ცხოველყოფელი ძალის გამო თავდაპირველმა წესმა მაინც შეინარჩუნა თავისი პრიორიტეტი. ამის შავალითს წარმოადგენს სწორედ საკვლევ კუთხეებში არსებული ვითარება, სადაც გვარის მიერ ეკონომიკურ-საკუთრებრივი ფუნქციების დაკარგვის პირობებში სხენებული ინსტიტუტის ძირითად ფორმას მაინც მოგვარეების და ახლო აგნატი ნათესავეების შვილად აყვანა წარმოადგენდა. შვილად აყვანაზე საუბრისას წამოიჭრება ერთი პრობლემა: რამდენად მართებულია ამ ინსტიტუტს ვუწოდოთ ხელოვნური ნათესაობა?

გფიქრობ, რომ ეს დასახელება გამართლებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ საქმე გვაქვს არამოგვარის შვილად აყვანასთან. ხოლო, როდესაც ვლაპარაკობთ ახლო აგნატ ნათესავზე, ან მოგვარეზე, ეს ტერმინი გაუმართლებელია, რადგანაც მოგვარეც კი საკვლევ კუთხეებში იდენტიფიცირებულია ნათესავთან. ამიტომაც, უფრო

⁹ ამ თავისებურებით ჩემს მიერ დაფიქსირებული ვითარება განსხვავდება სხვა საზოგადოებებში არსებული მდგომარეობისაგან. სადაც ნაშვილები პატრონისადმი რაიმე ნიშნით დაქვემდებარებული პირი ხდებოდა. იხ. Я. С. Смирнова, დასახ. ნაშრ., გვ. 87.

¹⁰ Н. В. Джавахадзе. Система родства осетин., Канд. Дисс. Тбилиси, 1983. с. 121. J. L. Watson. Agnates and outsiders: adoption in a Chinese village., Man. 1975, vol. 10, N 2, pp. 296—298.

მართებული იქნებოდა ასეთი ვითარებისათვის გვეწოდებინა „ნათესავის სტატუსის ხელოვნური შეცვლა“.

ხელოვნური დანათესავების კიდევ ერთ ფორმას წარმოადგენს უცხო პირის გვარში მიღება მის მიერ გვარის წევრთა ყველა უფლება-მოვალეობის გაზიარების პირობით. ხშირ შემთხვევაში ეს იყო მკვლელი, რომელიც ცდილობდა მისთვის უცხო რომელიმე სოფელში დამალვოდა შურისძიებას, რისთვისაც ის ამ სოფელში მიდიოდა ამანათად და ხშირად იღებდა სოფელში მცხოვრებ პირთა გვარს. ამ შემთხვევაში ხელოვნურად დანათესავებულზე გადადიოდა სისხლით ნათესაობისათვის დამახასიათებელი პრაქტიკულად ყველა ნიშან-თვისება. სპეციალურ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებები მიხედვით, ამანათობის საშუალებით ფართოდებოდა ხელოვნური ნათესაობის წრე მთიელთა ტერიტორიულ თემში; ამანათობა წარმოადგენდა ტერიტორიული თემის სტრუქტურაში ამ ნათესაობის განმტკიცების ერთ-ერთ საშუალებას¹².

ხელოვნური ნათესაობის საინტერესო მხარეს წარმოადგენს მონათელით წარმოქმნილი ნათესაობა.

მონათელა არის ქრისტიანობის წესი, რომლითაც ხდება ახალდაბადებულის ქრისტიანული ეკლესიის რიგებში მიღება. საბჭოთა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში არსებული თვალსაზრისის მიხედვით, ქრისტიანული ნათლის უფლება-მოვალეობები არის დედის ძმის უფლება-მოვალეობების ტრანსფორმირებული ფორმა¹³.

მთიულეთისა და გუდამაყარში ბაგშვის ნათლია იყო მისი მშობლების მეჭვარე ქორწილში. მეჭვარე-ნათლიად, როგორც წესი, სხვა გვარის უახლოეს მეზობელს ნიშნავდნენ¹⁴. ნათლისა და ნათლიძამის გვარებს შორის როლების შეცვლა არ შეიძლებოდა. მეჭვარე ნუფის უახლოესი ამხანაგი იყო. ძმადნაფიცი არ შეიძლებოდა მეჭვარე

11 ლიტერატურის მონაცემების მიხედვით, საკლდე კუთხეებში არსებობდა ე. წ. „საწულეობა“ და „ხატში ვარევა“, რის შედეგადაც ახალდაბადებული ბიჭი სათემო ღვთაების მფარველობის ქვეშ შედიოდა. ეს წესი, რომელიც გავრცელებული იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც (იხ. ვ. ვრიიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1982, გვ. 72), განახორციელებდა ღვთაების მიერ თავისი საყმოს ბავშვის შვილად აყვანის მისტერას (იხ. В. В Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 61).

12 М. Б. Канделакн. Общественный быт горцев Грузии — ичст. «аманатства» (по этнографическим материалам XIX — нач. XX вв.). Канд. дис., Тбилиси, 1982, с. 42.

13 М. О. Косвен. Кто такой крестный отец. СЭ. 1963, № 3, с. 107.

14 საინტერესოა, რომ ეკლესია მეცხრე საუკუნემდე უშვებდა მშობლების მიერ შვილების მონათელას. ეს მდგომარეობა შეიცვალა 813 წლის საეკლესიო საბჭოზე, რომელმაც აკრძალა მშობლების მიერ შვილების მონათელა. იხ.

ყოფილიყო, რადგანაც მათ შორის უკვე არსებობდა ნათესაური ურთიერთობა. თუ სოფელი მონოგენურა იყო, მეჭვარეს სხვა გვარიდან და ჩოფლიდან აიყვანდნენ, პოლიგენურ სოფლებში კი მეჭვარედ თანა-სოფელს ნიშნავდნენ.

ნათლიასა და მონათლულის ოჯახს შორის არსებობდა გარკვეული ურთიერთობები. მაგალითად, თუ ვინმე რაიმე უსიამოვნებას მი-აყენებდა ნათლიმამას, მეჭვარე დაეხმარებოდა მას. იგივე ვითარება-ში ნათლიმამაც უნდა მიშველებოდა თავის მეჭვარეს. ზოგჯერ ვა-ჟიანთა ოჯახი ქალის მშობლებთან ქალის ნათლიას მიაგზავნიდა შუა-შავლად¹⁵.

მონათლულისა და ნათლიის ოჯახებსა და შთამომავლებს შორის არსებობდა ეგზოგამიის წესები, რომლებიც ნარჩუნდებოდა იქამდე. 'სადამდეც მათ ახსოვდათ მათ შორის ნათელშირონის არსებობის შე-სახებ.

როგორც ვხედავთ, ნათლიას გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა ნათლულის ცხოვრებაში. განსაკუთრებით საინტერესოა მისი შუა-შავლობა ქორწინებაში, თუმცა აღსანიშნავია ისიც, რომ შუამავლად ყოველთვის ნათლიის დანიშნა არ იყო მიღებული. სამეურნეო საქ-მიანობაში დახმარების საჭიროებისას ნათლია და ნათლული აუცი-ლებლად ერთმანეთს არ მიმართავდნენ. არ არსებობდა მათ შორის არც მემკვიდრეობითი კავშირები, ერთადერთ ნორმირებულ მოვალე-ობას წარმოადგენდა ეგზოგამიის წესების დაცვა.

ამრიგად, ნათლიაობით წარმოქმნილ ურთიერთობებზე ვრცელ-დებოდა სისხლით ნათესაობისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი ნი-შანი, რაც ამ ინსტიტუტის საინტერესო თავისებურებას წარმოადგენს. ზემოთ განხილული მასალების შენდეგ შესაძლებელი ხდება ხე-ლოვნური ნათესაობის ორი ტიპის გამოყოფა:

1. ნათესაობა, რომლის საშუალებითაც გარკვეულ ნათესაურ სტა-ტუსს სრული სახით იღებს ის პირი, რომელსაც ადრე არავითარი კავ-შირი არ ჰქონდა ამ სტატუსთან. ასეთ შემთხვევებს მიეკუთვნება გვარში უცხო პირის მიღება და არანათესავის, არამოგვარის შვილად აყვანა.

2. ნათესაობა, რომელზედაც ვრცელდება მხოლოდ ზოგიერთი სისხლით ნათესაური პრინციპი, კონკრეტულად კი ეგზოგამია, რომე-

St. Gudeman. Spiritual relationships and selecting a godparent., Man. 1975, vol. 10, № 2, p. 222.

¹⁵ ი. ჭყონია. ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში. თბ., 1955, გვ. 33, 104, 142—143, 152.

ლოც ხელოვნურად დანათესავებულ პირებს და მათ შთამომავლობასაც უკრძალავს გარკვეული პერიოდით ქორწინებას. ასეთ ურთიერთობაში რიცხვს მიეკუთვნება ძმადგაფიცვა, დადგაფიცვა, და-ძმად გაფიცვა და მონათულით შექმნილი დამოკიდებულება.

გარდა ამისა, გამოიყოფა მოგვარის ან ახლო აგნატი ნათესავის შვილად აყვანა, რაც წარმოადგენს თვით სისხლით ნათესაურ სტრუქტურაში ნათესავის სტატუსის ხელოვნურად შეცვლის ერთ-ერთ სახეობას.

ვფიქრობ, რომ გამოვლენილი განსხვავებები კარგად წარმოაჩენს ხელოვნური ნათესაობის რთულსა და მრავალმხრივ ბუნებას, რომლის უფრო დაწვრილებითი კვლევა ჩვენი მომავალი სამუშაოა.

И. И. ГОГИНАШВИЛИ

ИСКУССТВЕННОЕ РОДСТВО В МТИУЛЕТИ И ГУДАМАКАРИ

Резюме

В результате изучения особенностей искусственного родства в Мтиулетии и Гудамакарии становится возможным выделение двух типов искусственного родства:

1. Родство, с помощью которого определенный родственный статус получает то лицо, которое раньше не имело ничего общего с этим статусом. К числу таких случаев относится принятие в род чужого лица и усыновление неродственника, неродича.

2. Родство, на которое распространяются лишь некоторые кровнородственные принципы, в частности экзогамия, которая запрещает породненным искусственным образом лицам и их потомкам вступать в брак в течение некоторого времени. К числу такого родства относятся: побратимство, посестримство и отношения, созданные крещением ребенка.

Кроме того, выделяется усыновление родича или сына близкого агнатического родственника, что является одной из разновидностей искусственной замены статуса родственника в кровнородственной структуре.

ბაღრი ზეელიძე

ურთიერთდახმარება თიგვაში

(მთიულეთისა და გუდამაყრის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

თიბვა მთიულეთსა და გუდამაყარში ივლისის მეორე ნახევრიდან იწყებოდა¹. დაკვირვებამ გვიჩვენა და ინფორმატორთა გადმოცემითაც დასტურდება, რომ სათიბები მთის ფერდობებზე მდებარეობდა და მისასვლელად რთული იყო. XIX ს. მეორე ნახევარი და XX ს. დასაწყისის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, მთიულეთსა და გუდამაყარში სათიბები კომლობრივ იყო დანაწილებული.

საქვლევი კუთხეების მოსახლეობა დიდი გულმოდგინებით ემზადებოდა თიბვის ჩატარებისათვის. ჩვენგან ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალა და არსებული ლიტერატურის მონაცემები მეტ-ნაკლები სისრულის ინფორმაციას გვაწვდიან თიბვის დაწყების წინ ერთგვარი ტრაპეზის ორგანიზების თაობაზე. ადგილობრივნი მას „თიბის სამხეთოს“ უწოდებდნენ. ამ საერთო-სასოფლო პურობის უმთავრესი მიზანდასახულობა საქონლისათვის საკვების მომზადების შეუფერხებლად, ნაყოფიერად ჩატარებისაკენ იყო მიმართული. საამისოდ თანასოფლელები შეიკრიბებოდნენ გარკვეულ ადგილას, შესაძლოა ეს მომხდარიყო სოფლის შესაკრებ მოედანზე. წინასწარ ამორჩეული პირები (ზოგჯერ ისინი მნათეები ან დასტურები იყვნენ) სუფრის მომზადებას შეუდგებოდნენ. იკვლებოდა ცხვარი, მზადდებოდა სხვადასხვა სახის საჭმელი, სასმელი. სოფელ არახეთში (მთიულეთი) მცხოვრები პავლე სიმონის ძე ბურდულის განმარტებით, აქაური ბურდულები, ზოგჯერ, ლომისობის დროს შემოსული თანხის დარჩენილი ნაწილით უიდულობდნენ საკლავს. ყოველ ოჯახს მოჰქონდა ქადაპურები. ხდებოდა ისეც, რომ ამა თუ იმ სოფლის მეკვლეები სოფლის სასაძოვრე ტერიტორიაზე, შემოსულ მწყემსებს ცხვრის ფარიდან რამდენიმე

¹ შტრ. В. Геевский, О состоянии скотоводства в верховьях рек Терек и белой Арагвы, «Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе», Тифлис, 1887, с. 21.

სულს გაქოსთხოვდნენ². „თიბის სამხეთო“ მთიულეთსა და გუდამაყარში, ჩვეულებრივ. შაბათ-კვირას ტარდებოდა. შემდეგ, ორშაბათს ისვენებდნენ, სამუშაოდ ამ დღეს არ გავიდოდნენ, რადგან მათ ორშაბათი „ნავს“ დღედ მიიჩნდათ. სათიბ სამუშაოებს იწყებდნენ სამშაბათს, რასაც მთიულ-გუდამაყარელები „თიბის სამშაბათს“ უწოდებდნენ³.

ოჯახი, რომელსაც თიბვა უნდა დაეწყო, უწინარესად თავის შესაძლებლობებს გაიანგარიშებდა. თუ მუშახელი არ ჰყოფნიდა, ანდა სხვა რაიმე უშლიდა ხელს, მაშინ საჭირო ხდებოდა მეზობელ-ნათესავთა დახმარება. თიბვაში, ისევე როგორც მკის დროს. სამი ტიპის ურთიერთდახმარება გვხვდებოდა: 1. მუშათ შუიკრა“. 2. „დანაცვლებით შუიკრა“, 3. „შებრალებით შუიკრა“. საკუთრივ თიბვის გარდა ამ სამუშაოს უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენდა ნათიბის მოხვეტა-დაჯგუფება.

მთიულეთსა და გუდამაყარში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალით, მთის სათიბი უფრო მაღალხარისხოვანი იყო, ვიდრე სოფლის მიმდებარე ტერიტორიაზე არსებული სათიბები. ეს უკანასკნელი, ისევე როგორც მაჰულეები. სამხრეთით იყოფოდა. საკვლევ კუთხეებში ცელით თიბავდნენ და იგი მამაკაცის საქმედ ითვლებოდა. ქსნის ხეობის მთიანეთში სანამ ბალახს ძირი არ გაუშავდებოდა, მანამდე არ გათიბავდნენ. ივლისის ბოლოსათვის ბალახს ხელით დასრისავდნენ და თუ სისველე არ გამოუვიდოდა, მაშინ უკვე შეიძლებოდა თიბვის დაწყება. ადგილობრივთა თქმით, ვიდრე ბალახი „სიხმეში“ (ანუ სიჭიფეში) არაა შესული, არ გათიბება, რადგან ქრება და ნახევრდება⁴.

თიბვის დროს უფრო ხშირად მიმართავდნენ „დანაცვლებით შუიკრას“, ვიდრე „მუშათ შუიკრას“, რადგან სათიბები სოფლიდან შორს მდებარეობდა. თვით „დანაცვლებით“ დახმარების პრინციპი კი, როგორც ვიცით, დამხმარეთა მცირე რაოდენობას გულისხმობს და ამიტომ მისი გამოყენება უფრო მიესადაგებოდა თიბვის სამუშაოს ოპერატიულ შესრულებას. წინასწარ გაფრთხილებული მეზობელ-ნათესავები თავისი სამუშაო იარაღებით მოდიოდნენ სამუშაოს ობიექტზე. თიბვაში „მუშათ შუიკრა“, ისევე როგორც მკაში, ჩვეულებრივ, ერთი დღე ვრძელდებოდა. მთიბელნი, როგორც წესი, კაცები იყვნენ. მთი-

2 ბ. გ ძ ე ლ ი ძ ე, მთიულეთისა და გუდამაყარის ეთნოგრაფიული მასალები, რე. 1. 1984.

3 შირ. М. В. М а ч а б е л и, Экономический быт гос. крестьян Тифлисского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, Тифлис, 1887, с. 377; მ. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985, 116—118.

4 ბ. გ ძ ე ლ ი ძ ე, ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული მასალები, 1984, რე. 1.

ბელ „მუშას“ შორის შრომის ისეთ დანაწილებას როგორც ეს იყო მკაში, გამომდინარე თიბვის სპეციფიკიდან, არ ჰქონდა ადგილი. თუშკა გარკვეული ორგანიზაცია მთიბელთა შრომას ჰქონდა, რაც მონაწილეთა შეჯიბრში გამოიხატებოდა. თიბვაში „მუშათ შეყრის“ დროს დამხმარედ თავს იყრიდა ათაძე კაცი. ამ დროს ზოგჯერ იყენებდნენ ე. წ. „დაკვეთილ“ უქმე დღეებს. თანასოფლელებს ასეთ დღეს უფრო ეცალათ და მეზობელს მეტი აქტიურობით მიეხმარებოდნენ.

მოთიბული ბალახის გასაშრობად, მზიანი ამინდის შემთხვევაში, ოთხიოდე დღე საკმარისი იყო. ამის შემდეგ თივას მოხვეტდნენ და ცალკეულ გროვებად დააჯუფებდნენ. თივის მოხვეტა მთიულეთსა და გუდამაყარში ქალის საქმედ ითვლებოდა. თიბვაში „ნეყრილი მუშა“ მოხვეტის დროს აღარ მოქმედებდა. ივ. ჭავჭავიძის განმარტებით, ზოგადად გროვის, შენაგროვების აღმნიშვნელი „ზეინი“ ყოფილა, რისგანაც არ უნდა ყოფილიყო იგი შემდგარი. საკვლევი კუთხეების მცხოვრებნი თივის შენაგროვებს სხვადასხვა სიტყვით აღნიშნავდნენ: „ხოლა“, „ბულულა“, „სათანდარა“. ასეთი მრავალფეროვნება გამოწვეული იყო თივის გროვათა სხვადასხვა რაოდენობრივი ნიშნით. ს. შაკალათიას ცნობით, ერთი „ბულულა“ ორი „ხოლასაგან“ შესდგებოდა, „სათანდარა“ კი — ოთხი-ხუთი „ბულულასაგან“. ხევსურეთში, როგორც ლიტერატურიდან ცნობილია, კაცები ცელით თიბავდნენ, ქალები კი — ნამგლით. მოთიბულს ამ კუთხეში „ნამხრევი“ ეწოდებოდა. მას „სათოცხელით“ მოხვეტდნენ და ამას „ხოლნაბოს“ უწოდებდნენ⁵. მთიულეთსა და გუდამაყარში მოთიბული ბალახის გარკვეული რაოდენობის აღმნიშვნელ ტერმინებად გამოიყენებოდა „ძირი“ ან „თივა“. ადგილობრივი მცხოვრებნი იტყოდნენ ხოლმე: „ხუთი ძირი თივა ავიღეთ“. ერთ „ძირში“, ანდა ერთ „თივაში“ იგულისხმებოდა გამხმარი ბალახის ის რაოდენობა, რაც ერთ ზეინად შეიძლება აიგოს და ხარების მარხილზე მოთავსდეს. ასეთი „თივის“ წონა 8—9 ფუტს არ აღემატებოდა.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ თიბვის პროცესში ადგილი ჰქონდა „დანაცვლებით“ დახმარებას, რაც მოითხოვდა მხოლოდ რამდენიმე პირის (ოჯახის) მონაწილეობას. გამასპინძლება ამ დროს არ წარმოადგენდა ისეთი მნიშვნელობის ელემენტს, როგორც ეს „მუშათ შეყრის“ დროს გვქონდა. „დანაცვლებით“ დახმარებისათვის აუცილებელი არ იყო მისი „დაკვეთილ“ უქმე დღეზე გამართვა, რადგან ამას არც დამხმარე

5 ივ. ჭავჭავიძელი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. II, ტფ., 1934, გვ. 83.

6 ს. შაკალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930, გვ. 50.

7 ს. შაკალათია, ხევსურეთი, გვ. 193.

მუშახელის რაოდენობა მოითხოვდა და არც „უქმის განათელისათვის“ აუცილებელი მომზადება გააჩნდა ოჯახს. რამდენადაც „მუშათ შეყრით“ ობერატიულად ასრულებდნენ საკუთარ საქმეს, იმდენად სამუშაო „დანაცვლებით შევლის“ დროს უფრო ხანგრძლივდებოდა. თუ „მუშათ შეყრის“ ტიპის დახმარებათა მოქმედებისას დამხმარის როლში სოფელი წარმოგვიდგებოდა, ოჯახი კი მორალურ ვალდებულებას გრძნობდა და პოტენციურად მზად იყო ანალოგიური დახმარება გაეწია ყოველი მოწვეულისათვის აუცილებლობის შემთხვევაში, „დანაცვლებით“ დახმარების პირობებში დამხმარედ რამდენიმე ადამიანი წარმოდგებოდა, ხოლო შემწეობის მიმღები ამ მცირე წრეში შესული ერთ-ერთი ოჯახი იყო. დახმარების მიღება-გაცემა ასეთ ვიწრო წრეში ტრიალებდა, რომლის მონაწილენიც რეგულარულად იცვლიდნენ როლებს. თუ ერთ დღეს ესა თუ ის ოჯახი სხვას ეხმარებოდა, ე. ი. დამხმარის როლში გამოდიოდა, მეორე დღეს იგი უკვე იღებდა დახმარებას, ანუ მას ეხმარებოდნენ. ამრიგად, დახმარების მიღება-გაცემის ურთიერთმიმართება „დანაცვლებით შევლის“ დროს უფრო მყოსიერი იყო.

თიბვის დროს, ისევე როგორც ხენასა და მკაში, ადგილი ჰქონდა ე. წ. „შებრალებით“ დახმარებას. იგი გამოყენებული იყო ქვრივობლების, ავადმყოფების, მოხუცების მიმართ. ასეთ ვითარებაში შემწეობის ორგანიზება ან სოფლის თავკაცებს ევალებოდათ, ანდა — ხელმძღვანელებს ოჯახების ახლობლებს. დამხმარეთა ჯგუფი ამ დროს რამდენიმე პირისაგან შედგებოდა, რომლებიც ერთი დღით ეხმარებოდნენ გაჭირვებულ ოჯახს საკუთარი იარაღით და ხშირად საკუთარი საგზლით. „შებრალებით შევლის“ დროს დახმარების მიმღებ ოჯახს შრომით სამაგიეროს გაღება არ ევალებოდა. „შებრალებით“ დახმარება უმეტესად ერთი სოფლის ფარგლებში ტრიალებდა.

როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, თივის დამხმარება მხოლოდ თიბვის უშუალო პროცედურისაგან არ შედგებოდა. არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო თივის სათანადო ადგილას ჩაზიდვა-დაბინავების პროცესი. შევხებით ამ დროს დახმარებითი ურთიერთობის ძირითად მხარეებს.

მას შემდეგ, რაც საფორცხლით მოხვეტილი და „ხოლებად“ დადგმული თივა მთლიანად მზად იყო, მთიული ან გულდამაყრელი იქვე სათიბი მთების ახლოს ისეთ ადგილზე გადაიტანდა სოლებს, სადაც ზვავის საშიშროების ადგილი არ ჰქონდა. გადაიტანდნენ აგვისტოს ბოლოსა და სექტემბრის პირველ ნახევარში. შემდეგ თივებს ე. წ. „საგულელებელზე“ მიუჩენდნენ ადგილს. ამრიგად, თივის ჩამოზიდვა რამდენიმე ეტაპად ხორციელდებოდა: 1. „ხოლების გატანა გორებზე; 2. თივების „საგულელებელზე“ მიტანა; 3. სოფლად ჩამოზიდვა. ეთნოგრა-

ფიული მასალების მიხედვით, მეზობელ-ნათესავთა შრომითი დახმარების გამოყენება იცოდნენ საგულებლიდან თივის სოფლად ჩამოზიდვის დროს. ჩამოტანას ამჯობინებდნენ თოვლში, მოქონდათ თრევით. ამ დროს „შეყრილ“ ჰქმნას ეწოდებოდა „თივის მუშა“. აღმართში თივის გროვას ორი ადამიანი უქანა მხრიდან აწვებოდა, ხოლო ერთი კაცი კი წინ იდგა და ეწეოდა. დაღმართში ერთი კაცი წინა მხარეს იყო საჭირო და ერთიც — უქანა მხარეს. თიეები ხელით მოქონდათ მანამდე, ვიდრე ხარ-მარხილის გზა არ მიუღებოდათ. ზოგიერთ შემთხვევაში მეზობლები გამწევი ძალითაც ეხმარებოდნენ თივის ჩამოტანას. საერთოდ, სათიბთა მიუვალ ადგილებში მდებარეობა ძალზე ართულებდა თივის ჩამოზიდვის პროცესს.

თიბვასა და თივის ჩამოზიდვაში ურთიერთდახმარების შესახებ საუბარი გარკვეულწილად სათიბთა სარგებლობის ზოგიერთ ტრადიციულ წესებსაც უკავშირდებოდა. მართალია, ჩვენი კვლევის ფარგლებს სცილდება სათიბთა სარგებლობის წესების განხილვა, მაგრამ მაინც მოკლედ შევეხებით ერთ მათგანს. მაგალითად: გუდაძაყრის სოფელ ცუტქუნაურში იყო ე. წ. სარიგო მთა, რომლითაც ბეჭაურების ორი „განაყრობა“ — აფთარიანი და გულიანი სარგებლობდა. მოდიოდა დაახლოებით ათი ძირი თივა. ეს ორი განაყრობა როცა გამრავლდა, სარიგო მთა კვლავ ანალოგიური წესით მოიხმარებოდა შორიგეობით. მაგრამ თუკი რომელიმე მათგანს გაუჭირდებოდა თივით, მაშინ იცოდნენ რიგის დათმობა. ანალოგიური ვითარება დადასტურებულ იქნა გუდაძაყრის სოფელ დიდებანში, სადაც ყოფილა სასოფლო მთა და მას ის ოჯანი გათიბავდა, ვინც თივის მწევე ნაკლებობას განიცდიდა. სხვა სოფლები ამ სათიბს ვერ შეეხებოდა. თუკი სოფელში რამდენიმე ოჯახს ძალზე უჭირდა საქონლის საკვები, მაშინ ყველაფერს მათ შორის მორიგება გადაწყვეტდა. უნდა ითქვას, რომ მთაში მეტ-ნაკლებად ყველას უჭირდა და, როცა ვამბობთ, რომ თიბავდა გაჭირვებული — აქ იგულისხმება ყველაზე უფრო მეტად მძიმე მდგომარეობაში ჩავარდნილი პირი. ასე რომ, ამგვარ შემთხვევაში საქმე გვაქვს თანასოფელთა სოლიდარულ ურთიერთობასთან. სოფელი საშუალებას აძლევდა და ყოველნაირად ხელს უწყობდა გაჭირვებულ ოჯახს, რათა მას ვაპოვეყენებინა სასოფლო მთა და ამით მდგომარეობა რამდენადმე შეემსუბუქებინა. ასეთნაირი ქმედება კი ურთიერთდახმარების სისტემაში უნდა შევიდეს როგორც მისი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფორმა.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისის მთიულეთ-გუდაძაყრის ეთნოგრაფიული მასალების თანახმად, თიბვაში ურთიერთდახმარების სამი ტიპი ფუნქციონირებდა: „მუშათ შეყრა“, „დანაცვლებით შევლა“ და „შებრალებით შე-

ლა“. როგორც ზევით აღვნიშნეთ, საყურადღებო მოვლენას წარმო-
ადგენდა თანასოფლელთა სოლიდარობის მომენტიც, რაც ურთიერთ-
დახმარების დამოუკიდებელი ფორმაა.

ბ. ო. გძელიძე

ВЗАИМНАЯ ПОМОЩЬ В КОСЬБЕ

(по этнографическим материалам
Мтиулетн и Гудамакари)

Резюме

В Мтиулетн и Гудамакари, как и в других горских уголках Восточной Грузии, сенокосы располагались в труднодоступных местах. Семья, начинающая косьбу, в первую очередь учитывала свои возможности. Если ей не хватало рабочих рук, звали на помощь односельчан. По этнографическим данным XIX—XX вв. в Мтиулетн и Гудамакари в косьбе действовало три вида взаимопомощи: «мушат шекра», «данацвлебит шველა» и «шебралебит шველა».

ნანა ომარაშვილი

პახეთში მოსახლე დაღესტნელთა სოფლების ისტორიიდან

ყვარლის რაიონში ყვარელ-ლაგოდნის გზაზე ოთხი სოფელი უპირავთ დაღესტნიდან გადმოსახლებულ „ლეკებს“¹, საკუთრივ ანწუხებს, კაპუკებსა და ქალაქელებს. ეს სოფლებია: თივი, კანტლისყურე, თბილისწყარო და სარუსო. კახეთიდან ჩაჩნეთში (ვედენოს რ-ნი) „ლეკთა“ გადასახლებამდე (1944 წლამდე) ყვარლის რ-ში არსებობდა კიდევ ერთი სოფელი თებელჯოხი, რომელიც თივთან ერთად ცალკე სასოფლო საბჭოს ქმნიდა. ჩაჩნეთიდან ჩამოსახლების შემდეგ (1957 წ.) თებელჯოხის მოსახლეობა თივში ჩასახლდა. ამჟამად ამ სოფლის მიწები ჭიკაიანის კოლმეურნეობას ეკუთვნის.

კანტლისყურეში ტლადალისა და კაპუკის თემებიდან მოსული ხალხი ცხოვრობს (229 კომლი, 1008 სული)². სოფელი დაარსდა ვედენოს რაიონიდან (ჩანჩ. ასსრ) ზემოხსენებულ „ლეკთა“ დაბრუნების შემდეგ.

კანტლისყურედან 4 კმ-ზე ავანის ხევის მარჯვენა სანაპიროზე მდებარეობს სოფ. თივი (278 კომლი, 1128 სული), სადაც თლიარატის რაიონის ორი სასოფლო საბჭოს ჰადაქოლოსა და შიდიბის 18 სოფლიდან მოსული ანწუხები ცხოვრობენ³.

ახალსოფელსა და სარუსოს შორის (მათ შორის 2 კმ-ია) ჩამოდის შორახევი. ამ ხევის მარჯვენა ნაპირზე ძვეს სარუსო, სადაც ხაშალხუტიდან, ნახადიდან, ლარბუთიდან ჩამოსახლებული „ლეკები“

1 ამ სახელის ქვეშ ქართველი აერთიანებს ყველა დაღესტნურ ეთნიკურ ჯგუფს.

2 სტატისტიკური მონაცემები გამოთვლილია 1985 წლისათვის ყვარლის რაიონის სოფელ ახალსოფლის სასოფლო საბჭოს საკომლო წიგნების მიხედვით.

3 აქედან 3 სოფელი (ჭოდოდა, ჰადაქოლო, შიდიბ, თლიარატის რ-ნი, დაღესტნის ასსრ) სერზე მდებარეობს და ამის გამო ჰქვია „შუბალა“, სოფლებს: მაჰპარს, ყალდას, ყობოსიდას ერთად უწოდებენ „მეკეალ ყავს“. ეს ტოპონიმი ანწუხებში თივშიც მოიხსენიება. ამ ტერმინით აღინიშნება ადგილი, სადაც თივში ჩამოსახლების დროს დროებითი საცხოვრებლები აიშენეს — „ყავ“. დანარჩენი სოფლები: შიდიბ, ნუსადქოლო, როსნო, კარადა, ბოჩოლი, ტობ, ხანთადა, თაქალდა, ხანთაქოლო, ხანთა, ხადაქოლო, ხარადა იწოდება „ტობხლად“ — „ტობის“ ხალხი.

სახლობენ (163 კომლი, 860 სული). სარუსოდან თხილისწყაროზღვე 5 კმ-ია. აქ მხოლოდ გუნძიბის „ლეკობაა“ ჩასახლებული.

აქ ჩამოთვლილი თემებიდან ყველანი შედიან ხუნძთა (Аварцы) ეთნიკურ ჯგუფში. ტერმინი „ხუნძი“ („ხუნძანი“) ქართულ საისტორიო წყაროებში X—XI საუკუნეებიდან გვხვდება; ისინი ცნობილი არიან „ავარიელებს“ სახელთაჲც. ასე მათ ყუმუხებმა უწოდეს. მათვე შეარქვეს სახელი «таулу» — «тавлинцы» — „მთიელები“, რომლის შესატყვისია ხუნძური «маарулав», თავიანთ თავს იმ თემის სახელის მიხედვით წარმოადგენენ, საიდანაც არიან წარმოშობით (მაგ., ანწუხალ — ანწუხელი და ა. შ.). აქ წარმოდგენილ ეთნიკურ ჯგუფებს ენებიც სხვადასხვა აქვთ. ანწუხური, როგორც ხუნძურის საფუძველი, ყველასთვის გასაგებია, ბეშტა-კაპუქი ერთ ენაზე ლაპარაკობს; ნახადა-ლარიბუთსა და ენძებას სხვადასხვა ენები აქვთ.

კახეთში მცხოვრები „ლეკები“ — უმოკლესი გადასასვლელებით უკავშირდებიან დაღესტნის წუნტა-თლიარატის რაიონებს⁴. ერთი გზა (კახეთ-დაღესტნის) ადალას გორიდან გადადის, ლოლოიანიდან გზა მიემართება „ადალასულ ყაესკენ“ (საძოვრებია), იქიდან ტლადალში და გუნძიბში, მერე ანწუხში (თლიარატის რ-ნია). საცხენე-სარუსოდან დაღესტნის პირველ სოფელ ბეშტამდე 50 კმ-ია. აქედან გზა ორად იყოფა: ერთი ავარიის ყოისუს მიყვება, მეორე სიმბურის ხეობას („განჯა-ორ“).

საბუესთან ახლოსაა ცნობილი ყადორის გადასასვლელი — საცხენე გზაა, რომელიც ორხეობის გავლით ხუტრაზის ქვემოთ შაფინში ჩადის⁵.

მესამე გზა მწყემსების ბილიკებია; უშუალოდ ყვარლიდან გადადის წუნტის რაიონში: შამილის წყაროსთან (დაღესტან-საქართველოს საზღვარია) გზა ნაწილდება — ერთი ჩადის კაპუქში, მეორე — ქიდიროში⁶.

ხალხური გადმოცემა „ლეკთა“ კახეთში დასახლებას ერეკლეს მეფობას უკავშირებს. ამ გადმოცემით, კახეთ-ავარიის გზით დაღესტანში გაქცეული „ბატონიშვილი“ „ლეკებმა“ უნაგირის ქოხში შეიფარეს და მტრის დევნას გადაარჩინეს. ერეკლეს უკითხავს „ლეკებისათვის“ ამ დანებების სამაგიეროს რას მოითხოვთო, მათ უთქვამთ: ჩვენ არა გვაქვს პური, მიწა და იმას გთხოვთო. ამავე გადმოცემით, ერეკ-

4 Н. Воронов, Несколько слов об аварцах, ССКГ, т. 2, 1881, с. 109.

5 კახეთ-დაღესტნის საკომუნიკაციო გზებს შემდეგში დაწვრილებით აღწერთ: 6 ყადორისა და კახეთ-დაღესტნის გზებით დღესაც სარგებლობენ ველისციხისა და სიღნაღის ბაზრებზე ჩამოსული „ლეკები“.

7 ნ. მარაშვილი, ყვარლის რ-ში მიეღინების დღიური № 1, გვ. 5, სოფ. თივი, 1985.

ლეს მათთვის მიუტია ადგილები ჭარახიდან ყვარლამდე⁸. დალესტნურ თემებს, ოდითგანვე მკვიდრო ეკონომიკური ურთიერთობა ჰქონდათ საქართველოსთან. დალესტნის მთიელთა მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო მეცხვარეობა. ისინი ძველი დროიდანვე აქტიურად სარგებლობდნენ კახეთის საზამთრო საქოვრებით⁹.

დალესტნელ მთიელთათვის კახეთის საქოვრებით სარგებლობა რომ ფასეული იყო, ამაზე ისიც მიუთითებს, რომ „ურჩ“ „ლეკურ“ საზოგადოებებს რუსეთის ზელისუფლება საზამთრო საქოვრებზე მყოფი საქონლის კონფისკაციითა და საქოვრებით სარგებლობის აკრძალვით სჯიდა. დსაჩილი სამი ანწუხელი „სტარშინა“ 1818 წელს რუსეთის მოხელეებთან მივიდა და ისევ მათ ქვეშევრდომობაში მიღება ითხოვა. პირობას იძლეოდნენ, რომ მშვიდობიანობას არ დაარღვევდნენ, ზოლო გავაზის ტყეებს შორის პირუტყვის ძოვებისათვის „საბალახოს“ გადაიზიდნენ¹⁰.

ცხვრის საზამთრო საქოვრებზე შენახვის ორგანიზაცია საკმაოდ რთული იყო, 10—15 კაცი ერთიანდებოდა ამხანაგობაში — «ГЬАЛМАГЬЛЫИ», ისინი ერთად იღებდნენ იჯარით საქოვარს მიწათმფლობელისგან და თავისი პირუტყვის ოდენობის შესაბამისად გაჰოილებდნენ ხარჯს. თითოეული ამხანაგობის სათავეში იდგა „უდამანი“ — „სარქალი, რომელსაც მისი მონაწილეები ირჩევდნენ. სექტემბრის ბოლოდან მაისის 15-მდე „ლეკები“ კახეთში აზამთრებდნენ საქონელს, შემდეგ კი ანწუხსა და დიდოში გადავიდოდნენ. მოკლედ, ზამთარში აქ იყვნენ, ზაფხულში მთაში ცხოვრობდნენ.

კახეთის მეფის დავით II-ის (XVII—XVIII ს. მიჯნა) წერილიდან ირკვევა, რომ „ლეკები“ შემოღგომის დადგომისას აძლიერებდნენ თავიანთ თავდასხმებს. ამის მიზეზი ისიც იყო, რომ „მეჯოჯური მეურნეობის“ მქონე დალესტნური ტომებისათვის აუცილებელს წარმოადგენდა საზამთრო საქოვრებით სარგებლობა. როგორც კი ზაფხული

⁸ ჩვენი აზრით, გადმოცემაში ისტორიული პიროვნებები არეულია. „ლეკები“ ერეკლეს სახელის ქვეშ შატლიდან დალესტანში (ანწუხში) გაქცეულ ალექსანდრე ბატონიშვილს უნდა გულისხმობდნენ.

⁹ ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი ვ ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 257; ი ვ. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, ტ. I, ტფ., 1930, გვ. 147; გ ი უ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ი, მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1964, გვ. 87; И. Андроников. Скотоводство в Закавказском крае, СМИБГКЗК, V, I, Тифлис, 1888, с. 231; ბ. გ ა მ - ყ რ ე ლ ი ძ ე, ცენტრალური კავკასიის მთიელთა ალპური მეპაქონლეობა, თბ., 1982, გვ. 60.

¹⁰ АКАК, т. VI, ч. 2, 1875, с. 33.

მიწურებოდა, — „ლეკები“ ზაფხულის საძოვრებიდან აიყრებოდნენ და ზამთრის საძოვრებისკენ — ყიშლაყებისკენ დაეშვებოდნენ¹¹.

როგორც ჩანს, XVIII საუკუნის დასაწყისისათვის დაღესტნელები თავისუფლად ჩამოდიოდნენ კახეთის საზამთრო საძოვრებზე. ხოლო გიულდენშტედტის ის ცნობა, რომ მან სალექსიკონო მასალა კახეთში ჩაიწერა კაპუქის, დიდოსა და უნძოს ენებზე, იმაზე მეტყველებს, რომ ამ საუკუნის 60—70-იან წლებში დიდო-კაპუქის თემები კარგა ხნის ჩამოსულები არიან კახეთში¹².

1833—34 წლებში ანწუხი, დიდო და კაპუქი მოწყვიტეს თელავის მხარეს და ის ქარის ოლქს შეუერთეს¹³. ეს ღონისძიება „ლეკების“ კახეთის საძოვრებით სარგებლობას არაფერს აკლებდა.

ის ანწუხელი, კაპუქელი და დიდოელი მეთემეები, რომლებიც კახეთის დაღესტნურ მოსახლეობას შეადგენდნენ. ქართულ მიწა-წყალზე მოსულები არიან XIX საუკუნემდე. ამის შესახებ საარქივო მასალებში ვკითხულობთ:... — «переселились в Грузию до XIX века и обосновались на постоянное жительство в Восточной части Кавказа. Они расселились на правом берегу р. Аванис-хевн, в урочище Тивн, против сел. Старого Гавази и на правом берегу р. Шорухевн, в урочище Сипнани (против сел. «Сацхениси»)»¹⁴.

ამ პერიოდში კახეთში ჩამოსული ლეკები დაღესტნის საზღვრებთან ახლოს სიპიანას ანუ ურდალოს მიდამოებში სახლობდნენ. XIX ს-ის დასაწყისში ანწუხელები წელანელა ეშვებიან ქვემოთ და იკავებენ დღევანდელი ახალსოფლის ტერიტორიას. ქართული მოსახლეობა იმულებული გახდა დაეტოვებინა თავისი მიწები და სოფ. გავაზში დასახლებულიყო. მისი ზეღაბალი დასახლება ვორონცოვის დროს მოხდა, კერძოდ, 1852 წელს. იქ მცხოვრებმა ანწუხელებმა კი გადაინაცვლეს ავანის ხევის მარჯვენა სანაპიროზე და დააარსეს სოფ. თივი¹⁵.

რაც შეეხება სიპიანას „ლეკურ“ მოსახლეობას, იმის გამო, რომ

11 დ. მეგრელაძე, დაღესტან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან, „მაცნე“, 1967, № 6, გვ. 124.

12 გიულდენშტედტი, მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1964, გვ. 97.

მათ მიწაზე დამაგრებას პოლკოვნიკ ოსმანოვ მუჰამედ-ალა-ანწუხსკის უკავშირებენ. 1885 წელს მისი თხოვნით, რუსეთის მთავრობას სამ-სამი ჩარეკა მიწა დაურიგებია ლეკებისათვის. ეს პოლკოვნიკი თივშია დასაფლავებული. ნ. ომარაშვილი, ყვარლის რ-ში მივლინების დღიური, № 3, გვ. 11.

13 ЦГИА ГССР, ф. 16, оп. I, д. 4772, л. 122.

14 ЦГИА ГССР, ф. 16, оп. I, д. 4772, л. 122: დოკუმენტი სიხუსტით არის გადმოტანილი საარქივო მასალებიდან.

15 ЦГИА ГССР, ф. 16, оп. I, д. 4772, л. 122.

ახალსოფლის¹⁶ ხალხი ჩიოდა, „ლეკები“ წყალს გვიკუჭყიანებენო, გამოიყვანეს იქიდან დიდო-კაპუქის მეთემეები და ისინი დღევანდელი მთისძირის ტერიტორიაზე დააახლეს¹⁷. ამ სოფელს უწოდეს ხაშალ-ხუტი¹⁸. ამავე დროს 60 „ლეკური“ ოჯახი, რომელიც დაღესტნის დამორჩილებამდე რუსეთის მხარეზე გადავიდა, ძველი გავაზის ახლოს დააახლეს. ესენი მდიდარი მეცხვარე მთიელები იყვნენ. სოფელს მათ თებელჯოხი უწოდეს. დაღესტნის საძოვრებით ამ ხნის მანძილზე ხუნძები აღარ სარგებლობდნენ, რადგან შამილის დიდი შიშით ჰქონდათ.

1854 წელს შამილმა დიდი ლაშქრობა მოაწყო კახეთში¹⁹. საგულ-ვებელია, რომ იმეამად იმამს მტრის მხარეზე გადასულ მეთემეთა დას-ჯაც ეწადა, რადგან ცნობილია, რომ „ლეკთა“ ასეთი პოზიცია მძიმე მდგომარეობაში აყენებდა შამილს და მთიელთა ეროვნულ-განმა-თავისუფლებელ მოძრაობაზე უარყოფით გავლენას ახდენდა. ეს კარ-გად იცოდა რუსეთის მთავრობამ. ისტორიული დოკუმენტები ნათლად უჩვენებენ, რომ რუსეთის მხარეზე გადასულ „ლეკებს“ მეფის ზელი-სუფლება მთიელთა წინააღმდეგ იყენებდა, მათ საბრძოლო ექსპედი-ციებში აბამდა²⁰. სრულიად შესაძლებელია, მსგავსი სიტუაცია შექ-მნილიყო 1854 წელსაც.

დაღესტნის დაუმორჩილებელ სამხრეთ-დასავლეთს გენერალი ვრეესკი უტევდა. 1857 წელს დიდოსა და კაპუქის მხარეში 40 აულრ აიღეს (უნკრატლისა და დიდოს საზოგადოება). ბარონმა ვრეესკიმ აიძულა „მოახალგაობის ნაწილი 400 კაცის რაოდენობით გადახვეწი-ლიყო კახეთში“²¹. 1858 წლის საარქივო მასალებში მითითებულია, რომ «произвести выгодное для нас влияние и на Грузию непокор-ные племена»²². სულ მალე 4 ათასმა „ლეკმა“ ითხოვა საქართ-ველოში დასახლების ნება. ისინი ბეჟანიანიდან (ახალსოფლიდან) ნათლისმცემლის ხეობამდე გაშლილ, თავისუფალ ადგილებზე დაასა-ხლეს. ანწუხებს (1000 კაცი) ეძლეოდათ ნათლისმცემლის ხეობა თა-

16 სიზიანას სანახები ახალსოფლის (ძველი გავაზის) თავშია.

17 ერთდროულად მოხდა ანწუხების თავში, ხოლო დიდოსა და კაპუქის მეთე-მეთა სოფ. მთისძირში ჩასახლება.

18 სოფელში ხაშალსუტელთა გარდა ბეტშა-ყაფუქის, ნახადა-ღარბუთისა და გუნძიბის მეთემეებიც ცხოვრობდნენ, მაგრამ რადგან დასახლების ცენტრში ხაშალ-სუტელნი მოხდნენ, სოფლის საერთო სახელიც აქედან წარმოსდგა.

19 Шамиль — ставленник султанской Турции и английских колонизаторов. сборник документальных материалов, 1953, с. 301.

20 იქვე, გვ. 306.

21 Магомедов Р. М., Борьба горцев за независимость под руко-водством Шамиля, Мх-ლა, 1939, с. 24.

22 ЦГИА ГССР, ф. 240, оп. 2, л. 34.

ვის სათიბ-საძოვრებით. პირობა ასეთი იყო: რადგან დიდო-კაპუქის მეთემეები მომთაბარეები იყვნენ, ზამთარში აქ (კახეთში) უნდა მსხდარიყვნენ, ზაფხულში გადავიდოდნენ მთაში, მხოლოდ თავიანთი ფარებით „ლეზგინსკაია ლინიას“ სამხრეთით უნდა დაექირათ აღგილები, ჟუკან დაბრუნებდნენ კი სამხედრო ნაწილებთან ერთად უნდა ჩამოსულიყვნენ²³.

როგორც ჩანს, ჩამოსახლებული „ლეკების“ მიმართ საშიშროება არ ქრებოდა. „ლეკთა“ შტრის მხარეზე გადასვლას ეკონომიკური ფაქტორი განსაზღვრავდა. აქი წერს კიდეც რ. მაგომედოვი, რომ ვრეესკიმ აიძულა ისინი კახეთში გადახვეწილიყვნენ²⁴. გარდა ამისა, ვრეესკის ლაშქრობის დროს „ლეკები“ ზამთრის საძოვრებზე იმყოფებოდნენ და ჟუკან მთაში დაბრუნებას ვერ შეძლებდნენ, რაც აიძულებდა მათ მიემართათ რუსეთის ზელისუფლებისათვის. „ლეკთა დიდი გადაშლასალების“ დროს (1857 წ.) ასახოელი ლეკები თავად ჯორჯაძისა და საბუის საეკლესიო მიწებზე დაასახლეს²⁵.

„სახელმწიფო ქონების ექსპედიციას“ უყურადღებოდ არ დაუტოვებია ის გარემოება, რომ საბუის თავში ასახოელების დასახლებას შეიძლება საბუის საეკლესიო გლეხობის უკმაყოფილება გამოეწვია. მართლაც, ადგილი ჰქონდა საბუის საეკლესიო გლეხთა საჩივრებს საეკლესიო ქონებათა თელავისა და სიღნაღის მხარეების გამგებლის თავად აფხაზის სახელზე 1858 წლის 11/XII, სადაც წერია: „ახლად შერიგებულ „ლეკებს“ ასახლებენ ჩვენს კუთვნილ საეკლესიო მამულებზე. სახნავი და ტყეებიც სულ არ არის ჩვენთვის საკმარისი, მასთან წყალს გვირევენ და ასე რომ იგი ასახოელები დასახლდებიან, მაშინ ჩვენ ცხოვრება აღარ შეგვიძლიან და ფრიადცა შეწუხებულნი ვიქნებით, ჩვენ ამის გამო აღარ უნდა შეგვეწუხებინა მთავრობა, მაგრამ გვეგონა დროებით ასახლებდნენ და არა სამუდამოდ“²⁶.

თხოვნა დიდი იყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში საბუელები თვითონ აპირებდნენ აყრას. საარქივო მასალების მიხედვით, იმ მოვლენების კვალად, რომელიც 1859 წლის ზაფხულში შექმნილი ვითარების გამო წარმოართა²⁷, მთავრობამ საჭიროდ სცნო ბეჟანინიდან ნათლისმცემლის ზეობამდე დასახლებული „ლეკები“ უკან გადაესახლებინათ უნკ-

²³ ЦГИА ГССР, ф. 240, оп. 2, л. 34.

²⁴ История Дагестана, Мх-ლა, 1951, т. 3, с. 51; Магомедов Р. М., Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля, Мх-ლა, 1959, с. 42.

²⁵ ЦГИА ГССР, ф. 240, оп. 2, л. 34.

²⁶ ქ. თელავის სახ. არქივი, ფ. 240, აღწ. 2. საქმე 129, გვ. 71.

²⁷ 1859 წლის ზაფხულში შამილა ზედიზედ განიცადა მარცხი უნკრატლსა და ზუნაბის აულებში. История Дагестана, Мх-ლა, 1951, т. 3, с. 71.

რატლში. გადასახლების დროდ ანწუხ-კაპუქისათვის დადებული იყო 18 აგვისტო, დიდოელთათვის 1 ოქტომბერი²⁸. ნომპრისათვის ყველა უნდა გასულიყო. ოფიციალურ საბუთში მითითებულია, რომ გასახლდნენ მხოლოდ ნათლისმცემლის ხეობაში ჩასახლებული ასახოელები, ბეჟანიანის „ლეკობა“ ადგილზე დარჩა.

ამრიგად, აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე დიდო-კაპუქის თემების დასხდომა სავარაუდოა XVIII საუკუნიდან. შემდგომ ხანებში, კახეთის სამეფოს დასუსტებასთან ერთად, „ლეკთა“ ჩამოსახლება უფრო მასობრივი გახდა. კავკასიის მთიელთა ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის დროს კი თითქმის 5 ათასი მთიელი დასახლდა კახეთში. დაღესტნელთა ქართულ მიწა-წყალზე მოსვლას ამ პერიოდში განსაზღვრავდა დაღესტნის მთიელთა მეურნეობის მომთაბარული ხასიათი და მათი საქართველოს ზამთრის საძოვრებით დაინტერესება.

Н. Н. ОМАРАШВИЛИ

ИЗ ИСТОРИИ ДАГЕСТАНСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ В КАХЕТИ

Резюме

В Кварельском районе, по дороге Кварели-Лагодехи, расположены 4 села (Тиви, Чантлис-куре, Тхилисцкаро и Саруло), занятые переселенцами из Дагестана: анцухцами, капучинцами и тладальцами. До 1944 г. была еще одна деревня Тебелджохи, опустевшая после переселения дагестанцев из Кахети в Чечено-Ингушетию; с возвращением горцев в Кахети, ее жители поселились в Тиви.

Дидо-анцухцы, так же как и другие дагестанские этнические группы, с древнейших времен имели с Грузией тесные экономические связи. Ведущей отраслью хозяйства горцев Дагестана, которые издавна пользовались кахетинскими зимними пастбищами, было овцеводство. С XVI—XVII вв. «леки» постепенно начали спускаться на пастбища Кахети и устраивать временные жилища.

Нынешнее дагестанское население Кварельского р-на на грузинскую землю пришло до XIX в. Тогда они жили близко от границы Дагестана. На Кавказе царское правительство наказывало непокорные дагестанские «общества» наложением запрета на пользование пастбищами и конфискацией скота, находящегося на них. Для горцев большое значение имели кахетинские пастбища, что явилось экономическим фактором миграции в Кахети.

²⁸ მთიელთა 25-წლიანი ბრძოლები დასასრულს უახლოვდებოდა და „ლეკთა“ მთაში ასახლება, შიშს არ იწყევდა.

ქართული სახმელეთო ტრანსპორტი მარხილი

(ქართლის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

სახმელეთო სატრანსპორტო საშუალებათა შორის მარხილი უძველესი საზილია, რომლის აღნაგობა, ბორბლიანი ტრანსპორტისაგან განსხვავებით, თრევის პრინციპს ემყარება.

ქართული სახმელეთო საზილი საშუალებები სამ ჯგუფად იყოფა: 1. უბორბლო, 2. ბორბლიანი და 3. შერეული ტიპის. უბორბლო საზიდის ჯგუფს განეკუთვნებიან ისეთი სახეობანი, რომლებიც მიწაზე სრიალით — თრევით გადაადგილდება. აქ შედის: ნალო, სათარი ი// სათრიელი, ლაშკინ ი//ფჩხილე და მარხილის კონსტრუქციის მრავალსახეობა: მარხილი//მარჯილი, ლეკმარხილა, თურში, თაკაკვი, ცალუღელი, ზიზეკი, ლაჩქიმი და ციგა!

კონსტრუქციული ჰომარტივისა და გამოყენების სიადვილის გამო, მარხილი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული. მაღალმთიან რაიონებში იგი საზიდის ერთ-ერთ უმთავრეს სახეობას წარმოადგენდა და წლის ყველა დროში გამოიყენებოდა. მთისა და ბარის გარდამავალ ზოლში იგი ბორბლიან საზიდთა გვერდით იხმარებოდა, უმთავრესად ზამთარში. ქართლის ბარის ზოგ მიკრორეგიონში კი, მარხილს მხოლოდ დიდი თოვლის დროს ხმარობდნენ.

მარხილის მთავარი ნაწილებია: საცურავები, უბე და უღელი. ამ საზიდისათვის უპირატესად დამახასიათებელია თავანრილი საცურავები, ამაზე მიუთითებს თვით საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (იმერეთი, რაჭა) გავრცელებული სახელწოდება თაკაკვი², თუმცა გვხვდება მისი უმარტივესი ფორმაც, ფრჩხილე//ლაშკინ³, სადაც ორი სწორი ხე უღელთან არის შეერთებული.

1 მ. გეგეშიძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტი, სახმელეთო საზილო საშუალებანი, I, თბ., 1956, გვ. 30.
 2 ვ. ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაქულ თქმათა, Cინ, 1912, გვ. 15.
 3 ქართული კილო-თქმათა სიტყვის კონა, შემდგ. ალ. ლლოტი, ტ. I, თბ., 1974, გვ. 325.

საგანგებო დანიშნულებისაა მთიულეებში გავრცელებული თურ-
ში, რომელიც ქვის გადასაზიდად იხმარებოდა. ჩვენგან 1985 წ. ქართ-
ლის ექსპედიციის დროს მოპოვებული მასალით. ქსნის ხეობაში ასე-
თი სახის საზიდად მანჯიკი დასტურდება.

ცნობილია, რომ აქარაში მარხილის სახესხვაობას წარმოადგენს
ცალმარხილა//ცალუღელი, რომელშიც გაბმულია ცალი ხარი.
ეს საზიდი გავრცელებულია აქარაში, როვლის რელიეფი, გზები და
სხვა ბუნებრივი პირობები, მისი გამოყენების ფართო შესაძლებლობას
იძლევა⁴.

შედარებით მცირე ზომის მარხილებია: ლეკმარხილი, ხიზე-
კი და ციგა. ლეკმარხილი//ლეკმარხილა საბას განმარტებით „პატა-
რა მარხილია ჩვეულებრივ შეშის მოსატანი“⁵, რომელიც ფართოდ
გავრცელებული ლეკის ხისაგან კეთდებოდა. ლეკის ხის მერქანი თეთ-
რია, ერთგვაროვანი და ადვილად ითლება (ლეკმარხილს აღმოსავლეთ
საქართველოში მთაში და ზემო აქარაში იყენებდნენ).

ხიზეკი მარხილთან შედარებით პატარაა, მსუბუქი და ვიწრო.
თგი უმთავრესად აქარისწყლის და მაჭახლის ხეობებშია გავრცელებ-
ბული⁷.

ციგა, საბას განმარტებით, „მცირე მარხილია“, როვლისაგან
განსხვავებით მას ერთი თავქუდი//კოფო გააჩნია. ციგით ადამ-
იანი ტვირთს უზიდება. ამჟამად დროს იგი ბავშვების სასარილოდაა გა-
მოყენებული.

ქართული ხალხური მარხილი, გამწვევი ძალის შებვის მიხედვით
სამ ჩვეუდად იყოფა: ცალუღელი ანუ მარტუღელი მარხი-
ლი, წყვილად შებმული (ერთი უღელი) მარხილი//ხარმარ-
ხილი და ორუღელი (ყვეარი) მარხილი⁸.

ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მარხილში, ისევე რო-
გორც მის ყველა ქვესახეობაში, გამწვევ ძალად ხარია გამოყენებული.
ამ საზიდის ტვირთტევადობა და ტვირთზიდვის ნორმა პირობითია და
იმ კუთხის ვითარებას შეეფარდება, სადაც ის არის გავრცელებული.
შავალითად, ზევში ცნობილი ტერმინი „მარჯილის უბე“ ორიშოცდა-

4 ლ. კაიშაური, მთიულურის დარგობრივი ლექსიკა. თბ., 1967, გვ. 76.

5 ალ. დავითაძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტის ისტორიიდან, ბათუმი,
1983, გვ. 38.

6 სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1928, გვ. 185.

7 ალ. დავითაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 37—38.

8 მ. გეგეშიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 37.

ოთხი ძნის ტრევალობის აღმნიშვნელია⁹. მარხილის საწეულო ტვირთ-
ზიდვა ზემო სვანეთში 25—40 ფუთის ფარგლებშია¹⁰.

საქართველოში მარხილის ინტენსიურ ფამოყენებაზე მიუთითებს
მთაში სამარჯილე გზის, როგორც ცალკე სახეობის არსებობა¹¹.

ქვემოთ მოტანილი მასალა მარხილის სახეების შესახებ, ჩვენ
მოვიპოვეთ 1985 წ. ქართლის (კასპის რაიონი) ექსპედიციის დროს.
უბორობლო საზიდთაგან ქართლის მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ ყო-
ფაში დასტურდება დიდი და პატარა მარხილი, ქვის გადასაზიდი მოყ-
ლე მარხილი ი. წ. მან ჯ ი კ ი და კ ი გ ა. კონსტრუქციულად დიდი და
პატარა მარხილი ერთმანეთისაგან არაფრით განსხვავდება, გარდა იმი-
ნა, რომ დიდ მარხილში შეიბმის ხარ-კამეჩი, ხოლო ტვირთს პატარა
მარხილით ადამიანი ხელით ეზიდება.

მარხილის საცურავეები წიფლის, რცხილის, მუხის და თელის ხის
მასალისაგან მზადდებოდა. მონათხრობის მიხედვით, მუხა და თელა
კარგად ძლებს, მაგრამ „მოხრილ ყელიან ზეს ვერ იპოვი და თანაც
სატარებლად მძიმეა“¹². საცურავეებს თავი — „შედმართი“ — აწეული
უნდა ჰქონოდა. განსაყოფრებით გამოირჩეოდა წიფელის ხისაგან დამ-
ზადებული საცურავეები. მარხილისათვის ხის მასალის მოჭრა უმთავრე-
სად გაზაფხულზე — „ლოპრობის“ დროს ან შიშოდგომით იცოდნენ.
ზეს ჰკრიდნენ ცულით, კანს გააცლიდნენ — „გაფორტნიდნენ, რომ გამ-
სუქმუქებულიყო“, და ადვილი დასამუშავებელი გამხდარიყო. ერთ-
დროულად მოჭრიდნენ საშუალო ზომის რამდენიმე ზეს და სამარხი-
ლეებს გათლიდნენ. მოჭრილი ხის ტრანსპორტირება ხდებოდა ადგი-
ლის მდებარეობის და წლის დროის მიხედვით. მოჭრილ ზეს ჯერ და-
აცურებდნენ გზამდე — „საზარომდე“, შემდეგ იგი ნ ა ლ ო თ ი, მარ-
ხილით ან ურმით მოჰქონდათ. მოტანილ და გაქერქილ ზეს გათლიდ-
ნენ, „დაკუთხავდნენ“, სასურველი იყო საცურავეების ცეცხლზე მო-
ტარება — „გატუსვა“, რადგან „გატუსულს ჰია ადვილად არ უჩნდე-
ბა“. გამზადებული დიდი მარხილის სიგრძე ორი მეტრიდან სამ მეტ-
რამდე აღწევდა, ამავე დროს მისი მოცულობა დაჰოკიდებული იყო
გამწევი ძალის შესაძლებლობაზე, რომელსაც მარხილის დამამზადე-
ბელი მეთურნე წინასწარ ითვალისწინებდა. საზიდის სიგანე, საცურა-
ვეებს შორის სამი-ოთხი მეტრეგლია (70—80 სმ). მარხილის უბის
გასაწყობად საქირია კ ო ფ ო ე ბ ი ს, კ ა ვ ლ ე ბ ი ს და ნ ე მ ს ა ს დამ-

9 ა. შ ა ნ ი ძ ე, მთის ცილოთა ლექსიკონი, თბ., ტ. I, თბ., 1984, გვ. 355.

10 ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, ზემო სვანეთის ეთნოგრაფიული მასალები, 1969, რვ. I, 33-10.

11 გ. ჩ ი ტ ა ი ა, დასახლების ტიპი მთიულეთში, მასალები საქართველოს ეთ-
ნოგრაფიისათვის, VI, თბ., 1953, გვ. 210.

12 1985 წ. ქართლის ექსპედიციის (კასპის რ-ნი) საველე დღიური, № 2, 33-42.

ზადება. ამისათვის საცურავეები სამ ადგილზე უნდა გაბურღულიყო, რის შემდეგაც იგი სატეხით, საჭრეთლით „ჩალამზდებოდა“. საქაველები სწორი სატეხით იხვრიტებოდა, ხოლო „პირმოყრილი“ სატეხით ნემსას გასაყრელ ადგილს მრგვლად ჩაჭრიდნენ.

ქალები ს/ფეხების (ქსნის ხეობაში მას შეესატყვისება ტერმინი კოჭატი) სიგრძე ნახევარ მეტრს უდრიდა. ურმის ქალებისაგან განსხვავებით, მარხილის ქალებს თავებს მსხვილად დაუტოვებდნენ. მარხილს ორი კოფო (ქსნის ხეობაში მას შეესატყვისება ტერმინი „თავქულა“) უკეთდებოდა. უკანა კოფო წინა კოფოსთან შედარებით ზუთი სმ-ით განიერი უნდა ყოფილიყო. კოფოს სიგრძეს მარხილის სიგანე განსაზღვრავდა: მარხილს თავში გამძლე ხის (მუხა, შვინდი) ნემსა//ნევესა უკეთდებოდა, რომელზედაც ხელნეებს გარედან ამაგრებდნენ. საზიდი თავში წვრილად იხვრიტებოდა და როგორც მას ხალხი უწოდებს „ყელისგასაბმელით“, „თავწნელით“ იკვრებოდა. ნემსა და კოფოები ერთ დონეზე იდგა, რათა გადასაზიდი მასალა თანაბრად ყოფილიყო დადებული.

მარხილს გამძლე ხის (თელა, მუხა) სწორი ხელნეები ჰქონდა, რომლებსაც ბურღით ხვრეტდნენ, ხოლო შემდეგ საჭრეთლით ხვრელს გაადიდებდნენ და ნემსაში გაუყრიდნენ. ნემსასა და საცურავეებს რცხილს, თხილს ან მანუღლს წნელით კრავდნენ. იმ შექაზხვევაში თუ ხელნა „კაპებით“ იყო საცურავეებთან შეერთებული, მაშინ იგი „კულამით“ (პატარა საქალამნე ტყავია) ან წნელით უნდა შეეკრათ.

უღლისათვის იყენებდნენ თელის, პანტის, იფნის ხის მასალას. მარხილის უღელი გუთნის უღელთან შედარებით მოკლე იყო. ტყეში სასიარულოდ ერთი მეტრის და სამოცდაათი სმ-ის სიგრძის მოკლე უღელს აკეთებდნენ. სატაბიკეები ერთმანეთისაგან ოცი სმ-ით იყო დაშორებული. ტაბიკებს ამზადებდნენ შვინდის ხისაგან, რომლის სიგრძე ოცდაათი, ორმოც სმ-ს წარმოადგენდა. ტაბიკები აპეურებით იკვრებოდა. ქართლში განსაკუთრებით განთქმული იყვნენ მეტეხელი „მეაპეურები“, რომლებსაც, გადმოცემით, ეს ხელობა ხევსურებისაგან ჰქონიათ შესწავლილი. მონათხრობით, „აპეურებს თხის ბალნისაგან გრეხავდნენ, თუ თხები გვეყავდა, ბალანს გაზაფხულით შეეკრიპავდით და შევიწახავდით. თუ ოსტატი შეიძენდა ჩვენ ბალანს, აპეურს ნაკლებ ფასში გაგვიყვებოდა. მას კირნახულსაც ვაძლევდით, როგორც შევთანხმდებოდით. ორი წყვილი დავაგრეხინე აპეური, სიმინდი მივეცი ერთი ჩანახი, ოცი გირვანქა ჩადიოდა“¹³.

მარხილი უმთავრესად ძნისა და თივის გადასაზიდად, შემოს მო-

საზიდად, პატივის გასატანად და სხვა მრავალი შინაშამეურნეო და-
ნიშნულებისათვის გამოიყენებოდა.

სამუშაოდ გაყვანის დროს მარხილის ძირს „გალართხავდნენ“, „დალატინდნენ“. თავქუდსა და ნემსაზე სწორ სამ ცალ ლატანს დაადე-
ბდნენ და წნელით კრავდნენ. თივის გადასაზიდად, მის დასამაგრებ-
ლად გრძელ ჯოხს, ე. წ. „ბერას“ იყენებდნენ. მინდვრად პატივის გა-
სატანად, როგორც განხილულ რეგიონში, ასევე საქართველოს სხვა
კუთხეებში, მარხილის სიგრძეზე დებდნენ დაწნულ კალათს — ჯინს,
რომელიც ლატანზე და ქავლებთან/კოქატებთან წნე-
ლით იყო დამაგრებული. პატივის გასატანად რაჭაში გამოიყენებოდა
ხვირი, მესხეთში და ჯავახეთში ძარი, ლეჩხუმში ჩეო¹⁴.

მარხილის დამზადება ბევრ მეურნეს შეეძლო, რადგან ეს ხელობა
ურჩმის, განსაკუთრებით თვლების გაკეთებასთან შედარებით, დიდ
დახელოვნებას არ მოითხოვდა.

უძველეს გამოსახულებებზე ბორბლიანი საზიდის გვერდით მარ-
ხილიც არის წარმოდგენილი, რომელიც უმთავრესად მძიმე საგნების
სატარებლად გამოიყენებულ¹⁵. მარხილი განათხარი მასალით ცნო-
ბილი არაა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ შუმერული სა-
ხელწოდება „MAR“-ი, სატვირთო ოთხთვლიანი საზიდია, რომელ-
შიაც ხარებია შებმული. იგი განსხვავდება ხეთური ორთვლიანი
მსუბუქი ეტლის „GIGIR“-ის სახელწოდებისაგან, რომელშიაც ცხე-
ნებია შებმული. ორივე სახელწოდებას წინ უძღვის ხის აღმნიშვნე-
ლი „GIS“ დეტერმინატივი. GIS MAR GID DA — ეს მძიმე საზი-
დი ხეთებთან გაიგივებულია დიდი დათვის თანავარსკვლავედთან. ამ
საზიდს იყენებდნენ დაკრძალვის რიტუალში¹⁶.

საყურადღებოა, რომ საპეურნეო იარაღზე მიცვალებულის დასვენ-
ების ჩვეულება საერთო მოვლენა ჩანს ამიერკავკასიის ხალხებისათვის;
საქართველოში განათხარი კეკრის (ხოვლეგორა — ძვ. წ. XI—IX სს.,
ცხინვალის სამთავრო — ძვ. წ. VIII—VI სს., უფლისციხე — ძვ. წ.
III—I სს.) აღმოჩენის ყველა შემთხვევაში, მასზე მიცვალებული იყო
დასვენებული¹⁷.

¹⁴ მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წერილხელოსნობის ისტო-
რიისათვის, ტ. II, 5. 1, თბ., 1979, გვ. 105, 142, 203, 218.

¹⁵ Б. Пиотровский, И. Флентнер, История техники древнего
Двуречья. Очерки по истории техники Древнего Востока, М.—Л., 1940,
с. 105.

¹⁶ Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, Индоевропейский язык и
индоевропейцы. реконструкция и историко-типологический анализ языка
и протокультуры. Тб., 1984, т. 2, с. 725—726.

¹⁷ გ. გასიტაშვილი, კეკრი, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატ-
ლასი, თბ., 1980, გვ. 82.

მ. გეგეშიძე შუპერულ იდეოგრაფია „MAR“-ის გამოსახულებას უკავშირებს უბრალო მრგვალ ხეს, რომელიც უკვე ხმარებაშია შესული და სამიწათმოქმედო იარაღის ფუნქციის მატარებელია. „MAR“-ი ენობრივად შუმერულში ნიშნავდა ბარს, თოხს, რაც ქართველურ ენებში ბარის შესატყვისია. აქედან ვაპოვებინარე იგი იმ დასკვნამდე მიღის, რომ თუ „MAR“ — ბარი მარტივ მრგვალ ხეს წარმოადგენს, „MAR“ — საზიდიც შეიძლება მარტივი სახით წარმოვიღვინოთ. ეს იქნება ერთი ან ორი მრგვალი ხე, მორი, ოდნავ თავახრილი, ანუ საზიდის — მარხილს თავდაპირველი სახეობა¹⁸.

რაც შეეხება სახელწოდება „მარხილის“ მეორე ნაწილს, ხილ//კილს, იგი შეიძლება ქართულ ენაში სიგრძის გამომხატველი ყოფილიყო. მაგ., ტერმინი ხირხალი // კირჯალი, სადაც ხილ//კირ გაორმაგებულია, თუმცა და ფშავში კიშკრის დონყაზებში გაყრილ ხეებს აღნიშნავენ. ლობის აგებნის დროს მასში გააყარელ ხეს დასავლეთ საქართველოში „ხირხალს“ ეძახიან¹⁹. ოკრიბაში (ზემო იმერეთი) „ხირხალა“ მარხილის ჯოყის აღმნიშვნელია. იგი თივის, ლობიოს, სოიასა და სიმინდის ჩაღის მოსატანადაა გამოყენებული და მზეინავისათვის თივის ან სიმინდის ჩაღის კონის მისაწოდებელ ჯოხსაც ჰქვია²⁰. „ხალი“ გურიამში კაკლის საბერტყი ჯოხია, „ხალა“ მთიულეთში თივის ბუღულთს ამოსაყრავ გრძელ წვრილ ჯოხს ეწოდება²¹.

იჩვენება, რომ ქართლის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში უბორბლო საზიდი მარხილი, სხვა სატრანსპორტო საშუალებათა გვერდით არსებობს და მის გამოყენებას ამა თუ იმ მიკრორეგიონის კონკრეტული სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობები განსაზღვრავს. ქართლში დადასტურებული მარხილებისაგან, მხოლოდ შეიმჩევა მისი შემადგენელი ნაწილების ტერმინთა სხვაობა. უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენგან დადასტურებული ქვის გადასაზიდი მოკლე მარხილი მ ა ნ ჯ ი კ ი, რომელიც შეიძლება სხვა მიკრორეგიონშიც არის გავრცელებული, მაგრამ სადღესოდ ჩვენთვის უცნობია, მარხილის ცალკე სახეობა იყო.

ახალი ეთნოგრაფიული მასალა აღნიშნული სამეურნეო იარაღის ხის ნაწილების შერჩევა-დამუშავებისა და გამოყენების შესახებ ხალხის ემპირიული ცოდნის თვითმყოფლობაზე მიუთითებს.

წინა მხიის, კავკასიისა და ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე აღმო-

18 მ. გუგეშიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 154.

19 ა. შანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 470.

20 ქართულ კილო-თქმთა სიტყვის კონა, გვ. 373.

21 იქვე, გვ. 355.

ჩენილი არქეოლოგიური მასალა ადასტურებს აღნიშნული სამეურნეო
იარაღების გამოყენებას მიცვალებულის დამარხვის რიტუალში.

Н. С. СИЛАГАДЗЕ

ГРУЗИНСКИЕ СУХОПУТНЫЕ НАРОДНЫЕ СРЕДСТВА ПЕРЕВОЗКИ — «МАРХИЛИ» (САНИ)

(по этнографическим данным Картли)

Резюме

В статье исследуется основной вид бесколесных средств перевозки — «мархили» (сани), который в этнографической действительности Картли существует наряду с другими видами народного транспорта. Использование его обусловлено хозяйственно-географическими признаками конкретного микрорегиона.

Существующий в Картли вид саней по своей конструкции не отличается от распространенных в других регионах Грузии, тем не менее отмечается разнообразие в терминологии его составных частей.

Новые этнографические данные в области изготовления этого хозяйственного орудия, свидетельствует об эмпирических знаниях народа.

Можно предполагать, что выявленный в ущелье р. Ксани новый вид саней для перевозки камней — «манджики» распространен и в других микрорегионах.

Обнаруженные в широком ареале древнего Ближнего Востока, Северного Кавказа и Закавказья погребения с повозками и другими хозяйственными орудиями (молотильная доска) указывают на древние истоки обычая использования повозки в похоронном обряде.

სამკურნალო მცენარეების გამოყენების ისტორიიდან — ინა.

ქართულ ხალხურ ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემონახულ სამკურნალო მცენარეთა შორის ერთ-ერთი უძველესია ინა — *Lawsonia inermis d.*, რომლის ორი სახეობაა ცნობილი:

ინა—*хна, хенна настоящая Lawsonia inermis d.*¹ და ბალის ინა—*бальзамин, Balsamina hortensis*. ბალის ინა საქართველოში შემდეგი სახელწოდებითაა ცნობილი ხელსაღებავი (გურ.), ინა (აჭ.), კინა, კეინა, კენია (კან), ზერძაფი, ხინჩქაფი, ქერძაფე (მეგრ.)².

ზვირ შემთხვევაში ხდება ამ ორი სხვადასხვა მცენარის გაიგივება, ერთ მცენარედ წარმოჩენა, რადგან მათი ზოგადი სახელი ერთნაირია.

ტერმინი — ინა — არ დასტურდება ძველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში, მაგრამ იგი შემოინახა სპეციალურმა სამედიცინო ლიტერატურამ.

უძველეს ქართულ სამედიცინო ხელნაწერში — „უსწორო კარაბადინი“ (XI ს.) დატულია სახელწოდება ინა: „ინა სამისაგან თვითოდ რამი“³. „ინა თვითოსაგან თვითოდ რამი, წვერის დაცვეთასა საწინააღმდეგოდ“⁴. ყველა შემთხვევაში ინა გამოყენებულია სამკურნალოდ და ხალხური რეცეპტურის შემადგენელი ნაწილია.

ამავე ნაშრომში მოხსენიებულია ინის გამოყენება თმის შესაღებად: „ხატმი კარგი, ახალი ორი წილი და ინა ერთი წილი და შეურივე ერთად დასკრენ და თუთუბოს წვენითა შეზილენ გააფუჟე და შეღების ერგების“⁵. ავტორის მიხედვით, ინა იგივე ენაა, ენა ინას

1 ა. მ ა ყ ა შ ე ი ლ ი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1949, გვ. 38.

2 იქვე, გვ. 7.

3 ა. ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, „უსწორო კარაბადინი“, თბ., 1940, გვ. 63.

4 იქვე, გვ. 272.

5 იქვე, გვ. 773.

ჰქვიან გრილი და რბილი არის, თავის სიციხეს ჩამოიღებს და დამწურის მეტს ზორცს გაასწორებს“⁶.

როგორც ვხედავთ, აქაც ყურადღება გამახვილებულია მცენარის სამკურნალო თვისებებზე.

ამავე ხელნაწერში დაცულია — ინას ქართული სახელწოდება „ხელთაძაღებავი“⁷, რომელიც დღეს მხოლოდ გურულ დიალექტს შემორჩა, საყვარუდოა, რომ იგი ამ მცენარის ზოგადქართული სახელიც იყო.

„წიგნი სააქიმოჲს“ (XIII ს.) მიხედვით, სამკურნალოდ გამოიყენებოდა აღნიშნული მცენარის ფხვნილი⁸, ფოთლები⁹ და ზეთი¹⁰.

ზაზა ფანასკერტელი — ციციშვილი (XV ს.) არა ერთხელ იხსენიებს ტერმინ ინას. ავტორი ყურადღებას ამახვილებს და საგანგებოდ მიუთითებს მცენარის სამკურნალო თვისებებზე¹¹.

ინა შედიოდა ნაკბენის საწინააღმდეგოდ გამოყენებული სამკურნალო მალამოს შემადგენლობაში¹².

ამავე წყაროთი დასტურდება ინის გამოყენება თვის წითლად შესაღებად: „ხატმი კეველა ახალი ორი ნაწილი, იხა ზანდაანი, შეერიენ ყოველნი და დასცენ თუთუბოსა წყლითა შეზილე“¹³. ინით იღებებოდა არა მარტო თმა, არამედ — წვერიც. „ათი მუტყლი ინა დააღბე ღუინითა კარგად, მერე წუერი თფილითა წყლითა დაიბანე. და რა გაშრეს მერე ინა შემოიდვას, მერე დილას დაიბანოს“¹⁴.

ზაზა ფანასკერტელის მიხედვით, ინა სხვა მცენარეებთან შერევისას, თმას შავ ფერადაც ღებავდა¹⁵.

ინით შეღებილი თმის შესახვევად, ამავე ნაშრომში მოხსენიებულია ქარხლისა და ნიგვზის ფოთლების გამოყენება: „საღებავსა ზედა ქაკუნტელას ფურცელი“ „და ნიგვზის ფურცლითა დააკარ“¹⁶.

„წიგნში სააქიმოჲში“ ვხვდებით ტერმინის ზოგად განმარტებას: „ინამ, არაბ, ჰინა — Balsamina hortensis, imperatiens noli“¹⁷.

6 ა. ქანანელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 484.

7 იქვე, გვ. 534.

8 „წიგნი სააქიმოჲ“, ტფ. 1936, გვ. 31, 54—55, 149, 250, 264.

9 იქვე, გვ. 219.

10 იქვე, გვ. 125, 249.

11 ზაზა ფანასკერტელი — ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი — კარაბაღინი, თბ., 1978, გვ. 621, 642.

12 იქვე, გვ. 642.

13 იქვე, გვ. 670.

14 იქვე; გვ. 739.

15 იქვე, გვ. 735, 732.

16 ზ. ფანასკერტელი — ციციშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 733.

17 „წიგნი სააქიმოჲ“, გვ. 313.

„იადიგარ დაუღში“ კი დაცულია აღნიშნული ტერმინის შედარებით სრული განმარტება: „ინა. არაბ. ჰენნა. resp. ჰინნა მოწითალო საღებავი ჰენის ხისაგან *Lawsonia inermis* d.“¹⁸ ამავე ნაშრომში მითითებულია მცენარის სამკურნალო თვისებები.

ავტორის ცნობით, ინა შედიოდა „გაცენილი თმა-წვერის ამოსაყვანად .დამზადებული მაღამოს შედგენილობაში“¹⁹.

სტუბხანასაბა ორბელიანი გვამცნობს სახელწოდება ინას წემდევ განმარტებას: „ინა (ბალახ.) წითლად შემღებები“²⁰.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დასტურდება მცენარის ორი სახეობა. 1. ინა-ინა ნამდვილი²¹. 2. ინა — ბალისა²². სამედიცინო წიგნების მიხედვით ძნელდება გარკვევა თუ მცენარე ინას ქვეშ, რომელი სახეობა იგულისხმება, მხოლოდ „იადიგარ-დაუღში“ არის უშუალოდ მითითებული ინის ლათინური სახელწოდება *Lawsonia inermis*. იგულისხმება „ნამდვილი ინა“.

რაფიელ ერისთავი ე. წ. „ნამდვილ ინას“ იხსენიებს. „ინა груз., ивер., гур., мингр.) хенне. *Alkana lawsonia alba lam.* ქართული ხალხური მედიცინის მკვლევარი აბელ იაშვილი გამოჰყოფს და აღწერს მცენარის ორ სახეობას. I. „ინა — хна ბუჩქოვანი მცენარეა, რომლის ფოთლების ფხვნილი — *Lawsonia inermis Alkana* ფრიალ გავრცელებულია მუსულმანებში. ძირითადად იღებავენ თმებს, წვერს, ხელისა და ფეხის ფრჩხილებს, მოწითალო-ყვითლად, ყვითელ-ოქროსფრად... ქართველები და სომხები ინიით თმას იღებავენ, ორიგინალობისა და სილაჰზისათვის, აგრეთვე თავის ტკივილის საწინააღმდეგოდ. მცენარის ფხვნილი სასარგებლოა რევმატიზმისა და ფეხის ოფლიანობისათვის“²⁴. II. „ინა — *Ина. Balsamina hortensis* თესავენ ბოსტნებში. გამოიყენება თმის შესაღებად წითელ ფერად ისევე როგორც ინას, მთელ მცენარეს დანაყავენ ან დაფქვავენ, მოადუღებენ და მიღებულ მასას გაიჩერებენ თავზე მთელი ღამის განმავლობაში“²⁵. ავტორი საგანგებოდ უთითებს: „ამ მცენარის სახელწოდებით

¹⁸ „იადიგარ-დაუღში“, თბ., 1938, გვ. 708.

¹⁹ იქვე, გვ. 518.

²⁰ ს. ს. ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1966, გვ. 328.

²¹ ა. შაყაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 38.

²² იქვე, გვ. 7.

²³ რ. ერისთავი, მოკლე რუსულ-ქართულ-ლათინური ლექსიკონი, ტფ., 1884, გვ. 23.

²⁴ А. Яшвилл, Народная медицина в Закавказском крае, Тф., 1904, с. 11.

²⁵ А. Яшвилл, დასახ. ნაშრომი, გვ. 17.

ქართველებში არის სხვა მცენარე, ბოსტნის, რომელიც მხოლოდ თმის შესაღებად გამოიყენება²⁶.

მკვლევარი ნინო წუწუნავაც ადასტურებს მცენარის ორი სახეობის არსებობას. I: „ინა ნამღვილი — хна, хенна настоящая *Lawsonia inermis* ოჯახს მიეკუთვნება. ნამღვილი ინა ტროპიკული სარტყლის მცენარეა. თავის სამშობლოში სამი მეტრის სიმაღლის ბუჩქს წარმოადგენს. ამავე კავკასიაში ეს მცენარე ერთწლიანი კულტურის სახით არის შემოტანილი. აქვს სასიამოვნო სუნის მქონე მოთეთრო ვარდისფერი ყვავილები. ნაყოფი კოლოფია“²⁷; II. ბაღის ინა, ხელსაღებავი — бальзамин *Balsamina hortensis*.

ორივე მცენარე შეიცავს საღებავს. ეს მცენარეები საქართველოში მოჰყავთ ბოსტნებში. საერთოდ ინა დეკორატიულად ითვლება²⁸.

ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე იხსენიებს „ბოსტნის ინას“ გამოყენებას თმისა და წარბების შესაღებად. „აქაური ქალიშვილები (იგულისხმება კახეთი) ფრჩხილებსა და წარბებს ზაფრანის მაგვარი საღებავით იღებდნენ, რაც საგანგებოდ მოჰყავთ ბაღიაში. ეს ჩვეულება მთელ აღმოსავლეთშია ცნობილი“²⁹. ე. წ. ბოსტნის ინას გამოყენება ფრჩხილების შესაღებად დასტურდება გურიაში შეკრებილი მასალებითაც. „ბაღიაში“ დარგავდნენ ერთ-ორ ძირ „ხელსაღებავს“, დაჰკრეფდნენ მის ფოთლებს, სუფთად დანაყავდნენ, შიგ გაუტრეფდნენ ძირ-წითელ, ფესვებს, შაბს, ოშმეშას, მარილს, დაიდებენ ფრჩხილებზე და სუფთად შეიხვევენ ჩვრით. ასე ამყოფებენ მანამ, სანამ ფრჩხილი მოწითალო ფერს არ მიიღებს. შემდეგ შემოიძრობენ და ზელებს საპნით დაიბანენ³⁰. აღნიშნული მცენარის ბოსტანში დათესვა დღესაც შემორჩენილია ყოფაში. ხალხური ჩვეულები თანახმად, ჰიგიენური წესების დაცვა, ე. ი. სხეულის შოვლა კვირის ყველა დღეს არ იყო მიზანშეწონილი. ე. წ. „არაჰიგიენურ“ დღედ ითვლებოდა ორშაბათი. ამ დღეს იკრძალებოდა, როგორც თმის დაბანა, ასევე შეღებვაც, რადგან:

²⁶ А. Я ш в и л и, დასახ. ნაშრ., გვ. 17.

²⁷ ნ. წუწუნავაც, საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1966, გვ. 87.

²⁸ იქვე.

²⁹ დ. ბაქრაძე, სურათები საქართველოს ცხოვრებიდან, იხ. „მნათობი“, თბ., 1982, № 2—4, გვ. 16.

³⁰ საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივში დატული გ. ლომთათიძის 1943 წლის სავლე მასალები, გვ. 15.

„ორშაბათსა დღესა (ძალსაო) ქალი იმანს ტანსაო (თმასაო),
დავადგები თავსაო, ვაერევინებ თმასაო,
ან მოუკლავ ქმარსაო, ან საყვარელ ძმასაო“³¹.

ხალხური ნიმუშების მიხედვით, წესის დამრღვევს, დამნაშავეს, თმის
გაცვენასთან ერთად ქმრისა და ძმის სიკვდილიც ელოდა.

მთბრობელთა განმარტებით, ჰიგიენური წესების დასაცავად, ყვე-
ლაზე „ძლიერ“ და „ბედნიერ“ დღეებად ითვლებოდა სამშაბათი
და ხუთშაბათი.

ბუნებრივია, რომ სწორედ ეს დღეები იყო შერჩეული თმის და-
საბანად და შესაღებად.

ინით თმის შეღებვა ასე ხდებოდა: „მთლიან მცენარეს კარგად
დაჩეჩქვავდნენ სიბი ქვით ან ნიჯრის საწყობი, მიღებულ მასას იფენ-
დნენ თმებზე, იჩერებდნენ თბილად შეხვეულს 2—3 სთ-ის გაშმავ-
ლობაში“³². ინით შეღებილი თმა გამოდიოდა „ყინჩი“ წითელი ფერი
და ყველა საღებავსა სჯობდა. ეთნოგრაფიული მასალებით დასტურდებ-
ა ინის ფხვნილის გამოყენება, როგორც თმის შესაღებად, ასევე სამ-
კურნალოდ. თუმცა ხშირ შემთხვევაში მთბრობელებს უჭირთ ამ მცე-
ნარეთა გაშიჯენა ურთიერთისაგან. ამდენად, ზოგჯერ სამკურნალო
თვისებას „ბალის ინასაც“ მიაწერენ. მედიცინაში ცნობილია მცენარის
თვისებები. იგი უხდებოდა ე. წ. „შაკიკურ თავის ტკივილს“. მთბრო-
ბელთა განმარტებით, როცა თმას სამკურნალო მიზნით იღებავდნენ, მა-
შინ ინისა და წყლის ნაზავს თავზე იჩერებდნენ მთელი ღამე. სანამ
თმის ღებვას შეუდგებოდნენ, ჯერ ინის ფხვნილს დაალობდნენ
წყალში, რომ „აფუებულიყო“. თმას რომ ფერი კარგად „მოჰკიდებო-
და“ იცოდნენ შაბისა და ბროწეულის წვენიც ჩამატება³³.

შალალ საზოგადოებაში თმის შესაღებად იყენებდნენ საგანგებო
ქურქელს — ინის დასალობა ჯამებს, თასებსა და ბადიებს³⁴.

ქართული მზითვის წიგნებით დასტურდებოდა ინას მზითვში გა-
ტანება: წონით: „ინა ერთი ლიტრა, ინა ერთი ჩარეჟი“³⁵. ინას თმა-წვე-
რისა და ფრჩხილების შესაღებად იყენებდნენ არა მხოლოდ ქალები,
არამედ მამაკაცებიც. „ინას წვერ-ულვაშის და თითის ფრჩხილების
წითლად შესაღებადაც ხმარობდნენ... ძველადვე სხვათა შორის იღე-

31 1984—85 წლების გორისა და კასპის რ-ნის ეთნოგრაფიული ექსპედიცი-
ების საველე დღიურები.

32 იხ. კახეთის და ქართლის 1981—85 წლების ეთნოგრაფიული ექსპედიციების
საველე დღიურები.

33 იხ. 1980—82 წლების კახეთის რ-ნების საველე მასალები.

34 ი. გრიშაშვილი, ძველი თბილისის — ლიტერატურული ბოქემა, თბ.,
1928, გვ. 69, 141, 149.

35 იქვე, გვ. 114, 118.

ბავდნენ ინით ფეხის თითების ფრჩხილებსაც. ამისათვის თითების ფრჩხილებზე იდებდნენ ხოლმე ინის ფაფას. ინა რომ კარგად გასჯდომოდა და მოჰკიდებოდა ფეხის შესაღებ ნაწილებს, საჭირო იყო ფაფა კაცს დღე და ღამე მაინც სდებოდა ზედ და ამ ხნის განმავლობაში უძრავად ყოფილიყო, ფეხი აღარსად დაედგა“³⁶. ინით ღებვის ტრადიციამ ასახვა ჰპოვა მხატვრულ ლიტერატურაში და უცხოელ მოგზაურთა ცნობებში. აღნიშნული მცენარით წვერსა და ფრჩხილებს იღებოდა მეფე გიორგი I³⁷.

უან შარდენი იხსენიებს, რომ მეფე თეიმურაზს თმა-წვერი და ფრჩხილები ინით ჰქონდა შეღებილი³⁸.

გაშა აღნიშნავს, რომ „თავად ჰავებავდეს თმა-წვერი და უღვაშები შეღებილი ჰქონდა წითლად. ეს ჩვეულება აღმოსავლეთიდან მომდინარეობს. საღებავი კერძო სავაჭრობებში იყიდებოდა“³⁹.

მთბრობელთა გადმოცემით, სოფლად ინა მეწვრილმანებს დაჰქონდათ და იგი XX-ის 20-იან წლებში გირვანქა დაახლოებით 50 კაპ. ღირდა. ინით თმის შეღებვა ძველი თბილისის აბანოებშიც სცოდნიათ.

თედო სახოკია აღნიშნავს: „ინა საღებავი მცენარეა... ძველ თბილისში იმზარებოდა, როგორც კოსმეტიკური საშუალება. თმაში თეთრ-გამორეული მანდილოსნები, როცა უნდათ, მარად ახალგაზრდა, მარად უბერებელი სჩვენებოდნენ გარეშეთ, მიდიოდნენ მთელი დღით აბანოებში, რა თქმა უნდა, საჰმელ-სასმელიც თან მიჰქონდათ. აბანოში მექისეს ჯერ თმაზე დაადებინებდნენ ინის ფაფას და თავს კარგად შეახვევინებდნენ. ეს ფაფა, სულ უკანასკნელი, ექვისი საათის განმავლობაში უნდა სდებოდათ თავზე“⁴⁰.

ინით თმის ღებვას ძველი თბილისის აბანოებში ეხება, აგრეთვე, ფთხოვრადი ნინო გვათუა: „ჯერ თავზე იდებდნენ ინისა და წყლის ნაზავს, რაც სქელი უნდა ყოფილიყო, რათა თმაზე კარგად შელესილიყო. თავს ინის ნაზავით, რომ კარგად დაიფარავდა, მერე თმის ბოლოებს აიფარებდა და კვლავ მოლესავდა მთელ თავს, ორი-სამოტო-ის შემდეგ ჩამოიბანდა“⁴¹...

...ინადადებულ თავზე ქალი ქალადის, კომბოსტოს, ვაზის ან ჭარხლის ფოთლებს დაიფარებდა და თბილად შეიხვევდა. აბანოს უბანში ცხოვრობდნენ თმის დახელოვნებული მღებავები. ისინი კლი-

36 თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979, გვ. 651—652.

37 კ. გამსახურდია, „დიდოსტატის მარჯვენა“, თბ., 1966, გვ. 83—84.

38 უან შარდენი, მოგზაურობა კავკასიაში, თბ., 1946, გვ. 10.

39 გაშა, მოგზაურობა საქართველოში, ხელნაწერი, თარგმანი, გვ. 15.

40 თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 655.

ენტებს აბანოში ან სახლში უღებავდნენ თმას, რაშიც გარკვეულ გა-
სამრჯელოს იღებდნენ⁴¹.

სამედიცინო ხელნაწერებით და უცხოელ მოგზაურთა ცნობებით,
ძნელდება გარკვევა, თუ ინის რომელ სახეობას ასახელებს ავტორი.
თუმცა, სავარაუდოა, რომ აქ სწორედ *Lawsonia inermis*— „ნამდვილი
ინა“ გამოყენებული, რადგან სწორედ ამ მცენარის ფოთლებს გა-
აჩნია, როგორც საღებავი, ასევე სამკურნალო თვისებები.

ლიტერატურული მონაცემებით და ზოგ მკვლევართა ნაშრომებ-
ში, როგორც აღვნიშნეთ, გამოყოფილია მცენარის ორივე სახეობა.

ეთნოგრაფიული მასალებით, კი უფრო მეტად „ბოსტანის ინა“
დასტურდება, რადგან მთხრობლები ამ მცენარის ბოსტანში დათესვას
მიუთითებენ.

წარმოდგენილი მასალების ანალიზის საფუძველზე, შეგვიძლია
დავასკვნათ, რომ.

1. ინა — *Хна*, *Lawsonia inermis*. ბუჩქოვანი მცენარეა, საქართ-
ველოში იგი XI საუკუნიდან დასტურდება. უძველესი ქართული ხელ-
ნაწერის „უსწორო კარაბადინის“ მიხედვით, აღნიშნული მცენარე ცნო-
ბილია, როგორც თმის შესაღებად, ასევე სამკურნალოდ. ნაშრომმა
შემოინახა მცენარის ქართული სახელწოდება „ხელთასაღებავი“. სა-
ვარაუდოა, რომ იგი ამ მცენარის ზოგადქართული სახელია, რომელიც
დღესდღეობით, მხოლოდ გურულ დიალექტს შემორჩა — ხელსაღე-
ბავი.

2. საქართველოში მოხდა „ინას“ — *Lawsonia inermis* კულტი-
ვირება. მცენარის ახალი სახეობა ბალახოვანი მცენარეა. ინა (ბალ)
წითლად შემღებავი (საბა). იგი ცნობილია ბალის ინას — *Balsamina*
hortensis სახელწოდებით, რომელსაც მხოლოდ საღებავი თვი-
სებები გააჩნია და სამკურნალოდ არ გამოიყენება.

К. В. СИХАРУЛИДЗЕ

ИЗ ИСТОРИИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ЛЕЧЕБНЫХ ТРАВ (ХНЫ)

Резюме

Среди сохранившихся лечебных растений в грузинском
этнографическом быту одной из старейших является хна.

⁴¹ Б. გვათუა, ძველი თბილისის გოგიროვანი აბანოების ისტორიიდან. იხ.
თბილისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, თბ., 1966,
გვ. 99—100.

Известны две разновидности растения: 1. Ина-хна, хенна настоящая — *Lawsonia inermis*, 2. Ина-бальзамин — *Balsamina hortensis*.

В древнегрузинской медицинской книге XI века «Усцоро Карабадини» упоминается термин Ина/ /Хелтасагебави. Ина/ /Хелтасагсбави/ *Lawsonia inermis*/. Это кустарниковое растение, обладающее как красительными, так и лечебными свойствами. В быту сохранилось старое название ини — хелсагебави. Предполагается, что это общегрузинское название ини, которое в настоящее время встречается только в Гурии.

В Грузии распространен и новый вид ини садовой (*Balsamina — hortensis*). Это травянистое растение, характеризующееся только красительными свойствами.

В статье, на основании этнографических материалов и с учетом медицинских и литературных данных, рассмотрены как косметические, так и лечебные свойства обоих видов растения.

გულნარა ცაცხლაძე

ოჯახის წევრთა ქცევისა და ურთიერთდამოკიდებულების წორმები

(გურიის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

ოჯახის წევრთა ქცევისა და ურთიერთდამოკიდებულების წორმები საოჯახო ყოფის სხვა ძირითად საკითხებთან ერთად კომპლექსურად შეისწავლება. XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ცალკე კვლევის საგანი გახდა საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები. ამ საკითხს მრავალმა ეთნოგრაფმა შეაქცია ყურადღება¹.

ოჯახის წევრთა შორის საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ფართოდ იყო გავრცელებული XIX საუკუნეში, რამაც შეეცვლილი სახით საქართველოს მრავალ კუთხეში XX საუკუნემდეც მოაღწია².

¹ Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков, М., 1959; მისივე, Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана, М., 1969; Косвен М. О., Этнография и история Кавказа, М., 1961; Смирнова Я. С., Обычай избегания у адыгейцев и их изживание в советскую эпоху, «Советская этнография», 1961, № 2; მისივე, Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа, «Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе», М., 1978; Смирнова Я. С., Першиц А. И., Избегание: формованная оценка или «этнический нейтралитет»? «Советская этнография», 1978, № 6; Сергеева Г. А., Об обычае избегания у народов Грузии, «Полевые исследования Института этнографии АН СССР, 1974», М., 1975; Бгажников Б. Х., Адигский этикет, Нальчик, 1978; მისივე, О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании, «Советская этнография», 1979, № 1; მისივე, Очерки этнографии общества адыгов, Нальчик, 1983; Арутюнов С. А., Анализ и оценка избегания, «Советская этнография», 1979, № 1; Марков Г. Е., Обычай избегания и проблема «пережитков», «Советская этнография», 1979, № 1; Токарев С. А., «Избегание» и «этикет», «Советская этнография», 1979, № 1.

² რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონათობი სვანეთში, თბ., 1939; მისივე, Грузинская семейная община, Тбилиси, I—1960, II—1961; ი. ქყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, I, თბ., 1955; ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960; მისივე, მოხუცების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970; მისივე, საოჯახო ყოფა მთიულეთ-გუდამაყარში, „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, III, თბ., 1971; მ. ბეჭაია, ძვე-

საბჭოთა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში მიღებული საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ასეთი სახით წარმოგვიდგება: 1. აკრძალვები ცოლ-ქმარს შორის, 2. მშობლებსა და შვილებს შორის, 3. ქალსა და მისი ქმრის ნათესავეებს შორის, 4. მამაკაცსა და მისი ცოლის ნათესა-ვეებს შორის³. აკრძალვების 1—2 სახეობა უწეულად ოჯახის წევრებ-ზე ვრცელდება, 3—4 სახეობა სცილდება ოჯახის ფარგლებს და გუ-ლისხმობს ერთ-ერთი მეუღლის დამოკიდებულებას მეორის ნათესა-ვებთან, როგორც ოჯახის ფარგლებში, ისე მის გარეთ.

განვიხილოთ, როგორი იყო ოჯახის წევრთა ქცევისა და ურთი-ერთდამოკიდებულების ნორმები გურიის მოსახლეობის ეთნოგრაფი-ულ ყოფაში.

ცოლ-ქმარი ღიდ ოჯახში იცხოვრებდა თუ ინდივიდუალურ ოჯახ-ში, ქალის უფროსად მაინც ქმარი ითვლებოდა. ქმრის უფლებები ცო-ლის მიმართ განსაკუთრებული სიციხადით ვლინდებოდა მორალურ-ზნეობრივი ურთიერთობის სფეროში⁴.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, გურიაში ცოლ-ქმრის ურთიერ-ობაში მორიდება შემდეგნაირად გამოიხატებოდა: ცოლ-ქმარი სხვი-სი თანდასწრებით ერთმანეთს სახელით ვერ მიმართავდა. ისინი იყე-ნებდნენ ვამოთქმებს: „გესმის“, „კაცო“ ან „ქალო“. სხვისი თანდას-წრებით ცოლზე იტყოდა მამაკაცი — „ჩემი ქალიო“, ცოლი ქმარზე — კი „ჩემი კაციო“. როცა სახლში მარტო ცოლ-ქმარი დარჩებოდა, მა-შინ ისინი სახელით მიმართავდნენ ერთმანეთს.

გათხოვილ ქალს უფლება ჰქონდა მეუღლესთან, ოჯახის წევრებ-თან ან მეზობელ ქალებთან ერთად წასულიყო საზოგადოებრივი თავ-შეყრის ადგილებში (დაკრძალვა, ქორწილი, დღეობა).

ქალის უფლება-მოვალეობას, საოჯახო საქმიანობის გარდა, ძირი-თადად, მამაკაცი განსაზღვრავდა. გურიაში არ შეიმჩნევა მკვეთრი და-ყოფა მამაკაცისა და ქალის უფლებებს შორის, რაც ბარის მოსახლე-ობისათვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო. ორთაობიან ინდივიდუა-ლურ ოჯახში მამაკაცი ცოლთან შეთანხმებით გადაწყვეტდა ამა თუ იმ საკითხს. ოჯახის გაყრისა და საოჯახო ქონების განაწილების დროს მთავარი სიტყვა უფროს მამაკაცს — მამას ან ქმარს ეკუთვნოდა,

ლი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმში, 1974; თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი-ლი, საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მი-ხედვით, მაცნე, ისტორიის სერია, 1980, № 3; გ. გოცირიძე, ქორწინება ფერადნელ ქართველებში, თბ., 1987, გვ. 23.

³ Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кав-каза, М., 1983, с. 37—40.

⁴ ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, I, ნახებისა და ოსების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969, გვ. 84.

მაგრამ გაყოფას, „გ ა რ ი გ ე ბ ა ს“ უფროს ქალს — დედა ქალსაც დაასწრებდნენ და ისე გადაწყვეტდნენ ამ საქმეს. შვილის დაქორწინების საკითხის გადაწყვეტისას მშობლები — ცოლ-ქმარი უნდა შეთანხმებულიყვნენ. ამ საქმეს მართო მამა ვერ გადაწყვეტდა.

უფროსი ქალის//დედა ქალის სტატუსი საოჯახო ეტიკეტის დაცვით ზანიათდებოდა. ოჯახის უფროსი//ოჯახის თავი მას პატივისცემით მიმართავდა, განსაკუთრებით უმცროსების თანდასწრებით. უფროსი მამაკაცის გარდაცვალების შემდეგ, ზოგჯერ დედა ხდებოდა ოჯახის უფროსი, რომელიც დამხმარედ წინააღმდეგდა უფროს სრულწლოვან ვაჟს და მას ანდობდა ოჯახის სამამაკაცო საქმეს.

ის ფაქტი, რომ გურიიში ცოლ-ქმრის ურთიერთობაში აკრძალვები შედარებით ნაკლებად შეიმჩნეოდა, იმით უნდა იყოს განპირობებული, რომ ინდივიდუალურ ოჯახებში, სადაც არ იყვნენ ქმრის მშობლები და უფროსი თაობის სხვა წარმომადგენლები, მეუღლეებს შორის ქცევისა და ურთიერთობის მეტი თავისუფლება იყო.

მორიდების ნორმები თავდაპირველად ორივე მეუღლეს თანაბრად ეხებოდა, შემდგომში კი მხოლოდ ქალს დაეკისრა. ამ მოვლენას ზოგჯერ ქალის უუფლებობას უკავშირებენ. ვფიქრობთ, აქ მთავარი სქესობრივი განსხვავება უნდა იყოს. გარდა ამისა, მორიდების ფორმების მიხედვით ქალის უუფლებობაზე ვერ ვილაპარაკებთ, რადგანაც არსებობს მორიდება საერთოდ ერთი სქესის წარმომადგენელთა შორისაც.

თანამედროვე ოჯახი შენდება მამაკაცისა და ქალის სრული თანასწორუფლებიანობის, ოჯახისათვის მათი თანაბარი პასუხისმგებლობის საფუძველზე.

ოჯახში მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობის დროს კარგად ჩანს უმცროს-უფროსობის პრინციპი. შვილი გალდებული იყო მშობლებს პატივისცემით მოპყრობოდა და ხშირ შემთხვევაში მათ ნებასურვილს დამორჩილებოდა. ოჯახში განსაკუთრებით მაშას ერიდებოდნენ. მთხრობელთა აზრით, მამის სიტყვა შვილისთვის „კანონი“ იყო. მაშა რომ სახლში შემოვიდოდა, შვილები ფეხზე უნდა ახდგარიყვნენ და მის დაჯდომამდე ვერ დასხდებოდნენ. მამას სუფრასთან დაჯდომას ვერ დაასწრებდნენ შვილები და ვერც მასზე ადრე ადგებოდნენ. შვილები მშობლებს სურვილს მიხედვით უნდა დაქორწინებულიყვნენ.

მშობლების მორიდება შვილებს მიმართ, ძირითადად, ამ უკანასკნელთა სრულწლოვანების პერიოდიდან იწყებოდა. განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდათ მშობლებს უფროსი ვაჟის მიმართ, რომელსაც ოჯახის გაყრამდე, ზოგჯერ ოჯახის უფროსადაც კი ირჩევდნენ და

³ Смирнова Я. С., Першниц А. И., დასახ. ნაშრომი, გვ. 64.

საოჯახო ქონების განაწილების დროს საუფროსოსაც ცალკე გამო-
უსყოფდნენ.

მშობელი შვილებს სახელით მიმართავდა და სახელით მოიხსე-
ნიებდა; მათ მოფერებდა სხვების თანდასწრებით უხერხულად მიიჩნე-
და.

დიდი ოჯახებისაგან განსხვავებით, პატარა ოჯახებში მშობლებსა და
შვილებს შორის ურთიერთობის მეტი თავისუფლება იყო, რაც კი-
დეც უფრო შეიმჩნეოდა ინდივიდუალურ ორთაობიან ოჯახებში. მშობ-
ლებისა და შვილების ურთიერთობა აღმზრდელით ხასიათს ატა-
რებდა.

გარკვეული თავისებურებებით ხასიათდებოდა ქალის დამოკიდე-
ბულება მეუღლის ოჯახის წევრებთან. პატარძალს შეეძლო დედამ-
თილ-მამამთილს ქორწილის დღესვე დალაპარაკებოდა, თუმცა მამამ-
თილთან მას ნაკლებად უხდებოდა ურთიერთობა. მთხრობელთა გად-
მოცემით, რძალი დედამთილ-მამამთილს „უბატონოდ ვერ გასცემდა
ხმას“. მამამთილს რძალი ასე მიმართავდა „მამა ბატონო“, დედამთილს
— „დედა ბატონო“. იშვიათ შემთხვევაში. „დედას“ და „მამას“ ეძახდ-
ნენ, მათთვის სახელით მიმართვა კი გამოირიცხული იყო. მათ ასე მო-
იხსენიებდა რძალი — „ჩემი დედამთილი“, „ჩემი მამამთილი“. მათი
შოხსენიების ეს ფორმა დღესაც დასტურდება. „მამამთილი რომ შე-
მოვიდოდა. რძალი ფეხზე უნდა ამდგარიყო და მის დაჯდომამდე არ
უნდა დამჯდარიყო. მამამთილი რძალს რომ რაიმეს შეეკითხებოდა — რა-
ბრძანებს და კი ბატონოს ეტყოდნენ“⁶.

გურიანში მორიდება იმაში გამოიხატებოდა, რომ რძალი მამამ-
თილს და უფროს მასლებს ელაპარაკებოდა წყნარად და მოკრძალებით.
მორიდების ასეთი ფორმები გვხვდება დასავლეთ საქართველოს სხვა
კუთხეებშიც⁷.

რძალს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა დედამთილთან, რადგან ისინი
ერთად უძღვებოდნენ საოჯახო მეურნეობას. იმ შემთხვევაში. როცა
რძალი ინდივიდუალურ ორთაობიან ოჯახში ცხოვრობდა, ის ვარიდე-
ბოდა მეუღლის მშობლებს, მაგრამ ბევრად უფრო თავისუფალი იყო
ურთიერთობაში, ვიდრე დედამთილ-მამამთილთან მცხოვრები რძალი.
დედამთილთან ცხოვრების დროს რძალი ყველაფერს მას ეკითხებო-
და. რაიმეს სესხებას ან ვასესხებას ოჯახიდან, სადამე წასვლა თუ უნ-
დოდა, თუნდაც თავისი მამის სახლში, ჯერ დედამთილისათვის უნდა
ეთხოვა ნებართვა, მერე ქმრისათვის.

⁶ გ. ცეცხლაძე, სველე ეთნოგრაფიული დღიურები, 1982, რე. 1, გვ. 4.

⁷ Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н., Бытовая культура Грузии XIX—X веков, М., 1982, с. 111.

რძალი პატივისცემით ეპყრობოდა მაზლებსა და მულებს, ვან-საკუთრებთ ასაკით უფროსებს. მთხრობლები გადმოგვცემენ: „ქალს რომ მაზლი აკვნიტ დახედროდა, იმისთვისაც პატივი უნდა ეცა, იმის აკვანს ფეხით ვერ დაღრწევაო“. უპტროს და ტოლ მაზლ-მულებს სახელით მიმართავდნენ და სახელით მოიხსენიებდნენ, ხოლო უფროსებს „ჩემო მაზლოო“ ან „ჩემო მულოო“ ეტყოდნენ: სახელით მიმართვა ზოგჯერ უფროსი მუღლისთვისაც შეიძლებოდა, მაზლისთვის — კი არა.

მამაპითილთან და მაზლთან ქალი ბავშუს ძუძუს ვერ აწოვებდა, სირცხვილი იყო. მორიდების ეს წესი დღესაც დამტურდება. ასევე არ შეიძლებოდა გათხოვილი ქალი ნათესავ ან სტუმარ მამაკაცს თავდაუხუტრავი სჩვენებოდა.

ოჯახის წევრები რძალს სახელით მიმართავდნენ ან „რძალოო“ ეტყოდნენ.

ქალი მოკრძალებით ექცეოდა არა მარტო მეუღლის ოჯახის წევრებს, არამედ მის ნათესავებსაც, ასევე მეზობლებს. ამ ურთიერთობაში გადაწყვეტ როლს მათი სქესი ასრულებდა.

ამგვარად, ქალის მორიდება მეუღლის ნათესავებთან ხშირ შემთხვევაში ოჯახის ფარგლებს სცილდებოდა და ამ ურთიერთობას, ძირითადად, ნათესავთა სქესი და ასაკი განსაზღვრავდა.

ნაკლები მრავალფეროვნებით არის წარმოდგენილი მამაკაცის ურთიერთობა ცოლის ნათესავებთან. სიძეს განსაკუთრებული მორიდება მართებდა ცოლის მშობლებისადმი, როგორც დედის, ასევე მამის მიმართ, გარდა ამისა, უფროსი თაობის სხვა ნათესავებთანაც. სიდულრ-სიმამრს სიძე „დედა-ბატონოს“ და „მამა-ბატონოს“ ეძახდა, ხშირად სახელითაც კი მიმართავდა, მაგრამ „ბატონო“ აუცილებლად უნდა დაეყოლებინა. მამაკაცის ურთიერთობა მეუღლის ნათესავებთან მხოლოდ პირველი შვილის ყოლამდე იყო შეზღუდული, შემდეგ მისი ურთიერთობა ბევრად თავისუფალი ხდებოდა, ვიდრე ქალისა ქმრის ნათესავებთან. მორიდების ეს ფორმაც ოჯახის ფარგლებს სცილდებოდა.

ოჯახის სტრუქტურა გავლენას ახდენდა საოჯახო ყოფის ცალკეულ საკითხებზე, მათ შორის ოჯახის წევრთა ქცევისა და ურთიერთდამოკიდებულების ნორმებზეც. ინდივიდუალურ ორთაობიან ოჯახებში, სადაც არ იყვნენ ქმრის მშობლები, ძმები და სხვა უფროსი წევრები, მეუღლეებს შორის, ასევე მშობლებსა და შვილებს შორის მეტი თავისუფლება იყო, ვიდრე ინდივიდუალურ სამთაობიან ოჯახებში, თუმცა აქაც აკრძალვების ცადა მცირდებოდა და სიძვაიკრე სუბტლდებოდა.

ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულების ნორმებს განსხვავებული სტრუქტურა, ფუნქცია და წარმომავლობა აქვთ. ზოგიერთი მათგანი არეგულირებს მოზრდილთა ურთიერთობას, ურთიერთობებს სხვადასხვა გენეალოგიური ხაზის წარმომადგენლებს შორის, ურთიერთობებს არასრულწლოვან წევრებთან იმავე გენეალოგიური ჯგუფიდან⁸.

ქცევის ნორმების შესწავლის დროს მკვლევართა ყურადღება ძირითადად გადატანილი იყო ურთიერთობაში მყოფ ადამიანთა სქესსა და ასაკზე. ამასთანავე ყურადღება უნდა მიექცეს ურთიერთობაში მყოფ ადამიანთა სტატუსს, მათ ნათესაურ ურთიერთობას, ურთიერთობის დროსა და ადგილს. გასათვალისწინებელია ისიც, თუ რომელ ეთნიკურ ჯგუფს მიეკუთვნებიან ეს ადამიანები⁹.

შეინარჩუნოთ თუ არა ეს წეს-ჩვეულებები თანამედროვე პირობებში?

ი. სმირნოვა და ა. პერშიცი „ფორმაციული კრიტერიუმების“ საფუძველზე უარყოფენ ამ აკრძალვებს და ცდილობენ იპოვონ მათი თავიდან აცილების გზა. მათი აზრით, ეს აკრძალვები საზოგადოებრივი და კულტურული განვითარების ადრეული საფეხურისთვისაა დამახასიათებელი და იგი არ შეიძლება არსებობდეს კომუნისტურ საზოგადოებაში. მათ მიაჩნიათ, რომ ეს მიუღებელია ცხოვრების საბჭოურ რეჟიმისათვის¹⁰.

ზოგიერთი ავტორი არ იზიარებს ამ თვალსაზრისს. მათი აზრით, არ შეიძლება ესა თუ ის მოვლენა წარმოშობის დროის მიხედვით დადებითად ან უარყოფითად შეფასდეს¹¹.

ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების შესწავლისას თ. იველაშვილი აღნიშნავს, რომ აქ უნდა გამოვყოთ მათე და დრომოკმეული სასარგებლო და მისაღები-საგან, ამასთანავე გათვალისწინებული უნდა იქნეს საკვლევი რეგიონისა და მისი მოსახლეობის თავისებურებები¹².

ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს, რომ იკავდნენ რა საოჯახო ქცევის ტრადიციულ ნორმებს, თვლიდნენ მას თავმდაბლობის, თავაზიანობის, ურთიერთპატივისცემის გამოვლინებად, ოჯახში ჩხუბის, კამათის, უსიამოვნების თავიდან აცილებს საიმედო საშუალებად.

⁸ Арутюнов С. А., *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 53.

⁹ Бражников Б. Х., *Очерки этнографии обществ адыгов, Нальчик, 1983.*

¹⁰ Смирнова Я. С., Першиц А. И., *დასახ. ნაშრომი*.

¹¹ Бражников Б. Х., *О значении этнической позиции ученого в этнографическом исследовании*, с. 61.

¹² თ. იველაშვილი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 167—168.

თუ ოჯახის წევრთა ქცევის ნორმები შეესაბამებიან სოციალისტური შორალის ნორმებს, თანამედროვე ცხოვრების წესს, მაშინ სასურველია მათი დაცვა. ეს ძალზე რთული საკითხია და სიფრთხილეს მოითხოვს ტრადიციული კულტურის ელემენტების შეფასების საქმეში.

Г. Ш. ЦЕЦХЛАДЗЕ

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ И НОРМЫ
ПОВЕДЕНИЯ ЧЛЕНОВ СЕМЬИ
(по этнографическим данным Гурнии)

Резюме

На основе полевых этнографических материалов, собранных автором, а также учета данных специальной литературы, в статье изучены взаимоотношения и нормы поведения членов семьи в Гурнии. Этот вопрос изучается в комплексе с другими вопросами семейного быта.

Итоги исследования свидетельствуют о том, что взаимоотношения членов семьи определяются ее структурой. В отличие от больших семей, в малых взаимоотношения как между супругами, так и между родителями и детьми более свободны.

В работе затронуты и вопросы дифференциации взаимоотношений членов семьи по поло-возрастному принципу. Автор считает возможным сохранить те нормы поведения членов семьи, которые больше соответствуют современному образу нашей жизни.

ლალი მანვალეიშვილი

კალანდობა ბურიაში

(ახალი წლის წინა და პირველი დღე)

ახალი წელი, „კალანდა“¹ გურიაში საყოველთაო სახალხო დღესასწაულია. ხალხური გადმოცემით, „კალანდობა“ წმინდა ბასილის² დღეა. იგი ამავე დროს „ბედობა“ და „საბრძნილო“ დღე არის და გურულის ღრმა რწმენით, „კალანდას“ რასაც „დაიბედებს“, იმასვე მოიმკის მთელი წლის განმავლობაში.

ამ ნახევარი საუკუნის წინ გურიაში ასეთი წეს-ჩვეულებები და რიტუალი სრულდებოდა: ბარბალობა დღეს „სასაღჭმი“ ჩასვამდნენ ღორს, ინდაურს და ქათამს. ამ უკანასკნელს, თითო სულზე თითოს, ერთსაც „საკალანდო“ სუფრისათვის. ღორს „ზვარაკი“ ერქვა და მას წმ. ბასილის სახელზე კლავდნენ. არსებობს ლეგენდა, თუ რატომ ზედებოდნენ ახალ წელს აუცილებლად ღორის თავით: „ახალ წელს წმინდა ბასილი წირავდა ეკლესიაში. შუა წირვაზე რომ მივიდა, ეშმაკმა ღორი შეუგდო, რათა ხელი შეშლოდა. იმ დროს ღორი არ იჭმებოდა და უბრალო მხეცად ითვლებოდა. ვადმოსწერა წმინდა ბასილემ ჭვარი ღორს და კუდზე ფეხი დაადგა (აპიტომ ღორს კუდის ბოლო გაბრტყელებული აქვს), წირვის გაპოსვლამდე ღორი ადგილიდან არ დაძრულა. იმ დღიდან და იმ წლიდან წმინდა ბასილემ საზრდოდ დაუდგინა ღორი საქრისტიანოს. მას შემდეგ ქრისტიანმა კაცმა ყოველ ახალ წელს ღორი უნდა დაკლას და ასე იღლესასწაულოს კალანდა“³.

1 სიტყვა „კალანდა“ რომელია და ეწოდება თვის პირველ რიცხვს, აქედან წარმოსდგება წლის აღმრიცხველი კალენდარი (იხ. ს. მაკალათია, ახალწელიწადი საქართველოში, თბ., 1927, გვ. 16; ვახ. „თემი“, 1912, № 1, ახალი წელი გურია — სამეგრელოში; ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. V, გვ. 326).

2 ბასილი, ბასილა ნახევრად წარმართული ღვთაება, რომელშიც შერწყმული იყო ქრისტიანული ეკლესიის მოღვაწის ბასილი დიდისა და „დიდ ღმერთად“ წოდებული ქართული წარმართული ღვთაების, იგივე ბოსელის კულტი (იხ. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, ნაწ. 2, თბ., 1953, თ. 1, § 3; ს. მაკალათია, მთის რაქა, თბ., 1960; ა. სოხაძე, ქ. ს. ე. I, თბ., [1977]).

3 ავტორის საველე დღიური, 1985 წ. მახარაძის რაიონი, რვეული № 2.

ამ ლეგენდის განსხვავებული ვარიანტები გვხვდება თ. მამალაძესთან⁴ და ნ. ნაკაშიძესთან, მაგრამ ერთია, რომ ღორი, ზალხური გადმოცემით, წმ. ბასილის საპატივემულოდ ახალ წელს იკვლება გურიამი.

„საკალანდო“ აცხობდნენ: „ბასილას“ — წმ. ბასილის გამოქანდაკებულ სახეს; ზაქაპურებს, სულზე თითოს. გარდა ამისა, აუცილებელი იყო გამოეცხობთ: 1. „საცხემლიჭრო ზაქაპური“; 2. საკალანდო“ ანუ „ღედო ზაქაპური“; 3. „საჩიჩალაყე“ სამი პატარა, ფორმით მრგვალი კვირები, შიგ ჩადებული მოზარდული კვირებით; 4. „სააგუნე ზაქაპური“, ზომით ყველაზე დიდი, და 5. „საფერხავი“ ანუ „ქათმის ფერხვისთვის“ განკუთვნილი ზაქაპური. აცეთებდნენ ზაციცეს, ღომის ღომს, მჭადებს, „ღედო პურს“, ფელამუშს.

ამავე დროს ალაგებდნენ ყველაფერს, რეცხავდნენ, ბანდნენ დიდსა და პატარას, გვიდნენ მთელ სახლს, ასუფთავებდნენ ბოსელს. გურულს რწმენით, თუ ახალ წელს სახლში ნაგავი დარჩებოდა, მაშინ უსიამოვნება, რაც გასულ წელს ჰქონდა ოჯახს, ისევე უკან დაუბრუნდებოდა. თუ ოჯახს ვინმეს ვალი ჰქონდა, ან რაიმე ნივთი სხვისგან ნათხოვები, აუცილებლად, ახალი წლის დადგომამდე, უკან უნდა დაებრუნებინა, რომ ახალ წელს რაიმე მიზეზით მეზობელი არ მოსულიყო მასთან.

საგანგებოდ ამ დღისათვის იკრებოდა „ცხემლის“ შეშა. ოჯახის უფროსი მამაკაცი ტყეში ან თავის მამულში, ჰრიდა სამი დღის სამყოფ „ცხემლის“ შეშას „კალანდა“ დღისათვის ცეცხლში დასაწვავად. სწორედ ამიტომ ახალი წლის წინა დღეს „ცხემლის ჰრის“ საღამოს ეძახდნენ⁵. „ცხემლის“ ხე შეიძლება წმინდა ხედ მივიჩნიოთ, რომლითაც საახალწლოდ კერაზე ცეცხლის შეკეთება იყო აუცილებელი. „ცხემლის“ შეშას რომ მოიტანდა და დააბინავებდა, ოჯახის უფროსი იწყებდა „ჩიჩილაკის“⁶ გათლას. „ჩიჩილაკისათვის“ არჩევდნენ ახალ-

4 Т. Мамаладзе. Народные обычаи и поверья гურიинцев. С.МОНИПК. вып. XVII. Тифлис, 1893, с. 17—18.

5 ნ. ნაკაშიძე, ნაკალული მორბილიათვის, 1905, № 3, გვ. 135.

6 გურიის სოფლებში მოსახლეობას თავის კარ-მიღამოში ჰქონდა ცხემლის ხეები. უმეტეს შემთხვევაში ეს ხეები წრიულად იყო განლაგებული, სადაც ჰქრები იყო ჩაფლული, აქვე იყო მარანი.

7 Т. Мамаладзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 18; შ. თავდუშაძე, ბედობა ანუ საახალწლო დღესასწაული გურიამი, ხელნაწერი, მხარაძის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის არქივი, № I, საქმე 72.

8 ქ. რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საიტები, ტ. XIV, 1968, გვ. 76.

9 „ჩიჩა“ — მღარე ვიწის, წერილმარცელიანი თხილი (იხ. გ. შარაშიძე, გურული ლექსიკონი, თბ., 1938, გვ. 80). სავარაუდოა, რომ სწორედ ამიტომ ჰქვია მას „ჩიჩილაკი“ ანუ „ჩიჩანთალი“. „ჩიჩილაკი“ ხომ თხილის ზისაგან კეთდება.

გაზრდა თხილის მსხვილ სწორ ტოტს. მას „ცხემლის ქრის“ დღეს დილით ადრე მოჰკრიდნენ. საბლში მოტანისას ზედმეტი ტოტებისაგან გადასუფთაებდნენ, შუაღვე ნაღვერდალში ჩადებდნენ, ზემოდან „ცხელ ღვედაროს“ გადაყრიდნენ და ცოტა ხანს გააჩერებდნენ, ამით ტოტი უფრო დრეკადი გახდებოდა; როცა კანი შეირუჭებოდა და ტყაცუნს დაიწყებდა, გამოიღებდნენ, კანს გააცლიდნენ, ცოტა ხნით გაციებას აცლიდნენ და დანით დაიწყებდნენ გათლას, ისე რომ, ნათალი ტანზედვე დარჩენოდა. თეთრი „ბურბუშელა“ ზედვე იხვეოდა. „ჩიჩალაკის ტანს“ ამჟღერებდნენ ჯვრის ფორმის ჯოხზე; ასეთივე პატარა ჯოხი, რომელსაც წვერილი ბოლოები ჰქონდა, „ჩიჩალაკის“ თავზე კეთდებოდა.

„ჩიჩალაკს“ თავში თეთრი „ბურბუშელის“ გამო „ბასილას წვერებს“ ებანდნენ. „ჩიჩალაკი“ ითვლებოდა წმ. ბასილის ძღვენად და ამავე დროს „კალანდის“ სიმბოლო იყო¹⁰.

გამზადებულ „ჩიჩალაკს“¹¹ ბავშვები მოართავდნენ სუროს ტოტებით, კურკანტელით, ველური თხილის ტოტებით, აბრეშუმის „შულოთი“, ტყბილეულობით, ხილით, ოქრო-ვერაცხლის ფულით. „ჩიჩალაკის“ თავზე ოთხივე მხარეს საწათლებს ამჟღერებდნენ. შუაგულში „საჩიჩალაკე ხაჭაპურს“ ჩამოაცმევდნენ, ასეთივე ორ ხაჭაპურს წამოაცმევდნენ ერთმანეთის პირისპირ გადაჯგარედინებულ ჯოხზე, ორ დანარჩენ ჯოხზე კი ვაშლებს გაუკეთებდნენ, რომლებშიც ვერაცხლის ფული იყო ჩამჯგარებული.

შუაგულში მდებარე კვერს ირგვლივ ბევრ ყვითელ აბრეშუმის ძაფს შემოაფლებდნენ. აბრეშუმშემოვლებული კვერი მზის ასოციაციას ქმნიდა; სხივებადაც ასეთივე აბრეშუმის ძაფები ჰქონდა გაკეთებული.

გურიის მაღალმთიან სოფლებში „ჩიჩალაკს“ თავზე უყებდნენ „კალას“, რომელიც ლერწმისაგან იყო დაწნული¹² და მორთული იყო ისევე, როგორც „ჩიჩალაკი“. მასში მოათავსებდნენ საახალწლო პატარა კვერს „ბოკელს“.

შესაძლებელია, რომ ტერმინმა შემდეგში ენობრივი ცვალებადობა განიცადა და ის ლიტერატურაში შესულია, როგორც „ჩიჩალაკი“.

10 ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 118; Т. М а м а л а д з е, დასახ. ნაშრ., გვ. 22.

11 გურიული „ჩიჩალაკი“ ისეთივეა, როგორც მდგრული „ჩიჩალაკი“ (იხ. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 295; თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 41).

12 „კალპიანი ჩიჩალაკი“ მსგავსებას პოულობს ლეჩხუმურ საახალწლო „გვერგვთან“, რომელიც ასევე ლერწმისაგან მოწნულ რგოლს წარმოადგენს (იხ. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან..., თბ., 1941, გვ. 66).

ასე მორთული „ჩიჩალაკი“ და მასთან ერთად „კალპი“, სიუხვი-სა და ბარაქის სიმბოლურ გამომხატვლად და მზის ღვთაების ემბლემის გადმოწამლად არის მიჩნეული¹³.

„ჩიჩალაკის“ მორთვის შემდეგ გააწყობდნენ საპალწლო „გობს“ ანუ „გასალოცავ საფერხავს“, გობის შუაგულში დადებდნენ: „საკალანდო ხაქაპურს“ და „დედო პურს“, ღორის თავს, მოხარშულ ქათამს, „ბასილას“ სახის პურს; „კოთხოთი“ ღომის გაცეხვილ მარცვალს ან სიმინდს, შიგ ჩადებული კვერცხით. რომელიც ნაყოფიერების და სიუხვის სიმბოლოდ იყო მიჩნეული; პატარა ქოთნით სანთელსაკმეველს, ოქროს და ვერცხლის ნივთებს, ტკბილეულს, პატარა ქიქას ღვინისათვის. „ჩიჩალაკს და „გობს“ გასასვლელ კარებთან დადებდნენ. ამით მთავრდებოდა საპალწლო სამზადისი, ე. წ. „ცემლის ქრის“ დღე. საღამოს ოჯახი ილოცებდა, შემდეგ კი სავანშშოდ დაჯდებოდა, დალოცავდა ძველ წელს და ღმერთს, ახალი წლის უკეთ დაბედებას შესთხოვდა.

დილით ადრე, მთელი ოჯახი ფეხზე იყო, ჩაიცვამდნენ ახალ ტანსაცმელს. ოჯახის უფროსი დიდ ცეცხლს დაანთებდა კერახე, ამის შემდეგ ოჯახში მყოფი ყველა მამაკაცი, ბავშვების ჩათვლით, შიდი-ოდა მარანზე „გასალოცად“.

მარანში მისვლისას ოჯახის უფროსი ხმაამოუღებლად „გობს“ მიწაზე დადებდა, სანთლებს აანთებდა გობზე, აავსებდა დოქს ღვინით, გობს ირველივ აბრუნებდა და თან ლოცულობდა: „წმინდაო ბასილე მამამთავარო, შშვიდობით მომივლინე მრავალი ასეთი კალანდა, ჩემი ოჯახის კარავად ყოფნით, მომეცი შენი წყალობა, კაცთა შშვიდობა, ჭამმრთელობა, ოქრო და ვერცხლი, უთვალავი რქოსანი და ფრთოსანი, ბარაქიანი მოსავალი“¹⁴. თან საკმეველს აკმევედა, სხვებიც დაილოცებოდნენ და საკმეველს დააკმევდნენ. ოჯახის უფროსი გობიდან „ნიგოზს“ აიღებდა და გატებდა. თუ „ნიგოზი“ საკსე და ხალი აღმოჩნდებოდა, წმ. ბასილის სთხოვდა, რომ თავისი ოჯახიც საკსე ყოფილიყო, თუ „ნიგოზი“ ცარიელი ან ცუდი იქნებოდა, მამინ იმავე წმინდანს სთხოვდა აეცილებინა ოჯახისათვის მოსალოდნელი უბედურება.

ამის შემდეგ პროცესია ანთებული სანთლებით მარანს სამჯერ შემოუღვლიდა და სახლისკენ გამოეშარებოდა. ოჯახის უფროსი, ამ შემთხვევაში „მფერხაეი“ კარებზე საძვარ დააკავუნებდა შემდეგი

13 ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან..., თბ., 1941, გვ. 34; ს. შაკალათია, ახალწელიწადი საქართველოში, თბ., 1927, გვ. 35—37.

14 ავტორის საველე დღიური, 1985 წ. მახარაძის რაიონი, სოფელი შემოქმედი, რვეული № 2.

სიტყვებით: „კარი გაშიღე!“ სახლიდან სამჯერვე დიასახლისი ჰკითხავდა: „რა მოგაქვს?“ ამზე „მფერხავი“ უპასუხებდა: „წმინდა ბასილი მობრძანდება ნათლით შემოსილი. მრავლეს ღვთისა და ხელმწიფის წყალობა: საქონელი და ფრინველი მრავალი, მოსავალი უხვად, ოქრო, ვერცხლი უთვალავი, თვალ-მარგალიტის მადანი. დიდხანს სიცოცხლე, გამრავლება და დღეგრძელება ჩვენი ოჯახის“¹⁵.

დიასახლისი კარებს გააღებდა და პროცესია ანთებული სანთლებით სახლში შემოდიოდა. მიულოცავდნენ ახალ წელს ქალებს, შემდეგ ყველანი ზელს შეახებდნენ „გობზე“ და „ჩიჩალაქზე“ მოთაქსებულ ნივთებს, რათა მთელი წელი სიმდიდრე დაბედებოდათ. პროცესია ხმის ამოუღებლად სამჯერ შემოუფლიდა კერას, სადაც ცეცხლი ენთო. ოჯახის უფროსი „უობიდან“ აიღებდა ღობის მარცვლებს და ირგვლივ დაფანტავდა¹⁶. შემდეგ დაიჩოქებდა და წმ. ბასილს შეეფედრებოდა ოჯახის ბედნიერებას. ლოცვის დროს იგი ღოქიდან ღვინოს ირგვლივ მოასხამდა, თან საკმეველს დაკმევედა და გობს ირგვლივ დაატრიალებდა. ასევე ლოცულობდნენ ყველა იქ მყოფნი. ლოცვის დამთავრების შემდეგ ოჯახის უფროსი გარეთ თოფს გაისროდა, თუ იმ კუთხეში იგი ყველას თოფის გასროლას დაასწრებდა, მისი ოჯახი ყველა საქმეში პირველი იქნებოდა. უკან დაბრუნებისას მას შემოჰქონდა „ცხემლის“ შეშა და ოჯახის კერას მიულოცავდა. ცეცხლს გააძლიერებდა და დაილოცებოდა: „ცეცხლო მრავალ კალანდას დაქსნარ შენი პატრონიანა“. როცა ნაპურწყლებს გამოყრიდა ცეცხლი, შამინ იტყოდა: „ასე ამრავლე ჩემი ოჯახი, მომეცი საქონელი და ფრინველი მრავალი, უხვი მოსავალი, მშვიდობა, ჭანმრთელობა და ბედნიერება“¹⁷. ყველას რიგრიგობით შემოჰქონდა „ცხემლის“ შეშა და ცეცხლზე აწყობდა. ზინც ბედნიერი ფეხის პატრონად ითვლებოდა, ის მიდიოდა ბოსელში, ბედელში, მიჰქონდა ყველაზე საუკეთესო საჭმელი და ულოცავდა საქონელს და ფრინველს. ამით მთავრდებოდა ახალი წლის შეხვედრა, რასაც გურიაში „გალოცვა“ ეწოდებოდა.

საახალწლო რიტუალში ცეცხლის ლოცვა თავისი წესებით უთუოდ ცეცხლის ღვთაების დიდ კულტზე უნდა მიუთითებდეს, ხოლო „მფერხავის“ მიერ „საფერხავი გობის“ კერის გარშემო შემოტარება, „ცხემლის“ შეშით ცეცხლის ანთება, ლოცვა, მაგიურ-რელიგიური წე-

15 ავტორის საველე დღიური, 1985 წ. მახარაძის რაიონი, სოფელი ცხემლისხიდი, რეეული № 2.

16 ღობის მარცვლების ფანტვა, სამეგრელოშიც იცოდნენ (იხ. თ. სახოკია, დასახ. ნაშრ., გვ. 46; ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 297). მარცვლის თესვა მთელ საქართველოში იცოდნენ საახალწლოდ.

17 ავტორის საველე დღიური, 1985 წ. მახარაძის რაიონი, სოფელი სილაური, რეეული № 2.

სები, მომავალზე წინასწარმეტყველება და სხვა — კერის კულტის ნაშთი უნდა იყოს.

კეცხლის მილოცვის შემდეგ მთელი ოჯახი ეკლესიაში წირვაზე სალოცავად მიდიოდა და წმ. ბასილს ოჯახის ბედნიერებას შესთხოვდა. წირვის დამთავრების შემდეგ ოჯახის უფროსს წინასწარ შეპირებული, „ბედნიერი ფეხის“ შქონე ადამიანი მოჰყავდა სახლში, მის ფეხზე იყო დამოკიდებული მთელი წლის განმავლობაში ოჯახის ბედნიერების კეთილად წარმართვა. მფერხავს დიდი პატივით ექცეოდნენ, სუფრასთან მიიპატიებდნენ, მოილხენდნენ.

დაბინდებისას, სახლის უფროსი მამაკაცი ოჯახს წევრ მამაკაცებს, რომელთაც ხელში ანთებული სანთლები ეჭირათ, „აგუნას“ გადასაძახებლად მარნისაკენ გაუძღვებოდა. ოჯახის უფროსს თან მიჰქონდა „გობი“, რომელზეც იღო უცვლელი თითქმის ზორცხმომოკლილი ღორის თავი, „სააგუნე ხაჭაპური“ და ერთი დოქი ღვინო. დანარჩენებს ზოგს თაბი მიჰქონდა, ზოგს ნაჯახი, ჩაქუჩი და სხვა. მარნში მისვლისას ოჯახის უფროსი „გობს“ სამჯერ შემოატრიალებდა და ლოცულობდა: „ღმერთო, მშვიდობა მიეცე ჩემს ოჯახს, ხვატსა და ბარაქას, ღვინის უხვ მოსაველს ნუ მოაკლებ“, დაილოცებდა და დაღვინებდა. ასევე მოიქცეოდა ყველა იქ მყოფი. შემდეგ ოჯახის უფროსი „აგუნას“ გადასაძახებას იწყებდა¹⁸. მას სხვები ბანს ააღვინებდნენ, თან საწინახელს იარაღს რიტმულად ურახუნებდნენ:

„აგუნა, აგუნა გაღმეიარე,
ბახვი ასკანა გაღმეიარე,
ჩემს ვენახზე ყურძენია,
სხვის ვენახზე ფურცელია,
ჩვენს მამულში გოდრიითაო,
სხვის მამულში ვიღლითაო.
ჩვენს ქალებს ჩერია-კვირისთავიო
სხვის ქალებს „ჩხირი და ვირის თავიო“¹⁹.

რახუნის დროს ღვინოს გადაავლებდნენ საწინახელს. „აგუნას“ გადასაძახება მთელ სოფელში ერთდროულად ხდებოდა, ვინც პირველი მოათავებდა. ის შემდეგ მეზობელთან გადავიდოდა და ეხმარებოდა გადასაძახებაში. ამას „აგუნაზე“ სიარულს ეძახდნენ: „აგუნა“ სავალდებულო იყო ყველა ოჯახში ეთქვათ, სადაც კი მივიღოდნენ (ქალე-

¹⁸ ა. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, 1971, გვ. 55—58; ა. ლეკიაშვილი, შენ ხარ ვენახი, თბ., 1972, გვ. 114; თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950, გვ. 89.

¹⁹ ავტორის საველე დღიური, 1983 წ., მახარაძის რაიონი, სოფელი მთისპირა, რეველი № 1.

ბი „აგუნას“ არ გადაიძახებდნენ), ბოლოს 15—20 კაცი იყრიდა ერთად თავს და ერთ-ერთ ოჯახში „საკალანდო“ ქეიფს მართავდნენ.

მსგავსი საახალწლო რიტუალი სამეგრელოსა და ლეჩხუმშიც სრულდებოდა²⁰.

ვ. ბარდაველიძე თვლის, რომ „აგუნას“ კულტს თავისი ფესვე-ბით შორეულ წარმართულ სარწმუნოებაში მივყავართ და იგი გევე-ნახეობის მფარველი ღვთაება უნდა იყო²¹.

განხილული მასალიდან ჩანს, რომ გურულ ახალ წელიწადში შემონახულია, როგორც ადრეული რელიგიებიდან მომდინარე (მაგიური-ქმედებანი, ანიმისტური შეხედულებანი), ისე ქრისტიანული რელიგიისათვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულებები. დღესასწაული თავისი საზეიმო ცერემონიალით თვალსაჩინოდ გამოირჩევა სხვა ხალხური დღეობე-ბისაგან და ძირითადად მცენარეული და ასტრალური კულტებისათვის დამახასიათებელ ელემენტებს შეიცავს.

გურული „კალანდობის“ წეს-ჩვეულებები და რიტუალები ეხმაუ-რება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ახალ წელთან დაკავშირებით არსებულ წეს-ჩვეულებებს და მრავალფეროვანი მასალებით საშუა-ლებას იძლევა წარმოდგენა ვიქონიით საერთო ქართულ ახალი წლის სახალხო დღესასწაულზე.

Л. И. ЧАНЧАЛЕИШВИЛИ

КАЛАНДОБА (НОВЫЙ ГОД) В ГУРИИ

(канун и первый день нового года)

Резюме

«Каландоба» (праздник св. Василия Великого) считается у гурийцев самым значительным из всех праздников и с этим днем связано много поверий.

Канун Нового года в Гурии называют «цхемლის ცრა» (рубка граба). В этот день каждая семья закалывает «звараки» (свинью) в честь Василия Великого.

Накануне «каландоба» готовят «чичалаки» (палочку со стружками), имитирующую бороду св. Василия Великого. В Гурии, как и по всей Грузии, на Новый год пекут ритуальные хлебцы, одному из них придают человеческую форму, что символически изображает самого св. Василия. Каждая семья выбирает двух «мперхавი» (поздравителей

²⁰ ვ. ბარდაველიძე, აგუნა-ანგურა, ძეგლის მეგობარი, 1968, № 16, გვ. 12; ს. შაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 297.

²¹ ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 97.

Нового года), один из которых глава семьи, а другой — посторонний человек.

В сопровождении других членов семьи мужского пола, глава семьи входит в «марани» (погреб), где они молятся, после чего все направляются в дом, трижды обходят очаг и исполняют различные ритуалы. Вечером вновь заходят в «марани» и, постукивая «сацнахели», вызывают Агуне — божество виноделия.

Праздник Нового года у туркийцев богат христианскими и дохристианскими обрядами и обычаями.

რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები მემენახეობა-
მელვინეობაში

გარე კახეთის მეურნეობის ერთ-ერთ ძირითად დარგს ძველი დროიდანვე წარმოადგენდა მევენახეობა-მელვინეობა, რომელშიც სათანადო ასახვა ჰპოვა ადგილობრივი მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენებში.

როგორც ცნობილია, მოსახლეობა ღირსშესანიშნავ დღეებში: „ბავშვის დაბადება, ნიშნობა, ქორწილი, დასაფლავება და საზოგადოებრივი დღესასწაულები იყენებდა ღვინოს, რაც დაკავშირებული უნდა იყოს ხალხის წარმოდგენებთან ყურძნის წვენზე, როგორც წმინდა სასმელზე“¹.

საქართველოში მევენახეობის განვითარების პირველი ნიშნები ჩვენი წელთაღრიცხვის მეორე და პირველი ათასწლეულების მიჯნაზე ჩანს, ვენახის, ღვინის — წმინდა სასმელის თაყვანისცემის აფაქტი უკვე მეორე ათასწლეულში გვხვდება².

ლიტერატურული და ეთნოგრაფიული მონაცემებით ჩანს, რომ ვენახი და ღვინო ღვთის საკუთრებას წარმოადგენდა; მხედველობაში გვაქვს ვენახთან, მარანთან და ღვინოსთან, განსაკუთრებით, „ზედა-შესთან“ დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები.

საპეტრნეო დანიშნულებით ცნობილი მარანი საკულტო ნაგებობად იყო მიჩნეული და დიდ როლს თამაშობდა სარწმუნოებრივ წეს-ჩვეულებებში.

აღმოსავლეთ საქართველოში მარანი თავისი მნიშვნელობით საცხოვრებელი სახლის შემდეგ, კარ-მიდამოს მეორე ობიექტია. მისმა დაგეგმარებამ და ხუროთმოძღვრულმა ფორმებმა შეინარჩუნა ღრმა ხალხური ტრადიციების კვალი. მარანთანაა დაკავშირებული ბევრი

1 ვ. ბარდაველიძე, აფუნა-ანგურა, „ძეგლის მეგობარი“, თბ., 1968, № 16, გვ. 12.

2 ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში. თბ., 1917.

რელიგიური წეს-ჩვეულება³. ვ. ბარდაველიძის აზრით, მარანი ქრისტიანობამდე და მის შემდეგაც არაიშვიათად სამლოცველოს, ღვთისმსახურების ადგილს წარმოადგენდა⁴.

ჩვენ ვარე კახეთში შევისწავლეთ მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა, მაგალითად: ივრის ხეობაში ტუშურების ხატ-სალოცავის მარანში შესვლა მხოლოდ ხატის კაცებს შეეძლოთ.

სოფელ ხაშმში ივანე ნათლისმცემლის მონასტრის მარანს ხალხი წმინდა ნაგებობად თვლის. მის ზერებს ყმები ამუშავებდნენ, წურადნენ ყურბენს და აყენებდნენ ღვინოს. მარანში ისევე, როგორც მონასტრის ეზოში მოთავსებული იყო სოფლის მცხოვრებთა სახე და შექვევრები; საინტერესოა სოფელ ანთოკში შესწავლილი პაპუნაშვილების მარანი, რომელიც ამჟამად მიტოვებულია, მას მეორე სართული მონგრეული აქვს. სოფლის მცხოვრებთა გადმოცემით, „მარანს კვირია დაპატრონებია“ და ამიტომ იგი წმინდა ადგილად არის აღიარებული. მარანი და ის ადგილები, სადაც ქვევრებია მოთავსებული, სოფელმა „სამლოცველოდ“ აქცია, აქ მიაქვთ სანთლები, ვაზის რქისაგან დამზადებული ჭკრები და სხვა შეწირულებანი.

როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოში მარანი ძველი დროიდანვე საკულტო ნაგებობად იყო მიჩნეული.

„ნანას საგალობელში“ — „ბატონების მარანია“ მოხსენიებული, რაც მარანს გამსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე უნდა მიუთითებდეს⁵.

ა. ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში თუ კარის ეკლესია არაჰქონდათ, ქორწილის რიტუალი მარანში სრულდებოდა⁶. ე. შარდენის მიხედვით, სამეგრელოში ბავშვის მონათლის რიტუალიც მარანში იმართებოდა⁷.

ვარე კახეთში შეკრებილი მასალებიდანაც ჩანს, რომ ჭერის წერის და ბავშვის მონათლის რიტუალები მარანში უნდა შესრულებულიყო. „მონათვლამდე ბავშვის მარანში შესვლა არ შეიძლებოდა; „მარანი წმინდა ადგილია, როგორც ეკლესია, სადაც შამა — უფალი რომ მობრძანდება ზედაშეზე ჩამოჯდება და შეიძენებს, თუ აქ ყველაფერი რიგზეა, მოვლილია, მამაუფალი თუ კმაყოფილი დარჩა, ოჯახს სიკეთე მოეღის. ის კარგი თვალთ გადმოხედავს მათ“⁸.

³ Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 71—80.

⁴ იქვე, გვ. 71—80.

⁵ ვ. ბარდაველიძე. მეცნარეულობისა და ნაყოფიერების ღვთაება ნანა, 1947, გვ. 110; Бардавелидзе В. В. დასახ. ნაშრ., გვ. 80.

⁶ ა. ლამბერტი. სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1963, გვ. 85.

⁷ ე. შარდენი, მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1935, გვ. 41.

⁸ ლ. ქყონია, საველე მასალა, დღეური № 3, 1979, გვ. 30.

მარნის სიწმინდეს გვიჩვენებს შემდეგი ცნობაც: „სახლები ქვა-ტალახით იყო აშენებული, სახლის გვერდზე ჰქონდათ ბოსელი ან მარანი, საქონელთან ერთად ზალხივ ცხოვრობდა, მარანში კი არც საქონელს და არც ზალხს არ უნდა ეცხოვრა, სუფთად უნდა ყოფილიყო“⁹.

საქართველოში ნაგებობა მარნის არსებობა და მისი საკულტო დანიშნულებით გამოყენება არქეოლოგიური მასალითაც არის ცნობილი¹⁰. ბ. პიოტროვის ცნობით, ამიერკავკასიაში, კარმირ-ბლურში წარმოებული გათხრების შედეგად, № 25 სათავსში ჩაყრილ 82 კარასიდან (ქვევრი) მხოლოდ 6 კარასი გამოიყენებოდა მარკვლიულისა და ფქვილის ქურჭლად, დანარჩენი კი განკუთვნილი ყოფილა ღვინის შესანახად. ამავე სათავსში აღმოჩნდა ღვთაებების ფიგურები¹¹.

საქართველოში ქვევრი ღვინის შესანახ ქურჭლად ძველი წელთაღრიცხვით VI საუკუნეში ფართოდ ყოფილა გამოყენებული¹². როგორც ღვინო, ასევე ქვევრი საყოველთაოდ გავრცელებულ შესაწირავ საგანს წარმოადგენდა.

ქართველი კაცი ყურძნის მოსავლის საუკეთესო ნაწილიდან პირველ ნაწურ ღვინოს ზატს სწირავდა, რომ ღმერთი მისი მფარველი ყოფილიყო. ზედაშედ ყურძნის მოსავლის საუკეთესო ნაწილს ჩაახამდნენ. გამსაკლტრებული მნიშვნელობა ჰქონდა შესაწირავი ღვინის ხარისხს. ზალხის რწმენით, ცუდი ხარისხის ღვინის შენახვა ღვთაების უცნაყოფილებას იწვევდა. ცნობილია, რომ ღვთაებათა და წმინდანებისათვის ღვინის შეწირვის ჩვეულება ფართოდ ყოფილა გავრცელებული. შეწირულ ღვინოს, როგორც ცნობილია, სპეციალური სახელი — ზედაშე. ეწოდებოდა¹³.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით: ზედაშე — შესაწირავი ღვინოა¹⁴. ქართლ-კახეთში შესაწირი ღვინო — ზედაში ის სახელითა ცნობილი, იმერეთში და რაჭაში იგი სალოცავის სახელით მოიხსენიება, საინგილოში მას დადაში ჰქვია. სამეგრელოში შესა-

9 ლ. ქვონია, სველე მასალა, დღიური № 3. 1979, გვ. 30.

10 ნ. თოფურია. ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII—XIII, 1963, გვ. 158.

11 Пюотровский Б. Б. Кармир-Блур. II. Ереван, 1952, с. 19; 20, 23—24.

12 ა. ბოხოჩაძე. მევენახეობა-მელვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, თბ., 1963.

13 ვ. ბარდაველიძე, აგუნა-ანგურა, „ძეგლის მეგობარი“, 1968.

14 ს. ს. ორბელიანი. ქართული ლექსიკონი, 1928.

წიკავ ღვინოს, პურს, საკლავს, თაფლს თუ სანთელს — ოხვამერს
ეძახიან¹⁵.

გარე კახეთში ჩვენ აღვრიცხეთ მრავალ საზედაშე ქვევრის არსე-
ზობა, რომლებიც მოთაჟსებულია მარანში, ენახში. საჯბოტრებელ
კარმიდაზუსა და ეკლესიაში; ზუდაშე იყო სანთლო, საგვარო,
სადმო, საოჯახო.

გარე კახეთში ცნობილია: სამების წმინდა გიორგის, წმინდა მა-
რიამის (ღვთისმშობლის), ბოქორმის, ივანე ნათლისმცემ-
ლის, წმინდა ნინოს, თელეთის, წმინდა მარინეს,
მამა-ანტონის, აპარანის, წმინდა ნიკოლოზის და
სხვა ზედაშელები.

ყოველწლიურად ღვთაების სახელობის დღეს ოჯახის უფროსი
კაცი სანთელს დაანთებდა, მერე ახდიდა ზუდაში ქვევრს, პირველი
ქიქით დაილოცებოდა, ღვთაების სადიდებელს იტყოდა, მას ოჯახის
კარგად ყოფნას შეაიგდებოდა. ხოლო ზუდაშის თაეღვინოს —
პირველ ამოღებულ ღვინოს, სალოცაეში წაიღებდა: თუ ეკლესიაში
ღერ წაეიდოდა ერთ ჩარეჟ. ან ნახევარ ჩარეჟ ღვინოს მოხუცებულ
შეზობელს დასალოცად მიანწვდიდა: ეს წაი ჯეიანი ჰერიოდის წარ-
მონაქმნი უნდა იყო.

როგორც აღვნიშნეთ, გარე კახეთში ზედაშის ქვევრები როგორც
ნაგებობა მარანში, ასეეე ღია ცის ქვეშ გეხვდება. გარეთ „ჩაყრილ“
ქვევრებთ ჩრდილისათვის რგავდნენ ბრძოწეულის, ლეღვისა და
კომშის ხეებს, რომელთა ფესვები ღრმად არ იზრდება. ხალხის რწმე-
ნით. „ზედაშის გვერდით ხეეკი არ მოიჭრება“. რადგან ზედაშესთან
ახლოს მყოფი ხეეკი წმინდად ითვლება. მონათხრობით, მათ მო-
შპრელს „ბუნება“ სჯიდა.

როგორც მაჟეცნიერო ლოტერატურაში გარკვეულია, „მარანი,
ღვინო, ჩინარი ერთმანეთს უკავშირდებიან, რის სათუძველსაც წარმო-
ადგენს ყურძნის წვენის თაყვანისცემა. ეს მომდინარეობს, ერთი
მხრივ, ვაზის კულტისაგან, რომელიც გარს ეხვევა ჩინარს (იგივე აზრია
გამოკვეთილი ქართულ საგუნდო სიმღერებში სიცოცხლის ხის შესახებ),
მეორე მხრე. კი, მარნის კულტიდან, რაც ხალხის წარმოდგენებით
უკავშირდება ნაყოფიერების ხეს¹⁶.

გარე კახეთში ზედაშესათვის ეალკე იყო გამოყოფილი კუთხე.
მთხრობულის გადმოცემით: „ზედაშეს ფეხი არ უნდა დაადგა, აი
ანგელოზი დაგკრავსო“. ნ. თოფურია აღნიშნავს, რომ „სამეგრელოში
ზედაშეები მარნის მარჯვენა მხარეს ყოფილა მოთაჟსებული. სამეგრე-

¹⁵ ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფი-
ისათვის, XII—XIII, 1963, გვ. 158.

¹⁶ Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и об-
рядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 81.

ლას მკლასლეობის რწმენით, ეს ადგილი წმინდათა წმინდა იყო და კულტმსახურების ადგილად ითვლებოდა¹⁷.

ს. მაკალათიას ცნობით — „ლაგვანი საზედაზე ქვევრია, რომელსაც სამეგრელოში ოხვამერს (სალოცავს) უწოდებენ. ეს ქვევრი ჩაფლული იყო მარანში და სამლოცველოს, ეკლესიის როლს ასრულებდა“¹⁸.

მარანი, ანუ ჭურისთავი წმინდათაწმინდა ადგილი იყო იმერეთში, სადაც სხვადასხვა წმინდანის და ღლეობის სახელზე განკლთვნილი ჭური იყო დამარხული¹⁹.

რიტუალური დანიშნულების იყო მარანი აგრეთვე ქართლში. აქ დადასტურდა ზედაშეები: კალობნის, კობალას, ოდიშის, ლომისის, შობის, კვირაცხოვლის, წმინდა ივლიტას, სარკის წმინდა გიორგის, მთაწმინდის წმინდა გიორგის, ამაღლების და სხვა. „ქიზიყში არა მართო შეპაწირავი ღვინოა ზედაზე, არამედ ქვევრსაც და შენობასაც ზედაშეს ექაზიან“²⁰.

ღვინის ზედაშეს დაყენება ხდებოდა როგორც ხატის ან ჭვარის, ისე კერძო მფლობელობაში მყოფი ვენახებიდან. „აღმოსაღლეთ და დასაღლეთ საქართველოს ბარში დასტურდება ერთი მხრივ, ხატის ან ჭვარის ვენახების და მეორეს მხრივ კერძო მფლობელობაში მყოფი ვენახების არსებობა. ხატის ვენახები, თავის მხრივ, საოჯახო, საგვარო და სასოფლო მიწით სარეგებლობის ფორმით იყო წარმოდგენილი: სახატე-სავენახე მიწით სარეგებლობა, მეტნაკლები გავრცელებულობით, თითქმის ყველგან არის შემონახული“²¹.

გარე კახეთში ვენახები ჰქონდა: ივანე-ნათლისმცემლის (სოფელი ხაშში, სამების (ხაშში), წმინდა ნინოს (სოფ. ნინოწმინდა) და დავით-გარეჯის ეკლესია-მონასტრებს, მათ ყმები ამუშავებდნენ.

ივანე-ნათლისმცემლის მონასტრის ეზოში ღია ცის ქვეშ მოთავსებული ზედაშეს ქვევრები განეკლთვნებოდა როგორც მონასტრის, ასევე სოფელს, გვარს და ოჯახს.

ყველა ოჯახს თავისი ზედაზე ჰქონდა. ძმები რომ გაიყრებოდნენ, იყოფოდა მთელი უძრავ-მოძრავი ქონება, ზედაშეს ქვევრების გაყოფა ცნობილი არაა, იგი ადგილზე რჩებოდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ზედაშეს ლოცვისა და მოვლის უფლება ყველას ჰქონდა. გარდა ღვინის

17 ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, 1984,

18 ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 315.

19 ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, 1984,

20 ი. ნანობაშვილი. ვახის ძველი კულტურა ქიზიყში. 1960.

21 ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, 1984,

ზედაშესა, ერბოს და ხორბლის ზედაშეებიც ჰქონდათ. შეთქმის მიხედვით, ამ ერბოთი და ხორბლის ფქვილით ცხვებოდა ნაზუქები და ქაღები.

ქართული კაცი მონურად მორჩილებდა ზედაშეს, როგორც ეკლესიას, პატივს სცემდა მას და მისი გულის მოსაგებად ოჯახისათვის მფარველობის გასაწევად სხვადასხვა რიტუალს ასრულებდა²². თუ მკითხავი იტყოდა, ზედაშე გავიწყრათ და საკლავს თხოულობსო, დღეობის დღეს მას საკლავს დაუჟღავნებენ. ზედაშეს სახელზე საკლავის შეთქმა სხვა შემთხვევაშიც იცოდნენ, მაგ., ოჯახის კეთილდღეობის სახელზე, აჯადმყოფის განკურნებისათვის, „შეცოდებრ“ მოსანანიებლად და სხვა.

ზედაშეს ქვევრის გაყოფა არ შეიძლებოდა. ამის გაკეთებას ახლაც ვერ ბედავენ: „შეგვრისხამს, დავისჯებითო“. მათი რწმენით, ისეთი საქციელის ჩადენა ზედაშესთან, რაც მას არ შეეფერებოდა, ღვთაების უკმაყოფილებას იწვევდა, განარისხებდა, ოჯახს დაამიზეზებდა და შეიძლება გაეწყვიტა კიდეც.

ხალხის რწმენით, ზედაშეს ღვისო, თხლე, ქაქა სხვა რამისათვის არ უნდა იქნეს გამოყენებული, თორემ ზედაშე „განარისხდება“.

ზედაშეს გულის მოსაგებად — მასთან იავნანას მღეროდნენ:

„ჩვენს ზედაშეს პატივისცემა,
ქება-დიდება ჩვენს ზედაშესო,
ვაქოთ, ვადიდოთ ჩვენი ზედაშეო,
იავ ნანი-ნაო,
ვაქოთ, ვადიდოთ უფალი,
იავ ნანი-ნაო,
ღმერთსა დიდებაო, იავ ნანი-ნაო²³.“

ქართული ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში ღრმად არის გაშვადარი მარნისა და ზედაშესადმი თაყვანისცემა და შიში. მათი ღრმა რწმენით, ზედაშე თუ გაწყრა, ადამიანს დაავადმყოფებს, თუ მეტად გაწყრა, დაადამბლავებს, მოკლავს კიდეც, „ზედაშესაც და სალოცავებსაც ყავს ავი ანგელოზები, იმათ მიუსუევენ მავნებლებს და ისინი დასჯიან, ესენია ეშმაკები“.

„ხალხის რწმენით, ცხოველები ზედაშესთან გიყდებიან. მოპარული ღვინის შეწირვა ღვთაების რისხვას იწვევს. ტყდება ქვევრი, ოჯახი დამიზეზდება“²⁴.

22 ლ. ჰ. კ. ო. ნ. ა. მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1982, გვ. 134.

23 იქვე.

24 იქვე.

ჩვენ მიერ ველზე შეკრებილი მასალებიდან გამომდინარე, დამი-
ზუნების ფორმები შეიძლება დაყოთ შემდეგნაირად: მოლანდებები,
დაქრუნჩხვა, დასუთვა, სიგოე. ქადაგად დაემა, სიკედელი.

საყურადღებოა ის, რომ ქართული ხალხის ყოფაში ზედანეს მო-
ვლა-პატრონობა ოჯახის უფროს კაცს ევალებოდა. „ზედაშე რომ ქალ-
მა გარეცხოს არ შეიძლება, არც მისი ასდა შეიძლება, ქალები ზე-
დაშესთან მხოლოდ სანთლებს ანთებდნენ“.

იტყოდნენ: „ქალმა რომ ქვევრზე გადაიაროს. ღვინო დამძარდე-
ბაო“. „ღვინო რომ დუღს ამ დროს უწმინდური ქალი არ უნდა შე-
ვიდეს მარანში, თორემ ღვინო არ დაწინდება (არ დაწმინდავდება)“.

ქალი ვერ მიეკრებოდა მარანს და მით უფრო ზედაშეს ქვევრს,
თუ „სუფთა“ იყო, ი ა ზ მ ის წყალს გადაივლებდა და ისე მოვიდო-
და ზედაშესთან. თუ „სუფთად“ არ იყო, კაცსაც არ ჰქონდა იმ დროს
ზედაშესთან მისვლის უფლება.

მელოგინე ქალი რომ მოიპშობიარებდა, ორმოცი დღე მარანში არ
შეუშვებდნენ, — „ჯანი გაუტყდებო“. ახალ ნაშობიარებ ქალს, მარ-
ნის გარდა ეკრძალებოდა პურის კარადასთან მისვლა. ამ დროს მას
მთელ პურსაც კი არ მიუტანდნენ. აუცილებლად გაუტეხავდნენ, რადგან
ვიდრე ნათლის წყალს არ გადაივლებდა არ შეიძლებოდა. გვარს ამოავ-
ლებდნენ ნაკურთხ წყალში, ხელ-პირს დაიბანდნენ, ხელებზე, მკლავებ-
ზე წაისვამდნენ და გაიწმინდებოდნენ“.

ქალი რომ ქვევრში ჩავიდეს გასარეცხად, დიდი ცოდვაა, მით
უმეტეს ზედაშეს ქვევრში.

ქალს გარკვეული დროის მანძილზე მარანში შესვლა ისევე ეკრძა-
ლებოდა, როგორც ეკლესიაში. ქმრიანი ქალი ქვევრს არ მიეკარე-
ბოდა. მხოლოდ ქვრივ ქალს ჰქონდა უფლება ზედაშეს ქვევრის გა-
რეცხვის და მოხდის, ისიც იმ შემთხვევაში, თუ ოჯახში სრულწლოვანი
მამაკაცი არ იყო. ჩანს, ქალის ასეთი უუფლებობა ღვინოსთან დაკავში-
რებულ რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში იმით იყო გამოწვეული, რომ იგი
უწმინდურ არსებად ითვლებოდა. ამდენად, ღვინოს ზედაშესთან, რო-
გორც წმინდა შესაწირავ საგანთან, მოწყობილი რიტუალის მონაწილედ
ქალი არაა ცნობილი.

„მევენახეობა-მელვინეობის საქმიანობაში მათიოდ ვლინდება მა-
მაკაცის პრიორიტეტი, მამაკაცია გამძლოლი ამ მეურნეობისა, იგი სა-
თავეში უდგას მევენახეობის კულტურას“²⁵.

²⁵ ნ. თოფურია, ღვინოს ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფი-
ისათვის, XII—XIII, თბ., 1963, გვ. 167—168.

ქართველი კაცი მარანს განაჯეტობით უღლიდა, ზედამეს ქვევართან ახლოს არ გაივლიდა, ზედამესთან სრულდებოდა მაგიურ-რელიგიური რიტუალები.

ყურძნის მოსავლის უზრუნველსაყოფად ევნახსა და მარანში მამართაუდნენ სარწმუნოებრივ წესებს: ლოცვასა და მხვერპლის შეწირვას.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება ვთქვათ, რომ გარე კახეთში მეურნეობის ერთ-ერთ ძირითად და წამყვან დარგს ისტორიულად მევენახეობა-მელეინეობა წარმოადგენდა. ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში ღრმად იყო გამჭდარი ეახისა და ღვინის თაყვანისცემა, როგორც წმინდა ხისა და წვენისა. ყურძენი და ყურძნის წვენი აქაც, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, შეწირულების საგანს წარმოადგენდა. ასევე წმინდა იყო ქურქელი, სადაც ყურძნის წვენი ინახებოდა — ქვეერი და თვით მარანიც.

Л. Ш. ЧКОНИЯ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ. СВЯЗАННЫЕ С ВИНОГРАДАРСТВОМ И ВИНОДЕЛИЕМ Н ГАРЕ КАХЕТИ

Резюме

В Гаре Кахети веками создавалась высокоразвитая культура виноградарства и виноделия. Вино представляло собой предмет обрядового подношения, известного под названием «Зедаше».

«Зедаше» посвящалось божествам, хранилось в квевери, зарытом в марани. Марани считалось не только хранилищем вина, но и культовым сооружением, имевшим религиозно-обрядовое значение.

Религиозные ритуалы, связанные с виноградарством и виноделием, выполнялись исключительно мужчинами (главы семьи), участие женщин в них не разрешалось.

В статье дается описание различных обрядов, совершаемых в связи с тем или иным празднеством. Эти обряды восходят к глубокой древности и основываются на большом запасе эмпирических знаний виноградарей, накопленных веками.

ნათესაობის სისტემის შესწავლის კომპონენტური მეთოდი
საბჭოთა ეთნოგრაფიაში

ნათესაობის სისტემათა შესწავლაში ერთ-ერთი განმსაზღვრელი როლი ენიჭება მეთოდის შერჩევას ეთნოგრაფიული მასალის ფიქსაციისა და მისი შემდგომი ანალიზისათვის. ნათესაობის ტერმინების შინაგანი დეტერმინანტების ძიებისა და ამ ტერმინების მნიშვნელობის დადგენის დროს მეთოდოლოგიური მიდგომა მხოლოდ ტექნიკურ მხარეს არ წარმოადგენს. მას პრინციპული მნიშვნელობა ეძლევა ცალკეული ნათესაობის სისტემის ზუსტ მონაცემებზე დაყრდნობით ამ სისტემათა მსგავსი და განმასხვავებელი ნიშნების დადგენისას. ეს კი მეცნიერულ ბაზას ქმნის ყველა ხალხთა ნათესაობის სისტემის შედარებითი შესწავლისათვის.

როგორც ცნობილია, ნათესაობის ნომენკლატურა გარდა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულია განთილებუა ენის მონაცემების საფუძველზე. იგი წარმოადგენს ენის ლექსიკურ ნაწილს და ამიტომ ითვალისწინებს ყველა კონკრეტულად შესასწავლი ხალხის ენის თავისებურებებს. ამ მიზნითაც, სწორი მეთოდის შერჩევა მტკიცე საფუძველია ყველა ხალხთა ნათესაობის ტერმინების ობიექტური აღწერისა.

ნათესაობის სისტემების კვლევის მეთოდმა განვითარების ორი ფაზა განვლო: ტრადიციული და ფორმალური. ტრადიციული უშუალოდ უკავშირდება ლ. მორგანის შედგენილ კითხვარსა და უ. რივერსის გენეალოგიურ სქემებს. ეს უკანასკნელი დიდხანს დომინირებდა როგორც უცხოურ, ისე საბჭოთა ეთნოგრაფიაში არა მარტო ნათესაობის სისტემის, არამედ საქორწინო ურთიერთობის, ოჯახის, მატერიალური კულტურისა და ყოფის სხვა ელემენტების შესწავლის მიზნით. იგი წამყვანი იყო ქართველი ეთნოგრაფების წრამებში, რომელმაც დადებითი შედეგები მოგვცა ქართველი და კავკასიის სხვა ხალხთა ეთნოგრაფიული შესწავლის საქმეში.

დაგროვილმა გლობალურმა ფაქტობრივმა მონაცემებმა, ნათესაობის სისტემის ფორმალურ-სტრუქტურული ანალიზების გათვალისწინებით, საბჭოთა მეცნიერების წინაშე დააყენა ტრადიციული მე-

თოდის შეცვლისა და ახლის შექმნის აუცილებლობა¹. ფორმალური მიდგომა ითვალისწინებს ნათესაობის სისტემის მთლიანობაში შესწავლას, ცალკეული ტერმინის შინაგან ცვლილებათა ანალიზსა და ნათესაობის სისტემის სტრუქტურათმარბომშობი პრინციპების განხილვას.

ნათესაობის ნებისმიერი სისტემა ესაა სემიოტიკურ ნიშანთა ერთობლიობა². სიმბოლურ ნიშნებზე ანუ კვლევას „სიმბოლურ ენაზე“ გადასვლა სისტემური ანალიზის ერთ-ერთი დამახასიათებელი თვისებაა. ამჟამად, ფორმალურ მეთოდებს შორის ყველაზე გავრცელებულია ნათესაობის სისტემების შესწავლის კომპონენტური, ტრანსფორმაციული, შკალოგრამული ანალიზები, რომელთა დამუშავებაში დიდი წვლილი შეიტანეს ამერიკელმა მეცნიერებმა. ამ საუკუნის 50-იან წლებში უ. გუდენაფმა და ფ. ლაუნსბერომ დაამუშავეს კომპონენტური ანალიზის ძირითადი პრინციპები. ამ მეთოდს საფუძვლად დაედო სტრუქტურული ლინგვისტიკის თეორიული მონაცემები³. ნათესაობის ტერმინთა სისტემისადმი ასეთი მიდგომა განაპირობა თვით ტერმინთა ფონეტიკური და მორფოლოგიური სტრუქტურის თავისებურებებმა. წარმოადგენს რა ნათესაობის ნომენკლატურა, ერთი მხრივ, ენის ლექსიკურ ნაწილს, ბუნებრივია, რომ ნათესაობის ტერმინოლოგიის სტრუქტურის შესწავლის ფორმალურმა მეთოდმა სწორედ ლინგვისტიკაში ჰპოვა ასახვა. მაგრამ ნათესაობის ტერმინების კვლევას გააჩნია მეორე მხარეც — ისტორიული. ნათესაობის ტერმინები ეთნოგრაფიისათვის წარმოადგენენ საზოგადოებრივი სტრუქტურის თანმიმდევრული განვითარების შესწავლის წყაროს. ამან განაპირობა ნათესაობის ტერმინების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხით შესწავლა. ასეთი მიდგომა გულისხმობს ნათესაობის ტერმინების კომ-

¹ В и н и к о в И. Н. Программа для сбора материала по системам родства и свойства, М.—Л., 1936; Б у т н о в Н. А Проблема экзогамии (по австралийским материалам). — ТИЭ, Новая серия (Родовое общество. Этнографические материалы и исследования), М., 1951, XIV, с. 20—21; Т о к а р е в С. А. К вопросу о методике изучения терминологии родства. — Вестник МГУ, Историко-филологическая серия, М., 1952, № 4, с. 189; К р ю к о в М. В. К методике сбора полевого материала по системам родства. — СЭ, М., 1972, № 4, с. 44.

² Ч л е н о в М. А. Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии. — Этнографические исследования за рубежом (Критические очерки), М., 1973.

³ Ч л е н о в М. А. Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии, с. 143—169; К у з н е ц о в А. М. О применении метода компонентного анализа в лексике. — Синхроносопоставительный анализ языков разных систем, М., 1971, с. 262.

პონენტების განსაზღვრას, ნათესაუების დაჯგუფების პრინციპის გამოვლენას და სხვა⁴.

ფორმალური მეთოდის სპეციფიკა მოითხოვს ერთიანი მეტაენის საფუძველზე კოდების ანუ ინდექსების სისტემის შექმნას, რომელიც გამოავლენს ზღვარს ბიოლოგიურ და სოციალურ ნათესაობას შორის⁵. იგი საშუალებას იძლევა განვსაზღვროთ ნათესაობის სისტემების მსგავსი და განმასხვავებელი ნიშნები⁶, რომლებიც, როგორც აღინიშნა, მეცნიერულ ბაზას ქმნიან სხვადასხვა ნათესაობის სისტემების შედარებით შესწავლისათვის. კოდირებული ტერმინების საფუძველზე დგინდება ამ კატეგორიების დიფერენციული ცვლადები, დენოტატები და დეზიგნატები, რომლებითაც განისაზღვრება მოცემული ნათესაური ურთიერთობის სოციალური ფუნქცია. ნებისმიერი სპეციფიური ურთიერთობა ნათესაობის ტერმინით კოდირებული ამ ტერმინის დენოტატია. მაგრამ ერთი ტერმინით შესაძლებელია ერთზე მეტი ურთიერთობის კოდირება. ამიტომ კონკრეტულ კონტექსტში საჭიროა განვსაზღვაოთ ტერმინის დენოტატი ურთიერთობათა კლასისაგან, რომლებიც ტერმინის საშუალებით არიან გამოხატულნი. ეს კლასი ყველა დენოტატისა არის ტერმინის დეზიგნატი⁷. ფორმალური მეთოდი მიმართულია არა იმდენად ნათესაობის სისტემის ახსნისაკენ, რამდენადაც მისი მკაცრი აღწერისაკენ. ამასთან, ანალიზის ობიექტი ზდება არა ცალკეული ტერმინები, არამედ მთლიანად ტერმინოლოგიური სისტემა⁸. კომპონენტური ანალიზის თვისებები მაშინ

⁴ აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ ქართულ ენოგრაფიაში ფორმალური ანალიზის ახალი მეთოდის გამოყენებით პირველად ეს პრობლემა მონოგრაფიულად ოსთა ნათესაობის სისტემის მაგალითზე დამუშავდა (იხ. Джавыхадзе Н. В. Типологическая характеристика осетинской системы родства. — „КЭС“, Тбилиси, 1979, Т. V, Вып. 2; Ее же. Система родства осетин. — Канд. дис. 1983). აღნიშნული საკითხებით ქართველი ლინგვისტებიც არიან დაინტერესებულნი. მათ ქართული ნათესაობის სისტემას არაერთი საჯურადღებო ნაშრომი მიუძღვნეს (იხ. Соселня Э. Г. Общие вопросы анализа систем терминов родства. — Известия Акад. наук ГССР, серия языка и литературы, Тбилиси, 1977, № 1; Ее же, Анализ систем терминов родства (по материалам картвельских языков), Тбилиси, 1979; Пицхелаური М. К. Терминология родства как предмет этнографии и лингвистики. — Республиканская конференция молодых ученых-филологов, Батуми, 1982, с. 109).

⁵ Членов М. А. Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии, с. 169; Кузнецов А. М. О применении метода компонентного анализа в лексике, с. 262.

⁶ Крюков М. В. Система родства китайцев (эволюция и закономерности), М., 1972, с. 17.

⁷ Крюков М. В. Система родства китайцев, с. 24.

⁸ Членов М. В. Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии, с. 167—168.

იწყებს გამოვლინებას, როცა ერთ დეზიგნატში გარეგანი ნიშნების მიხედვით გაერთიანებული ნათესაობის ტიპები დაჯგუფებას იწყებს იმ შინაგანი დიფერენცირებული ნიშნებით, რომლებიც მოცემულ სისტემას უღუეს საფუძვლად. კომპონენტური ანალიზის არსიც მდგომარეობს დიფერენციული ნიშნებისა თუ სემანტიკური პრინციპების განსაზღვრავნი, რომლებიც საშუალებას იძლევიან ერთ კლასში გაერთიანონ რამდენიმე ნათესაობის ტიპი⁹.

საბჭოთა ეთნოგრაფიაში არაერთხელ მიუთითებდნენ ნათესაობის სისტემის შესწავლის ტრადიციული მეთოდის შეცვლის აუცილებლობაზე. ჯერ კიდევ XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან საბჭოთა ეთნოგრაფების წინაშე დადგა საკითხი ველზე ეთნოგრაფიული მასალის ფიქსაციის ახალი მეთოდის შემუშავებისა, რომელიც გამოაჯენდა არა მარტო ნათესაობის ტერმინების აბსტრაქტულ სისტემას, არამედ მათ სოციალურ ფუნქციასაც. ერთ-ერთი პირველი, რომელმაც ნათესაობის სისტემის შესწავლის მეთოდში არსებითი ცვლილება შეიტანა, იყო ს. ტოკარევი. მან შექმნა ნათესაობის ტერმინების ჩაწერის ციფრობრივი კოდი¹⁰. მაგრამ პრაქტიკულად მეთოდის შერჩევინა და გამოყენების საკითხი გადაუტრელი დარჩა. მხოლოდ 70-იანი წლებიდან გახდა შესაძლებელი ახალი კომპონენტური მეთოდის დამუშავება და შისი პრაქტიკული განხორციელება მ. კრიუკოვის მიერ ჩინური ნათესაობის სისტემის მაგალითზე. ამით დასაბამი მიეცა კომპონენტური მეთოდის წარმატებით გამოყენებას საბჭოთა ეთნოგრაფიაში. მ. კრიუკოვის შემოთავაზებული ფორმალური მეთოდი ითვალისწინებს ხუთ თანმიმდევრულ ოპერაციას: 1. ნათესაობის ტერმინთა სრული სიის შედგენას; 2. კოდების მეშვეობით თითოეული ტერმინის მნიშვნელობის ჩაწერას; 3. ნათესაობის ტერმინთა დიფერენციული ცვლადების — სქესის, თაობათა დონის, ლინეურობის (პირდაპირი და ორიბი ხაზი), დამაკავშირებელი ნათესავის (მაგ., ტერმინი მამიდა, სადაც მამა არის დამაკავშირებელი უჩრედი Eგო-სა და A-ს შორის) და სხვ. — განსაზღვრას; 4. მოცემული დიფერენციული ცვლადების კომბინაციით ტერმინთა თავისებურებების ჩვენებას; 5. ტერმინებს შორის სემანტიკური კავშირის გამოვლენას, რაც ქმნის საფუძველს სისტემის სტრუქტურული პრინციპის დასახიათებისა. ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი კომპონენტი თავისი სპეციალური ინდექსებით აღინიშნება: A — სქესი, სადაც A₁ — მამაკაცის აღნიშვნელია, ხოლო A₂ —

⁹ Членов М. А. Формальные методы..., с. 154; Его же. Опыт исследования малайской системы родства. — Малайско-индонезийские исследования, М., 1977; с. 18; Крюков М. В. О принципах типологического исследования культуры. — СЭ, М., 1983. № 5, с. 9.

¹⁰ Токарев С. А. К вопросу о методике изучения терминологии родства, с. 189—194.

ქალისა; C_1 — პირდაპირი ხაზის გამომხატველია და C_2 — კოლატერალურისა; თაობის საფეხურების განმსაზღვრელია ინდექსი B , სადაც B_1 მეორე აღმავალ თაობას აღნიშნავს (+2თ), B_2 — პირველ აღმავალს (+1თ), B_3 — Ego -ს თაობას (თ), B_4 — პირველ დაღმავალს (-1თ), B_5 — მეორე დაღმავალს (-2თ)¹¹. მაგალითად, $A_1B_2C_1$ დიფერენციული ცვლადების კომბინაცია იკითხება ასე: მაპრობითი სქესის — 2თ-ის პირდაპირი ნათესაეი, ე. ი. მამა.

საბჭოთა ეთნოგრაფიაში კომპონენტური ანალიზი დამუშავა ი. ლევინმა 70-იანი წლებში, რომლის კოდური სისტემა სამი რუსული სიმბოლოთი არის გამოხატული: D — შვილი, P — მშობელი, C — მეუღლე. ამ სიმბოლოთა კომბინაციით ხდება ყველა სახის ნათესაური ურთიერთობის გამოხატვა: ინდექსი DP — დედისა და მამის დაძმის აღმნიშვნელია, DP — ძმისა და დის, $DDPP$ — ბიძაშვილის, დედისძმისშვილის, მამიდაშვილის, დეიდაშვილისა და ა. შ. ლევინს დამატებით შემოაქვს სქესის გამომხატველი ინდექსი, კერძოდ M — მამრ. და X — მდედრ. ზემოხსენებულ კოდებთან ამ ინდექსის გამოყენებით ზუსტად აღინიშნება ნათესაობის ტიპი. PM — მამა, PX — დედა, $DMPP$ — ბიძა, $DXPPX$ — დეიდა, $DXPPM$ — მამიდა, DMP — ძმა, DXP — და, $DDMP$ — ბიძაშვილი, $DDXPPX$ — დეიდაშვილი, $DDXPPM$ — მამიდაშვილი, $DDMP$ — ძმიშვილი, $DDXP$ — დიშვილი, PMX — ბაბუა, PXP — ბებია, DD — შვილიშვილი და ა. შ. სიმბოლოებთან შესატყვისობაში იხმარება უფროს-უმცროსობის აღმნიშვნელი ნიშანი, რომელიც დაისმება სიმბოლოთა ზემოთ ან ქვემოთ, იმისდა მიხედვით, საუბარი უმცროს თუ უფროს ნათესავზე მიმდინარეობს. მაგალითად, DMP — უფროსი ძმა, ხოლო DXP უმცროსი და¹². აღნიშნული კოდური სისტემა შედარებით მოსახერხებელი გამოდგა და მან ხელი შეუწყო ნათესაობის სისტემების ახლებურ შესწავლას. ნათესაობის ტერმინების ჩაწერის ეს ტექნიკა საშუალებას ქვადლევს განვსაზღვროთ ტერმინის ადგილი აბსტრაქტულ გენეალოგურ სქემაზე. დღეს საბჭოთა მეცნიერების გამოკვლევებმა დაადასტურეს კომპონენტური ანალიზის დროს ი. ლევინის კოდის წარმატებით და ეფექტურად გამოყენება გარკვეული ეთნოსის ნათესაობის ტერმინების ისტორიულ ასპექტში შესწავლის მიზნით¹³.

¹¹ Крюков М. В. Система родства китайцев, с. 25—26.

¹² Левин Ю. И. Об описании системы терминов родства. СЭ, М., 1970, № 4.

¹³ Крюков М. В., Система родства китайцев; Арсеньев В. Р., Попов В. А. К типологической характеристике современной системы терминов родства Бамбара. В кн. Полевые исследования Института этнографии 1978 г., М., 1980, с. 171—180.

დღესდღეობით ფორმალური მოდელების მეთოდთა ხერხები წარმატებით გამოიყენება ჰუმანიტარული მეცნიერების კარდინალურ პრობლემათა გადასაჭრელად. მთელ რიგ სისტემურ მოვლენათა სოციალური ასპექტების მათემატიზირება და მოდელირება ზუსტი ინფორმაციის ფიქსირებისაგან სწრაფით აიხსნება. კომპონენტური მეთოდი საშუალებას გვაძლევს არა მარტო დავანასიათოთ ცალკეული ნათესაობის ტერმინები, არამედ გამოვავლინოთ სტრუქტურათწარმოშობის პრინციპები, რომლებიც საფუძვლად უდევს ტერმინთა სისტემას. იგი განსაკუთრებით მოსახერხებელია ნათესაობის სისტემების განსახილველად მათი განვითარების პროცესში. კომპონენტური ანალიზის მეშვეობით შესაძლებელია გამოვავლინოთ ის სტრუქტურული ცვლილებები, რომლებითაც ხასიათდება ტერმინთა ევოლუცია¹⁴.

მ. ჩლენოვის აზრით, ნათესაობის სისტემების ფორმალური ანალიზი გამოსაყენებელია ამ სისტემების წარმოქმნისა და ფუნქციონირების მექანიზმის შესასწავლად. მეცნიერების განვითარების თანამედროვე დონეზე ამ მექანიზმის მოწყობილობის შეცნობა შესაძლებელია მხოლოდ მოდელის შექმნით. როგორც ეტყობა, აღნიშნავს, ავტორი, კომპონენტური ანალიზის სქემები წარმოადგენენ ასეთ მოდელს, რომლებიც ნათესაობის სისტემების წარმოქმნის მექანიზმის იმიტაციას ახდენს. მაგრამ მოდელს არ შეუძლია სინამდვილის ზუსტი კოპირება. ამის შესაბამისად, ნათესაობის სისტემებს კომპონენტური ანალიზის მიზანია შეცნობა და არა კოპირება შემეცნებითი მექანიზმისა, რომელიც ნათესაობის სისტემებს უდევს საფუძვლად. მექანიზმის შეცნობა ზდება განსახილველი სისტემის წარმოქმნისა და ფუნქციონირების პირობების იდეალიზაციის გზით და ამ პირობებში გარკვეული კანონზომიერების აღმოჩენით. კომპონენტური ანალიზისათვის არსებითი უნდა იყოს არა იმდენად თითოეული დენოტატის ფორმალიზებული გამოხატვა, რამდენადაც იმ ზოგადი პრინციპების დადგენა, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს გავაერთიანოთ ყველა დენოტატი ერთ ცნებაში¹⁵.

სპეციალურ ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს როგორც კერძოდ კომპონენტური ანალიზის გამოყენების, ასევე ტერმინების ჩაწერის ტექნიკის შესახებ. ერთნი კომპონენტური მეთოდის მხოლოდ არსებით ნაკლოვან მხარეებზე მიუთითებენ¹⁶, ზოგიერთნი ეჭვის ქვეშ აყენებენ ნათესაობის სისტემის ისტორიულ განზომილება-

14 Крюков М. В., Система родства китайцев, 27.

15 Членов М. А. Формальные методы изучения систем родства, с. 159—160.

16 Кузнецов А. М. О применении метода компонентного анализа, с. 262.

ში შესწავლისათვის ამ მეთოდის გამოყენებას ხელსაყრელბას. განსაკუთრებით იმ ხალხთა მიმართ, რომლებთაც წერილობითი წყაროები არ გააჩნიათ¹⁷.

საბჭოურ ეთნოგრაფიაში ნათესაობის ტერმინების ფიქსაციისა და ანალიზის ლევინისეული კოდის გამოყენების შესახებ არსებობს როგორც დადებითი, ასევე უარყოფითი დამოკიდებულება. მეცნიერთა ერთი ნაწილი, უცხოეთში შემუშავებული კოდური სისტემებისაგან განსხვავებით, ი. ლევინის მიერ გამოყენებულ სიმბოლოებს მიიჩნევენ შედარებით გამარტივებულად. საბჭოთა მეცნიერთა უმრავლესობა უპირატესობას ი. ლევინის ინდექსებს ანიჭებს. ამის დადასტურებაა იმ ნაშრომების სია, სადაც ნათესაობის სისტემების კომპონენტური ანალიზით შესწავლა ი. ლევინის კოდურ სისტემას ემყარება.

ნათესაობის სისტემებისადმი ფორმალურ მიდგომას გააჩნია გარკვეული უპირატესობა სხვა სახის ანალიზებთან შედარებით, რომელიც გამოიხატება შემდეგში: 1. ფორმალური მეთოდის ობიექტი არის არა ცალკეული ტერმინები, არამედ მთელი ტერმინოლოგიური სისტემა, რაც განსაზღვრავს ნათესაობის სისტემებისადმი სისტემაურ მიდგომას; 2. ფორმალური ანალიზის სპეციფიკა თხოულობს ზუსტი და ერთნიშნის ტერმინოლოგიის შექმნას, რომელიც გამოავლენს ნათესაობის ძირითად კატეგორიებს, მკაცრად გამიჯნავს ბიოლოგიურ (გენეალოგიურ მატრიცას) და სოციალურ (ტერმინოლოგიურ მატრიცას) ნათესაობას და შეიმუშავებს ერთიან მეტაენას ამ ერთეულების ჩასაწერად; 3. ფორმალური ანალიზი საშუალებას გვაძლევს გამოვავლინოთ ნათესაობის სისტემების შინაგანი წყობა, (როცა დროებით აბსტრაქტიზებულია გარეგანი ფაქტორები), ცალკეული ტერმინების მნიშვნელობა და ამ უკანასკნელთა საფუძველზე ნათესაობის კლასის ფორმალური პრინციპების გაგება: ეს კი განაპირობებს ნათესაობის სისტემების მკაცრი მეცნიერული ტიპოლოგიის შექმნას; 4. ფორმალური ანალიზი საინტერესო პერსპექტივას გვისახავს დიპრონული კლევისათვის, კერძოდ, პროტოსისტემების სემანტიკური რეკონსტრუქციისათვის. ამერიკელი ფორმალური მეთოდის ნეგატიურ მხარედ მ. ჩლენოვი მიიჩნევს მოდელის მექანიკურ გადატანას რეალობაში, რადგან ის კანონზომიერებას, რაც მოდელში ვლინდება, ყოველთვის დეტალურად არ შეესაბამება მოვლენათა რეალურ მდგომარეობას¹⁸.

¹⁷ Гиренко Н. М. Система терминов родства и система социальных категорий. СЭ, 1974, № 6, с. 41.

¹⁸ Членов М. А. Формальные методы изучения систем родства, с. 168—169.

ი. სემიონოვი ნათესაობის სისტემების კომპონენტური ანალიზის გამოყენებისას ყურადღებას ამახვილებს ტერმინების ჩაწერის ტექნიკაზე. იგი უპირატესობას ანიჭებს ინგლისურ-ამერიკულ ანბანურ ინდექსებს და ი. ლევიანის კოდთან შედარებით მათ უფრო მარტივ და მოსახერხებელ სიმბოლოებად მიიჩნევს¹⁹.

ნ. გირენკო ი. ლევიანის ანბანურ სისტემას ყველა დანარჩენ კოდთან შედარებით უფრო ლოგიკურად თვლის, თუმცა ამავე დროს საკმაოდ გართულებულად გამოიყურება. ავტორის აზრით, ამ სიმბოლოებით ნათესაობის ტერმინების ჩაწერა ვერ ავლენს რეალობასთან სრულ შესატყვისობას. რაც შეეხება საკუთრივ ფორმალურ მეთოდს, ნ. გირენკო მიიჩნევს, რომ იგი მოსახერხებელია აბსტრაქტულ სქემაზე ამა თუ იმ ტერმინის მხოლოდ ადგილის განსაზღვრისათვის და კოდირებული ტერმინების შემდგომში მანქანური წესით დამუშავების მიზნით²⁰.

ლევიანის კოდთან მიმართებაში საყურადღებო თვალსაზრისი გამოთქვა ე. სოსელიამ. ნათესაობის ტიპების ჩაწერის ყველა ცნობილ ხერხს, გარდა ლევიანის კოდისა, ავტორი არასრულად მიიჩნევს, რამდენადაც მათში არ ჩანს ნათესაობის ურთიერთობების ლოგიკური გაგება. მხოლოდ ლევიანის მეტაენა გამოხატავს ნათესაობის ურთიერთობების ლოგიკურობას. თუმცა, როგორც ავტორი შენიშნავს, ეს კოდი ერთი და იგივე თანმიმდევრობით აღნიშნავს იმ ნათესაეებს, იმ ნათესაურ ურთიერთობებს, რომელთა გაიჭვნა აუცილებელია²¹.

ამრიგად, საპქოთა ეთნოგრაფიაში ნათესაობის სისტემების შესსწავლის კომპონენტური მეთოდი თანაშემდროვე ეტაპზე აღიარებულია ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებად ველზე მასალის ფიქსაციისა და ნისი შემდგომი ანალიზისათვის.

ფორმალური ანალიზის არსი მდგომარეობს იმ ხუთი თანმიმდევრული ოპერაციის ჩატარებაში, რომელიც ითვალისწინებს ნათესაობის ტერმინების სრულ აღნუსხვას, ერთიანი მეტაენის საფუძველზე კოდებით გამოხატულ ერთნიშნის ტერმინოლოგიის შექმნას, დენოტატებისა და დეზიგნატების მოძებნას, დიფერენციული ცვლადების განსაზღვრას, ტერმინების მნიშვნელობის დადგენას და ამ ტერმინებს შორის სემანტიკური კავშირის გამოვლენას. ასეთი სისტემური მიდგომით ნათესაობის სისტემის განხილვა საშუალებას გვაძ-

¹⁹ Семенов Ю. И., Крюков М. В. Система родства китайцев (эволюция и закономерности), М., 1972, СЭ, 1973, № 2.

²⁰ Гиренко Н. М., Брат-сестра (к соотношению типов терминологии и социогенеза). АЭС, 1982, XIII, с. 45.

²¹ Соселля Э. Г., Анализ систем терминов родства, (по материалам картвельских языков), Тбилиси, 1979, с. 9.

ლევს არა მარტო ცალკეული ნათესაობის ტერმინების, არამედ მთელი სისტემის სტრუქტურული პრინციპების განსაზღვრას. დაბოლოს, ტერმინოლოგიური სისტემის ამ წესით შესწავლა მტკიცე საფუძველს ქმნის ნათესაობის სისტემის მეცნიერული ტიპოლოგიის შესაქმნელად.

დღეს კომპონენტურმა ანალიზმა ფართო გავრცელება ჰპოვა და წარმატებით გამოიყენება საბჭოთა ეთნოგრაფების შრომებში. ჩვენც თანამედროვე ეტაპზე იგი საუკეთესო საშუალებად გვესახება კავკასიის ხალხთა ნათესაობის სისტემების შედარებით შეწავლის მიზნით.

Н. В. ДЖАВАХАДЗЕ, Н. В. МГЕЛАДЗЕ

КОМПОНЕНТНЫЙ МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ СИСТЕМЫ РОДСТВА В СОВЕТСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Резюме

В изучении систем родства (СР) выбор метода для фиксации полевого этнографического материала и выявления значения терминов родства (ТР) играет решающую роль. Первый метод связан с моргановской программой и генеалогической схемой У. Риверса.

Создание нового, формально-компонентного метода относится ко второй половине этого столетия. В советской этнографии важнейший вклад в разработку метода, описания и особенно техники записи отношений родства внесли Ю. И. Левин и М. В. Крюков. В формально-структурном методе на первый план выдвигаются изучение целой терминологической системы, анализ внутренних изменений отдельных ТР и установление значений терминов. Суть компонентного анализа заключается в отборе терминов, создании точной однозначной терминологии родства на основе единого метаязыка для установления границы между биологическим и социальным родством, нахождения в закодированных терминах денотатов и дезигнатов, определения дифференциальных переменных — пола, уровня поколения, линейности и др. и выявления семантической связи между терминами. Такой системный подход позволяет определить структурные принципы не только отдельных терминов, но и СР в целом. Этот способ разработки терминологической системы является предпосылкой для создания научной типологии систем родства.

ზ. ჯინჯიხაშვილი

ქართველ ებრაელთა კვების სისტემაში არსებული აქრძალვები და ხალხური მედიცინა

ეთნოგრაფიულ მუცნიერებაში კვების სისტემის შესწავლას ფრიად მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. სხვადასხვა ხალხისათვის დამახასიათებელი კვების პროდუქტების, მათი დამუშავების მეთოდების, კერძების ტიპების, დასაშვები და აკრძალული საკვების, ტრაპეზის ორგანიზაციისა და რიტუალის თუ კულტურის სხვა ასპექტებში, რომლებიც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ დაკავშირებულია საკვებთან, აისახება ხალხის ეთნიკური და კულტურულ-ისტორიული სპეციფიკა.

ამ მხრივ, ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ იქნება ქართველ ებრაელთა კვების სისტემის გაცნობა, მით უმეტეს, როგორც საველე მასალებიდან ჩანს, ქართველმა ებრაელებმა გულმოდგინედ დაიცვეს და დღემდე შემოინახეს ზოგიერთი ის ტრადიცია, რომელიც ჯერ კიდევ ისტორიის გარიჟრაჟზე ჩაისახა ძველ ებრაელთა ყოფაში და თავისი ასახვა კვების სისტემაშიც ჰპოვა. მასში აისახა ებრაელი ხალხის ხანგრძლივი ეთნიკური და კულტურული ისტორია, რის გამოც მისი შესწავლა დიდ ინტერესს იწვევს, როგორც მატერიალური ისე სულიერი თუ სხვა ასპექტების გათვალისწინებით.

ამჯერად ჩვენს ყურადღებას შევაჩერებთ კვების სისტემის იმ მხარეზე, რომელიც რელიგიურ აკრძალვებს უკავშირდება და მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქართველ ებრაელთა ყოფაში. ამ აკრძალვების საფუძველზე შექმნილია კანონები, რომლებიც განსაზღვრავენ ამა თუ იმ სახით გამოყენებას.

განვიხილოთ ქართველ ებრაელთა კვებაში არსებული ზოგიერთი ამ აკრძალვათაგანი ჯერ ბიბლიური ტრადიციით, ზოლო შემდგომ შემსაძლებლობის ფარგლებში შევეცადოთ წარმოვაჩინოთ ამ აკრძალვების შექმნის რამდენადმე უფრო რაციონალური საფუძველი.

ბიბლიური ტრადიცია ამ კანონების შექმნას მოსე წინასწარმეტყველს მიაწერს, თუმცა ბევრი მათგანი უნდა ჩამოყალიბებულიყო მოსემდე კარგა ხნით ადრე. ჯერ კიდევ ნოეს ეპოქაში. კონსტრუქციული იუდაიზმის მიხედვით, ამ კანონების უარყოფა ნიშნავს რწმენის უარ-

ყოფას, ღმერთის უარყოფას. „აკრძალული საქმლისაგან თავი უნდა შევიკავოთ არა პირადი ზიზლის გამო მათ მიმართ, არმედ იმიტომ, რომ მაღალმა ღმერთმა ინება მისგან თავის შეკავება“¹.

მოსეს კანონებში მოცემულია კლასიფიკაცია წმინდა და არაწმინდა, ანუ საკმელად ვარგისი და უვარგისი ცხოველებისა, ფრინველებისა და თევზებისა. მაგრამ კლასიფიკაცია სიწმინდის მიხედვით, ზრულად ვერ ასახავს იმ კანონების არსს, რომლებიც რელიგიის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე შეიქმნა და გადამწყვეტი როლი შეასრულა კვების სისტემის ჩაშოყალიბებაში. ამ კანონებიდან გამომდინარე მორწმუნეს ეკრძალება ღორის, აქლემის, მაჩვის, აგრეთვე უქერ-ცლო და უფხო თევზის, არაებრაული წესით დაკლული საქონლისა თუ ფრინველის ხორცისა და მისგან მომზადებული კერძის ჭამა. შეხ-ბ-ტ-ა-ს კანონების დაცვით, ანუ ებრაული წესით დაკლული საქონლისა თუ ფრინველის ხორცი ქაშერი ია, ე. ი. რიტუალურად სუფთაა. დაკლას აწარმოებენ სასულიერო პირი — შოხეტი, რომელმაც დაკლვის წინ უნდა აკურთხოვს დანა და განსაზღვრულ ადგილას (ყანყრა-ტო, საყლაპაეი) გაუსვას. დაკლულ საქონელს შოხეტი გაუსინჯავს გულს, ფილტვს, ღვიძლს. თუ საქონელს რომელიმე ორგანო ავადმყოფი ან დაზიანებული აქვს მის ორგანიზმში მოხვედრილი რაიმე ბასრი საგნით, მაგ., ლფრსმნით, მაშინ ის ტარეფად (უწმინდურად) ჩაითვლება და მორწმუნეს ეკრძალება მისი ხორცის ჭამა. ასევე ფრინველს, თუ ფეხი ან ფრთა აქვს მოტეხილი, რომელიმე ადგილი დაზიანებული, ისიც ტარეფად ითვლება.

ქაშერი ზორცი კერძად მომზადებამდე გარკვეულ რიტუალურ დამუშავებას განიცდის, კერძოდ ჩდება მისი და ღ ბ ო ბ ა დ ა ქ ა შ ე რ ა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ზორცი ნახევარი საათის განმავლობაში უნდა ჩაიღოს წყალში, ისე რომ წყალი მთლიანად ფარაღდეს ხორცს. წყლიდან ამოღების შემდეგ კი ერთი საათით იმყოფებოდეს მარილში და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება მისი კერძად მოზადება. ფრინველი სანამ ზემოთ აღნიშნულ პროცესს გაიცლის. უნდა გასუფთავდეს ბუმბულისაგან, ცეცხლზე მოიტრუსოს, გამოიშიგნოს და ამგვარად გასუფთავებული და ღ ბ ე ს და დ ა ი ქ ა შ რ ო ს. ბიბლიური ტრადიციით, ძირითადი არსი ხორცის დაღობა-დაქაშებისა მდგომარეობს იმაში, რომ მორწმუნეს ეკრძალება სისხლიანი ხორცის ჭამა, რამეთუ სისხლი ანუ სული ღმერთის კუთვნილებაა, „ყოველი ესე სისხლი არა ჰქამოთ ყოველსავე სამკვიდრებელსა თქუენსა მფრინველისაითგან ვიდრე საცხოვართამდე... ყოველმან კაცმან რომელმან ჭამოს სისხლი,

¹ Еврейская Энциклопедия, т. XII, с. 557.

წარწყმდეს სული იგი ერისაგან თვისისა, რამეთუ სული ყოვლისა ხორციელისაი არს სისხლი თვისი².

სისხლის ხმარებისათვის მკაცრი სასჯელი — მოსპობა ელოდა ადამიანს, ამიტომ ებრაელი ხალხის შეგნებაში ღრმად გაიღვა ფესვი აქრძალვამ სისხლისა და სისხლიანი ხორცის საკმელად გამოყენების შესახებ. წინასწარმეტყველ ეზეკიელს მკვლევობასა და კერძთაყვანისმცემლობასთან ერთად სისხლის გამოყენება საკმელად ყველაზე მძიმე ცოდვად მიაჩნდა.

ზოგიერთი მეცნიერის ვარაუდით, ბიბლიაში გაჩარებული აზრი ადამიანის სიცოცხლის ხელშეუხებლობის შესახებ ნაწილობრივ ემყარება ზიზღს სისხლის მიმართ. ცხოველის დაკვლა ისე უნდა მოხდეს, რომ ის შთლიანად დაიცალოს სისხლისაგან, ზოლო შემდეგ მისი ხორცი საბოლოოდ დაიწრიტოს სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე. ამას მიაღწიეს ჯერ კიდევ უძველეს დროს ხორცის დაღობა — დაქაშვის ანუ ხორცის წყალში გაჩერებისა და დამარილების გზით. რაც ამ რიტუალისათვის განკუთვნილ კურჭელში უნდა შესრულდეს. წყლისა და შარილის მეშვეობით ხორცი იწრიტება სისხლისაგან და საკვებად ვარჯისი ზდება.

მოსეს კანონებით. აკრძალულია რძის პროდუქტებისა და ხორცის ერთდროულად ქაშა. მორწმუნე სუფრაზე ერთად არ მიიტანს ხორცისა და რძის ნაწარმს. ყოველ ებრაულ ოჯახში ხორცისა და რძის პროდუქტებისათვის ცალ-ცალკე კურჭელია: არავითარ შემთხვევაში მორწმუნე რძის და ხორციელის კურჭელს ერთმანეთში არ აზრებს და საპირისპირო დანიშნულებით არ გამოიყენებს.

მარხვას ძველ ებრაელთა ყოფაში უმნიშვნელო ადგილი როდი ეკავა. მარხვას იკერდნენ როგორც პირადი ისე საზოგადო ინტერესებიდან გამომდინარე. ქართველ ებრაელთა ყოფაში შემორჩენილია ორი საველდებულო მარხვა, რომელთაგან ერთი დაკავშირებულია დანის შეკვრასთან, ზოლო მეორე სახალწლო ციკლის დღესასწაულთან. რომელსაც ქიფური ჰქვია. დანის შეკვრა რვადღიანი მარხვაა. ამ რვა დღის განმავლობაში ხორცი არ იჭმევა, არ დაიკვლება არც საჭირელი, არც ფრინველი, კერძები უნდა მომზადდეს მხოლოდ და მხოლოდ მცენარეულ ზეთებზე.

ქიფურის მარხვა ყველაზე დიდი მარხვაა ებრაელთა ყოფაში. ქიფური ცოდვების მონანიების დღეა. ამ დღეს 13 წლის ზევით, ავადმყოფების გარდა, ყველა ვალდებულია იმარხულოს. წინა დღით მზადების დღეს მზის ჩასვლამდე რომ იტრაპეზებენ, მეორე დღეს ლოცვის გამობრძანებამდე, ე. ი. სანამ ცაზე ვარსკვლავები არ გამოჩნ-

დება. მარბულები იქნებიან. არავითარ საქმელ-სასმელის მიღება, თვით წყლისაც კი, არ შეიძლება.

ებრაელთა კვების სისტემა, განსაკუთრებით კი ამ სისტემაში არსებული რელიგიური აკრძალვები უდიდეს ინტერესს იწვევდა და იწვევს სხვადასხვა ქვეყნის მეცნიერთა შორის, რომელთაგან ზოგიერთს არაერთი საყურადღებო ნაშრომი მიუძღვნია მისთვის. სხვადასხვა ავტორი სხვადასხვა კუთხით განიხილავს ამ კანონებს: ისტორიული, ნაციონალისტური, დუალისტური და სხვა.

ს. გირშის აზრით, ებრაელებს იმიტომ აქვთ ამდენი კანონი საკვებზე, რომ მათი მეშვეობით გამოიცადოს მათი სიყვარული და ერთგულება ღმერთის მიმართ³.

ფრიდლენდერს უადგილოდ მიაჩნია საკითხის დასმა ამ კანონების ისტორიული განვითარების შესახებ და აღნიშნავს, რომ კვებაში არსებული დღევანდელი კანონები იგივეა, რაც იყო მოსეს დროს⁴.

სპენსერის ნაციონალური მოტივით, ამ კანონების მიზანი მდგომარეობს იმაში, რომ გამოჰყოფს ებრაელები სხვა დანარჩენი ხალხისაგან, რომ ებრაელი ხალხი უნდა ყოფილიყო ღმერთისათვის შეწირული ხალხი, გამოირჩეული სხვა ხალხებისაგან არაწმინდის მიმართ თავისი თავშეკავებით⁵.

დე ვეტეს დუალისტური მოტივით, სპარსელების მსგავსად, ებრაელებს ყველა აკრძალული ცხოველი მიაჩნდათ უწმინდური, ბოროტი სულის კუთვნილებად⁶.

მაგრამ, ვფიქრობთ, ვერც ერთი ამ დებულებათაგანი ვერ გამოსცემს ზემოთ ხსენებულ კანონთა ქვეშარიტ არსს. განა მოსეს კანონმდებლობით, აკრძალული მრავალი ცხოველი ასევე აკრძალული არ არის ძველ ინდოელთა, ბაბილონელთა და ეგვიპტელთა კანონმდებლობით წმინდანებისა და მოკვებისათვის? განა მანუს ან ანასტომბის კანონები არ კრძალავს ზორცისმკამელი ფრინველებისა და ცხოველების, აქლემის, ღორისა თუ მამლის ჭამას? მსგავს აკრძალვებს შეიცავს ეთიოპიის კანონებიც. მართალია ზორასტრას წიგნებს ჩვენამდე არ მოუღწევიათ, მაგრამ სავარაუდოა, რომ ისინიც იმავე აკრძალვებს შეიცავენ, რასაც ინდუისტური კანონები. თუკი არა ისე მრავალრიცხოვანს, მაგრამ მაინც ანგარიშგასაწევ აკრძალვებს ვხვდებით ისლამის კანონებშიც, რომელთაგან ზოგიერთი მუჰამედამდეც არსებობდა, მაგალითად, ძველი წესი აქლემისა და ღორის ზორცის აკრძალვის შესახებ.

³ C. P. Гиршъ, Хоревъ, 1837, с. 433.

⁴ The Jewish Religion. London, 1891, გვ. 237.

⁵ Spencer, De legibus Hebraeorum, 1832, გვ. 121.

⁶ De Wette, Hebraische Archeologie, 1840, გვ. 188.

მამ, რაშია საქმე, სად ან რაში უნდა ვეძიოთ ამ აკრძალვათა რაციონალური საფუძველი?

როგორც ცნობილია, ისტორიულ-კრიტიკული თვალსაზრისით, ადამიანები, მათ შორის ებრაელები თავდაპირველად მცენარეული საკვებით იკვებებოდნენ და მხოლოდ მოგვიანებით გადავიდნენ ცხოველურ საკვებზე, მაგრამ არ ჰქამდნენ სისხლიანს, რადგანაც იგი ცხოველის სულად მიაჩნდათ. არ ჰქამდნენ, აგრეთვე, მხეცებისგან დაგლეჯილ ან ბუნებრივი სიკვდილით მკვდარ ცხოველებს. კონცეფცია წმინდა და არაწმინდა ცხოველების მიმართ მოსემდე კარგა ხნით აღრე უნდა ჩამოყალიბებულიყო და მას ბიბლიური ტრადიციაც უწყევს ანგარიშს.

თუ ებრაელთა კვების სისტემაში არსებულ აკრძალვებს ჩამოვაშორებთ რელიგიურ საბურველს, მასში შეიძლება აღმოვაჩინოთ ხალხური მედიცინის განვითარების საწყისი ეტაპები. როგორც ცნობილია, მედიცინა საერთოდ და, კერძოდ, ხალხური მედიცინა ისევე ძველია, როგორც ავადმყოფობა, ავადმყოფობა კი იმ ხანისაა, რა ხნისაც კაცობრიობაა. ავადმყოფობისაგან თავდაცვის ინსტიქტი უკარნახებდა ადამიანს შეძლებისდაგვარად ეწარმოებინა დაკვირვება—რა ზგებდა, რა წყენდა, რა იწვევდა მისი ჯანმრთელობის გაუარესებას თუ გაუმჯობესებას. ამგვარად, ადამიანი დაკვირვების ნიადაგზე იძენდა ერთგვარ პრაქტიკულ გამოცდილებას ავადმყოფობის წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ცნობილია, ებრაელებს მთელი თავიანთი არსებობის მანძილზე ცხოვრება უხდებოდათ დედაპიწის ცხელ რეგიონში. ცხელ კლიმატურ პირობებში ბევრი საკვები მალე ფუჭდებოდა; გაფუჭებული, უვარგისი საკვების მიღება კი იწვევდა ჯანმრთელობის გაუარესებას. თვითდაკვირვების საფუძველზე მათთვის ნათელი გახდა, რომ ყველაზე მეტ დაავადებას იწვევდა ხორცი და უქერცლო თევზი. ეს პროლექტები სიცხისაგან მალე ფუჭდებოდა, ამასთანვე ხშირად თვით ცხოველები იყვნენ დაავადებულნი და წარმოადგენდნენ ინფექციის წყაროს, ისევე როგორც მხეცებისაგან დაგლეჯილი ცხოველები. ეს ემპირიული ცოდნა ეხმარებოდა მათ შეემუშაებინათ პროფილაქტიკური წესები. ამ წესებიდან გამომდინარე, უპირველეს ყოვლისა, ზუსტად დადგინდა საქმელად ვარგისი ანუ წმინდა ცხოველები, ფრინველები, თევზები, დაწერილებით დამუშავდა მათი დაკვლისა და მოხმარების წესები. მოგვიანებით პროფილაქტიკის ეს წესები რელიგიის მესვეურებმარელიგიურ სამოსელში გახვიეს და დაურღვეველ დოგმებად აქციეს. აი, რას წერს ექიმი ლ. კოტეტიშვილი: „ძველი ებრაელები რელიგიის სამოსელში ხვევდნენ ჯანმრთელობაზე ზრუნვას. თუმცა ბიბლია არცნობს დემონებს და მასში არავითარი კვალი არ არის, რომ მათ სწამ-

დათ ავი სული ან ემბაი, სამაგიეროდ ერთადერთი ღმერთი უკრძალავდა თავის რჩეულ ხალხს სისხლისა და სისხლიანი ხორცის ჭამას, რაც გამოშინარეობდა ებრაულ-რელიგიური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობიდან. რომ ადამიანის და საერთოდ ყოველი იძვრისის სული სისხლში ცხოვრობდა, რაც გულისხმობდა მის ხელშეუხებლობას. თანაც ეს იყო პროფილაქტიკური ზომა, რადგან ცხელ ქვეყნებში სისხლიანი ხორცი ადრე ღებოდა, უკრძალავდა ხორცის სამ დღეზე გვიან ჭამას, აგრეთვე უკრძალავდა ღორის, მარცის, აქლემის, კატის, თავის ჭამას. შემდეგ მეცნიერებამ მხოლოდ ამ ცხოველების ხორციში აღმოაჩინა ტრიხინები, რის გამოც სახელგანთქმული გერმანელი მეცნიერი ვირხოვი (Virchow) წინასწარმეტყველ მოსეს ყველა დროის ერთ-ერთ უდიდეს ექიმად სთვლიდა⁷.

ებრაელთა რჩულმდებელს უდაბნოში 40 წლის ხეტიალის დროს მხედველობიდან არ რჩებოდა ის გარემოება, რომ ბინადარ ცხოვრებას მოწყვეტილი ხალხი ზშირად არღვევდა პირადი ჰიგიენისა თუ პროფილაქტიკის წესებს, ყოველგვარი დამუშავების გარეშე ღებულობდა ბუნების ნაბოძებ თუ საკუთარი მარჯვენით მოპოვებულ საკვებს როგორც მცენარეულს ასევე ცხოველურს. შედეგი კი სავალალო იყო. ადგილი ჰქონდა სხვადასხვა ეპიდემიებს, ინფექციურ დაავადებებს. ყოველივე ამას არ შეიძლებოდა არ დაეფიქრებინა რჩულმდებელი და კვების პროდუქტებთან დაკავშირებული ყველა ის პროფილაქტიკურ-ჰიგიენური წესი, რომლებიც ჩაისახა მათ წინაპართა ყოფაში, რელიგიურ დოგმატებად აქცია და ყველასათვის სავალდებულოდ გამოაცხადა.

საზოგადო პროფილაქტიკის გარდა, ძველ ებრაელებს კარგად სცოდნიათ პირადი ჰიგიენის წესებიც. რომელთა მიხედვითაც ყველა ებრაელი ვალდებული იყო ჭამის წინ და შემდეგ ხელი დაებანა, ერთმანეთისაგან გაემიჯნა ხორცისა და რძის ნაწარმის მიღების წესები, ცალ-ცალკე გამოეყო ხორცის და რძის პროდუქტებისათვის ჭურჭელი და არ ეხმარა ისინი საპირისპირო დანიშნულებით. ამას გარდა ძველი ებრაელები ადგენდნენ მკურნალობის წესებს და სამკურნალო ნივთიერებებს. უმთავრეს სამკურნალო საშუალებებს წარმოადგენდნენ მცენარეული ზეთები და ე. წ. „უყვადების ბალახები“. სწორედ სამკურნალო-პროფილაქტიკური მიზნით იყო გამოწვეული კვების რაციონში ხორცისა და ცხოველური ცხიმების შეზღუდვა და პირიქით, მცენარეული ცხიმებისა და საკვებისათვის უადრესად დიდი მნიშვნელობის მინიჭება. საკვებისაგან ორგანიზმის განტვირთვას გარკვეული დროით ემსახურებოდა მარხვა. თუ მოვიშველიებთ მედიცინის ისტორიის ცნობილი მკვლევარის კლოდ ბერნარის განმარტებას, რომ

⁷ დავით ბაგრატიონი, იალიგარ დაული, 1985, გვ. 8.

მედიცინა არის მეცნიერება, რომელიც მიზნად ისახავს დაიკვას ადამიანის ჯანმრთელობა და განკურნოს ავადმყოფი, ძველ ებრაელთა კვების პროდუქტებისა და მათი დამუშავება-მოხმარების წესები პროფილაქტიკის მიზნით საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ჯერ კიდევ უძველეს ხანაში აღმოსავლეთის სხვა ხალხების მსგავსად ებრაელთა ყოფაში საფუძველი ჩაეყარა ხალხურ მედიცინას და მან თავისი ასახვა პპოვა ისეთ უძველეს წყაროში, როგორცაა ბიბლია.

აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში ქურუმებმა ხალხური მედიცინა ჯადოქრობის ბურუსში გახვიეს, დემონებსა და ავ სულებს დაუკავშირეს. ებრაული რელიგია არ სცნობს დემონებსა და ავ სულებს და ხალხურ მედიცინას რელიგიური სამოსით შემონიღებულ ღმერთს უკავშირებს, რომელიც არის გაშვებული ადამიანის სიცოცხლისა, მისი ჯანმრთელობისა. როგორც ბიბლიაში, ასევე შემდგომ დროის სამკურნალო წიგნებში შესული ბევრი სამკურნალო თუ პროფილაქტიკური მეთოდის შემუშავებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვით ძველ ებრაელებს, რომლებმაც ჯერ კიდევ ისტორიამდელ ეპოქაში არსებობისათვის, სიცოცხლისათვის ბუნებასთან ბრძოლაში შექმნეს ხალხური მედიცინის და კერძოდ მედიცინის საფუძვლები, რაც კარგად გამოჩნდა ზემოთ აღწერილი ქართველი ებრაელების კვების სისტემაში დღემდე არსებული ზოგიერთი აკრძალვის განხილვისას. რელიგიურ სამოსელში გახვეული კანონები ამა თუ იმ პროდუქტის ამა თუ იმ სახით გამოყენების შესახებ წარმოადგენს ებრაული ხალხის სულიერი და ფიზიკური სიმტკიცის მნიშვნელოვან საფუძველს.

Э. И. ДЖИНДЖИХАШВИЛИ

ПИЩЕВЫЕ ЗАПРЕТЫ
ГРУЗИНСКИХ ЕВРЕЕВ
И НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

Резюме

В соответствии с религиозными представлениями, в системе питания грузинских евреев выработаны строгие запреты на определенные пищевые продукты, а также посты, включающие в себя ряд других ограничений.

С точки зрения традиционного, консервативного иудаизма, законы о пище установлены богом и отвергать их равносильно отказу от веры. Однако анализ характера ряда ритуальных действий, связанных с пищевыми запретами, свидетельствует о том, что в их основе лежат рациональные средства против различных заболеваний. На протяжении веков, в результате повседневных наблюдений и накопления опыта, евреи эмпирическим путем вырабатывали эффективные профилактические средства против той или иной болезни, что, со своей стороны, нашло отражение в народной медицине.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

О Г Л А В Л Е Н И Е

ა ბ ა კ ე ლ ი ა ნ. მედეას მითოლოგიური სახის ინტერპრეტაციისათვის	3
А б а к е л и я Н. К. К истолкованию мифологического образа Меден (резюме)	16
ა ბ დ უ შ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი ნ. მარცვლეული და პარკოსანი კულტურები ზემო იმერეთში და მათი საკვებად გადამუშავება	17
А б д у ш е л и ш в и л и Н. М. Система питания в Западной Грузии (зерновые и бобовые культуры и их пищевая переработка в Верхней Имеретии (резюме)	23
ა ზ ი კ უ რ ი ნ. ფეიქრობის ხალხური წესები თუშეთში (ტოლი)	24
А з и к у р и Н. Э. Народные способы ткачества в Тушетии (резюме)	32
გ ო გ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი ი. ხელოვნური ნათესაობა მთიულეთსა და გუდამაყარში	33
Г о г и н а ш в и л и И. И. Искусственное родство в Мтиулети и Гудاماкари (резюме)	40
გ ძ ე ლ ი ძ ე ბ. ურთიერთდახმარება თიბვაში (მთიულეთისა და გუდამაყარის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)	41
Г д з е л и д з ე Б. О. Взаимная помощь в косье (по этнографическим материалам Мтиулети и Гудاماкари) (резюме)	46
ო მ ა რ ა შ ვ ი ლ ი ნ. კახეთში მოსახლე დაღესტნელთა სოფლების ისტორიიდან	47
О м а р а ш в и л и Н. Н. Из истории дагестанских поселений в Кахети (резюме)	53
ს ი ლ ა გ ა ძ ე ნ. ქართული სახმელეთო ტრანსპორტი მარხილი (ქართლის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)	54
ს ი ლ ა გ ა ძ ე ნ. С. Грузинские сухопутные народные средства перевозки — «Мархили» (Сани)	

სიხარულიძე ქ. სამკურნალო მცენარეების გამოყენების ისტორიიდან — ინა	61
Сихарулидзе К. В. Из истории использования лечебных трав (хны) (резюме)	67
ცეცხლაძე გ. ოჯახის წევრთა ქცევისა და ურთიერთდამოკიდებულების ნორმები	69
Щецклядзе Г. Ш. Взаимоотношения и нормы поведения членов семьи (резюме)	75
ქანქალაიშვილი ლ. კალანდობა გურიაში (ახალი წლის წინა და პირველი დღე)	76
Чанчалейшвили Л. И. Каландоба (Новый год) в Грузии (резюме)	82
ქყონია ლ. რელიგიური ჩწმენა-წარმოდგენები მევენახეობა-მელეინეობაში	84
Чкония Л. Ш. Религиозные верования, связанные с виноградарством и виноделием в Гаре-Кахети (резюме)	91
ჯავახიძე ნ., მგელაძე ნ. ნათესაობის სისტემის შესწავლის კომპონენტური მეთოდი საბჭოთა ეთნოგრაფიაში	92
Джавахадзе Н. В., Мгеладзе Н. В. Компонентный метод изучения системы родства в советской этнографии (резюме)	100
ჯინჯიხაშვილი ზ. ქართველ ებრაელთა კვების სისტემაში არსებული აკრძალვები და ხალხური მედიცინა	101
Джинджихашвили З. И. Пищевые запреты грузинских евреев и народная медицина (резюме)	107

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3772

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. კოტრიკაძე
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე
ტექნორედაქტორი ნ. შოენაძე
კორექტორი მ. მახარაძე
გამომშვები ლ. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 26.3.1988; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 5.10.1988;
ქალაქის ზომა 60×90/16; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 6.75;
პირ. საღ. გატ. 7.0; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 5.74;
ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 1407;

ფასი 1 მან

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

(на грузинском языке)

«МЕЦНИЕРЕБА»

ТБИЛИСИ

1988

შემხინდელი შიგლიშვილის გასწორება

წ. ჯ. მ. მ.	სტრუქტურა		აქტის	უქმად უქმის
	ხეობ- დან	ქვეობ- დან		
21		1	პელოევეტოვი	პელოევეტოვი
21		1	ტოლხანოვისა	ტოლხანოვისა
22	4		სირეულად	სირეულად
44		2	ხოლუბს	ხოლუბს
51		9	ხაშალხუტელთა	ხაშალხუტელთა
51		9	მეტე-ჯაბუკის	მეტე-ჯაბუკის
64		16	ძირითადი	ძირითადი
65	2		ვაცხოვეტებ	ვაცხოვეტებ
84		1	1917	1917
92	4		სისტემათა	სისტემის
101		10	ამა თუ იმ	მით ამა თუ იმ
105			სოსლიანს	სოსლს
107	6		გზირიული ხალხის	გზირიული ხალხის
		11		

ქმთორგნაფიული ძიებანი