



საღმრთო გარეგანი
ლია გელმეგვილი

გელმეგვილი
გელმეგვილი
გელმეგვილი

საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული
აკადემია

სალომე გაბუნია
ლია მელიქიშვილი

ზედარებითი მეთოდი
ეთნოლოგიაში

თბილისი 2017

უაკ (UDC)

შედარებით მეთოდს გვერდს ვერ აუვლის კვლევა ისეთი დარგებისა, როგორცაა ენათმეცნიერება, ფოლკლორისტიკა, არქეოლოგია, ანთროპოლოგია და ასევე ეთნოლოგია. ეს დარგები მასალის მოპოვების და სისტემატიზაციის საფეხურს ვერ გასცდებიან სანამ არ მიმართავენ შედარებით მეთოდს.

წინამდებარე წიგნი ეძღვნება შედარებითი მეთოდის გამოყენებას ეთნოლოგიაში. წიგნში შესული თემასთან დაკავშირებული უცხოური ლიტერატურისა და სხვა მასალის ანალიზი სალომე გაბუნიას რამდენიმე წლის მუშაობის შედეგია. საგნის რაობა, შენიშვნები და სხვ. საკითხები ეკუთვნის ლია მელიქიშვილს.

დამატებითი მასალა წარმოდგენილია როგორც დამხმარე თვალსაჩინოება.

წიგნი წარმოადგენს დამხმარე სახელმძღვანელოს სტუდენტებისა და ახალგაზრდა მეცნიერთათვის.

რედაქტორი: **როინ მეტრეველი**
საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული
აკადემიის აკადემიკოსი

რეცენზენტები: **ლავრენტი ჯანიაშვილი**
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი
ნათია ჯალაბაძე
ისტორიის დოქტორი

ყდის დიზაინი და მხატვრობა: ლ. მელიქიშვილი

კომპიუტერული უზრუნველყოფა:

© სალომე გაბუნია, ლიანა მელიქიშვილი, 2017.
S. Gabunia, L. Melikishvili, 2017.

© საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, 2017.
Georgian National Academy of Sciences, 2017.

ISBN 978-9941-27-104-5

ეძღვნება ალექსი რობაქიძის
ნათელ ხსოვნას

შედარებითი მეთოდი ეთნოლოგიაში I ნაწილი

შესავალი

ეთნოლოგია XIX საუკუნის ბოლომდე მიჩნეული იყო ალწერილობით დისციპლინად, რომელიც მოგზაურების, მისიონერების, კოლონიებში მომუშავე ჩინოვნიკებისა და ხომალდის კაპიტნების თუ სხვათა დღიურებს, ჩანაწერებსა და რაპორტებს ეფუძნებოდა. მკვლევრები უკვე მაშინ ცდილობდნენ მონაცემთა შემონახვის, წყაროთა კრიტიკის, ტიპოლოგიისა და შედარების პრობლემების გადაჭრას. დღესაც იგივე პრობლემათა წინაშე დგას ეთნოლოგი, თუმცა ამ პრობლემათა გადაჭრის მეთოდები იცვლება.

ეთნოლოგიის ცენტრალური თეორიული ცნება არის **კულტურა**, ოღონდ ეს არ არის გეოგრაფიულად და ეთნიკურად შემოსაზღვრული ტრადიციებისა და ფასეულობების მყარი, დახურული სისტემა. კულტურის ცნება მოიცავს პროცესებს, სადაც ადამიანები (საზოგადოება, ჯგუფი) ერთმანეთთან ურთიერთობენ, ერთმანეთის ესმით და ორგანიზდებიან, თავისი ყოფა-ცხოვრებისა და გამოცდილების სფეროებს ქმნიან.

ადამიანები ერთნაირად რომ ცხოვრობდნენ ყველგან, ეთნოლოგია არ იარსებებდა; განსაკუთრებულობა ამოსავალი წერტილია, ალწერისა და ახსნა-განმარტების საინტერესო ობიექტია. განსხვავებულობას, ეთნოლოგიის თვალსაზრისით, საფუძვლად უდევს გარემო პირობები (ფიზიკური, თუ სოციალური), რაც შეიძლება იზოლაციით, ან, პირიქით, კონტაქტებით იყოს გამოწვეული. ეთნოლოგიის კვლევის ობიექტია ასევე ორ დამორებულ კულტურაში (მაგ.: სხვადასხვა კონტინენტზე) არსებული მსგავსება-დამთხვევები, ანუ კაცობრიობის კულტურის უნივერსალიები. ორივე შემთხვევაში კვლევა-ძიება შედარების გზით ხდება.

როგორც ცნობილია, ეთნოლოგიური კვლევის საწარმოებლად საჭიროა: **კითხვარის** შედგენა, **წყაროების** შესწავლა, ფაქტების გამოვლენა, მათი ფიქსაცია, მათზე დაკვირვება, კრიტიკულად გაანალიზება (კლასიფიკაცია, შედარება, ანალიზი).

ეთნოლოგიური კვლევის მიზანს წარმოადგენს ეთნოგრაფიული ფაქტის დადგენა, კულტურის ელემენტის გამოვლენა და მისი შესწავლა ეთნიკური თავისებურებების ისტორიულ სახესხვაობათა და კულტურის განვითარების ზოგადი კანონზომიერების ქრილში.

ეთნოგრაფიული წყარო რამდენიმე რიგისაა იმისდა მიხედვით, თუ რა უდევს მას საფუძვლად:

- უშუალო დაკვირვების შედეგები;
- მონაწილე დამკვირვებლის შედეგები;
- საარქივო მონაცემები;
- სამუზეუმო ექსპონატები;
- ეპიგრაფიკული ძეგლები;
- ჟამთააღმწერლების ქრონიკები;
- გეოგრაფების, მისიონერების ჩანაწერები;
- მატერიალური კულტურის ნიმუშები;
- ეთნონიმები და ტოპონიმები;
- ფოლკლორი.

ყველა ეს წყარო კრიტიკულ მიდგომას მოითხოვს.

ეთნოგრაფიული ველი ის ლაბორატორიაა, სადაც მკვლევარი აკვირდება, ექსპერიმენტს ატარებს და იკვლევს გამოკითხვის საშუალებით.

ეთნოგრაფია ძირითადად დაკვირვებას ეფუძნება. დაკვირვების შედეგად მიღებული ემპირიული მასალა ერთმანეთს (ერთი ინფორმატორის მონათხრობი მეორისას), წყაროები, თავის მხრივ, ერთმანეთს, ხოლო შემდეგ კი ემპირიული მასალა წყაროებს, უნდა შევეუდაროთ. ამა თუ იმ ფენომენის ამსახველი დოკუმენტები თვით ამ ფენომენს უნდა შეუდარდეს; ზეპირი გადმოცემა, თუ ამის საშუალებას იძლევა საარქივო თუ სხვა მასალა, ამ გადმოცემაში ასახულ ფაქტთან შედარებით უნდა შემოწმდეს და ა.შ.

ფაქტებსა და წყაროებს, კრიტიკულად მხოლოდ შედარების გზით შეიძლება მივუდგეთ.

წინამდებარე ნიგნი ეძღვნება შედარებითი მეთოდის გამოყენებას ეთნოლოგიაში.

* * *

კვლევის შედარებითი მეთოდის პრობლემამ მეცნიერებაში სხვადასხვა მიმდინარეობა შექმნა: „ევოლუციონისტების შედარებითი მეთოდი“, რომელიც კულტურებს განვითარების საფეხურების მიხედვით ალაგებს; „ისტორიული სკოლა“, რომელიც XX საუკუნეში კულტურის გავრცელების გეოგრაფიული არეების შესწავლით ისტორიულ დასკვნებამდე მიდის; „კულტურათმორისი შედარების“ (კროს-კულტურული კვლევის) სკოლის მიმდევრები კანონზომიერებებს სტატისტიკური მეთოდის მეშვეობით ეძებენ და სხვ.

მეთოდოლოგია პასუხობს კითხვას თუ როგორ უნდა განვახორციელოთ კვლევა. მეთოდოლოგია ესაა საკვლევო ობიექტის შესახებ ობიექტური ცოდნის მიღების პრაქტიკული საშუალება.

მეცნიერების სოციალურ-ჰუმანიტარულ მიმართულებაში მეთოდოლოგიის შერჩევა არ ნიშნავს იმას, რომ საგანი შემოქმედებითად, სუბიექტური მიდგომით არ იქნება შესწავლილი. ამ მიმართულებაში მეთოდოლოგია გვაძლევს საშუალებას არ შემოვიფარგლოთ მკაცრად განერილი რაიმე რეცეპტებით. მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტის გამოყენებას თან სდევს აუცილებლად აზრობრივი ანალიზი — ის ინტელექტუალურ ძალისხმევას ითხოვს. აუცილებელია შემოქმედებითი გააზრება და გადაამუშავება ყოველი მეთოდოლოგიური ხერხისა, რაზედაც დიდად არის დამოკიდებული სამეცნიერო შემოქმედების რეზულტატი, რაც განსაკუთრებით კარგად ჩანს შედარებითი მეთოდის გამოყენებისას.

შედარებითი მეთოდი ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში ფართოდ გამოიყენება. ეთნოლოგიაში ის ერთ-ერთი

საშუალებაა პირველყოფილი საზოგადოების რეკონსტრუქციისა; მსოფლიოს ხალხების ეთნოგენეზის კვლევისა; ეთნიკური კულტურის და სოციალურ გაერთიანებათა საერთოსა და განსაკუთრებულის კვლევისა; გენეზისის, მატერიალური კულტურის, სულიერი და სოციონორმატიული კულტურის და მისი კომპონენტების ცალკეული მოვლენების შესწავლისა და სხვ.

შედარებითი მეთოდი ეთნოლოგიაში (იგივე კომპარატიული მეთოდი, კროს-კულტურული მეთოდი) არის კვლევის მეთოდი, რომლის საშუალებითაც ქვეყნებისა და მსოფლიოს ხალხების განვითარებაში საერთოსა და განსაკუთრებულის, მსგავსებისა და განსხვავებულობის მიზეზები ვლინდება.

სამი სახის ისტორიული შედარება გამოიყენება:

1. ისტორიულ-ტიპოლოგიური (სწავლობს კონვერგენტული მოვლენების რაობას), ანუ მსგავსი მოვლენების სისტემაში მოყვანა.

2. ისტორიულ-გენეტიკური (იკვლევს მოვლენებს, რომელთაც განვითარების პროცესში აქვთ გენეტიკური კავშირი).

3. ისტორიულ-დიფუზური (სწავლობს მოვლენებს, რომლებიც ნასესხობის გზით ვრცელდება).

კვლევისას „შედარება“ თავიდანვე საძირკველში უნდა იყოს ჩადებული. ასევე სამეცნიერო კვლევის მიზნები და ამოცანები, ემპირიული და ფაქტობრივი მასალის მოპოვების, დამუშავებისა და ანალიზის მეთოდები თავიდანვე უნდა განისაზღვროს.

ეთნოლოგიაში კვლევის სწორად წარმართვისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება კითხვარს. მკვლევარმა კითხვარი თავისი კვლევის მიზანს და ობიექტს უნდა მოარგოს. კვლევისას ხდება კითხვარის შევსება-დაზუსტება, ანუ სრულყოფა.

თუ კითხვარი კარგად, მოქნილად არის შედგენილი, ეს აადვილებს კვლევას და მისი მიმართულების სწორად წარმართვას. ამიტომაც ზოგი მკვლევარი კითხვარს „**კვლევის ადმინისტრატორს**“, ზოგი კი „**შედარებითი მეთოდის აპლიკაციას**“ უწოდებს, რადგან სხვადასხვა ეპოქისა და სხვადასხვა

კონტინენტის ინსტიტუტების ერთმანეთთან შედარების საშუალებას მხოლოდ სრულყოფილი კითხვარი იძლევა.

ეთნოლოგიის ემპირიული მეთოდები, როგორცაა გამოკითხვა და დაკვირვება, მოითხოვს განსაკუთრებულ ჩართულობას და აქტიურ მონაწილეობას პროცესში, პარალელურად აუცილებელია ისტორიული წყაროების ანალიზი, მათი ინტერპრეტაცია. ამის გარეშე ჩვენთვის „უცხოთა“ და „სხვა“ — „უცნობ“ აზროვნებასა თუ მოქმედებას ვერ ჩავწვდებით, ვერ გავიგებთ — აღნიშნავს თანამედროვე გერმანელი ეთნოლოგი კ. ჰ. კოლი (Kohl, 1993).

* * *

სანამ შევუდგებით სხვადასხვა ქვეყნისა და სხვადასხვა ეთნოლოგიური სკოლის შეხედულებათა განხილვას, შევხებით ტერმინოლოგიის საკითხს, თუ რა სახელწოდებით არის დამკვიდრებული ამა თუ იმ ქვეყანაში დისციპლინა, რომელსაც ჩვენ ეთნოლოგიას ვუწოდებთ, რათა არ დავიბნეთ, როდესაც წარმოვადგენთ „შედარებით მეთოდზე“ ამა თუ იმ სკოლისა თუ ქვეყნის მეცნიერთა შეხედულებას.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სამეცნიერო დისციპლინის სახელწოდება მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს მის მნიშვნელობას, ამოცანებსა და ძირითად მიმართულებას. თავისი განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე რომელიმე კონკრეტული დარგი მეცნიერებისა იფართოვებს თვალსაწიერს, იცვლის კვლევის მეთოდსა და შესწავლის საგნის მიმართ დამოკიდებულებას, სახელწოდება კი იგივე რჩება. ამის მაგალითია ტერმინები „არქეოლოგია“ — „სიძველეთმცოდნეობა“, „ფილოლოგია“ — „სიტყვის მცოდნეობა“, „ფილოსოფია“ — „სიბრძნის მცოდნეობა“. მაგრამ ზოგჯერ ხდება, რომ განვითარების რომელიმე ეტაპზე, გარკვეულ ისტორიულ პირობებში, სამეცნიერო დისციპლინა სახელს იცვლის, ან სინონიმურ სახელწოდებათაგან რომელიმე სხვას ენიჭება უპირატესობა. ან კიდევ — კვლევის რომელიმე დაწინაურებული მეთოდის სახელწოდება ვრცელდება მთელ დისციპლინაზე. დროთა

განმავლობაში სახელწოდების ამგვარი ცვლილება აგროვეს გადაუჭრელ პრობლემათა ისეთ რაოდენობას, რომ საჭირო ხდება სპეციალური მსჯელობა დარგის სახელწოდების ენობრივი და ცნებითი შესაბამისობის დასადგენად. სწორედ ამგვარი ვითარება ჩამოყალიბდა უკანასკნელი ათწლეულების მანძილზე იმ სამეცნიერო დისციპლინის სახელწოდების ირგვლივ, რომელსაც ქართულად „ხალხთმცოდნეობა“ შეიძლება ვუწოდოთ.

სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით საანალიზო ტერმინები განიმარტება შემდეგი სახით:

ეთნოგრაფია არის ისტორიული მეცნიერების განხრა — დისციპლინა, რომელიც სწავლობს მსოფლიოს ხალხების შემადგენლობას, წარმოშობა-ეთნოგენეზს, განსახლებას, კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს, მატერიალურ და სულიერ კულტურას, ყოფით თავისებურებებს.

ეთნოლოგია — სწავლობს იგივეს, რასაც ეთნოგრაფია, მაგრამ ზოგიერთი საზღვარგარეთელი მეცნიერი ეთნოლოგიას განიხილავს, როგორც დისციპლინას, რომელიც სწავლობს ადამიანის კულტურის განვითარების საერთო კანონზომიერებას და ეთნოგრაფიას — როგორც წმინდა აღწერილობით დისციპლინას.

დასავლური სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით ეთნოგრაფია (ხალხის აღწერა) და ეთნოლოგია (ხალხის შესწავლა) გაყოფილია როგორც აღწერილობითი და თეორიული დისციპლინა და ორივე ისტორიისკენ, ხოლო სოციალური და კულტურული ანთროპოლოგია — სოციოლოგიისკენ, იხრება.

საქმე ის არის, რომ ამ მეცნიერებების აღმნიშვნელი ტერმინები სხვადასხვა ლექსიკონში სხვადასხვანაირად არის განმარტებული და მათ ერთი ჩამოყალიბებული განსაზღვრება არ აქვთ.

სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა ტერმინით გამოხატული მეცნიერების ემპირიული საკვლევი ობიექტი იყო ხალხი თავისი კულტურით. მაგალითად, ამერიკაში შეისწავლებოდა აბორიგენი ინდიელები, ხოლო დანარჩენ ქვეყნებში —

აფრიკის, ავსტრალიის, წყნარი ოკეანის კუნძულების და სხვა ე. წ. „პრიმიტიული საზოგადოებები“. საბჭოთა კავშირში ყოველი რესპუბლიკის, მათ შორის ავტონომიური თუ ოლქის, მეცნიერთა წარმომადგენლები სწავლობდნენ ძირითადად თავის ხალხს და მასთან ერთად ზოგადად ეთნიკურ უმცირესობებს.

აღსანიშნავია, რომ ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სამეცნიერო მიმართულება სათავეს იღებდა ლ. მორგანის, ე. დიურკჰეიმის, ბ. მალინოვსკის, ა. რედკლიფ-ბრაუნის და სხვათა ნაშრომებიდან.

ასე რომ, მკვეთრად რაიმეს გამიჯვნა ჭირს, რადგანაც ეს მეცნიერება ნებისმიერი დეფინიციით სწავლობს ხალხს და მის კულტურას მთლიანობაში. ის კი არა, ამასთან მას ახალი დეფინაციები ემატება, რადგანაც ადამიანი და საზოგადოება იცვლება, იცვლება მათი მსოფლმხედველობაც, მსოფლმხედველობა არა მარტო შესასწავლი ხალხისა, არამედ თვით შემსწავლელისაც — მკვლევრისაც, რადგანაც ისიც გარკვეული კულტურის წარმომადგენელია.

ამიტომ, არ არის გასაკვირი, რომ **ეთნოგრაფია-ეთნოლოგია**, **სოციალური და კულტურული ანთროპოლოგია** თავისი ინტერესებით იჭრება მრავალი მომიჯნავე დისციპლინის ფარგლებში და მის გარეშე ის უბრალოდ ვერც იარსებებდა. ესენია: ისტორია, არქეოლოგია, ფსიქოლოგია, ფილოსოფია, სოციოლოგია, პოლიტიკა, დემოგრაფია, ბოტანიკა, მედიცინა, არქიტექტურა, რელიგიათმცოდნეობა, ხელოვნებათმცოდნეობა, ენათმეცნიერება, გეოგრაფია, ეკოლოგია და სხვა. ამ სიას კიდევ მრავალი შეიძლება მიემატოს დროთა მანძილზე. ამიტომაც, ამ ბოლო ხანებში ჩნდება ისეთი მიმართულებები, როგორცაა **ეთნოდემოგრაფია**, **ეთნოეკოლოგია**, **ეთნომედიცინა**, **ეთნოპოლიტიკა**, **ეთნოლინგვისტიკა** და ა. შ. ამ მეცნიერების წარმომადგენელს შეუძლია მრავალი საკითხის კვლევა. ანუ „ეთნო“ ის პირველადი ორგანიზაციული დერიტაა, რომლის საფუძველზეც განვითარდა ჯგუფი, ხალხი, ერი, საზოგადოება, სახელმწიფო და ყოველივე რაც მასთან

არის დაკავშირებული. ამიტომ ჩვენი მეცნიერების მთავარი ინტერესის სფერო სწორედ „ეთნოა“, ხოლო „გრაფია“ და „ლოგია“ უბრალოდ მისი დეფინიციის განმსამზღვრელია.

ეთნოლოგიის, კულტურული და სოციალური ანთროპოლოგიის ძირითადი მიზანი კი სწორედ ის არის, რომ შეისწავლოს კულტურათა განვითარების ისტორია, მისი ცვლილებები, აღწეროს ადამიანი და საზოგადოება მთლიანობაში.

ქართულმა საბჭოთა ეთნოგრაფიულმა სკოლამ დასავლურისგან განსხვავებული სახე მიიღო და მრავალი საინტერესო თეორია შექმნა, მაგრამ ეს თეორიები უფრო ძველის, არქაულის კვლევას უკავშირდებოდა.

ქართველმა ეთნოგრაფებმა ყოფაში დაამონმეს უაღრესად საინტერესო, ისტორიული ეპოქებიდან გადმოსული და მოდიფიცირებული ღირებულებები, რითაც გააფართოვეს ეთნოგრაფიული ფაქტის, როგორც ისტორიული წყაროს მნიშვნელობა. აშკარა გახდა საზოგადოების შესწავლის აუცილებლობა და ეთნოგრაფიული ფაქტის მნიშვნელობა თანამედროვე საზოგადოების კვლევის საქმეში.

თვით ველზე მუშაობის „უშუალო დაკვირვების“ მეთოდი შემდეგნაირად იყო წარმოდგენილი: „უშუალო დაკვირვება“ შეიძლებოდა მხოლოდ იმჟამად მიმდინარე პროცესებზე, ანუ მკვლევრისთვის თანამედროვე პროცესებზე, თეორიული ანალიზი კი მხოლოდ ძველი, არქაული მასალის საფუძველზე წარმოებდა. ამიტომ, საქართველოში უფრო მეტად შეისწავლებოდა მთის რეგიონი, სადაც უფრო სრულად იყო შემორჩენილი ძველი ყოფა. ხოლო ინფორმაცია არა მარტო უშუალო დაკვირვების შედეგად მოიპოვებოდა, არამედ ინტერვიურების საშუალებითაც. იმჟამად რიტუალის ნაკლები სეგმენტების რეკონსტრუირება ხდებოდა ინფორმატორის მიერ ძველი წესის გახსენებით, აზროვნებაში შემონახული ცოდნის შემწეობით. ამას ემატებოდა კვლევის შედარებითი მეთოდის გამოყენება, რითაც რეკონსტრუირებული რიტუალები თუ მრავალი სხვა ეთნოგრაფიული მონაცემი სრულყოფილად წარმოჩინდებოდა.

სოციალური და კულტურული ანთროპოლოგიის ანალოგიური მეცნიერება საბჭოთა პერიოდში ეთნოგრაფიის

სახელით იყო ცნობილი. შეიძლება ითქვას, რომ მას სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა ნაკლებად ჰქონდა, რადგანაც რეგიონებში ეთნოგრაფების მიერ მოპოვებული მასალა და შექმნილი ნაშრომები უფრო ეროვნულ ღირებულებას წარმოადგენდა, ვიდრე სახელმწიფოს განვითარებისათვის რაიმე განსაკუთრებულ, ხელშემწყობ მექანიზმს. ხოლო რუსეთის, უფრო სწორად კი მოსკოვის საბჭოთა ეთნოგრაფია ნაწილობრივ მაინც ეხმაურებოდა საბჭოთა იდეოლოგიას. ეს განპირობებული იყო იმით, რომ საბჭოთა პერიოდში, კერძოდ კი 30-იან წლებში, როდესაც ეთნოლოგია (ადრინდელი სახელწოდება), როგორც საზოგადოებრივი მეცნიერება, ძალას იკრებდა, ის „ბურჟუაზიულ“ მეცნიერებად გამოაცხადეს და ფაქტობრივად აკრძალეს. თვითგადარჩენის მიზნით ეს მეცნიერება იძულებული გახდა შემოფარგლულიყო ტრადიციული კულტურისა და ყოფის ემპირიული აღწერით. ამიტომ მეცნიერებამ ხალხის შესახებ საბჭოთა კავშირში დაიმკვიდრა სახელი — ეთნოგრაფია. ყოველივე ამას პოლიტიკურად გააზრებული საფუძველი ჰქონდა.

ეთნოლოგიის აკრძალვით ფაქტობრივად შესუსტდა თეორიული კვლევა და გაძლიერდა ველზე მასალის მოპოვება. ამიტომ სახელიც „ეთნოგრაფია“ კარგად შეირჩა. ეთნოლოგი მეცნიერულად ანალიზებდა ხალხის, ერის, ეთნოსის, სახელმწიფოს თუ სხვა სერიოზულ საკითხებს, რაც მიუღებელი იყო საბჭოთა წყობისათვის, რადგან არავინ უნყოდა, რა შედეგს გამოიღებდა ეს ანალიზი და, ბოლოს და ბოლოს, შეიძლება შეერყია კიდევ საბჭოთა იდეოლოგია. ამიტომ იგი კიბერნეტიკასთან და სოციალურ ფსიქოლოგიასთან ერთად აიკრძალა.

მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოთა ეთნოგრაფიამ აღზარდა ხალხთმცოდნეობის კვალიფიციური სპეციალისტები, თვით შესასწავლი ობიექტი — ხალხი მარქსიზმ-ლენინიზმის და პარტისტორიული მეცნიერების საბჭოთა იდეოლოგიამ დევრადაციის გზაზე დააყენა. მაგალითად, ყოფილ საბჭოთა კავშირში არიან კავკასიის, შუა აზიისა თუ ჩრდილოეთის ხალხების კარგი მცოდნე მეცნიერები, მაგრამ ამ

სპეციალისტების მიერ შესწავლილი ხალხი კი საბჭოთა იდეოლოგიის გამო კარგავდა ეთნიკურ წარმომავლობას და ცდილობდნენ თანდათანობით მათ „ჩამოყალიბებას“ ე. წ. „საბჭოთა ადამიანებად“. სწორედ ამას აარიდა თავი ქართულმა ეთნოგრაფიულმა სკოლამ.

ჯერ კიდევ 1924 წელს ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის მამამთავარმა გ. ჩიტაიამ თავის ერთ-ერთ პირველ ნაშრომში „სვანური საკურცხილ“ ნამოჭრა ეთნოლოგიის რაობის საკითხი, გამიჯნა იგი ეთნოგრაფიისაგან და ეთნოლოგიური გამოკვლევის ნიმუშად დაასახელა ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომი „ქართული წარმართობა“ (ჩიტაია, 2000, 140-141).

1926 წელს გამოცემულ ნაშრომში „ქართული ეთნოლოგია“ გიორგი ჩიტაია სახავეს დარგის მიზნებსა და ამოცანებს, კვლევის მეთოდს და, ამავე დროს, პრინციპულად მიჯნავს ერთმანეთისაგან ეთნოგრაფიას და ეთნოლოგიას, ამ უკანასკნელს კი პირველის განვითარების საფუძვლად მიიჩნევს (ჩიტაია, 1926). მის პირად არქივში დაცულია 20-ანი წლების ერთი ჩანაწერი, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს დარგის ისტორიისათვის. მასში ჩამოყალიბებულია ის მიზნები და ამოცანები, რომელთა განხორციელებასაც თვლიდა საჭიროდ მკვლევარი დარგის განვითარებისათვის. მის მიერ დასახელებულ მრავალ ამოცანათა შორის ჩვენთვის ნიშანდობლივია შემდეგი:

„დარგი — ეთნოლოგია.

უნდა ავიცილოთ:

1. ნიჰილიზმი — 20-იანი წლების [XX ს. ავტ.];
2. სქემატიზმი;
3. პრიმიტივიზმი;
4. მარქსისტული ეთნოგრაფია“.

მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ქართული ეთნოლოგიის პირველი რიგის ამოცანაა ეთნოლოგიური კვლევის მეთოდის შექმნა და საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის გაფართოების ბაზაზე ეთნოლოგიის მეცნიერების განვითარება (ჩიტაია, 1925).

დღეს, როდესაც დადგა ეთნოგრაფიის ეთნოლოგიით შენაცვლების საკითხი, საჭიროა ქართული ეთნოგრაფიის სკოლის განვლილი საფეხურების ახალი თვალთახედვით გადასინჯვა და იმ განწყვეტილი მეცნიერული ტრადიციის აღდგენა, რომელსაც 90 წლის წინ მხარი დაუჭირა გ. ჩიტაიამ, მაგრამ უნიფიცირების პირობებში იძულებული გახდა საბჭოთა კავშირში აღიარებულ მეცნიერულ კურსს გაჰყოლოდა (ჩიტაია, 2000, 140-141).

როგორც აღვნიშნეთ, XX საუკუნის დასაწყისში ქართული ეთნოლოგიური სკოლა სწორედ ზოგადთეორიული მეცნიერების პრინციპის შესაბამისად ყალიბდებოდა, მაგრამ მისი განვითარება შეწყვიტეს. მას შემდეგ დიდმა დრომ განვლო. ქართულმა ეთნოლოგიამ თავისი ამოცანა ისე ვერ შეასრულა, როგორც ეს საუკუნის დასაწყისში დაისახა ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ჩამოყალიბებისთანავე. მაგრამ ეთნოგრაფიული მასალის თეორიული კვლევა არ შენელებულა, რასაც მრავალი ნაშრომი ამტკიცებს. როგორც ცნობილი ბრიტანელი მკვლევარი ერნესტ გელნერი აღნიშნავს, ქართული ეთნოლოგია სათავეს ეროვნული დაუმორჩილებლობისგან იღებს. ფიქრობთ, ეს არის იმის მიზეზიც და შედეგიც, რომ ქართული სკოლა თავიდანვე გაემიჯნა რუსულ — საბჭოთა ეთნოგრაფიას და ენერგია წარმართა ქართული კულტურის ფიქსაციისაკენ და არა „საბჭოთა ადამიანის ჩამოყალიბებისაკენ“.

დღეს დადგა დრო, როდესაც თანამედროვეობის, ანუ უახლესი ყოფითი პროცესების და კულტურული მახასიათებლის შესწავლისას არ არის საკმარისი ემპირიული მასალის მხოლოდ ფიქსაცია თეორიული ანალიზის გარეშე, ხოლო თეორია — ემპირიული მასალის გარეშე.

ეს პროცესი დასავლეთში ბევრად უფრო ადრე განხორციელდა. ამიტომაც, რომ ტერმინი „ეთნოგრაფია“ სამეცნიერო დისციპლინის სახელწოდებად მხოლოდ საბჭოთა კავშირში და მის სატელიტ ქვეყნებში ფიგურირებდა. მაგრამ ის აღარ იყო მეცნიერება ხალხთმცოდნეობის ვიწრო გაგებით; მის ბირთვს წარმოადგენდა იმ კულტურის შესწავლა,

რომელიც ასრულებს ეთნიკურობის, უპირველეს ყოვლისა კი ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის ფუნქციას, ანუ იმას, რაც არის ეთნიკურობის მიმნიჭებელი საზოგადოებისთვის — იქნება ეს ჯგუფი, ხალხი თუ ერი. საქართველოში ქართულ ეთნოგრაფიას უფრო მეტად ეროვნული ღირებულების შემნახველის ფუნქცია დაეკისრა. მისი თეორიული ნაწილის, ანუ ეთნოგენეზის კვლევაც ეროვნულობის შენარჩუნების ერთ-ერთი საშუალება იყო.

სწორედ ასეთი ვითარება იყო XX საუკუნის 30-ანი წლების ამერიკულ მეცნიერებაშიც. ეთნოგრაფიული ემპირიული მასალის გაანალიზების აუცილებლობამ გამოიწვია მრავალი მონათესავე და ახლოსმდგომი დისციპლინის: არქეოლოგიის, ფიზიკური ანთროპოლოგიის, ბოტანიკის, გეოგრაფიის, ლინგვისტიკის და სხვ. ჩართვა.

მრავალი წლის მანძილზე საბჭოთა, უფრო სწორედ რუსული, ეთნოგრაფია კრიტიკის ქარ-ცეცხლში ატარებდა დასავლურ მეცნიერებას, რომელსაც ამერიკაში კულტურულ ანთროპოლოგიას, ევროპაში სოციალურ ანთროპოლოგიას და ეთნოლოგიას უწოდებენ. ყველა ამ მიმართულებას აერთიანებს ის, რომ ისინი შეისწავლიან სოციუმის ისტორიულ-კულტურულ ცხოვრებას. როგორც ცნობილია, სხვადასხვა კონტინენტზე და ქვეყანაში კულტურის, განსაკუთრებით კი ტრადიციულის, შემსწავლელ მეცნიერებას სხვადასხვა სახელი აქვს, ის კი არა, ზოგჯერ ერთ ქვეყანაში ორი განსხვავებული სახელწოდებით არის წარმოდგენილი. ამის საუკეთესო მაგალითია ნიდერლანდები, სადაც ეთნოლოგიური მეცნიერება ორ სხვადასხვა უნივერსიტეტში (ამსტერდამისა და ლაიდენის) სხვადასხვა სახელწოდებებით იყო ცნობილი: „**კულტურული ანთროპოლოგია**“ და „**ევროპისგარეთა სოციოლოგია**“. ამჟამად ამ უნივერსიტეტებში ორი საგანი იკითხება — „**კულტურული ანთროპოლოგია**“ და „**განვითარების სოციოლოგია**“, რომლებსაც ფაქტობრივად ერთი და იგივე შინაარსი აქვს. უფრო მეტიც, კულტურის აღწერასა და ანალიზს ეთნოგრაფიის, ეთნოლოგიის, სოციალური და კულტურული

ანთროპოლოგიის გარდა აწარმოებს აგრეთვე კულტურის სოციოლოგია და კულტურის ფილოსოფია. „მეცნიერების ამ დარგის საზღვრებისა და მისი „გავლენის სფეროს“ მკვეთრად განსაზღვრის ცდა თავიდანვე უშედეგოა. ამ დისციპლინის ყოველი საგანი, მეთოდი, კვლევის სპეციფიკური ობიექტი, საველე და თეორიული სტრატეგია არსებითად განსხვავდება არა მარტო სხვადასხვა ქვეყანაში, სხვადასხვა მიმართულების სკოლებში, არამედ სხვადასხვა მკვლევართანაც“ (Ионин, 1999, 13).

ამრიგად, ეთნოსის შემსწავლელი საზოგადოებათმცოდნეობითი მეცნიერება ეთნოლოგია, თუ ეთნოგრაფია (საზღვარგარეთელ ავტორთა თანახმად ეთნოლოგიის შემავსებელი დესკრიფციული დარგი) იკვლევს ხალხების წარმოშობისა და განსახლების საკითხებს, მათი ყოფისა და კულტურის საერთო და განსხვავებულ ფორმებს, გენეზისისა და განვითარების კანონზომიერებებს, კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს, ხალხის ყოველდღიური ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის ნიშნებს, რომლებიც მის ეთნიკურ იერსახეს ქმნიან. კულტურის ტრადიციული ფორმების შესწავლასთან ერთად ეთნოლოგია (ეთნოგრაფია) იკვლევს მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხში დამკვიდრებული ზნე-ჩვეულებებისა და ტრადიციების, ქცევის ნორმების განმსაზღვრელ ფაქტორებს, ყოფის გარდაქმნის, თანამედროვე ეთნიკური პროცესების, ახალი ერების ფორმირების, გადმონაშთებთან ბრძოლის და სხვა ეთნიკური ასპექტების შემეცნებით და პრაქტიკულ პრობლემებს (ეთნოგრაფია. 1999, 6). **ეთნოლოგია** სწავლობს ადამიანს, როგორც სოციალურ მოვლენას. შესწავლის ერთეული მისთვის არის ეთნოსი. საანალიზო მონაცემებს ეთნოლოგია კვლევისა და შედარებისთვის იღებს ეთნოგრაფიისაგან. ეთნოლოგია წარმოადგენს მეცნიერების განზოგადების ფაზას და განიხილავს განვითარების საერთო კანონზომიერებებს, რომლებიც დამახასიათებელია ზოგადი კულტურისათვის.

ტერიტორიული, ენობრივი, ეკონომიკური და პოლიტიკური ერთიანობის მქონე საზოგადოება ქმნის ისტორიულ

ფენომენს — ეთნიკურ კულტურას. კულტურა შეიძლება დახასიათდეს როგორც საზოგადოების ორგანიზაციის სოციალური არსებობის შედეგი, რომელიც განსხვავდება ცხოვრების ბიოლოგიური ფორმისაგან. არსებობს სხვადასხვა ეთნიკური კულტურა თავისი სოციალური ნორმებით, ღირებულებებითა და სოციალური ინსტიტუტებით. არსებობს კულტურულ-ისტორიული ტიპი, რომელიც წარმოადგენს ყოველი კულტურის სპეციფიკურ სახეს. ამ კულტურათა წარმოშობას, განვითარებას და ურთიერთობას სწავლობს ეთნოლოგია. იგი შეისწავლის კულტურას, როგორც სოციალურ სისტემას საზოგადოების პრაქტიკასა და აზროვნებაში, რომელიც თავის თავში შეიცავს მატერიალურ, სულიერ, სოციალურ და ყოფით ასპექტებს. კულტურის შინაარსში მოიაზრება ადამიანის მთელი შემოქმედება.

ადამიანის გაჩენასთან ერთად დაიწყო სამყაროს ცვლილება და გარდაქმნა. ადამიანს არ შეუძლია იარსებოს, თუ არ შეიცნობს სამყაროს, ანუ არ შეიცნობს თავის თავს და სხვა ადამიანებთან ურთიერთობას სხვადასხვა ფორმით. კულტურის საშუალებით ხდება ქცევის რეგულირება.

ადამიანი ერთდროულად არის კულტურის სუბიექტი — მისი შემოქმედი და თაობიდან თაობისათვის გადამცემი, და ობიექტი — კონკრეტულ კულტურულ გარემოში ჩამოყალიბებული გარკვეული საზოგადოების წევრი — ინდივიდი. მომდევნო თაობისათვის სოციალური გამოცდილების გადაცემა და ასევე ამ გამოცდილების მიღება წინა თაობისაგან — არის ტრადიცია, ანუ ტრადიცია არის თაობების გამოცდილების გაერთიანების ყველაზე ადრეული და ქმედითი საშუალება. ტრადიცია არ ითხოვს კანონით განმტკიცებას. ამაშია სწორედ მისი ძალა, მისი მდგრადობა. ტრადიცია უზრუნველყოფს საზოგადოების მდგრადობას, მაგრამ თავად არ არის სტატიკური — იგი განუწყვეტილად იცვლება, ვითარდება, გადადის ერთი ფორმიდან მეორეში, და, რაც მთავარია, არ კვდება. მისი არსებობის ხანგრძლივობა განპირობებულია იმ თვისებით რომ, ყოველ მომდევნო ეპოქაში საზოგადოება მას თავისთვის მნიშვნელოვანი

შემოქმედი ელემენტებით ავსებს, ანუ კულტურული სტრუქტურები იცვლიან სოციალურ ტექსტურას. ყოველივე ეს ვლინდება ადამიანის საზოგადოებრივ შემოქმედებასა და ქცევის გარკვეულ ნორმებში. ეთნიკური კულტურის ტრადიციულობის შეწყვეტა, მახსოვრობის კვდომა ეთნოსთა გაქრობას იწვევს.

მაშასადამე, ყოველივე ამას სწავლობს სამეცნიერო დისციპლინა, რომელსაც დასავლეთში სოციალური ან კულტურული ანთროპოლოგია ეწოდება.

დროთა განმავლობაში ტერმინები „სოციალური ანთროპოლოგია“ და „კულტურული ანთროპოლოგია“, რომლებიც იხმარება ამ მეცნიერების აღსანიშნავად, ზოგან შეერწყა ერთმანეთს და სინონიმებად იქცა. ამავე დროს მოხდა სერიოზული შინაარსობრივი ცვლილებები: სოციალური (კულტურული) ანთროპოლოგია სწავლობს უკვე არა მარტო პრიმიტიულ და ტრადიციულ საზოგადოებებს, არამედ მთელი კაცობრიობის კულტურის, მისი განვითარების ისტორიას.

ბოლო ხანებში საქმემ ისეთი სახე მიიღო, რომ ხშირად, განსაკუთრებით კი საერთაშორისო კონფერენციებზე, იხმარება შერწყმული დეფინიცია — კულტურულ-სოციალური ანთროპოლოგია.

მეცნიერების ამ დარგს — რომელი სახელწოდებითაც არ უნდა იყოს წარმოდგენილი — დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან კვლევის შედეგები, თეორიული ანალიზი პირდაპირ ემსახურება სახელმწიფოს მომავალი განვითარების პროცესების პროგნოზირება-მართვის საქმეს. ამიტომაც, რომ სოციალურ ანთროპოლოგებზე პროფესიული მოთხოვნილება ძლიერ მაღალია. ყოველ სახელმწიფო და არასამთავრობო სტრუქტურაში, მრავალ დანებსებულებაში მუშაობს ამ დარგის სპეციალისტი.

ამ დარგს შეუძლია პრაქტიკული დახმარება გაუწიოს მათ, ვისაც განსხვავებული ცივილიზაციის მოსახლეობასთან ერთად უწევს ცხოვრება. ეს დისციპლინა აუცილებელია ეთნიკური პოლიტიკის სწორად წარმართვისათვის, ვინაიდან იგი შეისწავლის ხალხის მატერიალურ და სულიერ

ყოფას, ტექნიკას, რელიგიას, სამართალს, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინსტიტუტებს, ხელოვნებას, წეს-ჩვეულებებს.

დაბოლოს, თუ შევაჯამებთ ყოველივე ზემოაღნიშნულს, XX საუკუნის 90-იან წლებში, პოსტსაბჭოთა სივრცეში, „ეთნოლოგია“ უმეტესწილად ჩაენაცვლა ტერმინ „ეთნოგრაფიას“. დიდ ბრიტანეთში მეცნიერების ამ დარგს „სოციალურ ანთროპოლოგიას“ უწოდებენ, ამერიკის შეერთებულ შტატებში — „კულტურულ ანთროპოლოგიას“, საფრანგეთში — „ეთნოლოგიას“, აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში „ეთნოგრაფიას“ და „ეთნოლოგიას“ და სხვ.

კვლევის ობიექტის მიხედვით უცხოურ ნაშრომებში, ასევე უმაღლესი სასწავლებლების პროგრამებში სხვადასხვა დასახელების ეთნოლოგიურ დისციპლინებს ვხვდებით. მაგალითად, გერმანიის ზოგიერთ უნივერსიტეტში იკითხება „ეკონომიკის ეთნოლოგია“, რომელიც იკვლევს სულიერი და კულტურული ფაქტორების კავშირს ეკონომიკასთან. ზოგ ფაკულტეტზე „რელიგიური ეთნოლოგიის“ კურსი იკითხება, ზოგან — „სოციალური ანთროპოლოგიისა“. ამ ბოლო დროს ახალი საგანი შეემატა ამ ჩამონათვალს, კერძოდ „ხელოვნების ეთნოლოგია“. წინათ ეთნოლოგები განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი ხალხების ხელოვნებას შეისწავლიდნენ, მიზნად ისახავდნენ ამ ხელოვნების ახსნას. თანამედროვე „ხელოვნების ეთნოლოგიის“ ამოცანა იმის კვლევაა, თუ როგორ აღიქვამს ადამიანი სხვადასხვა საზოგადოებაში ხელოვნების გამოხატვის ფორმებს, როგორ შეიგრძნობს პლასტიკურ ხელოვნებას, როგორ უყურებს მხატვრობას, როგორ უსმენს მუსიკას და სხვ.

შედარებითი მეთოდის გამოყენება ეთნოლოგიაში

შედარებითი მეთოდით კვლევას გვერდს ვერ აუვლის მეცნიერების ისეთი დარგები, როგორცაა ენათმეცნიერება, ფოლკლორისტიკა, არქეოლოგია, ანთროპოლოგია და ეთნოლოგია.

შედარებითი მეთოდის კვლევისას საჭიროა გავითვალისწინოთ შემდეგი საკითხები:

1. რა მიზანს ემსახურება ეთნოლოგიური შედარება.
2. როგორ შევარჩიოთ შესადარებელი ობიექტი.
3. რა და რა ტიპის ეთნოლოგიური შედარება არსებობს.
4. პრაქტიკულად როგორ ვაწარმოოთ ეთნოლოგიური შედარება.
5. ეთნოლოგიურ შედარებით მეთოდს რა კავშირი აქვს სხვა მეთოდებთან.

ეთნოლოგიის, როგორც მეცნიერების მიზანი იმის გამოვლენაა, თუ რას წარმოადგენს თითოეული ხალხის ეთნოკულტურული სპეციფიკა. ამისათვის აუცილებელი პირობაა ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენება. ყოველგვარი შედარების ლოგიკური შედეგია მსგავსება-განსხვავების გამოვლენა. პირველყოვლისა სხვადასხვა ხალხის ყოფით სინამდვილეში მსგავსი და განსხვავებული ნიშნებია საძიებელი. აღმოჩენილ მსგავსება-განსხვავებებს, იმის მიხედვით, თუ რა განაპირობებს მათ არსებობას, უნდა მიეჩინოს თავისი ადგილი. ეთნოლოგიური მსგავსება-განსხვავება განპირობებულია გეოგრაფიული გარემოთი, ენით, პოლიტიკური და ფსიქოლოგიურ ფაქტორებით და სხვ. კავშირ-ურთიერთობას მსგავსება-განსხვავებანი უჩვენებს, ხოლო უკანასკნელთა დასადგენად ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის ავტორები მიმართავდნენ შედარებას.

მეცნიერებაში შედარებითი მეთოდის „აღმომჩენად“ მიჩნეულია ფრანგი მისიონერი **ჟოზეფ-ფრანსუა ლაფიტო** (1681-1746). ლაფიტომ, ეთნოლოგიის პიონერმა (ასე უწოდებენ მას), ხუთი წელი იროკეზებსა და კანადის გურონებთან

გაატარა. მათზე დაკვირვების შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ამერიკელი ინდიელების კულტურის დონე არც ისეთი დაბალი იყო, როგორი შეხედულებაც ევროპელებს ჰქონდათ. მან თვალნათლად დაინახა, რომ მისი დაკვირვებით მიღებული შედეგები, ჰეროდოტეს მიერ თრაკიაში და მცირე აზიაში აღწერილი ბარბაროსებისა, ბიბლიაში აღწერილის და საერთოდ ძველი წესების მსგავსია. უშუალოდ აკვირდებოდა რა ამერიკის პირველყოფილ ტომებს, სცადა მათი რელიგიური წარმოდგენები, წესები და ინსტიტუტები ანტიკური ავტორების მიერ აღწერილ საბერძნეთის და მცირე აზიის ხალხების შესაბამის ინსტიტუტებსა და რწმენა-წარმოდგენებთან შედარებინა. კვლევაში გამოიყენა აგრეთვე ცნობები ფრანგი მისიონერის ჟულიენ გარნიესი, რომელიც 60 წელზე მეტხანს ცხოვრობდა კანადაში და თავისუფლად ფლობდა იქაური აბორიგენების ენებს. ჟ.-ფ. ლაფიტო იყო პირველი, ვინც უშუალო დაკვირვებით საკმაოდ გარკვევით აღწერა გვაროვნული წყობილება და პირველყოფილ-თემური ურთიერთობა ამ საზოგადოებაში. ის იყო პირველი იმაშიც, რომ შედარების საშუალებით აღიარა საერთოდ ამ წყობის უნივერსალურობა. ამასთანავე მან საკმაოდ კარგად აღწერა მატრიარქალური საზოგადოება. ასე, როგორც არის მიჩნეული, შედარებითი მეთოდის გამოყენებით დაიწერა პირველი ნაშრომი "Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps" ("ამერიკელ ველურთა ადამ-ჩვევები შედარებული ძველი დროის წეს-ჩვეულებებთან", ორ ტომად, 1724). როგორც აღვნიშნეთ ჟოზეფ-ფრანსუა ლაფიტომ თანამედროვე ამერიკელი ინდიელი ტომების და ევროპის ძველი ხალხების ყოფა-ცხოვრება ერთმანეთს შეუდარა. მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი შედარებები უმთავრესად ზედაპირული იყო და დასკვნებიც — მცდარი (იგი თვლიდა, თითქოს ინდიელები არიან ძველი ევროპელების შთამომავლები), მაინც თვით ცდა შედარების გამოყენებისა (სხვადასხვა ხალხების შედარებისას) იმ დროისათვის ძალზედ მნიშვნელოვანი იყო (Lafitau, 1724). ჟოზეფ-ფრანსუა ლაფიტო ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში

შედარებითი მეთოდის დამფუძნებლად ითვლება (Косвен, 1948).

ჟ.-ფ. ლაფიტოს წინამორბედიც ჰყავდა. ეს იყო ფრანგი მოგზაური და ადვოკატი მარკ ლასკარბო (1570-1641), რომელმაც 1606-1607 წწ. მოიარა კანადა და დაწერა წიგნი: „ახალი საფრანგეთის ისტორია“, სადაც განსაკუთრებული ადგილი დაუთმო ნანილს, რომლის სათაურია „ახალი საფრანგეთის დასავლეთის ინდიელების ყოფისა და წეს-ჩვეულებების შედარება ძველ კონტინენტზე მცხოვრები ძველი ხალხების იგივე წეს-ჩვეულებებთან" (Lescarbot. 1609).

ეთნოლოგიურ კვლევაში შედარებითი მეთოდის გამოყენება თეორიულ დასაბუთებას XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ჰპოვებს.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ ერთი ფაქტიც: მე-19-ე საუკუნეში ეთნოგრაფიულ მიმართულებაში იყო ასეთი ტენდენცია: იმ დროს არსებული კოლექციონერები მოგზაურებს სთხოვდნენ რაიმე რიტუალის შესახებ გაეგოთ ინფორმაცია. მაგალითად: თუ „მკვლევარს“ აინტერესებდა უკვე მისთვის ნაცნობი რიტუალი და სურდა გაერკვია არსებობს თუ არა მსგავსი რამ სხვა ქვეყნებში, პირდაპირ აძლევდა „შეკვეთას“, რომ ზუსტად ასეთი რიტუალი მოეძიათ. მაგალითად, რიტუალი „ბელადის მოკვლის“ შესახებ, რათა მისი მადლი დარჩეს იმავე ტომში და შემდგომში ახალი ბელადის არჩევის წესი. სთხოვდნენ, თუ შემთხვევით ნაანყდებოდნენ მსგავს წეს-ჩვეულებას, აუცილებლად შეეტყობინებინათ. ან მაგალითად, აინტერესებდათ საზოგადოება, სადაც ნათესაური კავშირი გადადის დედის და არა მამის ხაზით და ა. შ. ასეთი ინტერესი ძირითადად ეხებოდა განსხვავებულ და იშვიათ რიტუალებს. ასე აგროვებდნენ „საველე“ მასალას და შემდეგ იკვლევდნენ, გამოაქონდათ დასკვნები, რომლებიც ძირითადად უფრო მეცნიერთა ფანტაზიის ნაყოფი იყო, ვიდრე რეალური კვლევის დასკვნა, რადგანაც ასე მოპოვებული მასალის კვლევა მართებულ შედეგს არ იძლევა.

მე-19 საუკუნის 50-იანი წლებში შეხედულებები შეიცვალა, განსაკუთრებით ბრიტანულ სკოლაში. ბრიტანელი მეცნიერი

ე. ე. ევანს პრიჩარდი (1902-1973) წერდა, რომ ასეთი კვლევა ფაქტობრივად არის „მაკრატილით დაჭრა და ნებოთი შენეება“, რადგანაც ფენომენს კონტექსტის გარეშე იღებ. ანუ, მაგალითად, თუ ერთ საზოგადოებაში ნათესაური კავშირი ქალის ხაზით ითვლება, სხვაგან შეიძლება სულ სხვა დატვირთვა ჰქონდეს, ვიდრე ამ საზოგადოებაში. ასეთი შედარება არის აბსურდული. ვინაიდან, მაგალითად, მონადირეთა საზოგადოებაში, რომელსაც წესით პატრილი-ნეურობა ახასიათებს, შეიძლება, რომ ქალის ხაზით ნათესაური კავშირი პრევალირებდეს (Evans-Pritchard, 1952).

* * *

წარმოდგენილ ნიგნში თანმიმდევრულად, ეთნოლოგიური სკოლების მიხედვით, ის სპეციალური გამოკვლევებია განხილული, რომლებიც ეძღვნება შედარებითი მეთოდის თეორიულ დასაბუთებას და მოცემულია იმ მეცნიერთა მოსაზრებები, რომელთაც გარკვეული წვლილი შეიტანეს ეთნოლოგიური კვლევა-ძიებისას შედარებითი მეთოდის გამოყენების საქმეში.

საუკუნეზემეტია გასულიმას შემდეგ, რაც ეთნოგრაფიული კვლევისას განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა შედარებითი მეთოდის გამოყენებას. ტერმინი შედარებითი მეთოდი 1860 წლიდან იხმარება.

ამერიკელი ეთნოლოგი **ირვინ ჰ. აკერკნეხტი** (1906-1988) თავის სტატიაში „შედარებითი მეთოდის შესახებ ანთროპოლოგიაში“ (Ackerknecht, 1954) შედარებითი მეთოდის გამოყენების საწყისებზე მოგვითხრობს. ავტორი აღწერს, თუ რა გზით მივიდა მეცნიერება კულტურულ ანთროპოლოგიაში კვლევის მეთოდად შედარებითი მეთოდის გამოყენებამდე და წარმოგვიდგენს მე-19 საუკუნის სურათს.

ირვინ ჰ. აკერკნეხტი აცხადებს, რომ ანთროპოლოგიის, ისევე როგორც საერთოდ თანამედროვე მეცნიერების (ენათმეცნიერების, არქეოლოგიის და სხვათა) ბაზისურ თეორიას შედარებითი ანატომია წარმოადგენს.

ი. ჰ. აკერკნეხტი „განუსაზღვრელ“ ანთროპოლოგებს უწოდებს იმ მეცნიერებს, რომლებიც თუმცა ბიოლოგიურ პრობლემას იკვლევდნენ, მაგრამ თავიანთ ნაშრომებში ვრცლად ეხებოდნენ ლინგვისტიკის, ფსიქოლოგიის, კულტურის (კერძოდ, რელიგიის) და ისტორიის საკითხებს.

„განუსაზღვრელ“ ანთროპოლოგთა უმრავლესობას შედარებითი ანატომები შეადგენდნენ და ფიზიკურ ანთროპოლოგებად იწოდებოდნენ, — წერს ავტორი და აქვე აღნიშნავს, რომ ბევრ კულტურულ ანთროპოლოგსა თუ სხვებზე მუშაკს (ტერმინთა ამგვარ გამიჯვნასთან გვაქვს საქმე ამ სტატიაში) საფუძვლიანი სამედიცინო განათლება ჰქონდა. და საერთოდ, მე-19 საუკუნის შუა წლებამდე ფიზიკური და კულტურული ანთროპოლოგია არ იყო ერთმანეთისაგან გამოყოფილი. საზოგადოებრივი მეცნიერებები საბუნების-მეტყველო მეცნიერებათა დარგს წარმოადგენდა. ობიექტურმა პირობებმა, დიდძალმა მასალამ, სპეციალური ტექნიკის დაუფლების აუცილებლობამ გამოიწვია მათი ერთმანეთისაგან გამიჯვნა, სპეციალიზაცია.

როგორც ი. ჰ. აკერკნეხტი აღნიშნავს, მოყოლებული მე-19 საუკუნიდან შედარებითი მეთოდი წარმოადგენს მეცნიერების მესაჭეს.

ფიზიკურ ანთროპოლოგიაში, ასევე ლინგვისტიკასა და არქეოლოგიაში ყოველთვის იყენებდნენ შედარებით მეთოდს. რაც შეეხება კულტურულ ანთროპოლოგიას, ი. ჰ. აკერკნეხტი პარალელს ავლებს ბიოლოგიაში დარვინიზმსა და კულტურაში ევოლუციონიზმს შორის, დარვინიზმიც და ევოლუციონიზმიც, ორივე შედარებით მეთოდს ემყარება. ე. ტეილორის განთქმული „გადმონაშთები“ დარვინის „ატავიზმის“ მკვიდრი ბიძაშვილიაო, აღნიშნავს ავტორი (Ackerknecht, 1954).

ევოლუციონისტური სკოლის დასუსტება-დაკნინებამ და კულტურულ ანთროპოლოგიაში „ისტორიული სკოლის“ დანიშნაობამ გამოიწვია შედარებითი მეთოდის როლის შესუსტება, ამ მეთოდის კრიტიკა. „ისტორიული სკოლის“ წარმომადგენელმა **ფ. ბოასმა** 1896 წელს თავისი შეხედუ-

ლებები ნაშრომში "Limitations of the Comparative Method" გამოაქვეყნა, სადაც იგი მოდიფიცირებული, ლიმიტირებული შედარებითი მეთოდით კვლევის უპირატესობაზე მიგვეთითებს (Boas, 1961).

ფუნქციონალისტურმა სკოლამ შედარებითი მეთოდის როლი კიდევ უფრო შეასუსტა, რაც ბ. მალინოვსკის სახელს უკავშირდება. „ანთროპოლოგია მარტივ საზოგადოებათა ბიოგრაფიაა“, — წერს მალინოვსკი და ერთ ტომზე ფუნქციონალური თვალსაზრისით დაკვირვებაზე დაფუძნებით, შედარებითი მეთოდის გამოყენებლად, „ველურ ტომებში“ დანაშაულის, სქესობრივი ცხოვრების, მითის, მაგიის და სხვ. შესახებ წარმოდგენებს აღწერს. (Malinowski, 1945).

როგორც ი. ჰ. აკერკნეხტი წერს, შედარებითი მეთოდი ხელახალი აღმავლობის გზაზე დააყენა ჯ. პ. მერდოკმა. იგი აღნიშნავს: „ანთროპოლოგია დაუბრუნდა შედარებით მეთოდს სპირალური მოძრაობის შედეგად, რაც სამეცნიერო პროგრესის დამახასიათებელია“. ანთროპოლოგია დაუბრუნდა საკითხს ნახევარი საუკუნის შემდეგ და უფრო მაღალ დონეზე დახვდა მას: ახლა უფრო გარკვეულია, თუ რა რას და როგორ უნდა შეუდარდეს. ავტორი შედარებითი მეთოდის ერთ-ერთ უდიდეს უპირატესობად იმას აღნიშნავს, რომ მისი საშუალებით კონტროლი მაინც შეგვიძლია გავუწიოთ ისეთ ექსპერიმენტს, რომლის ველზე შემოწმებაც შეუძლებელია.

ირვინ ჰ. აკერკნეხტი წერს, რომ კულტურული ანთროპოლოგია შედარებითი მეთოდის მეშვეობით მიისწრაფვის კულტურის ფენომენის გარეგნული განსხვავებების და ერთადერთობის მიღმა რეგულარობათა და კულტურათა საერთო მნიშვნელის დადგენისაკენ.

ავტორთა უმეტესობა თვით ტერმინ „ეთნოლოგიის“ განმარტებისას აღნიშნავს შედარებითი მეთოდის გადამწყვეტ როლს. ეს ფაქტი მეტყველებს იმაზე, თუ რამდენად დიდია შედარებითი მეთოდის როლი ეთნოლოგიაში. ფრანგული ეთნოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელი, სტრუქტურალისტი **კლოდ ლევი-სტროსი**

(1908-2009) თავის „სტრუქტურულ ანთროპოლოგიაში“ უპირისპირებს ეთნოგრაფიას ეთნოლოგიას და ეთნოგრაფიის შესწავლის საგნად გამოყოფს ადამიანთა ჯგუფებზე დაკვირვებასა და მათ ანალიზს, ხოლო ეთნოლოგიისა კი — ეთნოგრაფიის მონაცემების შედარებით შესწავლას (Lévi-Strauss C., 1958, 7).

* * *

ეთნოლოგიაში შედარებითი მეთოდის გამოყენების ისტორიას წარმოვადგენთ ქრონოლოგიურად, ძირითადი სკოლებისა და მიმართულებების განხილვით.

შედარებით მეთოდს ფართოდ იყენებდნენ **ევოლუციონისტები**. ახდენდნენ რანეს-ჩვეულებათა და ინსტიტუტთა შედარებას, ევოლუციონისტები მსგავსებისა და განსხვავების გამოვლენას საყოველთაოდ მიღებული სქემით ხსნიდნენ და მას სწორხაზოვანი სოციალური განვითარების ერთიან სიბრტყეზე განიხილავდნენ.

დიდი ამერიკელი ეთნოლოგი **ლუის გ. მორგანი** (1818-1881) სხვადასხვა სოციალური ინსტიტუტის (ოჯახი, საკუთრება და სხვ.) განვითარების თანმიმდევრულ ფორმებს სირთულე-სიმარტივის მიხედვით ერთმანეთს ადარებს და ამ გზით ცდილობს განვითარების ერთსა და იმავე სტადიაზე, ერთი და იმავე საზოგადოებრივი წყობის პირობებში, ადამიანის გონების მოღვაწეობის ერთგვაროვნება გვიჩვენოს. რადგან გონების მოქმედების მაგისტრალური ხაზი ერთი და იმავე იდეალებისაკენ მიისწრაფვის, ამიტომ გონების მოღვაწეობა კაცობრიობის პროგრესის ყველა საფეხურზე ერთნაირია. ერთნაირად აზროვნებენ ბარბაროსი და ცივილიზებული ადამიანი; სწორედ ამიტომ შეძლო კაცობრიობამ შეექმნა მსგავს პირობებში ერთი და იგივე ტიპის იარაღი, ავეჯი, ქურჭელი, იმიტომ აქვს ერთნაირი გამოგონებები და ინსტიტუტები, — ასკვნის **ლუის გ. მორგანი** (Morgan, 1934). მორგანი მათვისინაშრომითახალისიტყვათქვაეთნოლოგიაში და მისი იდეები დღესაც თანამედროვედ ჟღერს.

ინგლისელი ევოლუციონისტი **ე. ტეილორი** (1832-1917) კულტურის დაახლოებით ერთ საფეხურზე მდგომ საზოგადოებებს ადარებს ერთმანეთს, რის შედეგადაც ადამიანის ბუნებისა და მისი საცხოვრებელი პირობების შესაბამისობას ავლენს. მისი აზრით, ამგვარი შედარებისას ქრონოლოგიას და გეოგრაფიულ მდებარეობას არა აქვს მნიშვნელობა. მეცნიერი ასევე ერთმანეთს ადარებს ველურსა და განვითარებულ ხალხებს და ადგენს იმ გზებს, რომლითაც ველური მიდის ცივილიზაციამდე.

ე. ტეილორი კულტურის შესასწავლად გვთავაზობს მის დაყოფას შემადგენელ ნაწილებად და კლასიფიცირებას, ხოლო შემდეგ კი — ამ ნაწილებს შორის ურთიერთობის დადგენას. მონაცემების სისწორის შესამოწმებლად იგი სტატისტიკურ მეთოდს გვთავაზობს (Тейлор, 1939).

ფართოდ იყენებს შედარებით მეთოდს ნეს-ჩვეულებათა არსის გასაგებად ცნობილი ინგლისელი მეცნიერი **ჯეიმს ჯორჯ ფრეზერი** (1854-1941). ფრეზერს შესაძარებელი მასალა, განურჩევლად დროისა და სივრცისა, მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხიდან მოჰყავს. ერთი რომელიმე ნეს-ჩვეულების განხილვისას ერთმანეთს ადარებს, მაგალითად, ძველ ეგვიპტურ მასალას და თანამედროვე ბარბაროსი ხალხის ნეს-ჩვეულებებს, პარალელები თანამედროვე ევროპული ეთნოგრაფიის სფეროდანაც აქვს მოზიდული (Фрезер, 1928). მაგრამ, როგორც ფრანგი სოციოლოგი **მარსელ მოსი** (1872-1950) აღნიშნავს, ფრეზერი მხოლოდ ისეთ ფაქტებს შეარჩევს ხოლმე, რომლებიც მისი თეზისის სასარგებლოდ მეტყველებს და არ იღებს მხედველობაში სანინალმდეგო შემთხვევებს, განიხილავს მხოლოდ საერთოს და არა განსხვავებულს (Mauss, 1968-1969).

ინგლისელი ეთნოლოგი **ე. ბენდანი**ც იმავე აზრისაა (Bendann, 1930). ევოლუციონისტები საზოგადოებათა შედარებისას ყურადღებას მხოლოდ მსგავსებაზე ამახვილებენ, ხოლო განსხვავებას უგულებელყოფენ. შესაძლოა, **ჯ. ფრეზერი** ზოგჯერ მართლაც ცდებოდა ფაქტების ინტერპრეტაციის დროს, მაგრამ არ შეიძლება იმის უარყოფა,

რომ მის მიერ თავმოყრილმა დიდძალმა მასალამ დიდი სამსახური გაუწია ეთნოლოგთა შემდგომ თაობებს და თავისი მნიშვნელობა დღესაც არ დაუკარგავს (Frazer, 1934).

ჯ. ფრეზერი და ასევე ინგლისელი სოციოლოგი და ფილოსოფოსი **ჰ. სპენსერი** (1820-1903) (Спенсер, 1876) თავიანთ დასკვნებს ხშირად შესაძარებლად არაფასეულ, უვარგის მონაცემებზე აფუძნებდნენ. ისინი მოვლენათა კლასიფიკაციისას გარეგნული მსგავსების პრინციპს იცავენ და მათ განსხვავებულ ბუნებას ხშირად არ ითვალისწინებენ. ეს ავტორები მოვლენათა **ისტორიულ განვითარებას** სათანადო ყურადღებას არ უთმობენ.

ევოლუციონისტურ თეორიას საფრანგეთშიც ჰყავდა მიმდევრები, **არნოლდ ვან ჟენები** (1873-1957) ევოლუციონისტების იდეებს მაშინ იზიარებდა, როცა ეთნოლოგიაში ევოლუციონიზმი უკვე აღარ იყო გაბატონებული თეორია. მას სპეციალური წერილი აქვს მიძღვნილი შედარებითი მეთოდით კვლევის საკითხებისადმი, სათაურით: „ტაბუ, ტოტემიზმი და შედარებითი მეთოდი“ (Genep, 1908). ვან ჟენები იკვლევს სოციალურ ფენომენებს ლოკალურად, ისტორიული და შედარებითი მეთოდების მეშვეობით და ახდენს მათ კლასიფიცირებას **„ბუნებრივ“** კატეგორიებად. ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია ერთი ინსტიტუტის, მაგალითად, ოჯახის, სხვა ინსტიტუტებისაგან იზოლირებულად განხილვა და ამ გზით მისი ევოლუციის განსაზღვრა. მაგრამ ყველა ის სტადია, რაც ამა თუ იმ ინსტიტუტმა გაიარა, უკავშირდება გარკვეულ გარემოს, რომლის ელემენტებიც ამ ინსტიტუტზე მოქმედებს. მაგალითისთვის, ბერძნული ოჯახის შესწავლა შეუძლებელია ისტორიული მეთოდის მოშველიების გარეშე, მაგრამ ბერძნული ოჯახის ევოლუციის ახსნა შესაძლებელი გახდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მის ევოლუციას ეგვიპტური, რომაული, ავსტრალიური და სხვა ტიპის ოჯახების ევოლუციას შევადარებთ. მხოლოდ ამ გზით გაირკვევა რომელი ფაქტორი და ლოკალური ელემენტია გარეგანი და რომელი — შინაგანი. ამგვარად, ვან ჟენებს შედარებითი და ისტორიული მეთოდი ერთმანეთისაგან გამიჯნულად წარმოუდგენია.

ისტორიულ მეთოდს ის შემდეგი ნიშნებით ახასიათებს: 1. ფენომენები ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით განიხილება და 2. წერილობითი და ფიგურალური საბუთები გამოიყენება. შედარებითი მეთოდი ხასიათდება იმით, რომ 1. დროისა და ადგილის ფაქტორებს აბსტრაჰირებს და 2. იყენებს ზეპირ საბუთებს. ისტორიული მეთოდი ფენომენებს ერთმანეთის მიმდევრობით ალაგებს, ხოლო შედარებითი მეთოდი — ადარებს მათ. პირველი იკვლევს ფორმებს, მეორე — ფუნქციებსა და მექანიზმებს. ის ფაქტი, რომ კვლევის საგანი ორივე შემთხვევაში სხვადასხვაა, ორივე მეთოდის სრულყოფილებიანობას ამტკიცებს, — წერს ვან ჟენეპი.

ევოლუციონისტების მეთოდის მთავარი სისუსტე ის არის, რომ კულტურული მოვლენების ყველგან პარალელურ განვითარებას აღიარებს, ანუ ყველა მსგავსი ფენომენი მსგავსი მიზეზის შედეგია.

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

* * *

ეთნოლოგიის ისტორიაში ევოლუციონიზმის შემდგომი ეტაპი იყო დიფუზიონიზმი. დიფუზიონიზმი უდევს საფუძვლად კროსკულტურული წრეების მიმდინარეობას.

დიფუზიონისტები შედარებითი მეთოდის საშუალებით იკვლევენ კულტურის დიფუზიის (ერთი ცენტრიდან გავრცელების) საკითხებს. ამ მიმართულების წარმომადგენელი გერმანელი გეოგრაფი, ფილოსოფოსი **ფრიდრიხ რატცელი** (1844-1904) თვლის, რომ დედამიწის სრული სურათის მისაღებად, კვლევაში ადამიანის სულიერება უნდა ჩავრთოთ. ადამიანი და გარემო მისთვის განუყოფელია და ამიტომ

კულტურისა და გარემოს ერთიანობის პრინციპი დაედო საფუძვლად მის მიერ შემუშავებულ ანთროპოგეოგრაფიას. მოგვიანებით ფ. რატცელი თანდათან დაშორდა ბიოლოგიზმს და მეტად დაუახლოვდა ადამიანის, კულტურის და მისი განვითარების ფილოსოფიურ გაგებას. ამის გამო ის კულტურულ-ისტორიული სკოლის დამფუძნებლებს მიაკუთვნეს. მეცნიერების ისტორიაში პირველად ფ. რატცელი შეეხო თავის ნაშრომებში მიგრაციების პრობლემას და აქედან გამომდინარე კულტურის დიფუზიას, რომელსაც განვითარების მთავარ მამოძრავებელ ძალად მიიჩნევდა; სხვადასხვა ხალხების კულტურათა მსგავსებას დიფუზიით ხსნიდა, ხოლო დიფუზიის შესასწავლად „ფორმის მსგავსების“ კრიტერიუმს იყენებდა. იმ შემთხვევაში თუ სხვადასხვა კულტურის ორი ელემენტი ფორმით მსგავსი იქნებოდა, ამის ახსნა საერთო წარმომავლობით და შემდგომში ერთი ადგილიდან მეორეში მიგრაციის საშუალებით, ან ხალხთა შორის პირდაპირი და ირიბი კონტაქტით შეიძლებოდა. **ფ. რატცელი** გამოხატავდა რა „თეორიას რასების შესახებ“, ესმოდა ხალხთა კლასიფიკაციების სიძნელეები. მან კულტურის ისტორიის კვლევისთვის უფრო ადეკვატურად მიიჩნია ხალხთა დიდი ჯგუფების განხილვა და ეთნოლოგიაში „ხალხთა წრეების“ (ან „კულტურული ზონების“) ცნება შემოიტანა. მისი აზრით ერთნაირი კლიმატური პირობების მქონე დიდი კულტურული ოლქები სარტყლებად ეკვრის დედამიწას. იგი ამ ზონების მიხედვით განიხილავს ხალხებს (მინათმოქმედებას, ენას, რელიგიას და ა. შ.). ფ. რატცელის აზრით, ხალხთმცოდნეობის ამოცანაა კაცობრიობის ურთიერთკავშირის დამტკიცება, ეთნოლოგიური შედარება კი გვიჩვენებს, თუ როგორ გავხდით ისეთები, როგორებიც ვართ. ფ. რატცელს კულტურის ბუნების განმსაზღვრელად გეოგრაფიული გარემო მიაჩნია (Ратцель, 1904).

* * *

ავსტრიელი მეცნიერი **ვილჰელმ კოპერსი** (1886—1961), თავის სტატიაში „**დიფუზია: გადაცემა და მიღება**“ ეხება

რა კულტურათა ევოლუციის, კულტურულ ცვლილებათა საკითხებს, კვლევისას **შედარებით მეთოდს** იყენებს. ავტორის აზრით სხვადასხვა კულტურა და კულტურის ნიშანი დროთა განმავლობაში იცვლება. იგი თვლის, რომ დიფუზიის კვლევის როლი მდგომარეობს კულტურათა და მისი ნიშნების წარმოშობის ქრონოლოგიის განსაზღვრაში, მათი წარმომავლობის რეგიონების და მათ შორის მიზეზობრივი ურთიერთკავშირის დადგენაში. „ისტორიული ეთნოლოგია“, როგორც ამოსავალს, კულტურათა პარალელებს უნდა ეყრდნობოდეს. ავტორი მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში იდენტურ ან მსგავს კულტურულ ფენომენებს პარალელებს უწოდებს. ყოველ მოცემულ შემთხვევაში პასუხი კითხვაზე — „რეალურ ურთიერთობებთან გვაქვს თუ არა საქმე“, — დამოკიდებულია შესაბამისობის ხარისხზე და „პარალელურ“ ნიშანთა რაოდენობაზე, ე. ი. „ფორმისა და რაოდენობის კრიტერიუმებზე“. თუ ეს კრიტერიუმები დასტურდება, საქმე გვაქვს **დიფუზიასთან** (Koppers, 1956).

ვ. კოპერსი თავის სტატიაში განიხილავს ავსტრალიელი მეცნიერის **ფრედერიკ დევიდ მაკ კარტის** (1905-1997) ნაშრომს (Mc Carthy, vol. 62, №3, 1953) ავსტრალიის კულტურის ისტორიის შესახებ, სადაც აღნიშნულია, რომ ხანდახან ნაწილობრივი დიფუზიის (როცა ერთი კულტურიდან მეორეში კულტურის ზოგი ნიშანი შესულია, ზოგი კი — არა) შემთხვევაშიც საქმე გარკვეული სახის ურთიერთობასთან შეიძლება გვექონდეს. ავტორის აზრით, ასეთ შემთხვევაში, კულტურული კომპლექსების საკითხის გადასაჭრელად, ფორმისა და რაოდენობის კრიტერიუმი არ გამოდგება. მაკ კარტი წერს, რომ დიფუზიის გარდა, კულტურის განვითარების მეორე დიდი ფაქტორი ლოკალური ვარიაციის ფაქტორია. ლოკალური ვარიაციები მატერიალურ კულტურაში ერთმანეთს ემთხვევა მხოლოდ ლიმიტირებულ ფართობზე (Mc Carthy, 1953).

ვ. კოპერსი ასკვნის, რომ დიფუზიის პრინციპს ეთნოლოგიისა და პრეისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მაშინ, როდესაც არ არსებობს წერილობითი

წყაროები და არეალთა, ქრონოლოგიისა და მიზეზობრივი ფაქტორების დასადგენად ერთადერთი საშუალებაა კვლევისას კულტურის ნიშანთა შედარებითი შესწავლა. ვ. კოპერსის აზრით დიფუზიური გამოკვლევა, პირველ რიგში, კულტურულ პარალელებს უნდა ეყრდნობოდეს. მაშინ, როდესაც ეს პარალელები საკმარისი არ არის რეალური ურთიერთკავშირის დასამტკიცებლად, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად წარმოშობის შესახებ ნაადრევი დასკვნების გამოტანა მიუღებელია, ასეთ შემთხვევაში, საკითხი გადაუჭრელად უნდა დავტოვოთ.

* * *

ეთნოლოგიაში გავრცელებულმა დიფუზიონისტურმა მიმართულებამ გამოხმაურება ჰპოვა საფრანგეთში. ალსა-ნიმნავია ცნობილი ფრანგი ეთნოლოგის **ჟ. მონტანდონის** (1879-1944) ნაშრომი „კულტურული ოლოგენეზის¹, ციკლო-კულტურული ეთნოლოგიის სისტემატიკური ერგოლოგიის² სახელმძღვანელო“ (Montandon, 1934). **ჟ. მონტანდონი** გვთავაზობს ეთნოლოგიური ფაქტების (მატერიალური, სოციოლოგიური და ანიმოლოგიური) შესწავლის კლასიფიკაციას. იგი ეთნოლოგიურ კვლევა-ძიებას აწარმოებს:

1. იმ რეგიონებთან კავშირში, სადაც ეს ფაქტები დასტურდება, რასაც „**მონოგრაფიულ ეთნოგრაფიას**“ უწოდებს.

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

3. გლობალურ მთლიანობაში, ანალოგიურ ელემენტებთან კავშირში: სისტემატიკური ეთნოგრაფია. სისტემატიკური მატერიალური ეთნოგრაფიას ავტორი უწოდებს **ერგოლოგიას**.

ჟ. მონტანდონი ხაზს უსვამს კვლევისას კულტურული კავშირების მხედველობაში მიღების აუცილებლობას.

¹ ბერძნ. პოლოს — მთელი, მთლიანი.

² ფიზიოლოგიის ნაწილი, შეისწავლის კუნთების აქტივობას. (ერგო ბერძნ.: შრომა, ძალა).

ნაშრომის შესავალ ნაწილში, ავტორი იხილავს ცივილიზაციის განვითარებასთან დაკავშირებით არსებულ სხვადასხვა თეორიებს, რომლებიც სხვადასხვა პრინციპებიდან (სოციოლოგიური, ეთნოლოგიური, ფსიქოლოგიური, ეკონომიკური, მეზოლოგიური) გამოდიან. ზოგი კონცეფცია შერეულია, ზოგი კონცეფცია კლასიფიკაციური, ე. ი. გამოყოფს და აჯგუფებს ცივილიზაციის ფორმებს და შესაბამის ხალხებს მხოლოდ მათი მსგავსება-განსხვავებულობის მიხედვით, კულტურის ფორმათა **გენეტიკურ** კავშირებს ყურადღებას არ აქცევს. ყველა ეს კონცეფცია უკავშირდება ცივილიზაციის ერთგვაროვანი განვითარების დიდ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც **კაცობრიობამ ყველგან ერთნაირი სტადიები განვლო და ზოგი ხალხი, განვითარების გზაზე, მაშინ როცა სხვანი წინ მიიწვედნენ, უბრალოდ ჩამორჩა.**

ევოლუციონისტები სხვადასხვა კულტურებს განიხილავენ როგორც განვითარებისას სხვადასხვა „საფეხურზე შეჩერებულებს“. ევოლუციონიზმს უპირისპირდება **დიფუზიონისტური, ციკლო-კულტურული** თეორია. ერთი კულტურული ციკლი შეიცავს მრავალ მეორეხარისხოვან კულტურას. ციკლები დროსა და სივრცეში განისაზღვრება. ეთნოგრაფიაში კულტურული ციკლი იგივეა, რაც ანთროპოლოგიაში — რასა; ეთნოგრაფია ცივილიზაციას, ხოლო ანთროპოლოგია — ადამიანის მოდემას შეისწავლის — **წერს ჟ. მონტანდონი.** ავტორი აღნიშნავს, რომ კულტურებად დაყოფა რასებად დაყოფას არ ემთხვევა და ამის მაგალითად მოჰყავს ის, რომ ფიჯის კუნძულები დასახლებულია რასობრივად პაპუასი მოსახლეობით, მაგრამ ეს მოსახლეობა პოლინეზიურ კულტურას მიეკუთვნება. რასა, რომელსაც ეკუთვნიან ფიჯის კუნძულების მცხოვრებნი, არავითარ როლს არ ასრულებს მისი კულტურის ამა თუ იმ ციკლისათვის მიკუთვნილობაში. ამ კულტურის განმსაზღვრელი გეოგრაფიული ტერმინი კი არ არის, არამედ მისი ერთ-ერთი დამახასიათებელი ელემენტი — აღნიშნავს **ჟ. მონტანდონი (Montandon, 1934).**

ციკლო-კულტურული მეთოდი არ ითვალისწინებს ბუნებრივ გეოგრაფიულ ლიმიტებს, მაგრამ ამ მეთოდის

გარეშე ვერ ხერხდება ერთი ელემენტის თუ ელემენტთა ბუნებრივი ერთობლიობის გეოგრაფიული დაყოფისა და დაზუსტების კვლევა-ძიება — ასკენის **ჟ. მონტანდონი.**

ზოგიერთ ადამიანურ გამოვლინებას, რომელიც გარემოსაგან დამოუკიდებლად არსებობს, ავტორი მიაკუთვნებს ცივილიზაციის განვითარების „შინაგან მიზეზებს“, რომელთაც განაპირობებს ხალხთა სხვადასხვა ჯგუფების განსხვავებული ბუნებრივი მიდრეკილებები; ხოლო „გარეგან მიზეზებს“ ჰევა, გეოგრაფიული გარემო, ბუნებრივი სიმდიდრე, ფლორა და ფაუნა განსაზღვრავს. „გარეგანი მიზეზებით“ გამოწვეული ადამიანური გამოვლინებები ანთროპოგეოგრაფიის, ანუ ადამიანის გეოგრაფიის შესასწავლი ობიექტია, ხოლო „შინაგანი მიზეზებით“ განპირობებული — ეთნოგრაფიისა.

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

ნაშრომის დასასრულს **ჟ. მონტანდონი** მიღებულ დასკვნებს ასე აყალიბებს:

1. ცივილიზაციის განვითარება იწყება კულტურის პირველადი, უნივერსალური სტადიით და ყველგან ეკვივალენტური ელემენტების წარმოქმნით. ზოგი კულტურა შეიცავს უფრო ადვილად განვითარებად ელემენტებს, ვიდრე სხვები. უნივერსალური სტადიის შემდგომი კულტურები შეიძლება დაეყოს ნაადრევ და მოგვიანებულ კულტურულ მტოებად.

2. კულტურის განვითარების მეორე სტადიაში ხდება ზოგადი, რეგიონალური, ლოკალური და ა. შ. კულტურული ციკლების წარმოქმნა. კულტურული ციკლი კულტურულ ეთნოლოგიაში იგივეა, რაც სომატურ³ ეთნოლოგიაში — რასა.

³ სომატური — სხეულთან დაკავშირებული, არა ფსიქიკური.

3. განვითარების აღნიშნულ ორ სტადიას შორის არ არსებობს ზუსტი საზღვარი. კულტურული ციკლის წარმოშობის პროცესი ერთი ცენტრიდან კი არ იწყება, როგორც ამას ამტკიცებენ დიფუზიონისტები, არამედ მთელს არეალზეა გაშლილი. ამის მაგალითად ავტორს დაპყრობითი ომების შედეგად კულტურათა შერწყმის ფაქტი მოჰყავს. ასეთი კონტაქტები წარმოშობს ახალ ლინგვისტურ ფორმაციებს, და ბოლოს საერთო ბირთვიც წარმოიქმნება.

4. ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ შემთხვევითი კულტურის ელემენტები და ფართოდათვისებული, მიღებული ელემენტები, რომელთა საშუალებითაც კულტურულ ციკლს ვახასიათებთ და გამოვყოფთ.

ავტორი ღიად ტოვებს სხვადასხვა კონტინენტების დიდ რეგიონებზე არსებულ კულტურათა ანალოგიურობის საკითხს და ასევე იმას, თუ რა ინვესს ამ ანალოგიურობას: მთელი მსოფლიოს საერთო წარმოშობა, თუ ურთიერთგადაკვეთის ფენომენი. ეთნოლოგიამ ისტორიასთან და პრეისტორიასთან ერთად უნდა გადაწყვიტოს კულტურათა წარმომავლობის პრობლემა — წერს ჟ. მონტანდონი.

წარმოშობის თეორიულ ნაწილს მოჰყვება კულტურული ციკლების აღწერა. ავტორი გამოყოფს დიდი კულტურების თორმეტი ციკლს, რომელიც შეიცავს თავის მხრივ ასობით ლოკალურ კულტურას. ჟ. მონტანდონი თორმეტი ციკლიდან თითოეულს განიხილავს შესაბამისი ელემენტებით, შემდეგი თანმიმდევრობით: **საცხოვრებელი, იარაღი, ხელსაწყოები, ტრანსპორტი, ოჯახი, ორგანიზაცია, რწმენა, დაკრძალვა, განსაცდელი, ცეცხლი, ხელოვნება, დისტრიბუცია.**

ჟ. მონტანდონის თვალსაზრისი კულტურული ციკლების სკოლის კლასიკური კონცეფციისაგან განსხვავდება. მან თავისი პოზიცია შეიმუშავა და ამით ახალი სიტყვა თქვა დიფუზიონიზმის ისტორიაში. ჟ. მონტანდონი აქტიურად იყენებს შედარებით მეთოდს და გვთავაზობს შედარების ორ ტიპს: რეგიონალურს — ერთი კულტურის ფარგლებში და ანალოგიურ ელემენტთა გლობალურ შედარებას (Montandon, 1934).

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

* * *

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

ფრანგული სოციოლოგიური სკოლის მამამთავარი ემილ დიურკჰეიმი (1858-1917) თავის ნაშრომში „სოციოლოგიის მეთოდი“ აღნიშნავს, რომ სოციოლოგიური კვლევის „ძირითადი მეთოდი შედარებითი მეთოდია“. ე. დიურკჰეიმის აზრით, როცა ერთი ტიპის ორ ხალხს ვადარებთ ერთმანეთს, უნდა შევადაროთ მათი ისტორია. ამ გზით გავიგებთ ერთი და იგივე მოვლენა ერთმა და იმავე პირობებმა წარმოქმნა, თუ სხვადასხვამ. მაგრამ ე. დიურკჰეიმს ეს მეთოდი საკმარისად არ მიაჩნია — ახალი შენაძენები არ გამოჩნდება, თუ არ შევისწავლით მოვლენის საფუძველს, წარმოშობის პირობებს — ამბობს ის. რაიმე იდეის მხოლოდ მაგალითების მოყვანით ილუსტრირება არ ნიშნავს მის დამტკიცებას, უნდა შევადაროთ ერთმანეთს არა იზოლირებული ცვლილებები, არამედ ცვალებადობათა სწორად აგებული გრძელი რიგები — წერს ავტორი (Дюркгейм, 1899).

წარმოშობის — „ზროვნების ფუნქციები დაბალ საფეხურზე მდგომ საზოგადოებაში“ (Lévy-Bruhl, 1922) ავტორი ფრანგული ეთნოლოგიური სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ლ. ლევი-ბრული (1857-1939) აღნიშნავს, რომ პრიმიტიული ხალხების შესწავლისას, მაშინაც კი, როცა ისინი დედამიწის

სხვადასხვა კუთხეში ცხოვრობენ, იმდენად ხშირია დამთხვევა დეტალებში, ანდა ინსტიტუტების, რელიგიური ცერემონიალების, წარმოდგენების, დაბადებასთან და სიკვდილთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების უცნაური სრული იდენტურობა, რომ მათ შესასწავლად აუცილებელ პირობას წარმოადგენს **შედარებითი მეთოდის გამოყენება**. ლ. ლევი-ბრულის აზრით, პრიმიტიული საზოგადოებისა და თანამედროვე საზოგადოების ადამიანს მსგავსი უმაღლესი გონებრივი ფუნქციები აქვთ. კოლექტიური წარმოდგენების წარმოქმნას ავტორი „ადამიანის გონების“ სტრუქტურით ხსნის და წერს, რომ ლოგიკური და ფსიქოლოგიური მექანიზმების სპონტანური მოქმედება უცვლელია. მოვიყვანთ ლ. ლევი-ბრულის ერთ-ერთ მაგალითს: პრიმიტიული ადამიანის წარმოდგენით, მიცვალებულის სული პირველ ხანებში, განსაკუთრებით ღამით, სხეულის მახლობლად ცხოვრობს. თანამედროვე ადამიანსაც ახლობელი რძმ მოუკვდება, პირველ ხანებში, ეჩვენება, რომ მიცვალებული, ჩვეულებისამებრ, განსაზღვრულ დროზე, ბრუნდება შინ, ესმის მისი ხმა, მაგრამ ეს უკანასკნელი ჰალუცინაცია მდგომარეობის სევედიანი მოგონებაა და არა პრიმიტიული ადამიანის წარმოდგენა.

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

ლ. ლევი-ბრული იკვლევს განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომ ხალხებს და ერთმანეთს ადარებს განურჩევლად აფრიკელებს, ამერიკელებს, პოლინეზიელებს, და თუ განსაზღვრული მოვლენის ახსნა საერთო აღმოჩნდება სხვადასხვა ხალხისათვის, ეს უკვე ამ მოვლენის გაგების სისწორეზე მეტყველებს. მაგალითად, დასაფლავებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების განხილვისას ასკვნის, რომ მიცვალებულის ქობის დანვის

შემთხვევებს მთელს მსოფლიოში ვხვდებით, და რომ ეს არის თითქმის უნივერსალური წეს-ჩვეულება, რომელიც შეიძლება იმრი მოტივით აიხსნას: 1. მიცვალებულს რაც ეკუთვნოდა ყველაფერი გაჰყვება საიქიოში და იქ გამოადგება. 2. თუ მოჯახში მკვდრის რაიმე ნივთი დარჩა, მკვდარი მოაკითხავს მას. პირველყოფილ ადამიანთა აზროვნებაში ნივთს მისტიკური ხასიათი აქვს. მკვდრის ნივთებს განიხილავენ როგორც მის ისეთსავე ნაწილს, როგორცაა თმა, ფრჩხილები და სხვა. ამ საგანთა საჭიროება მათთვის მეორეხარისხოვანია, ხოლო მთავარია მათი მისტიკური მნიშვნელობა, არ ენანებათ სიმწრით დამზადებული იარაღების საფლავში ჩაყოლება, მკვდრის ნივთებს მაინც ვერ მოიხმარენ, რადგან მათზე ტაბუა, და ტაბუს დარღვევა კი სახიფათოა (Lévy-Bruhl, 1922, 382).

* * *

ფრანგული **სოციოლოგიური სკოლის** ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია **მარსელ მოსი** (1872-1950).

ჩვენ ხელთ არის მისი წერილების, ესეების, ლექციების სამტომეული, რომლებიც მე-20 საუკუნის დასაწყისშია დაწერილი. მ. მოსს სიცოცხლის მანძილზე არაფერი გამოუქვეყნებია. მისმა მოწაფემ, ვ. კარადიმ, მისი თხზულებები შეაგროვა და 1968-69 წწ. 3 ტომად გამოსცა (Mauss, 1968-1969). მ. მოსი აღნიშნავს სოციოლოგიის მჭიდრო კავშირს ეთნოლოგიასა და ისტორიასთან. სოციოლოგია, ანთროპოლოგიის ნაწილია და ადამიანის მოდგმის ერთიანობის კვლევას ისახავს მიზნად, მაგრამ მას სხვა ამოცანაც აქვს, ისევე როგორც ფსიქოლოგიას, რომლის მიზანიცაა ხალხებისა და რასების განმასხვავებელ ფსიქოლოგიათა შესწავლა. ოღონდ მთელ ამ განსხვავებულ კოლექტიურ ფსიქოლოგიებში იგი დიდ მსგავსებას ხედავს. საკმარისი არ იქნება, მოსის აზრით, თუ დავასაბუთებთ ამ მსგავსებებს იმით, რომ აზროვნების ზოგადი სახეობები ადამიანის ქმნილებაა, რადგან საერთო წარმოდგენის შედეგია აგრეთვე

აზროვნების განსხვავებული სახეობები, რომლებიც ასევე ადამიანის ქმნილებას წარმოადგენს.

რელიგიის, სამართლის, წეს-ჩვეულებათა შედარებითმა კვლევამ სხვადასხვა ხალხებში იდენტური ინსტიტუტების არსებობა გამოავლინა. ამის მიზეზი, მ. მოსის აზრით, ერთი საზოგადოების მიერ მეორის იმიტაცია როდია, თუმცა ეს მსგავსებები შემთხვევითიც არ არის. მსგავს ინსტიტუტებს არ შეიძლება პირველყოფილ ხალხებში გარკვეული ლოკალური და შემთხვევითი მიზეზები ედოს საფუძვლად, ხოლო ცივილიზებულ საზოგადოებაში სხვა მიზეზები ჰქონდეს, ასევე ლოკალური და შემთხვევითი. მეორე მხრივ, ეს ინსტიტუტები არ არის მხოლოდ ისეთი გამოცდილების შედეგი, რომელიც ადამიანს შეეძლო მიეღო იდენტურ სიტუაციებში. ეს არა მარტო საყოველთაო მითებია, ან ვთქვათ, შენიღვა, ოჯახის ორგანიზაცია, მაგ., მატრიარქალური ოჯახი და სხვა, ეს არის ძალიან რთული ლეგენდები, ცრუმორწმუნეობა, ისეთი წეს-ჩვეულებები, როგორიცაა „კუვადა“ და „ლევირატი“. ამ მსგავსებათა გამოვლენის შემდეგ შეუძლებელი შეიქნა შესადარებელი ფენომენების ახსნა ერთი ეპოქისა და ერთი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მიზეზებით.

წეს-ჩვეულებისა და ზღაპრის განხილვა ნაუცბადევი ანალიზით შეუძლებელია, რადგან შესასწავლი და ასახსნელი ფაქტი უნდა შევადაროთ მსგავს ფაქტებს, რომელთაც მეზობელ ხალხებში აღმოვაჩინოთ. მაგალითად, ევროპის თითქმის ყველა ფოლკლორულ წეს-ჩვეულებას აქვს თავისი ეკვივალენტი. უამრავ კომბინაციასთან გვაქვს საქმე, ოღონდ ძირითადი ნიშნები ნაკლებად ცვალებადია. ამ გარემოებათა მიზეზი მუდამ ადამიანის გონების ერთგვარობა როდია, ამის მიზეზი სოციალური პირობების მსგავსებაც არის.

ზოგი ფოლკლორული მსგავსება გამოწვეულია ერთმანეთის იმიტაციითა და სესხებით. როცა ვიკვლევთ ფოლკლორული ფაქტის მნიშვნელობას, ავტორი მოითხოვს პარალელების და ვარიანტების ერთმანეთისაგან გარჩევას. აგრეთვე უნდა გავიგოთ ხომ არ იმოქმედა ენამ შინაარსზე და ხომ არ მოხდა მისი დეფორმირება. მხოლოდ აღნიშნული

პროცედურების შემდეგ უნდა მივმართოთ ახსნას შედარებისა და ანალიზის გზით.

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

განვიხილოთ რა მეთოდით იკვლევს სოციალურ ფაქტებს **მარსელ მოსი**.

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

2. მეორე ეტაპად მიაჩნია ამ ფაქტზე დაკვირვება. ჯერ უნდა დადგინდეს დოკუმენტის ღირებულება, ე. ი. მისი მკვდარობის კოეფიციენტი. ეს არის დოკუმენტის კრიტიკა. ამას მოსდევს დოკუმენტში ასახული ფაქტის კრიტიკა (მაგ. დოკუმენტი შეიძლება დათარიღებული იყოს როგორც ახალი, ხოლო შეიცავდეს ძველ ფაქტს). უნდა გაირკვეს მოვლენის ფუნქციები და მოქმედება, რადგან მსგავს მოვლენებს შესაძლოა სხვადასხვა შინაარსი, ერთმანეთის სასინაალმდეგოც კი, ჰქონდეს.

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

4. შემდგომი ეტაპია კლასიფიკაცია, ანუ მიზეზთა აღმოჩენა. სოციალური ფენომენების კლასიფიკაცია წარმოადგენელია შედარებითი მეთოდის გარეშე. უამისოდ ვერ მივაღწევთ მიზანს. ერთმანეთს უნდა შეუდარდეს შესადარებლად ვარგისი საგნები, ერთი რიგის მოვლენები.

თუ ვიკვლევთ თემთან დაკავშირებულ საკითხებს, არ უნდა შევადაროთ ისეთი ფაქტები, რომლებიც ეხება ტომს, ანდა ლოკალურ ჯგუფს. ერთი რიგის ფაქტები სერიებად უნდა დალაგდეს, მაგალითად, პატრიარქალური ოჯახის სერიაში პირველ რიგში იდგება ებრაული ოჯახი, შემდეგ ბერძნული და ბოლოს — რომაული. ამ ყაიდაზე უნდა შეიქმნას სხვა სერიებიც. სხვა სოციალური ფაქტების მეშვეობით და ამ სერიათა ურთიერთმიმართებიდან უნდა წარმოიშვას ჰიპოთეზები (Mauss, 1971).

მ. მოსი **შედარების ველის** ლიმიტაციის მომხრეა იმ შემთხვევაში, თუ გვსურს განსხვავებული რიტუალების განხილვით ტიპოლოგია დავადგინოთ, ისინი ერთსა და იმავე რელიგიას უნდა ეკუთვნოდეს. როცა ერთი ტიპის რელიგიებს ვადარებთ, ჩვეულებრივ მსგავსებებს ვეყრდნობით, რადგან უფრო თვალში საცემია, თუმცა განსხვავებებიც უნდა ვეძიოთ. ტიპის დასადგენად შედარება შესაბამისობებს ემყარება, მაგრამ როცა მსგავსების მიზეზის დადგენა გვსურს, უნდა მივმართოთ განსხვავებებს. კერძო ფენომენებს, როგორცაა მაგალითად, მაგია, შესანიშნავი და სხვა, აქვთ ზოგადი საფუძველი. ინსტიტუტების დამახასიათებელი ნიშნების მეშვეობით მ. მოსი ცდილობს მიაგნოს სოციალური ცხოვრების ზოგად ფენომენებს.

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

აღსანიშნავია მ. მოსის შეხედულებები **ცივილიზაციის ფენომენის** შესახებ. მისი აზრით ყველა სოციალური ფენომენი ცივილიზაციის ფენომენი როდია, იგი შეიძლება ამა თუ იმ საზოგადოებისათვის სპეციფიკური იყოს, მაშინ როცა ცივილიზაციის ფენომენი საერთოა საზოგადოებათა დიდი რიცხვისათვის, ინტერნაციონალურია და სპეციფიკურ სოციალურ ფენომენებს უპირისპირდება. ავტორი გამოყოფს სოციალურ ფენომენთა ორ ჯგუფს: 1. რომლებიც ერთი

საზოგადოების საზღვრებს სცილდება და 2. რომლებიც ერთი საზოგადოების საზღვრებს არ სცილდება.

პირველ კატეგორიაში შევა სოციალური ფენომენები, რომელნიც საერთოა ხანგრძლივი კონტაქტების (პირდაპირი, თუ ირიბი) შედეგად, საერთო წარმომავლობით, საერთო საფუძველით ერთმანეთთან დაახლოებული მრავალი საზოგადოებისთვის. მათზე დაკვირვება, როცა თან ახლავს სხვა ისტორიული და გეოგრაფიული ფაქტების განხილვაც, საძულეებას გვაძლევს წამოვყენოთ გეოგრაფიული და ისტორიული ჰიპოთეზები ცივილიზაციათა და ხალხთა გაერთიანების და მათი წარსულის შესახებ.

მ. მოსი განიხილავს ისეთ მეცნიერთა ნაშრომებს, რომლებიც კვლევისას შედარებით მეთოდს იყენებენ. აკრიტიკებს რა სტატისტიკურ მეთოდს, მოჰყავს გერმანელი მეცნიერის **მ. კ. შტაინმეტცის** (Steinmetz, 1894) გამოკვლევიდან მაგალითი, სადაც ავტორი 197 ეთნიკურ ერთეულზე დაკვირვების შედეგად ასკვნის, რომ 144 ეთნიკურ ერთეულს მიცვალებულის შიში აქვს, ხოლო 53-თან გაურკვეველია მიცვალებულის შიში დომინირებს თუ სიყვარული. აქედან გამოაქვს დასკვნა, რომ მიცვალებულის შიში უნივერსალური მოვლენაა, ხოლო სიყვარული — მოგვიანებით შექმნილი. მ. მოსის აზრით ამგვარი დასკვნა უმართებულოა და საერთოდ, **განზოგადებისათვის სტატისტიკური მეთოდი არაფრის მომცემია.**

მ. მოსმა ერთ-ერთ თავის გამოსვლაში გაილაშქრა **შედარებითი მეთოდის წინააღმდეგ, რითაც თავის მონაწყობა გაკვირვება გამოიწვია, რადგან მათ თვით მოსისაგან ბქონდათ ნასწავლი კვლევისას შედარებითი მეთოდის გამოყენების აუცილებლობა.**

ჟ. კაზნევი თავის ნაშრომში „რიტუალის სოციოლოგია“, რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ, წერს, რომ მარსელ მოსი საერთოდ **კომპარატივიზმის** წინააღმდეგი როდია. იგი ერთი ხალხის, განსაზღვრული კულტურის ფარგლებში **ლიმიტირებულ შედარებათა** მომხრეა. მას **უმართებულოდ** მიაჩნია ერთი ხალხის წეს-ჩვეულებათა სხვა ხალხების წეს-

ჩვეულებების მეშვეობით ახსნა, რადგანაც სხვაგან მათ შეიძლება სულ სხვა მნიშვნელობა ჰქონდეთ. მ. მოსის აზრით ზოგადი ღვასკენების გამოტანა ერთი კარგად გაანალიზებული ფაქტის მეშვეობითაც შეიძლება. თუმცა უნდა ითქვას, რომ მ. მოსი "თავის შედეგში", როგორც მას უწოდებს ჟ. კაზნევი, „ესე ძღვენის შესახებ“ თვითონ იყენებს გლობალურ შედარებით მეთოდს, რადგანაც მაგალითები სხვადასხვა კულტურებიდან მოჰყავს.

მ. მოსს მიუღებლად მიაჩნია ფართოდ გავრცელებული შედარება ბერძნული და რომაული მითოლოგიისა, აგრეთვე ძველი თეორია შედარებითი მეთოდის მეშვეობით ნინაისტორიულ მოვლენათა აღდგენის შესახებ. მას ასეთი მაგალითი მოჰყავს: ვიცით, რომ აფრიკაში მონას ქამენ, მაგრამ ვერასოდეს დავამტკიცებთ ამგვარი რამ ხდებოდა თუ არა მონათმფლობელურ რომში.

მ. მოსი ზუსტი შედარების მეთოდის მიმდევრად გვევლინება, რომლის მიხედვით, მოცემული ფენომენი განსაზღვრულ რეგიონსა და სოციალურ სისტემაში განიხილება. კვლევა კონკრეტულიდან (რაიმე ეთნოლოგიური დაკვირვება ან საბუთი) ვრცელდება აბსტრაქტულზე (ამ ეთნოლოგიური ფაქტის ახსნა, მისი საფუძვლის მონახვა) და ისევ უბრუნდება კონკრეტულს, ოღონდ ეს კონკრეტული, მასალა კი აღარ არის, არამედ იგივე ფაქტია, ახლებურად გააზრებული და აღწერილი.

მარსელ მოსი პოლემიკას შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს: „კომპარატივიზმს არ ვებრძვი, ვფიქრობ, რომ ხშირად ვიყენებ კიდევ შედარებით მეთოდს და ამიტომ მსურს, რომ უკეთ ვანარმოოთ შედარებები, რადგან შედარებისას დიდი სიფრთხილე გვმართებს“ (Mauss, 1968-1969, 452).

* * *

საზღვარგარეთულ ეთნოლოგიურ სკოლებს შორის ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი ინგლისურ ფუნქციონალისტურ მიმართულებას უკავია. ამ სკოლის მამამთავარია

ნარმოშობით პოლონელი მეცნიერი ბრონისლავ მალინოვსკი (1884-1942). ფუნქციონალისტები არ ცდილობდნენ საკუთარი კონცეფციის შემუშავებას შედარებითი მეთოდის შესახებ, რადგან შეიძლება ითქვას, რომ არც იყენებდნენ მას. ისინი უარყოფდნენ ისტორიული კვლევა-ძიების საჭიროებას. გადამწყვეტ მნიშვნელობას მხოლოდ ცალკეული საზოგადოებების, როგორც ფუნქციონალურად დახშული ერთეულების ინტენსიურ საველე გამოკვლევას ანიჭებდნენ. ფუნქციონალისტთა შორის გამოჩენილი ნარმოადგენს ინგლისელი მეცნიერი ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნი (1881-1955), თუმცა თავიდან ისიც უგულებელყოფდა ისტორიულ მეთოდს. რედკლიფ-ბრაუნმა კვლევის შედარებით მეთოდს სოციალური ნაშრომი (Radcliffe-Brown, 1958) მიუძღვნა.

ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნს სოციალური ანთროპოლოგიის ამოცანად აღამიანთა საზოგადოების განვითარებაში რეგულარულ შესატყვისობათა მონახვა მიაჩნია, ხოლო ეთნოლოგიისა — ისტორიის რეკონსტრუქცია, რაც შესაძლებელია პრიმიტიული ხალხების შესწავლის მეშვეობით. ეთნოლოგიური კვლევა თეორიული და პრაქტიკული სამუშაოების შეთავსების გარეშე შეუძლებელია; თეორიული მსჯელობის, ე. ი. შედარებითი მეთოდის გამოყენების გარეშე, ანთროპოლოგია — ისტორიოგრაფია ან ეთნოგრაფია იქნებოდაო — წერს ავტორი.

ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნს მიაჩნია, რომ ნებისმიერი ინსტიტუტი უნდა შევისწავლოთ ინსტიტუტების კომპლექსში. შედარებითი მეთოდის მეშვეობით ვარკვევთ, ესა თუ ის მოვლენა მხოლოდ ერთ რომელიმე კულტურას ახასიათებს, თუ საერთოა სხვადასხვა კულტურათათვის. მოვლენა უნდა შევისწავლოთ ტოტალურად და რომელიმე კულტურაში აღმოვაჩინოთ მის ახსნას. შედარებითი მეთოდის საშუალებით გადავდივართ კერძოდან ზოგადზე, ზოგადიდან ფერო ზოგადზე და საბოლოოდ განზოგადებამდე მივდივართ. მიუხედავად იმისა, რომ ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნი ფუნქციონალისტია, მისი იდეები განსხვავდება ტრადიციული ფუნქციონალისტური სკოლის სხვა ნარმოადგენელთა

შეხედულებებისაგან. იგი ფუნქციონალიზმისა და სტრუქტურალიზმის მიჯნაზე დგას.



საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ამერიკელი ეთნოლოგის, ისტორიული ეთნოლოგიის ამერიკული სკოლის ფუძემდებლის **ფ. ბოასის** (1858-1942) შეხედულება შედარებითი მეთოდის შესახებ. მან ამ მეთოდის თეორიულ დასაბუთებას სპეციალური ნაშრომი (Boas, 1961) მიუძღვნა. **ფ. ბოასის აზრით, ერთმანეთს ისეთი ფენომენები უნდა შევუდაროთ, რომელთაც საერთო ფსიქოლოგიური ან ისტორიული წყარო აქვთ.** უნდა გაირკვეს წეს-ჩვეულებათა წარმოშობის მიზეზები და საწყისები, რაც მათი განვითარების ისტორიის შესწავლით გამოვლინდება.

ფ. ბოასის აზრით, შედარებითი მეთოდის საშუალებით შესაძლებელია მოვახდინოთ 1. ისტორიის რეკონსტრუქცია და 2. იმის გარკვევა, თუ რა კანონები მართავს სოციალურ ცხოვრებას, რომლის შედეგადაც მსგავსი ან იგივე ფენომენი ისტორიული კავშირის, საერთო ძირის არმქონე ხალხებში აღმოცენდა. **ფ. ბოასი** უპირატესობას ანიჭებს **შედარების ისტორიულ მეთოდს.** მისი აზრით ისტორიათა შედარების გზით ჩამოყალიბდება ზოგადი კანონები.

ფ. ბოასი წერს: „გარკვეული კანონები მართავს კაცობრიობის კულტურის ზრდას. ვცდილობთ ამ კანონების აღმოჩენას. ჩვენი კვლევის საგანია კულტურის გარკვეული სტადიების განვითარების პროცესების დადგენა. ცალკეულ წეს-ჩვეულებათა და რწმენათა შესწავლა არ წარმოადგენს ჩვენს მიზანს. უნდა შევისწავლოთ ამ წეს-ჩვეულებათა და რწმენათა **წარმოშობის მიზეზები**, ე. ი. მათი განვითარების ისტორია“. შესაძარბელი მასალის ისტორიული თვალსაზრისით უნდა იყოს შემომწმეული. შედარებითა მეთოდმა სასურველ შედეგს მხოლოდ გამოკვლევის ისტორიული კვლევა-ძიების რეზულტატებზე დამყარების შემთხვევაში შეიძლება მიაღწიოს.

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

კულტურათა მსგავსების საფუძველია:

1. საერთო წარმომავლობა;
2. ისტორიული კონტაქტები;
3. ადამიანთა ერთგვაროვანი აზროვნება.

ზოგჯერ ამ მსგავსების ახსნა აშკარა და უდავოა, ხშირად გამოიწვევა ჭირს. გასარკვევია, რასთან გვაქვს საქმე? — გენეტიკურ ერთიანობასთან, კონტაქტებით გამოწვეულ მსგავსებებთან, თუ მესამე ფაქტორთან.

ფ. ბოასი სადავო შემთხვევაში სწორედ ამ მესამე ფაქტორზე — **აზროვნების ერთგვარობაზე ამახვილებს ყურადღებას.** ავტორი ამით ხსნის იმ ვითარებას, რომ ერთი და იგივე კანონები, რომლებიც საზოგადოების განვითარებას წარმართავენ, შესაძლებელია ჩვენს საზოგადოებასაც და სხვა ეპოქებისა და სხვა ქვეყნების საზოგადოებებსაც მივუყენოთ. ცალკეული ნიშნები კულტურათა შესწავლის დროს ძალიან განსხვავებულ ხალხებშიც კი შეიძლება დაემთხვეს, მაგალითად, ისეთი ზოგადი საკითხები, როგორიცაა:

1. საიქიოს არსებობის იდეა;
2. ცეცხლის მიღების წესისა და მშვილდის მსგავსი გამოგონებები;
3. გრამატიკული სტრუქტურის ელემენტარული ნიშნები.

ამ დაკვირვებაზე დაფუძნებული ბოასის მოსაზრება, რომ სხვადასხვა ხალხებში ნაპოვნი კულტურათა მსგავსი ნიშნები არ მოასწავებს მათ საერთო ისტორიულ წყაროს, არამედ ისინი დამოუკიდებლად არის აღმოცენებული.

ავტორი ორ კითხვას სვამს:

1. რა წარმოშობისაა ეს მსგავსებები?
2. როგორ იჩინეს მათ თავი სხვადასხვა კულტურაში?

ავტორი აღნიშნავს იდეათა ცვალებადობის ფაქტს და აყალიბებს ამის მიზეზებს: **გარეგანი მიზეზები გარემოსთან კავშირით, ხოლო შინაგანი კი, ფსიქოლოგიური ფაქტორით არის გამოწვეული.** გარეგანი მიზეზებში ფ. ბოასი გეოგრაფიულ გარემოს და დასახლების სიმჭიდროვეს გულისხმობს. როდესაც ფსიქოლოგიური ფაქტორის გავლენას ეხება, ავტორი აღნიშნავს **შთაგონებისა და ჰიპნოტიზმის ფენომენების გამოყოფისა და სხვადასხვა ხალხის კულტურებზე მათი გავლენის შესწავლის საჭიროებას.**

მსგავსებათა წარმოშობის **მეორე მიზეზად** ფ. ბოასი წარმოგვიდგენს კულტურათა ურთიერთგავლენას, გამოწვეულს **ომებით თუ ვაჭრობით.** იგი არ ეთანხმება იმ მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც, ერთი და იგივე ეთნოლოგიურ ფენომენს ერთი და იმავე წარმოშობის მიზეზი აქვს და რომ ყველგან ერთი გზით ვითარდება, ე. ი. ადამიანის გონება ყველგან ერთნაირ კანონებს ემორჩილება. ავტორს იმის დასამტკიცებლად, რომ ერთი და იგივე ეთნოლოგიური ფენომენი სხვადასხვა გზით შეიძლება განვითარდეს, მოჰყავს შემდეგი მაგალითი: ნიღბებს სხვადასხვა ხალხები იყენებენ, ოღონდ სხვადასხვა მიზნით. მაგალითად, როცა ავადმყოფობის სული ემუქრება ადამიანს, მის მოსატყუებლად იგი ნიღაბს იკეთებს, ანუ მას, ამ შემთხვევაში, თავდაცვითი ფუნქცია აქვს. სხვა შემთხვევაში ნიღაბს მემორიალური დატვირთვა აქვს — მის მატარებელში გაცოცხლებულია ის სული, რომლის დაგინწყებაც არ სურთ. ნიღაბი აგრეთვე გამოიყენება თეატრალური წარმოდგენების დროს. ეს მაგალითი იმის მაჩვენებელია, რომ ერთი ეთნოლოგიური ფენომენი შეიძლება განვითარდეს სხვადასხვა წყაროდან. ერთ ადგილას ერთი წყაროდან წარმოიშვას, ხოლო მეორე ადგილას მას სხვა წყარო ედოს საფუძვლად.

ფ. ბოასი ასკვნის, რომ გამოკვლევის შედეგიანობისთვის საჭიროა შედარებითი შესწავლის წინ შესრულდეს მოსამზადებელი სამუშაოები. **ფ. ბოასის მეთოდი ითვალისწინებს წეს-ჩვეულებათა და რწმენა-წარმოდგენების ვარიაციების შედარებას და მათი საერთო ფსიქოლოგიური ბაზის**

აღმოჩენას (წმინდა კომპარატიული მეთოდი). ავტორი უპირატესობას იმ მეთოდს ანიჭებს, რომლის მიხედვითაც წეს-ჩვეულებები დეტალურად შეისწავლება მთლიანად კულტურასთან კავშირში და, აგრეთვე, მათი მეზობელ ტომებში გავრცელების არეალის გათვალისწინებით. **ამგვარად დგინდება ამ წეს-ჩვეულებათა ჩამოყალიბების ხელის შემწყობი ისტორიული პირობები და მათი განვითარებისას მოქმედი ფსიქოლოგიური პროცესები.**

ამ მეთოდით წარმართულ კვლევა-ძიებას შეიძლება სამხსრივი შედეგი ჰქონდეს:

1. **გამოამჟღავნოს კულტურის ელემენტების შექმნის და ჩამოყალიბების გარემო პირობები.**

2. **გამოარკვიოს ფსიქოლოგიური ფაქტორები, რომლებიც მონაწილეობენ კულტურის ფორმირებაში.**

3. **დაგვანახოს ის გავლენა, რომელსაც ისტორიული კავშირი ახდენს კულტურაზე (ისტორიული მეთოდი).**

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

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ სხვადასხვა ხალხების კულტურათა შესწავლის დროს აღმოჩენილი ცალკეული ანალოგიები მათ საერთო ისტორიულ წყაროს კი არ მოასწავებს, არამედ მათ **დამოუკიდებლად აღმოცენებაზე შეტყვევებს. ძველი ტენდენცია უმნიშვნელო მსგავსებებით კულტურათა ნათესაობის დასაბუთებისა, შედარებითი მეთოდის გამოყენებით მიღებულმა შედეგებმა გააქარწყლა.**

ფ. ბოასს, ერთი მხრივ, არ სჯერა, რომ ისტორიული კავშირების არსებობის დასამტკიცებლად საკმარისი საბუთია ის ცალკეული მსგავსებები, რომლებიც შეიმჩნევა ცენტრალური ამერიკისა და აღმოსავლეთ აზიის კულტურებს შორის. **მეორე მხრივ,** იგი ვერ უარყოფს იმის შესაძლებლობას, რომ ალასკასა და ციმბირში აღმოჩენილი საერთო კულტურის ელემენტები ერთი წარმოშობისა იყოს, რადგან ამ

შემთხვევაში წეს-ჩვეულებათა, გამოგონებათა და რწმენათა მსგავსებას ერთვის მათი გავრცელების განსაზღვრული არეალი. აქვე ავტორი დასძენს, რომ ამ არეალის გაზრდა ამერიკაში კოლუმბიისა და აზიაში ჩრდილო იაპონიის საზღვრებს მიღმა დაუშვებელია.

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

ბოლოს ფ. ბოასი ასკვნის: „იმისთვის, რომ ანთროპოლოგიამ კულტურათა განვითარების წარმართველი კანონები დაადგინოს, არ უნდა შეიზღუდოს განვითარების შედეგების შედარებით, ერთმანეთს უნდა შეადაროს განვითარების პროცესები, რომელთა დადგენაც მცირე გეოგრაფიული არეალების შესწავლის გზით შეიძლება“.

ფ. ბოასმა დიდი წვლილი შეიტანა ეთნოლოგიური მეცნიერების განვითარებაში. მნიშვნელოვანია მისი თეზისები:

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

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

3. კაცობრიობის და კულტურის განვითარების საერთო კანონების დასადგენად სიფრთხილე გვმართებს. გარეგნულმა მსგავსებამ არ უნდა შეგვაცდინოს, რადგან სიღრმეს რომ ჩავწვდებით, შესაძლოა სრულიად განსხვავებული და სხვადასხვა წარმოშობის მოვლენების წინაშე აღმოვჩნდეთ.

4. მორალური შეფასების ჩვენი კრიტერიუმი არ უნდა გავავრცელოთ განსხვავებული კულტურის მქონე ხალხზე,

რადგან ყოველ ერს აქვს თავისი სოციალური იდეალები, თავისი მორალური ნორმები (Boas, 1961).

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

* * *

განვიხილოთ ამერიკელი ეთნოლოგის **ჯ. პ. მერდოკის** (1897-1985) კონცეფცია.

ჯ. პ. მერდოკი შედარებისას ხელმძღვანელობს სტატისტიკური მეთოდით. მისი აზრით კულტურათა განმასხვავებელი ელემენტები უფრო თვალსაჩინოა, ვიდრე მსგავსება, მათ სხვადასხვაგვარი ახსნა შეიძლება მოეძებნოს:

გეოგრაფიული და ეკონომიკური პირობების მრავალფეროვნება;

რასობრივი განსხვავება;

ცელადი სოციალური პირობები და სხვა.

კოსმ-კულტურულ მსგავსებებს ავტორი ხსნის:

მიგრაციების გზით კულტურათა ტრანსპლანტაციით;

კულტურათა კონტაქტებითა და სესხებით;

მსგავსი კულტურული პირობების პარალელური განვითარებით;

არამსგავსი პირობებში უბრალო დამთხვევებით;

გეოგრაფიული ფაქტორების დიდი გავლენით;

პრაქტიკული შესაძლებლობების ლიმიტირებული რაოდენობით.

ჯ. პ. მერდოკს ერთ-ერთ მაგალითად მოჰყავს ლიმიტაცია მიცეალეზების მოვლის წესებში: გვამი შეიძლება დაიწვას;

დაიშარხოს;

წყალში იქნას ჩაშვებული;

ცხედარი შეიძლება ქვის სამარხში ჩაასვენონ;

ყრინველებსა და ცხოველებს შეაჭმევიონ.

შესაძლებელია, რომ სხვადასხვა და ისტორიულად კავშირის არმქონე ხალხებმა ხშირად ეს საკითხი ერთგვარად გადანწყვიტონ.

ჯ. პ. მერდოკი მსგავსებებს ხსნის, აგრეთვე, **კაცობრიობის განვითარების უნივერსალური პირობებით და ადამიანის ბუნების ბიოლოგიური და ფიზიოლოგიური ანალიზის შედეგად პოულობს მათ.** იგი მოვლენათა სიღრმეში ეძებს მსგავსებას. პირველ რიგში, ცდილობს ესა თუ ის მოვლენა თუ ფაქტი **უმარტივეს ელემენტებამდე (იმპულსი, სტიმული, მამოძრავებელი) დაიყვანოს** და მსგავსების ძიება და ახსნა აქედან დაიწყო. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა თანხვედრას ამ გზით ვერ ახსნის, მერდოკი მიმართავს ზემოთ აღნიშნულ ზოგად, გარეშე ფაქტორებს.

ჯ. პ. მერდოკი გთავაზობს კულტურის უნივერსალური ნიმუშის შესწავლის და ახსნის გზებს. მას მოყვანილი აქვს არასრული ნუსხა იმ თემებისა, რომლებიც ისტორიისათვის ცნობილ ყველა კულტურაში გვხვდება და მათ მრავალფეროვნებაზე მიგვითითებს. ისინი ლათინური ანბანის მიხედვით არის მოყვანილი. ძირითად თემებს თანმიმდევრობის დაცვით ჩამოვთვლით:

1. ასაკობრივი დაყოფა;
2. სპორტის ათლეტური სახეობები;
3. სხეულის მორთვა-მოკაზმვა;
4. კალენდარი;
5. საზოგადოებრივი ორგანიზაციები;
6. საკვების მომზადება;
7. კოოპერატიული შრომა;
8. კოსმოლოგია;
9. არშიყობა;
10. ცეკვა;
11. დეკორატიული ხელოვნება;
12. მისნობა;
13. შრომის განაწილება;
14. სიზმრების ახსნა;
15. განათლება;
16. ეთიკა;
17. ეთნობოტანიკა;
18. ეტიკეტი;
19. ოჯახი;
20. ზეიმი;
21. ცეცხლის გაჩაღება;
22. ფოლკლორი;
23. ტაბუ საკვებზე;
24. დაკრძალვის რიტუალები;
25. თამაშობები;
26. ჟესტები;
27. ძღვენი;
28. მისალმება;
29. თმის ვარცხნილობა;
30. სტუმართმოყვარეობა;
31. დასახლება;
32. ჰიგიენა;
33. ინცესტის ტაბუ;
34. მემკვიდრეობის წესები;
35. ხუმრობა-ოხუნჯობა;
36. მონათესავე ჯგუფები;
37. ნათესაური ტერმინოლოგია;
38. ენა;
39. სამართალი;
40. იღბალთან დაკავშირებული ცრუ რწმენები;
41. ჯადოს-

- ნობა;
42. ქორწინება;
43. მედიცინა;
44. გლოვა;
45. მითოლოგია;
46. რიცხვები;
47. მეანობა;
48. სადამსჯელო სანქციები;
49. ადამიანის სახელები;
50. პოსტნატალური მოვლა;
51. ორსულობის თანმხლები წეს-ჩვეულებები;
52. საკუთრების უფლება.
53. გარდამავალ ასაკთან დაკავშირებული ადატ-ჩვევები;
54. რელიგიური რიტუალები;
55. საცხოვრებელთან დაკავშირებული წესები;
56. სქესობრივი შეზღუდვები;
57. სულთან დაკავშირებული კონცეფციები;
58. სტატუსის დიფერენციაცია;
59. ხელსაწყობის დამზადება;
60. ვაჭრობა;
61. ძუძუდან მოცილება და მყარ საკვებზე გადაყვანა;
62. ამინდის კონტროლი და სხვ. (Murdock, 1958).

ამერიკელი ეთნოლოგი **ფელიქს მ. კისინგიც** (1902-1961) კულტურის უნივერსალურ ნიმუშებს განიხილავს თავის ნაშრომში „წეს-ჩვეულების მეცნიერება“. ავტორს უნივერსალის ერთ-ერთ მაგალითად მოჰყავს **დაკრძალვის რიტუალებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები**, კერძოდ, ის ფაქტი, რომ სიკვდილი მუდამ შეიცავს:

მწუხარების გამოხატულებას;

ცხედრის მოვლა-პატრონობას;

სიცვალებულთა და ცოცხლების ურთიერთობის გამომხატველ რიტუალებს.

ამ თეზისის გასამყარებლად **ფელიქს მ. კისინგს** მოჰყავს **ბ. მალინოვსკის** ცხრილი, რომლის თანახმად უნივერსალიებს საფუძვლად უდევს ის ფაქტი, რომ ყოველ „ბაზისურ მოთხოვნილებას“ შესაბამისი „კულტურის პასუხი“ აქვს. სახელდობრ:

ბაზისურ მოთხოვნილებას:

1. მეტაბოლიზმს;
2. რეპროდუქციას;
3. სხეულის კომფორტს;
4. უსაფრთხოებას;
5. მოძრაობას;
6. ზრდას;
7. ჯანმრთელობას;

შესაბამება „კულტურის პასუხი:“

1. საკვებით მომარაგება;
2. ნათესაობა;
3. თავშესაფარი;
4. მფარველობა;
5. საქმიანობა;
6. ვარჯიში;
7. ჰიგიენა (Keesing, 1958).

განვიხილავთ კიდევ ერთი ინგლისელი ავტორის **ი. შაპერას** (1905-2003) სტატიას „**რამდენიმე შენიშვნა სოციალური ანთროპოლოგიის შედარებით მეთოდზე**“. ამ ნაშრომში ვხვდებით ძირითადად იმ ავტორთა კრიტიკას, რომლებიც შედარებით მეთოდს იყენებენ.

ი. შაპერა აკრიტიკებს ავტორთა იმ პრინციპებს, რის მიხედვითაც ირჩევენ შესადარებელ საზოგადოებებს. სახელდობრ, მე-19 და მე-20 საუკუნის დასაწყისის მკვლევარები შესადარებელ საზოგადოებათა შერჩევასას ყურადღებას ამახვილებდნენ ყველა ნაცნობი საზოგადოების, ან უკიდურეს შემთხვევაში, ყველა ცნობილი პრიმიტიული საზოგადოების ხელმისაწვდომ მონაცემებზე და, როგორც წესი, რომელიმე კერძო საზოგადოების იგნორირების ერთადერთი მიზეზი საჭირო ინფორმაციის ნაკლებობა იყო.

ი. შაპერა აცხადებს, რომ თუ მეტი ყურადღება დაეთმობა ინტენსიურ, რეგიონალურ შედარებას, სოციალური ანთროპოლოგია მნიშვნელოვნად მოიგებს და ცხადი გახდება, რომ მისი მეთოდები მოთხოვნას აკმაყოფილებს (Shapera, 1953).

რეგიონალური შესწავლა, ავტორის აზრით, არ წარმოადგენს შედარებისათვის საჭირო ან აუცილებელ ერთადერთ ფორმას. მეთოდი დამოკიდებულია პრობლემაზე: გარკვეულ სფეროში, იქ სადაც, უფრო შეზღუდულ პრობლემასთან გვაქვს საქმე, შესადარებელი ფაქტების რაოდენობაც შეიძლება შემცირდეს. მაგალითად, თუ ვინმე დაინტერესდება მონადირე ხალხების სოციალური სტრუქტურით, მას

შეუძლია მხოლოდ ის ხალხები შეისწავლოს, სადაც ამისათვის საჭირო თავისებურებებს ვპოულობთ, რა თქმა უნდა, იმ პირობით, რომ კვლევა ყოველმომცველი იქნება. მაგრამ, თუ ჩვენ მიზნად დავისახავთ ოჯახისა და ნათესაური სისტემის შესწავლას ყველა ცნობილ კულტურაში, ანდა თუნდაც მხოლოდ აფრიკის კულტურებში, მაშინ არც ერთი ნაშრომი არ იქნება ისეთი სანდო, როგორც რეგიონალური, რომელშიც ყველა არსებული და შესაძლებელი ტიპი იქნება შეტანილი. ამრიგად, ნათესაური სისტემის კვლევისათვის გამოსადეგი მეთოდი აუცილებელი არ არის, რომ სხვა რომელიმე სფეროს შედარებითი შესწავლისათვის იყოს ხელსაყრელი.

შევეხოთ მასალის განზოგადების საკითხს. თუ განვიხილავთ, მაგალითად, პოლიტიკურ სისტემას, შედარებითი კვლევის შედეგების ანალიზი, სავარაუდოდ, უფრო მეტ საფუძველს მოგვცემს ჭეშმარიტი მეცნიერული განზოგადებისათვის იმ სფეროში, სადაც საზოგადოებები მსგავს თავისებურებებს ამჟღავნებენ. ნაკლებად სარწმუნო იქნება განზოგადება, რომელიც სხვადასხვა სივრცეში მდებარე და განსხვავებული პოლიტიკური სისტემის მქონე ცალკეულ საზოგადოებათა შედარებას ემყარება.

ი. შაპერას მიერ საერთაშორისო კონფერენციაზე წარმოდგენილი ნაშრომმა დიდი გამოხმაურება ჰპოვა. ჩიკაგოს უნივერსიტეტის პროფესორმა **მილტონ სინგერმა** (1912-1994) შეაჯამა ამ მოხსენებასთან დაკავშირებული კომენტარები და მსჯელობა. მისი სიტყვით, საკითხის განხილვისას მეცნიერებმა ერთხმად აღიარეს, რომ შედარებითი მეთოდის პრობლემა თვით შედარების პრობლემებისა და მიზნებისაგან მოწყვეტილად არ შეიძლება განვიხილოთ. როცა მიზნად ვისახავთ მსოფლიოს ყველა კუთხის ან ერთი დიდი უბნის ნათესაურ სისტემათა მიმოხილვას, ინტენსიური რეგიონალური შედარება, ალბათ, ყველაზე შესაფერისი მეთოდი იქნება ამგვარი კვლევისათვის. მაგრამ, თუ მიზანი კოსმოკულტურული განზოგადებების დადგენა და შემოწმებაა, ის ტოტალურ კულტურათა და „ნაციონალური ტიპების“ შედარება და იმის გარკვევა, თუ როგორ წყდება სხვადასხვა

კულტურაში გარკვეული უნივერსალური პრობლემები, მაშინ სხვა, და ეგებ ახალი მეთოდების და კონცეფციების გამომუშავება გახდეს საჭირო (Singer, 1953).

ამერიკელი ეთნოლოგი **ვ. ჰ. გუდენაფი** (1919-2013) თავის ნაშრომში „აღწერა და შედარება კულტურულ ანთროპოლოგიაში“ კულტურებს გენეტიკური კავშირის გასარკვევად ერთმანეთს ადარებს. კულტურათა ერთი საერთო წყაროდან გამოყოფამდე არსებობდა კულტურულ ფორმათა ქსელი; გაყოფის შემდეგ ეს ფორმები სხვადასხვა კულტურაში თანდათან მოდიფიცირებულ, სახეშეცვლილ დამოუკიდებელ ფორმებად გადაიქცევა. მათ შესაძლოა ძველი ფუნქცია დაკარგონ და ახალი მიიღონ. შედარებისას ვირჩევთ ფუნქციონალურად ანალოგიურ ფორმებს — ნერს ვ. ჰ. გუდენაფი (Goodenough, 1970).

განსაკუთრებით გამოვყოფთ ამერიკელი ეთნოლოგის **ოსკარ ლუისის** (1914-1970) სტატიას „შედარებები კულტურულ ანთროპოლოგიაში“, სადაც ავტორი გვაძლევს შედარებათა კლასიფიკაციას. იგი დიდძალ ლიტერატურას განიხილავს და თავისი კლასიფიკაციის მიხედვით ახარისხებს. სტატიას ვრცელი ბიბლიოგრაფია ახლავს. ლუისის მიერ შესწავლილი ლიტერატურა (სამასზე მეტი სტატია და მონოგრაფია როგორც თეორიულ, ასევე პრაქტიკულ საკითხებზე) ძირითადად 1950-1954 წლებშია გამოსული. ავტორი აღნიშნავს, რომ შედარებით მეთოდზე ცოტას წერენ ფრანგები და გერმანელები.

ო. ლუისის განზრახვაა გამოამჟღავნოს შედარების მიზანი და არსი, ასევე მისი ადგილი დროსა და სივრცეში. მისი აზრით, ყველა ავტორი მეტნაკლებად ფ. ბოასის შრომას ეყრდნობა. ავტორი განიხილული ლიტერატურის საფუძველზე გამოყოფს შედარების ტიპებს. ესენია: ერთი კულტურის ნიშნების შედარება, ინსტიტუტების შედარება, ქვეკულტურათა შედარება, არეალთა შედარება, ერების შედარება, ცივილიზაციათა შედარება. შედარება შეიძლება იყოს სინქრონული, დიაქრონული (ისტორიული განვითარება), შემონმებული, შეუმონმებელი, ლოკალიზებული და გლობალური,

ფორმალური და ფუნქციონალური, სტატისტიკური და ტიპოლოგიური.

მასალის გაანალიზების შედეგად ავტორი ასკვნის, რომ შედარებას ხუთი განზომილება აქვს.

I. შედარების პირველი განზომილებაა შედარების ობიექტთა ადგილმდებარეობა სივრცეში. აქ ავტორი გამოყოფს შემდეგ ქვეპუნქტებს:

1. ყოველგვარი კანონზომიერების გარეშე შერჩეულ კულტურათა ან ასპექტთა შედარება მთელი მსოფლიოს მასშტაბით, ანუ გლობალური შედარება;

2. სხვადასხვა ერებში ან ძირითად ცივილიზაციებში გაბნეულ საზოგადოებათა ან კულტურის ასპექტთა შედარება;

3. ერთი ერის ფარგლებში შედარება;

4. ერთი კულტურული არეალის ფარგლებში შედარება;

5. ერთი კულტურის ლოკალურ ჯგუფებს შორის შედარება;

6. ერთი ლოკალური ჯგუფის ფარგლებში შედარება.

II. შედარების მეორე განზომილებად გამოყოფს შედარების არსს, შინაარსს თავისი ქვეპუნქტებით:

1. მატერიალური კულტურა;

2. დასახლების ფორმა;

3. ეკოლოგია;

4. ტექნოლოგია;

5. ეკონომიკა;

6. სოციალური ორგანიზაცია;

7. პოლიტიკური ორგანიზაცია;

8. რელიგია;

9. მითოლოგია;

10. ხელოვნება;

11. ომიანობა;

12. პიროვნება და კულტურა;

13. ცხოვრების ციკლი;

14. სქესი;

15. ავადმყოფობა;

16. სხვა ერთობებთან კავშირი;

17. აკულტურულიზაცია და კულტურული გაცვლა-გამოცვლა;

18. რასობრივი ურთიერთობა;

19. კანონმდებლობა;

20. ღირებულება;

21. ტოტალური კულტურა.

III. მესამე განზომილებაა შედარების მიზნები თავისი ქვესაკითხებით:

1. ზოგად კანონთა და რეგულარობათა დადგენა;

2. შესასწავლი ფენომენის ვარიაციების დახარისხება;

3. კულტურის ისტორიის რეკონსტრუქცია;

4. არსებული ჰიპოთეზების შემოწმება.

IV. მეოთხე განზომილებაა მონაცემთა მიღების მეთოდები:

1. საბიბლიოთეკო მასალის შედარება;

2. საბიბლიოთეკო პლუს სხვადასხვა მონაცემებზე დაფუძნებული შედარება;

3. შედარება სხვადასხვა სამუშაოებზე დაყრდნობით.

V. მეხუთე განზომილებაა საკვლევი გეგმა:

1. სტატისტიკური შედარება;

2. ფართო ტიპოლოგიური შედარება;

3. აღწერითი, ფუნქციონალური ანალიზი კულტურის ერთი ან მეტი ასპექტისა;

4. აღწერითი და ანალიტიკური შედარება ტოტალური კულტურებისა;

5. იგივე მკვლევრის მიერ ხელახალი გამოკვლევა;

6. სხვა მკვლევართა მიერ ხელახალი გამოკვლევა.

ავტორი ტაბულების მეშვეობით გვიჩვენებს, თუ რა მიმართებაშია ეს მეთოდები ერთმანეთთან. მაგალითად, გლობალური შედარების შემთხვევაში ძირითადი სამუშაოები დაკავშირებულია საბიბლიოთეკო მეთოდთან, ხოლო ერთი კულტურული ჯგუფის ფარგლებში როცა მიმდინარეობს კვლევა, მაშინ წინა რიგში სხვადასხვა სამუშაოების შედეგებია წამოწეული. შემდეგ ლუისი გვთავაზობს შედარების თითოეული ტიპის განხილვას.

გლობალურ შედარებებში ვხვდებით კროს-კულტურულ შედარებებს, სტატისტიკურს, ტიპოლოგიურს, ფუნქციონალურს, დისტრიბუციულს.

სტატისტიკური შედარების მიმდევარნი ზუსტ მეცნიერებებს იყენებენ მოდელად. სჯერათ, რომ შესაძლებელია რაოდენობის, შემთხვევათა დიდი რიცხვის მეშვეობით ზოგად კანონებამდე მისვლა.

კონტინენტებს ან ერებს შორის შედარების შემცველი ზოგი ნაშრომი სხვადასხვა მასალას ეყრდნობა, ზოგი საბიბლიოთეკოს, ზოგი ორივეს. ზოგი რელიგიის სფეროს იკვლევს, ზოგი ეკონომიკისას, ზოგიც მთლიანად კულტურას. ერთმანეთს ადარებენ:

1. ორ ან მეტ ცივილიზაციას;

2. ერთი კულტურის ვარიანტებს;

3. ერთ პრობლემას სხვადასხვა კონტინენტზე ან სხვადასხვა ხალხებთან;

4. დამოუკიდებლად წარმოქმნილ კულტურულ ნიშნებს.

ავტორთა ერთი ნაწილი ისტორიულად დაკავშირებულ ხალხებს ადარებს ერთმანეთს და ცდილობს გვიჩვენოს ახალ პირობებში კულტურული ნიშნების ან ინსტიტუტების რეინტერპრეტაცია და ხელახალი შეგუება, რეადაპტაცია.

ავტორთა მეორე ნაწილი ისტორიულად კავშირის არმქონე ხალხებს ადარებს ერთმანეთს, რის შედეგადაც ახდენს განზოგადებათა ფორმულირებას.

თვით ო. ლუისს ეკუთვნის ნაშრომი, სადაც მექსიკურ სოფელსა და ინდოეთის სოფელს დეტალურად ადარებს ერთმანეთს. მიუხედავად ეკონომიკურ ბაზისში არსებული მსგავსებებისა, ამ ორ სოფელს განსხვავებული სოციალური ორგანიზაციის სისტემა აქვს.

ავტორი ნაშრომებს, სადაც მოცემულია შედარება ერთი კონტინენტის ფარგლებში, ოთხ კატეგორიად ყოფს:

1. კულტურული არეალების შემსწავლელი კატეგორია.

2. ტიპოლოგიური შესწავლის კატეგორია.

3. კულტურის ერთი ან მეტი ასპექტის შედარებითი შესწავლა.

4. დისტრიბუციული შესწავლა.

როდესაც ერთი კონტინენტის ფარგლებში ვადარებთ კულტურის ნიშნებს, ხშირად გვაქვს საქმე ისტორიულ

კონტაქტებთან — ასკენის ო. ლუისი. ერთი ერის ფარგლებში შედარების შემთხვევაში ავტორი ნაშრომთა სამ ტიპს გამოყოფს: პირველი, სადაც რეგიონები, სუბკულტურები, ან მთლიანად საზოგადოებებია შედარებული, ნაშრომთა მეორე ტიპში ვარიაციათა რიგებია წარმოდგენილი, ხოლო მესამეში — კულტურული გაცვლა-გამოცვლაა განხილული.

ერთი კულტურის არეალის ან ერთი რეგიონის ფარგლებში შედარების ტიპებია:

1. ერთი არეალის ერთი ან მეტი ასპექტის შესწავლა.
2. კულტურული არეალების რეკონსტრუქცია.
3. საზოგადოებათა მცირე რიცხვში ერთი ან მეტი კულტურის ასპექტის დეტალიზებული, ინტენსიური ფუნქციონალური ანალიზი.
4. ერთი ასპექტის კვლევა საზოგადოებათა უფრო ფართო ფარგლებში.
5. კვლევა, რომელიც პირველ რიგში ეხება კულტურულ ცვლილებებს.
6. ერთობლიობათა შორის კავშირის კვლევა.
7. ერთი ნიშნის დისტრიბუციული კვლევა (Lewis, 1956).

ერთი ლოკალური ჯგუფის ან კულტურის ფარგლებში შედარებას ემაყარება ე. წ. „მიკროეთნოგრაფია“. ამგვარი კვლევა ითვალისწინებს ერთი ან სხვადასხვა მკვლევრის მიერ ერთი რეგიონის მრავალგზის შესწავლას მისი განვითარების პროცესში. ამგვარი კვლევა მეცნიერს ყურადღებას ამახვილებინებს ისეთი დამატებითი ფაქტორების როლზე, როგორცაა პერსონალური, სოციალური, სიტუაციური, გარემოებრივი, შემთხვევითი და სხვა. ოსკარ ლუისს მაგალითად მოჰყავს დ. გ. მანდელბაუმის (1912-1987) ნაშრომი, რომელშიც ერთი გეორაფიული ერთობის ფარგლებში (1200-იანი მოსახლეობით) ავტორი დაკრძალვის წესებსა და მის ვარიაციებს აღწერს (Mandelbaum, 1954).

სტატია მთავრდება დასკვნით, რომელშიც ო. ლუისი პირველ რიგში აღნიშნავს სამუშაოს შედეგიანობისათვის სავსე სამუშაოების საბიბლიოთეკო სამუშაოებთან შეხამებისა და შედარებითი ანალიზის აუცილებლობას. ამას

შეიძლება მონაცემთა სტატისტიკური მანიპულაციებიც დაერთოს — ამბობს ავტორი. პატარა რეგიონის ინტენსიური შესწავლისათვის და კროს-კულტურული შედარებითი ანალიზისათვის მკვლევარს როგორც ველზე, ასევე ბიბლიოთეკაში მუშაობის გამოცდილება უნდა ჰქონდეს. თუ შესადარებელ საზოგადოებებს ერთი და იგივე ზოგადი სოციალურ-ეკონომიკური დონე აქვთ, სავსე სამუშაოთა შედეგების შედარებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

დასკვნაში შედარებითი კვლევის ორი ტიპი გამოიყოფა:

1. ისტორიულად დაკავშირებულ საზოგადოებათა შედარება, რომელთაც საერთო ისტორია, ენა და კულტურა აქვთ.
2. ისტორიულად დაუკავშირებელ საზოგადოებათა შედარება, სადაც მსგავსებები ფორმასა და სტრუქტურაში ბაზისს წარმოადგენს ტიპოლოგიათა ან კულტურათა სხვადასხვა ასპექტებს შორის ურთიერთკავშირის დასადგენად.

პირველი ტიპის უპირატესობებია:

1. კვლევის დიდი ნაწილი დამყარებულია საკუთარ სავსე მასალაზე.
2. უფრო მეტი დარწმუნებით შეიძლება დადგენა, თუ რომელ მონაცემთა შედარება იქნება ღირებულად.
3. კულტურის ერთიანობა შენარჩუნებულია და კულტურის ასპექტები კონტექსტში განიხილება.

4. ვარიაციათა დიდი რიცხვი შეიძლება შევისწავლოთ ფუნქციონალურად.

ისტორიულად დაუკავშირებელ საზოგადოებათა კვლევა უფრო ფართო განზოგადებების (უნივერსალიების, მსოფლიო მასშტაბის ტიპოლოგიების) დადგენის საშუალებას იძლევა, თუმცა ო. ლუისი არ ხსნის, თუ რა საშუალებით უნდა იქნას დადგენილი საზოგადოებათა შორის ისტორიული კავშირის არსებობა ან არარსებობა.

ავტორი აკრიტიკებს კულტურის სტატისტიკურ შესწავლას, რომელიც ეყრდნობა შემთხვევათა რაოდენობას, აკონტროლებს ვარიაციათა მხოლოდ მცირე რიცხვს და კულტურას დანაწევრებულად განიხილავს. ამას უპირისპირებს კულტურის ფართო ტიპოლოგიურ შესწავლას,

რომელიც მიისწრაფვის დაადგინოს კულტურის ფორმაზე, სტრუქტურაზე, შინაარსზე დაფუძნებული ტიპები ისე, რომ შეინარჩუნოს კულტურის ერთიანობა.

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

სტატიის ბიბლიოგრაფიაში მოცემული 300-მდე ნაშრომი საკითხების მიხედვითაა დალაგებული და მკითხველმა იცის, თუ რა საკითხთან დაკავშირებით რა ლიტერატურა უნდა მოიძიოს. ო. ლუისის განხილული აქვს მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი გამოკვლევები. თითოეული მკვლევარი თავისებურად უდგება შედარებითი მეთოდის გამოყენებას და გვთავაზობს თავის ვარიანტს, თავის კონცეფციას:

მერდოკის სტატისტიკური მეთოდი;

ბოასის ისტორიული მეთოდი;

რედკლიფ-ბრაუნის განზოგადების მეთოდი;

შაპერას ლიმიტირებული მეთოდი;

კოპერსი დიფუზიის საკითხებს იკვლევს შედარებითი მეთოდის საშუალებით და სხვ.

ყველაფერი ეს შედარებითი მეთოდის სხვადასხვა ინტერპრეტაციას წარმოადგენს (Lewis, 1956).

ყურადღებას იმსახურებს ამერიკელი ანთროპოლოგის

ე. ბენდანის⁴ შეხედულება შედარებითი მეთოდის შესახებ. იგი ამ მეთოდის საშუალებით იკვლევს მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს.

ე. ბენდანი გვთავაზობს მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა და წარმოდგენათა საყოველთაო გავრცელების ახსნას. ავტორი კულტურის ნიშნების დამოუკიდებელ

⁴ ეფი ბენდანი კოლუმბიის უნივერსიტეტის პროფესორი იყო. მისი დაბადებისა და გარდაცვალების წლებს ვერსად მივაკვლიეთ. იგი ერთადერთი 320 გვერდიანი ნაშრომის ავტორია, რომელიც პირველად 1914 წელს გამოიცა ჩიკაგოში, კიდევ არაერთხელ გამოიცა 1930-2007 წლებში, ხოლო 2003 წელს მისი ელექტრონული ვერსიაც გამოქვეყნდა.

განკითარებას შესაძლებლად მიიჩნევს. კულტურის ნიშანთა კომპლექსი, რომელიც ერთნაირია სხვადასხვა ჯგუფებში, შეიძლება სხვადასხვა წარმომშობისა იყოს. ამის საჩვენებლად მოაქვს შემდეგი მაგალითი: **მიცვალებულის კრემაციის საყოველთაოდ გავრცელებულ წესს სხვადასხვა მიზანი შეიძლება ჰქონდეს:**

1. ნეშტი რომ არ შეჭამოს ნადირმა;

2. ცეცხლის ფუნქცია არის განწმენდა;

3. ცეცხლი ანუ სინათლე სულს საიქიოს გზას უნათებს.

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

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

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

ე. ბენდანი მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების საკვლევადა გვთავაზობს ისტორიული და ფსიქოლოგიური მეთოდების ერთიანობას (Bendann, 1930).

შედარებითი მეთოდის ახალი კონცეფცია შეიმუშავეს **სტრუქტურალისტებმა**. ტრადიციულად, სოციალურ-ანთროპოლოგია შედარებითი მეთოდით მხოლოდ გარეგნული მსგავსების ფაქტებს ადგენდა, სტრუქტურალისტები კი ამ მეთოდს იყენებენ შესასწავლი მოვლენების შინაარსობრივი ინტერპრეტაციისათვის, ცვალებადობის პროცესის ხასიათის შესასწავლად.

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

ფრანგმა ეთნოლოგმა **კლოდ ლევი-სტროსმა** (1908-2009) ეთნოლოგიის საკითხების კვლევის დროს **სტრუქტურული მეთოდი** პირველმა გამოიყენა. კ. ლევი-სტროსი თავის ნაშრომებში ავითარებს შემდეგ იდეას: **კულტურათა სისტემები შეიძლება ერთმანეთს შეუდარდეს არა მარტო იმიტომ, რომ მათ ხელშესახები მსგავსება აერთიანებს, არამედ იმიტომაც, რომ ისინი საერთო სტრუქტურული თემის ლოგიკურ ტრანსფორმაციებს წარმოადგენენ.**

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

კ. ლევი-სტროსს ნატურალისტის მაგალითი მოჰყავს, რომელსაც შეუძლია რეპროდუქციის ბიოლოგიური ანალიზით დაადგინოს, რომ ჰიპარიონის შთამომავალია ცხენის

თანამედროვე სახეობა. ეთნოგრაფი ამგვარ დასკვნებს ვერ მიიღებს თავისი დაკვირვებების შედეგად. მაგალითად, როცა გვაქვს ერთმანეთის მსგავსი ორი ხელსაწყო, ვთქვათ, ორი ჩაქუჩი, ისინი ერთიმეორისაგან არ არის წარმოშობილი, თითოეული მათგანი წარმოდგენათა სისტემის შედეგია.

გამოვლენილ მსგავსებათა მიზეზი, ლევი-სტროსის აზრით, შეიძლება იყოს სტრუქტურული პრინციპები, რომლებიც მოქმედებს შესადარებელ სფეროებში. ამგვარი მსგავსება არ მოასწავებს საერთო წარმომავლობას, მაგრამ თუ კომპლექსურ მსგავსებას გამოვავლენთ, მაშინ უკვე აღარ შეგვიძლია მისი შემთხვევითობით ახსნა. შედარებისას ჯერ ევლენთ საერთოს, ხოლო შემდეგ ვიკვლევთ, ეს საერთო ამ სახით სხვაგანაც თუ მოიპოვება. სტრუქტურული მოდელი ისე უნდა იყოს შედგენილი, რომ მისი ფუნქციონირებით შევძლოთ დაკვირვების ობიექტად აღებული ყველა ფაქტის ახსნა.

კ. ლევი-სტროსი სტრუქტურულად განიხილავს მითებს, ერთმანეთს ადარებს მსგავს მითებს და მიდის დასკვნამდე, რომ თუ მათ ერთი ელემენტი მაინც აქვთ განსხვავებული, მთლიანად ეცვლება თანაარსი. ლევი-სტროსს მითების სტრუქტურული შესწავლის საფუძველზე ზოგადი დასკვნები გამოაქვს (Lévi-Strauss, 1958).

ფრანგი ეთნოლოგი **ჟ. კაზნევი** (1915-2005) თავის ნაშრომში **„რიტუალის სოციოლოგია“** ცდილობს რიუტალთა შესწავლას მიუყენოს ლევი-სტროსის **სტრუქტურულ-შედარებითი მეთოდი**, რომელსაც ეს უკანასკნელი მითების კვლევისას იყენებს. ჟ. კაზნევი აღნიშნავს, რომ რიტუალი, ისევე როგორც მითი, სიმბოლური სისტემაა და მითივით შეიძლება სტრუქტურულად შევისწავლოთ. სტრუქტურალიზმის პრინციპი მდგომარეობს იმაში, რომ ნაწილი, მთლიანობაში თუ არ განვიხილეთ, ვერ გავიგებთ. იმავეს ამბობს ავტორი რიტუალთა შესწავლაზე, რომ ისინი კონტექსტს არ უნდა მოვწყვიტოთ, რათა მნიშვნელობა არ დაკარგონ. ფაქტების დახვავება არავითარ სარგებლობას არ მოგვიტანს. მისი აზრით ეთნოლოგიური დოკუმენტაციის შერჩევისას

სიფრთხილედ გვმართებს და მათი გეოგრაფიული და კულტურული წარმომავლობის ჰომოგენურობას ყურადღება უნდა შევამჩნიოთ.

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

ამრიგად, ჟ. კაზნევი შედარებით მეთოდს იყენებს იმის გასარკვევად, **რიტუალის საკაცობრიო მნიშვნელობა უნიკალურია, თუ არა**, რათა რიტუალების ტიპოლოგია დაადგინოს. **კაზნევის აზრით, შედარების გზით გამოვლენილი სახესხვაობები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე კულტურის ნიშანთა მსგავსებები** (Cazeneuve, 1958).

ჩვენს მიერ განხილული ევროპელი და ამერიკელი ავტორები (ადრინდელი თუ თანამედროვე), იქნება ეს თეორიული ნაშრომი თუ მხოლოდ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაფუძნებული კვლევა, იყენებენ შედარებით მეთოდს. მაგრამ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ადრინდელ ნაშრომებში საკითხისადმი უფრო ცალმხრივ მიდგომას ვხედავთ, როგორც ზოგიერთი ავტორი აღნიშნავს, მოძველებულია ევოლუციონისტიური, კლასიფიკაციური თეორიები, კულტურათა შედარებების მეშვეობით წინაისტორიულ მოვლენათა აღდგენისაკენ მისწრაფება. **თანამედროვე ეთნოლოგები მოვლენასა თუ ფენომენს ყოველმხრივ განიხილავენ, რისთვისაც ესაჭიროებათ ეთნოლოგიის მომიჯნავე მეცნიერების დარგების (ფსიქოლოგიის, ლინგვისტიკის, ანთროპოლოგიის, სოციოლოგიის და სხვ.) მოშველიება.**

* * *

ეთნოლოგიური მსგავსება-განსხვავების საკითხს მნიშვნელოვან ყურადღებას უთმობენ როგორც საბჭოთა პერიოდის, ასევე თანამედროვე რუსი მკვლევრები.

ა. პერშიცი (1923-2007) ეთნოლოგიურად ან არქეოლოგიურად გამოვლენილ არსებით ნიშანთა ერთობლიობას ანალოგიას უწოდებს, ოღონდ ითვალისწინებს რაოდენობრიობის პრინციპს, ანუ მსგავსი არსებითი ნიშნები საკმაო რაოდენობით უნდა მოიპოვებოდეს. ანალოგია უფრო ფასეულია დასკვნების გამოტანის თვალსაზრისით, როცა მოცემული ნიშანი სხვა ნიშნებთანაც არის დაკავშირებული, უფრო დეტერმინირებულია, ე. ი. როცა მსგავს ნიშანთა კომპლექსთან გვაქვს საქმე. ა. პერშიცი გვთავაზობს **„ეთნოლოგიური ანალოგიების მეთოდს“** (Першица, 1979, 34-36). ეს სამ შედარებითი მეთოდის ერთგვარი კონკრეტიზაციაა, ხოლო რაოდენობრიობის პრინციპი კი კვლევის საკმაოდ ზოგადი კრიტერიუმი. რაც შეეხება ავტორის მიერ შემოთავაზებულ ტერმინს **„ანალოგია“**, უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სიტყვა, ისევე როგორც **„პარალელი“** და **„მსგავსება“**, ეთნოლოგიურ გამოკვლევებში ერთმანეთს ხშირად ენაცვლება. როცა ამ ტერმინთაგან ერთ-ერთს ენიჭება ანოტირაცია, ამას სპეციალური დასაბუთება სჭირდება. ჩვენ ვიყენებთ ტერმინს **პარალელი**, რადგან, ვფიქრობთ, იგი უფრო ზუსტად გამოხატავს მიზანს: **პარალელი** გულისხმობს მოვლენათა თანმიმდევრულ შედარებას, ხოლო **პარალელების** კვლევამ შეიძლება გამოავლინოს ეთნოლოგიური მსგავსება — ორ ფაქტს შორის საკმაო რაოდენობის მსგავს არსებით ნიშანთა არსებობა.

ს. არტანოვსკი (1932) სვამს კითხვას: მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების სამეურნეო-სულიერი ტიპების თავისებურებათა მიუხედავად, არსებობს თუ არა ძირეული ერთიანობა. ავტორი წერს: პირველად განსხვავება გვეცემა თვალში, ხოლო საერთოს პოვნას სპეციალური კრიტერიუმის შემუშავება სჭირდება, როგორც იყო მაგალითად, XIX საუკუნის ეთნოგრაფიაში **თეზისი „კაცობრიობის ფსიქიკური**

ერთიანობის“ შესახებ. ს. არტანოვსკი შემდეგ კრიტიკიუმს გვთავაზობს: კაცობრიობის კულტურათა ერთიანობის საფუძვლი მდგომარეობს საზოგადოებრივ ფაქტორში, თუმცა იგი არც ფსიქოლოგიური ფაქტორის მნიშვნელობას უარყოფს.

ს. არტანოვსკი თავის წერილში აღნიშნავს მიზეზობრივი კავშირების საყოველთაო ხასიათს. მიზეზობრივი კანონები გვიჩვენებს, რომ ერთი და იგივე მიზეზი იწვევს ერთსა და იმავე შედეგს და, მისი აზრით, ეს განაპირობებს მოვლენათა კანონზომიერ განმეორებითობას (Артаповский, 1964, 214-234).

მსგავსება-განსხვავებათა აღმოჩენისას, მოვლენის გარეგნულმა სახემ არ უნდა შეგვაცდინოს. მაგალითად, გარეგნულად ერთმანეთს ჰგავს, მაგრამ სრულიად განსხვავდება ერთმანეთისაგან თავისი საზოგადოებრივ-საყოფაცხოვრებო ფუნქციით ჩვენი ჩანგალი და რიტუალური დანიშნულების მქონე პოლინეზიური ჩანგალი. ცალკეულ ელემენტთა მსგავსება არაფერს გვაძლევს თუ არა გვაქვს მსგავსება ამ ელემენტთა ერთმანეთთან დაკავშირების ფორმებში. „მხოლოდ მაშინ აღმოვაჩინთ კაცობრიობის ისტორიული ერთიანობის სანდო კრიტიკიუმს, როცა გადავალთ საზოგადოების განვითარების იმ ძირითადი კანონზომიერებების განხილვაზე, რომლებიც ერთნაირად ვლინდება სხვადასხვა საზოგადოებათა მაგალითზე“ — წერს ს. არტანოვსკი (Артаповский, 1964, 5). კაცობრიობის კულტურა ერთიანია, მაგრამ მას მრავალი ლოკალური გამოხატულება აქვს. სანარმოო ძალების განვითარებასთან ერთად იზრდება ხალხთა შორის კულტურული კონტაქტები, რის შედეგადაც ნელ-ნელა ხდება კულტურათა სინთეზი, ე. ი. იშლება განსხვავებები (Артаповский, 1964, 4-8).

აი, რა აზრს ავითარებენ ამის შესახებ ი. ბრომლეი (1921-1990) და კ. ჩისტოვი (1919-2007): კაცობრიობის პროგრესულ განვითარებასთან ერთად, კულტურის სფეროში ეთნიკური სპეციფიკის გარეგნული გამოვლინება სულ უფრო და უფრო ნაკლებად შესამჩნევი ხდება. ეთნიკური სპეციფი-

კის გამოვლენა შესაძლებელია შედარებით-ტიპოლოგიური კვლევით (Бромлей, Чистов, 1975, 30).

ი. ბრომლეი და კ. ჩისტოვი წარმოგვიდგენენ, თუ როგორი სურათი გვაქვს ეთნიკური სპეციფიკის სფეროში ეთნიკური განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე. განვითარების პირველ, არქაულ საფეხურზე, როცა წარმოება და ყოფა მერწყული იყო, ეთნიკური სპეციფიკა მთელ ცხოვრებას მოიცავდა. მისი ფიქსირება ადვილია. ეთნიკური განვითარების შემდეგ საფეხურზე — ხალხების საფეხურზე — ეთნიკური სპეციფიკა განსაკუთრებით ვლინდება მატერიალური კულტურის სფეროში, ხოლო სოციალური ურთიერთობების სფეროში ის ასეთი აშკარა აღარ არის. მესამე, ე. წ. ერების საფეხურზე, სადაც მატერიალური კულტურა და ყოფა სულ უფრო და უფრო ნიველირდება, ეთნიკური სპეციფიკა, გარდა იმისა, კიდევ სულიერი კულტურის ზოგიერთ სფეროშიც ვლინდება. ავტორთა დასკვნით ეთნიკური სპეციფიკა გარეგნული გამოვლინებიდან შინაგან სფეროში გადადის. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მისი როლი მცირდება, არამედ, მხოლოდ ძნელდება მისი ფიქსირება (Бромлей, Чистов, 1975, 32, 33).

მსგავსებაც და განსხვავებაც აბსოლუტური როდია. ის შეიძლება იყოს არსებითი და მეორეხარისხოვანი. ამის შესახებ საინტერესო მოსაზრებებს გვთავაზობს კ. ჩისტოვი (Чистов, 1972, 77). ნიშნები, თუ ნიშანთა კომპლექსი, რითაც ეთნოსები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, შეიძლება იყოს, ან არ იყოს, „ეთნომადიფერენციურები“. ხალხის ეთნიკური სახე, ე. ი. მისი ინდივიდუალურობა — ეს სწორედ კულტურის ფორმების განმასხვავებელი ურთიერთმიმართებაა, რაც განვითარების ეტაპების ვათვალისწინებით უნდა განვიხილოთ. კ. ჩისტოვი სვამს კითხვას, თუ რატომ ხდება, რომ ამა თუ იმ ნიშანს ხან შესწევს კულტურის განმასხვავებელი ძალა, ხან — არა, იგი გამოყოფს ეთნიკურ ნიშნებს, როგორც მოცემული ხალხის კულტურული სახის განმსაზღვრელს ისტორიული განვითარების მოცემულ ეტაპზე, ანუ კულტურის მყარ თავისებურებებს და სუბიექტურად აღქმად თავისებურებებს.

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

მსგავსი თუ განმასხვავებელი ნიშნების არსებობას კ. ჩისტოვი ტერიტორიული სიახლოვითა და სიშორით, მსგავსი ან განსხვავებული ცხოვრების პირობებით, ხანგრძლივი კონტაქტებით ხსნის. (Чистов, 1972, 76).

კულტურის ნიშანთა მსგავსების ასახსნელად **ს. არუთინოვი** ორ გზას გვთავაზობს. მაგალითად მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებული ესა თუ ის ორნამენტი მოჰყავს. **საყოველთაო გავრცელების მიზეზი, ს. არუთინოვის აზრით, შეიძლება იყოს განვითარების ადრეულ ეტაპზე კულტურათა ერთნაირობა და შესაძლოა სწორედ იმ უძველეს შრეს მიეკუთვნებოდეს მოცემული ორნამენტი.** მეორეს მხრივ, არუთინოვი ამ ელემენტთა ერთნაირობას ხსნის იმით, რომ **ორნამენტის სპეციფიკური მოტივები უფრო გვიან გავრცელდა ერთი ცენტრიდან, ანუ მოხდა დიფუზია, როგორც ამას დიფუზიონისტიები უწოდებენ.** ავტორი დასძენს, რომ ამ მოვლენის სხვაგვარად ახსნაც შეიძლება, თუმცა ეს ახსნები ერთმანეთს არ გამორიცხავს (Арутюнов, Мкртумян, 68-75).

6. (1907-1980) და ი. ჩებოკსაროვების აზრით, განვითარების გარკვეულ სოციალურ-ეკონომიკურ საფეხურზე მდგომი სხვადასხვა ხალხების კულტურებში მსგავსებათა და განსხვავებათა მიზეზების შესწავლა ეთნოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა. **ყურადღებას იპყრობს სხვადასხვა ენაზე მოლაპარაკე ხალხთა კულტურებს შორის მსგავსებები და ერთ ენაზე მოლაპარაკეთა შორის განსხვავებები.** ჩებოკსაროვები მსგავსებათა, ანუ კონვერგენტულ ნიშანთა წარმოშობას მატერიალური და სულიერი კულტურის სფეროში შემდეგნაირად ხსნიან:

1) კაცობრიობის წარმოშობის ერთიანობით, მიუხედავად რასობრივი და ეთნიკური სხვადასხვაობისა;

2) სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საერთო კანონზომიერებებით;

3) სპეციფიკური თავისებურებებით განსხვავებულ დასაფტურ-კლიმატურ ზონებში.

ჩებოკსაროვების ეს მოსაზრება ძირითადად ინოვაციებს ეხება. მათ კონვერგენტული ინოვაციების მაგალითად მოქცევათ კულტურის ელემენტები:

შრომის იარაღების დამზადება;

ცეცხლის მოპოვება;

ცეცხვა;

სიმღერა;

საფეიქრო საქმე;

მესაქონლეობა და ა. შ.

აი, რას წერენ ნ. და ი. ჩებოკსაროვები კულტურის თავისებურებებზე: მათი აზრით ეს ეთნოსის განმასხვავებელი ნიშანია, რასაც ერი იძენს ისტორიული განვითარების მანძილზე და რაც თაობებს გადაეცემა. ერთმანეთთან დაკავშირებულ კულტურულ თავისებურებათა ერთობლიობა ქმნის **„ეთნიკურ ტრადიციას“.** ასეთი ტრადიცია ისტორიული განვითარების ამა თუ იმ ეტაპზე, ამა თუ იმ ეპოქაში ფორმირდება. მის ფორმირებაზე გავლენას ახდენს სოციალურ-ეკონომიკური და გეოგრაფიული პირობები. ეთნიკური ტრადიცია მყარია, უცვლელია.

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

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

შეიძლება აღმოცენდეს ერთმანეთისაგან დაშორებულ და ურთიერთობის არმქონე ხალხებში.

რაც შეეხება **ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ოლქებს**, ჩებოქსაროვების აზრით, ხანგრძლივი კავშირისა და ურთიერთგავლენის შედეგად იქმნება მსგავსი კულტურულ-საყოფაცხოვრებო (ეთნოგრაფიული) თავისებურებები. ეს თავისებურებები ჩვეულებრივ მატერიალურ კულტურაში (საცხოვრებელი ნაგებობები, საკვები, ტანსაცმელი), წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში ვლინდება (Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А., 1971, 239).

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

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

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

საინტერესო დასკვნამდე შეიძლება მიგვიყვანოს სხვადასხვა ავტორის მიერ ეთნოსის რაობის განსაზღვრებამ. მაგალითად, ჩებოქსაროვების აზრით, დამოუკიდებელი ეთნოსის არსებობას განაპირობებს პირველ რიგში კულტურის თვითმოყოფადობა და ენა.

ს. ტოკარევს (1899-1985) ეთნიკური ერთობის ძირითად ნაწილად ენის ერთიანობა მიაჩნია, თუმცა ამავე დროს არ გამორიცხავს გამონაკლისსაც. მაგალითად, არგენტინელები, კებელეები, მექსიკელები, ჩილელები ესპანურად ლაპარაკობენ, მაგრამ სხვადასხვა ეთნიკურ ერთობებს მიეკუთვნებიან. ეთნიკური ერთიანობის წარმოსაქმნელ აუცილებელ პირობად მეცნიერი ტერიტორიის ერთიანობას მიიჩნევს. ავტორის აზრით ტერიტორიის ერთიანობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება დასაბამისას, შემდგომ ეთნიკური ერთობა შეიძლება დაიქსაქსოს, მაგრამ არსებობა მაინც არ შესწყვიტოს (მაგ., ებრაელები, ბოშები). ს. ტოკარევის აზრით არც ანთროპოლოგიური ტიპის ერთიანობა არის ეთნიკური ერთიანობის განმსაზღვრელი (Токарев, 1964, 43 -53).

ს. ტოკარევი გამოყოფს პოლიტიკური ერთიანობის ფაქტორს, რომელიც მისი აზრით არ წარმოადგენს ეთნიკური ერთობის განმსაზღვრელ პირობას, ვინაიდან ზოგი ეთნიკური ერთობა სხვადასხვა სახელმწიფოშია დაქსაქსული.

რაც შეეხება ეკონომიკურ და კულტურულ ერთობლიობას (ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით ს. ტოკარევი ჩებოქსაროვებისა და ბრომლის შეხედულებას არ ეთანხმება კულტურის ეთნომადიფერენცირებელი ფუნქციის შესახებ), **ტოკარევის აზრით მათი საზღვრები იშვიათად ემთხვევა ეთნიკურ საზღვრებს. ხშირად მსგავსი ეკონომიკური და კულტურული ერთობა გვაქვს მეზობელ ხალხთან.**

რელიგიის ერთიანობაც, როგორც ეთნიკური განმსაზღვრელი, არაფრის მომცემია, თუმცა რელიგიის გარეშე ეკონომიკური ერთობა ამა თუ იმ ძველ ხალხს, მის ეთნიკურ სახეს. რელიგია დიდ ზეგავლენას ახდენს ხალხის ყოფაზე (Токарев, 1964, 43 -53). თვითონ ს. ტოკარევი იკვლევს რა აღმოსავლეთ სლავების რელიგიურ რწმენებს, ავლენს ამ ხალხებს შორის ისტორიულ კავშირს და ეთნოგენეზის პრობლემას იხილავს. მისი აზრით რწმენათა შესწავლა იძლევა საბუთს ვარაუდისათვის, რომ დასავლეთ და სამხრეთ სლავების კულტურები ნათესაობის ძაფებით იყვნენ გადაბმული. სლავების რწმენის ნიშანთა მსგავსებაზე

არ მოქმედებს არამსგავსი გარემოს პირობები. შემჩნეული განსხვავებები მეორეხარისხოვანია, ეს კი იმას მოასწავებს, რომ წინმენის ნიშანთა მსგავსება სლავებთან მათ საერთო წარმომავლობაზე მიუთითებს. ავტორი დასძენს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ სლავების ენით მონათესავეობა აშკარაა, იგივეს დაბეჭდვით ვერ იტყვის კულტურათა შესახებ, რადგან ამ მხრივ ევროპის სხვა ხალხებსაც ბევრი საერთო აქვთ სლავებთან.

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

ს. ტოკარევი ეთნიკურ ერთობათა პრობლემის გადასაჭრელად ერთობის განმსაზღვრელ ნიშანთა საკითხისადმი ისტორიული მიდგომის აუცილებლობას აღნიშნავს. ჩამოთვლილ ნიშანთაგან ზოგს ერთ ეპოქაში, განვითარების ერთ ისტორიულ სტადიაზე, ხოლო ზოგს — სხვა ეპოქაში ენიჭება გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

გ. ალექსეევსა (1929-1991) და ი. ბრომლეის ეთნიკური ერთობის განმსაზღვრელ ერთ-ერთ ნიშნად მიგრაციები აქვთ წარმოდგენილი. მიგრაციას სამგვარი შედეგი შეიძლება მოჰყვეს: **ვინაიდან მოსული და დამხვდური ხალხები საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა დონეზე დგანან ხოლმე, ან მოსულები იპყრობენ მასპინძლებს და თავს ახვევენ თავის წარმოების წესს, ან მოსულები მასპინძლების წარმოების წესს შეითვისებენ და თავისას იფიქსებენ, ან ხდება ორივე წარმოების წესის შერწყმა.** იგივე ვითარებაა ეთნიკური თვალსაზრისითაც. იმის გასარკვევად, თუ რომელ ვარიანტთან გვაქვს საქმე მოცემულ შემთხვევაში, ავტორები მიმართავენ ანთროპოლოგიურ ანალიზს, რის შედეგადაც ირკვევა, **რომ მუდამ იმარჯვებს დამხვდური ხალხის ანთროპოლოგიური ტიპი, ე. ი. დამპყრობი ხალხი გადაწყვეტ როლს როდი ასრულებს ეთნიკური ერთობის შექმნაში,**

თუმცა დამპყრობმა ხალხმა, შესაძლოა, დაპყრობილთ ენაც კი შეუცვალოს. თავიანთი დებულების საილუსტრაციოდ ავტორებს მოჰყავთ ეგვიპტის მაგალითი, სადაც არაბულად დაპარაკობენ, მაგრამ იმ არაბების შთამომავლები როდი არიან, ისლამი რომ შემოიტანეს ეგვიპტეში. ენის დამკვიდრებაში დიდ როლს თამაშობს რელიგია. ამ მოვლენიდან კიდევ ერთი დასკვნა გამოაქვთ ავტორებს, **რომ ენის ერთიანობა და წარმოშობის ერთიანობა არ არის იდეალური მოვლენები** (Алексеев, Бромлей, 1968, 35-45).

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

ხალხთა წარმომავლობის საკითხის გარკვევისას მნიშვნელოვანი როლი აკისრია ამ ხალხის წარმოდგენას სხვა ხალხებთან თავისი ნათესაური კავშირების შესახებ. ამგვარ

წარმოდგენას ყოველთვის აქვს გარკვეული საფუძველი, ტრადიცია.



ქართველი ეთნოგრაფები ეთნოგრაფიული კვლევის შედარებით მეთოდს ფართოდ იყენებენ. თუმცა შედარებითი მეთოდის შესახებ სპეციალური თეორიული ნაშრომი არ მოგვეპოვება. ცნობილია, რომ ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონი (ბაგრატიონი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, IV, თბ., 1973) საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ყოფა-ცხოვრების თავისებურებებს ერთმანეთთან შედარებით აგვიწერს. ვახუშტი ბაგრატიონი XVIII ს. გამოჩენილი სახელმწიფო მოღვაწე და მეცნიერი – ისტორიკოსი, გეოგრაფოსი, კარტოგრაფი ასევე პირველი ქართველი ეთნოლოგი იყო. მან თავის სამნაწილიან საისტორიო ნაშრომს „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ დაურთო მეოთხე ნაწილი — „ადგილის აღწერა“, რომლის შესავალი დამოუკიდებელ ნარკვევს („ზნენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი“) წარმოადგენს. ე. ბაგრატიონის მიერ ცალკეულ მხარე-კუთხეთა ისტორიულ-გეოგრაფიულ აღწერილობაში მოცემული ცნობებისა და საკუთრივ ისტორიისათვის განკუთვნილ ტექსტში მოტანილი მასალა, ქართველთა და მათი მეზობელი ხალხების ყოფითი კულტურის ამსახველი მონაცემები ფაქტობრივად წარმოადგენს პირველ ქართულ ეთნოგრაფიულ ნარკვევს (Читая, 1948, №4, 176-177). ეთნოგრაფიისათვის საყურადღებო ცნობებია აგრეთვე ვახუშტის მიერ შედგენილ რუკებსა და მისივე მონაწილეობით ჩატარებულ ქვემო ქართლის მოსახლეობის აღწერის მასალებში. ვახუშტი ბატონიშვილმა ქართველთა ყოფითი კულტურა წინასწარ შედგენილი პროგრამით აღწერა და მეზობელ ხალხებს შეუდარა. გარდა ამისა, მან კვლევაში გამოიყენა იმ დროისათვის არსებული წერილობითი, ფოლკლორული, თუ მატერიალური კულტურის წყაროები, რითაც სრულფასოვანი კვლევა ჩაატარა, მაშინ ჯერ კიდევ უცნობი, შედარებითი მეთოდის გამოყენებით.

წარსული და თანამედროვეობა — ასე, ანუ დროსა და განვითარებაში გაიზრა ვახუშტი ბაგრატიონმა საზოგადოების უამთავლეს დაქვემდებარებულ ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებები. ამიტომაც მიზნად დაისახა აღწერა „ქველიდამ ახლადმდე საქართველოსათა ზნეთა, ჩუეულებათა და წესთა მათთა პირველ განყოფილებისა და შემდგომად განყოფილებისა“ (ბაგრატიონი, ქც. IV, 14). ამით მან საფუძველი ჩაუყარა ჩვენში ისტორიულ ეთნოგრაფიასაც“ (ჯავახიშვილი, 1973). მეორე მხრივ, ძველისა და ახლის განხილვისას, რიგ შემთხვევაში მასალის ურთიერთ-შეპირისპირებით, ვახუშტი ბაგრატიონმა ეთნოგრაფიაშიც შეძლიტანა და გამოიყენა ისტორიკოსთათვის კარგად ცნობილი შედარებითი მეთოდი. ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში ახალი გეოგრაფიული აღმოჩენების ფონზე გაიზარდა ხალხმცოდნეობის საკვლევი არეალი და მეცნიერების წინაშე გადაიშალა ფართო სამოღვაწეო ასპარეზი, რამაც ხელი შეუწყო ეთნოგრაფიის განვითარებას. ამ დროს შემუშავდა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედარებითი მეთოდი. თუ გაითვალისწინებთ, რომ გაცილებით ადრე, უკვე XI-XII საუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობა (გიორგი მუცქესმონაზონი, ეფრემ მცირე — დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი) გვანვდის შედარებითი მეთოდის მოშველიების მაგალითებს (ჯავახიშვილი, 1977, 155, 174, 218-219; კახაშვილი, 1969) გასაკვირი არ არის, რომ XVIII საუკუნეში ვახუშტი ბაგრატიონი განიხილავს რა ეთნოგრაფიულ მასალას ისტორიულ ჭრილში, „შედარებითი მეთოდის საშუალებით ერთმანეთისაგან ასხვავებს ან ურთიერთ-შესგავსებს, ერთი მხრივ, ძველი დროის, მთაში დამონმებულ, თუ ადგილობრივად ანუ თვითმყოფადად მიჩნეულსა და, მეორე მხრივ, შესატყვისად — ახალს, მის თანამედროვეს, ზარბი გავრცელებულსა თუ სხვათაგან გადმოღებულ-მეთვისებულ ყოფით მოვლენებს“ (ბრეგაძე, 1997, 8).

თავად ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ ერის წიკითიერი კულტურის შესასწავლად არქეოლოგიისა და ენათმეცნიერების მონაცემები, აგრეთვე წერილობითი

ძეგლებიდან ამოღებული ცნობებია საჭირო. ამ სამი წყაროს შედარებითი შესწავლა ისტორიკოსს ე. წ. ისტორიის უნინარესი ხანის ნივთიერი კულტურის სურათის აღდგენას შეაძლებინებს ხოლმე (ჯავახიშვილი, 1979, 47).

ქართველი ეთნოლოგები იკვლევენ რა საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხებს, მოჰყავთ შესადარებელი მასალა საქართველოს სხვადასხვა კუთხის და ჩრდილო კავკასიის ხალხების ეთნოგრაფიიდან. ქართველი და ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ნათესაობის, ურთიერთკავშირის ძიება, მსგავსება-განსხვავებათა, თითოეულის ეთნოსპეციფიკის გამოვლენისათვის ამ ხალხთა ეთნოგრაფიის ურთიერთშედარებით შესწავლას (Робакидзе, 1983).

რ. ხარაძის (1909-1965) თვალსაზრისით ქართველ კავკასიისმცოდნე ეთნოგრაფთა ამოცანას წარმოადგენს ეთნოლოგიური მასალის საფუძველზე ქართველთა და კავკასიელთა ეთნიკური და კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის ისტორიის შესწავლა, იმ მსგავსების გამოვლენა, რომელსაც განაპირობებს კავკასიის ძირეული მოსახლეობის ნათესაური წარმომავლობა, კავკასიის ხალხთა კულტურული ურთიერთგამდიდრება, ანალოგიური საზოგადოებრივ-ეკონომიკური საფუძველი (ხარაძე, 1964, 3-5). ამ პრობლემის შესწავლისათვის 1961 წლის ბოლოს ისტორიის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს შუამდგომლობისა და საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის დადგენილების შესაბამისად ისტორიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილება დაარსდა. განყოფილების ძირითადი ამოცანა იყო კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიის შესწავლა პირველყოვლისა ქართულ-კავკასიური ეთნიკური და კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის თვალსაზრისით, რომელიც საფუძველშივე გულისხმობდა შედარებითი მეთოდის გამოყენებას. ამ რეგიონის თავისებურებას განსაზღვრავს ერთი მხრივ ეთნიკური მრავალფეროვნება, რომელიც მუდამ ახასიათებდა კავკასიის შედარებით პატარა ტერიტორიას, ხოლო მეორე მხრივ, კავკასიის უძველეს ხალხთა მონათესავე

წარმომავლობა, ეთნიკური განვითარების საერთო გზები, კულტურისა და ყოფის მსგავსი ფორმები. ეს გარემოება იმთავითვე განაპირობებდა მეზობელი ხალხების ეთნოგრაფიისადმი დიდ ინტერესს საქართველოში.

კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილების უმთავრეს ამოცანას წლების მანძილზე შეადგენს:

I. ქართველ-კავკასიელთა ეთნიკური და კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის ისტორიის შესწავლა ძირითადად ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე; დადგენა კულტურისა და ყოფის იმ მსგავსებისა, რომელიც განპირობებულია კავკასიის მკვიდრი მოსახლეობის მონათესავე წარმომობილობით, მათი ურთიერთ კულტურული გამდიდრებით, ანალოგიური საზოგადოებრივ-ეკონომიკური საფუძველებით.

II. კავკასიის ეთნოგრაფიულ მასალას, როგორც არაერთხელ აღნიშნულა, არსებითი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო კავკასიის ხალხთა კულტურისა და ყოფის ისტორიისათვის, არამედ აგრეთვე ზოგადი ეთნოგრაფიისთვისაც. ამდენად, განყოფილების ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანას შეადგენს კავკასიის ხალხთა კულტურისა და ყოფის წამყვანი ტემპების — პირველყოვლისა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ფორმების გენეზისისა და განვითარების გზების გამოქვეყნება ზოგად-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით.

III. კავკასიის ერების ეროვნული კულტურების ურთიერთდახლოების პროცესის შესწავლა, ამ მიმართულებით მანამდრომლობის ახალი გზების გამოვლინება, ახალი ფორმების ჩამოყალიბების პროცესისათვის ხელის შეწყობა (ხარაძე, 1964, 3-5).

აღ. რობაქიძის (1907-1990) აზრით, საკმარისი არ არის კავკასიის ხალხთა კულტურისა და ყოფის ელემენტთა მსგავსების ფაქტთა მხოლოდ გამოვლენა. საჭიროა ამ მსგავსების წყაროს დადგენა (Робакидзе, 1972). იბერიულ-კავკასიური მოდემის ხალხების, მათი ისტორიული ბედ-საბედის, მსგავსი გეოგრაფიული პირობების, კულტურული ურთიერთობების და, აქედან გამომდინარე,

კულტურული ინტეგრაციის შედეგად წარმოქმნილი კავკასიური კულტურული სამყაროს შესახებ ავტორი წერს: „კავკასია წარმოადგენს, ასე ვთქვათ, ფრიად ხელსაყრელ ექსპერიმენტულ ლაბორატორიას ეთნოლოგიური კვლევებისას ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოსაყენებლად. მთელი კავკასიის მასშტაბით კულტურისა და ყოფის ცალკეული ელემენტების ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით შესწავლა, ზემოდასახელებული გარემოებების გამო, იმის გარანტიას იძლევა, რომ შესასწავლი მოვლენები ზედმინვენით სრულად იქნება აღწერილი, გამოვლენილი იქნება მათი სოციალური ფუნქცია, თავს იჩენს როგორც მათი განვითარების პროცესის საერთო კანონზომიერებები, ისე გარემოს ლოკალური თავისებურებებით განპირობებული სპეციფიკური ნიშნები“ (Робакидзе, 1972, 14).

ალ. რობაქიძე ავლენს რა კავკასიის ხალხთა კულტურულ-ისტორიულ ერთობას, კულტურისა და ყოფის საერთო ნიშნებს, აღნიშნავს თითოეული ამ ხალხის ლოკალურ თავისებურებებსაც. **საილუსტრაციოდ მოჰყავს კავკასიაში კოშკური კულტურის მაგალითი, აგრეთვე დიდი ოჯახისა, რომელიც ერთი ტიპისა ჩანს მთელს კავკასიაში, თუმცა განსხვავებული შიდასაოჯახო ურთიერთობებით ხასიათდება.**

ავტორი გამოყოფს არსებულ განსხვავებათა მიზეზებს:

1. ეთნიკური სხვადასხვაობა;
2. რელიგიური სხვადასხვაობა;
3. ბუნებრივი ისტორიული გარემოს ლოკალური თავისებურებები.

ალ. რობაქიძის აზრით, არსებული განსხვავებები არსებითად არ ცვლის კავკასიის ხალხთა კულტურულ-ისტორიული ერთიანობის სურათს (Робакидзе, 1975).

შედეგებით შედარებითი მეთოდის მეშვეობით ეთნოლოგიურ სისტემათა ურთიერთკავშირის შესწავლის შესახებ თანამედროვე ეთნოლოგიის მონაცემები შევაჯამოთ. როგორც აღმოჩნდა, ამ მეთოდის გამოყენების წარმატებულობა ბევრად არის დამოკიდებული შესასწავლი ობიექტის მასშტაბზე, კვლევის ხასიათსა და მის კონკრეტულ ამოცანაზე.

ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში ეთნოლოგიური პარალელის ცალკეული საკითხების ვიწრო რეგიონალური შესწავლის მეთოდის კარგად არის შემუშავებული, მთელი რიგი ზოგადი პრობლემების კვლევისათვის კი, განსაკუთრებული მიდგომა არის საჭირო. მართალია, როდესაც ზოგი ავტორი (ე. მონტანდონი, ო. ლუისი) ეხება სხვადასხვა კონტინენტზე კულტურათა მსგავსების საკითხს, აღნიშნავს, რომ ეთნოლოგი ამ, ისტორიასა და პრეისტორიასთან ერთად, უნდა ექვემდებარებოდეს კულტურათა წარმომავლობის პრობლემას, მაგრამ ეს ავტორები არ მიუთითებენ კვლევის მეთოდზე, რომლის გამოყენებითაც შესაძლებელი გახდებოდა ამ პრობლემის გადაჭრა. **შედარების გზით ვახდენთ კლასიფიკაციას, ვავლენთ საერთოსა და განსხვავებულს, ვაყალიბებთ ტიპოლოგიას.** ამგვარმა სამუშაომ შეიძლება მოგვცეს დამაკმაყოფილებელი რეზულტატი მხოლოდ ამ შემთხვევაში, თუ სისტემურად მივუდგებით საკითხს, რადგან მნიშვნელოვანია არა გარეგნული მსგავსება, არამედ შესაძარებელ ელემენტთა ურთიერთკავშირი, მათი ფუნქციონალური მსგავსება სისტემის ფარგლებში.

ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში მკვლევრები ხშირად მიუთითებენ იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს შერჩეული შესაძარებელი ობიექტები. **უნდა შევადაროთ ერთმანეთს ერთი რიგის მოვლენები, ფუნქციონალურად ანალოგიური ფორმები.** ამის შესახებ მართებულად აღნიშნავს ფრანგი ეთნოლოგი ა. ლერუა-გურანი (1911-1986): „ვაშლი შეიძლება შევადაროთ ფორთოხალს, რადგან მათ აქვთ საერთო ნიშნები.

არ შეიძლება, რომ ვაშლი შევადაროთ პლანეტა მარსს. არ უნდა შევადაროთ ერთმანეთს ორი ისეთი კულტურა (არც პოლიტიკური სისტემა, არც განათლების სისტემა, არც ნათესაობის სისტემა და სხვა), რომლებზეც წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ მათ არაფერი აქვთ საერთო" (Leroi-Gourhan, 1953, 115).

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

რა კრიტერიუმები არსებობს სხვადასხვა ხალხთან კულტურის მსგავს ფენომენთა საერთო წარმომავლობისა თუ დამოუკიდებლად აღმოცენების დასადგენად? როგორც უკვე აღინიშნა, განხილულ ნაშრომებში ძირითადად მხოლოდ მსჯელობაა ეთნოლოგიურ მსგავსება-განსხვავებათა კვლევის აუცილებლობასა და დიდ მნიშვნელობაზე, ზუსტად ფორმულირებულ და დასაბუთებულ კვლევის კრიტერიუმებს კი, არც ერთი ავტორი არ გვთავაზობს. თითოეული მათგანი თავისებურად ხსნის მსგავსება-განსხვავებათა აღმოცენების მიზეზებს და ეს მსჯელობა შემდეგ ზოგად დებულებებამდე დაიყვანება:

კულტურათა მსგავსებას განაპირობებს:

1. კაცობრიობის წარმოშობის ერთიანობა;
2. სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საერთო კანონზომიერებები;
3. ტერიტორიული სიახლოვე;
4. ისტორიული კონტაქტები;

**ნ. მსგავსი გეოგრაფიული გარემო;
ნ. გენეტიკური ერთიანობა.**

კულტურის მოვლენათა ანალიზის დროს **მთავარ სირთულეს წარმოადგენს კვლევის კრიტერიუმთა შემუშავება.**

XIX საუკუნის ეთნოგრაფიაში ეთნოლოგიური მსგავსების ასახსნელად ყველაზე გავრცელებული თეზისი იყო **კაცობრიობის ფსიქიკური ერთიანობის იდეა.**

ეკოლუციონისტებს კულტურათა მსგავსების მიზეზად მიიჩნიათ ცივილიზაციის განვითარების ერთგვარობა; სხვა ავტორები ცალკეულ ანალოგიებს ხსნიან არა საერთო ისტორიული წყაროს არსებობით, არამედ მათი დამოუკიდებლად აღმოცენებით (ბოასი, მერდოკი).

დიფუზიონისტები მსგავსება-განსხვავებათა ასახსნელად ფორმისა და რაოდენობის კრიტერიუმებს იშველიებენ. მსგავსების მიზეზი არ შეიძლება იყოს ერთი საზოგადოების მიერ მეორის იმიტაცია, ან უბრალო შემთხვევითობა. არც ადამიანის აზროვნების ერთგვაროვნობა შეიძლება ჩაითვალოს მსგავსების ერთადერთ საფუძვლად. მას შეიძლება სოციალური პირობების ანალოგიურობა განაპირობებდეს. მსგავსების არსის გამოსავლენად ზოგიერთი ავტორი მიმართავს ფაქტების გენეტიკურ ახსნას, ანუ ფაქტების რუდიმენტული ფორმების გამოვლენას და მათი განვითარების პროცესის დადგენას. უფრო ხშირად ეს ფორმები მთლიანად არ იკარგება და ამიტომ კვლევისას გვევლინებიან როგორც „ფაქტების საერთო წარმომავლობის მოწმენი“ (მოსი).

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

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

დაბოლოს, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მეთოდი, რომელიც აღიარებს მხოლოდ პირდაპირ მტკიცებულებებს, არ იძლევა ახსნა-განმარტებას, ხოლო მეცნიერების მიზანი ახსნა-განმარტებაა. **შედარებითი მეთოდი თავის მიზანს აღწევს უფრო სწრაფად და მეტი სიზუსტით, ვიდრე უბრალოდ ფაქტის დადგენა ან მისი მოპოვებაა.** როგორც წესი, ისტორიკოსი იზიარებს გავრცელებულ მცდარ აზრს: მას მხოლოდ პირდაპირი მონმობების სჯერა — მონმეთა აღწერილობების, მონეტების, ნანგრევების. ის არ ენდობა ირიბ მონმობებს. იგი მიიწევს პირდაპირი მტკიცებულებებისკენ როგორ უხეირო მეზღვაური — ნაპირისკენ (Хокарт, 1985). კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტი, ისტორიკოსი, არქეოლოგი, ვინც კი თვლის, რომ პირდაპირ მტკიცებულებათა მოპოვება არის ერთადერთი, რაც ესაჭიროება, — კვლევაში წინ ვერ წაიწევს. პირდაპირ მტკიცებულებს იმის ძალა არ შესწევთ, რომ რაიმე განმარტონ, უფრო მეტიც, მათ შესაძლოა მცდარი ახსნა-განმარტება შემოგვთავაზონ, რადგანაც ისინი ფაქტს მხოლოდ ნაწილობრივ გვატყობინებენ, თუმცა გვეჩვენება, რომ სრულად გვანვდიან მას (Иванов, 1985).

ლიტერატურა

1. ბაგრატიონი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება", IV, თბ., 1973.
2. ბაგრატიონი ვახუშტი. თბ., 1969.
3. ბრეგვაძე ნ., ვახუშტი ბაგრატიონი და ეთნოგრაფიული მეცნიერება, კრებულში: ვახუშტი ბაგრატიონი - ისტორიკოსი და ეთნოგრაფოსი, თბ., 1997.
4. ეთნოგრაფია, თბ., 1999.
5. ყაუხჩიშვილი ს. ვახუშტის საისტორიო ნაშრომი „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, „ქართლის ცხოვრება“, IV, წინასიტყვაობა, თბ., 1973.
6. ჩიტაია გ. სვანური „საკურცხილ“, შრომები ტ II. თბ., 2000.
7. ჩიტაია გ., ქართული ეთნოლოგია, „მომომხილველი“, ტ. I, თბილისი, 1926.
8. ჩიტაია გ., ქართული ეთნოლოგიის ძირითადი ამოცანები, 1925 წ., ხელნაწერი, ინახება „ქართული ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის დაცვის ფონდში“.
9. ხარაძე რ. რედაქტორისაგან, „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, ტ. 1. თბ., 1964.
10. ჯავახიშვილი ივ., ბატონიშვილი ვახუშტის თხზულებანი, ტ. VIII, თბ., 1977.
11. ჯავახიშვილის ივ., თხზულებანი 12 ტომად, ტ. I, თბ., 1979.
12. Алексеев В. П., Бромлей Ю. В., К изучению роли переселения народов в формировании новых этнических общностей, "Советская этнография", №2, М., 1968.
13. Артановский С. Н. Проблема единства и множественности культур в современной этнографии, М., 1964.
14. Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре, "Типология основных элементов традиционной культуры", сб., М., 1984.
15. Бромлей Ю. В., Чистов К. В. Основные направления развития советской этнографии, "Этнография в странах социализма", сб. М., 1975.

16. Дюркгейм Э. Метод социологии, Киев-Харьков, 1899.
17. Иванов Вяч. Вс. Предисловие к статье Хокарт А. М. Критерии оценки свидетельств, "Природа", №12, 1985.
18. Ионин Л. Г. Социология культуры, М., 1999.
19. Косвен М. О. Матриархат, М. -Л., 1948.
20. Морган Л. Г. Древнее общество, Л., 1934.
21. Першиц А. И. Этнография как источник первобытно-исторических реконструкций, "Этнография как источник реконструкции первобытного общества", сб., М., 1979.
22. Ратцель Ф. Народоведенье, т. I, СПб., 1904.
23. Робакидзе А. Кавказоведческие проблемы грузинской этнографии, "Кавказский этнографический сборник", IV, I, Тбилиси, 1972.
24. Робакидзе А. Предисловие, "Кавказский этнографический сборник", I, Тбилиси, 1975.
25. Робакидзе А. Пути развития грузинской советской этнографии (1922-1982 гг.), Тбилиси, 1983.
26. Спенсер Г. Основания социологии, т. 1, СПб., 1876.
27. Токарев С. А. К постановке проблем этногенеза, "Советская этнография", №3, М., 1949.
28. Токарев С. А. Проблема типов этнических общностей, "Вопросы философии", №11, М., 1964.
29. Тэйлор Э. Первобытная культура, М., 1939.
30. Фрэзер Дж. Золотая ветвь, вып. 2, 4, Л., 1928.
31. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры, М., 1971.
32. Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры, "Советская этнография", №3, М., 1972.
33. Читая Г. С. Этнографические исследования в Грузинской ССР, СЭ, 1948, №4.
34. Хокарт А. М. Критерии оценки свидетельств. "Природа", №12, 1985.
35. Ackerknecht E. H. On the Comparative Method in Anthropology, "Method and Perspective in Anthropology", New York, 1954.

36. Beer B., Fischer H. Ethnologie, Einführung und Überblick (Ethnologische Paperbacks), Berlin, 2003.
37. Bendann E. Death Customs. An analytical Study of Burial Rites, London, 1930.
38. Boas F. Race, Language and Culture. The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896), New-Йорк, 1961.
39. Cazeneuve J. Les rites et la condition humaine, Paris, 1958.
40. Cazeneuve J. Sociologie du rite (tabou, magie, sacré), Paris, 1971.
41. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912.
42. Evans-Pritchard, E. E. Nilotic Studies, "Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", vol. LXXX, pts. 1-2, pp. 1-6, 1952.
43. Frazer J. G. The Fear of the Bead in Primitive Religion, vol. II, London, 1934.
44. Gabunia S. On the Methodology of Study of Basque-caucasian Ethnographic Parallels, "Simbolae L. Mitxelena". Vitoria, 1985, p. 1157-1161.
45. Gennep A. van. Tabou, totémisme et méthode comparative, "Revue de l'histoire des religions", juillet, 1908.
46. Goodenough W. H. Description and Comparison in Cultural Anthropology, Chicago, 1970.
47. Herskovits M. J. Cultural Antropology, New York, 1948.
48. Keesing F. M. Cultural Antropology, The Science of Custom, New York, 1958.
49. Kohl K.-H. Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München: C.H. Beck, 1993.
50. Koppers W. Diffusion: Transmission and Acceptance, "Current Anthropology". Chicago, 1956.
51. Lafitau J.-F., Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps, 2 vol., Paris, 1724.
52. Lescarbot M., Histoire de la Nouvelle France, etc., Paris, 1609.
53. Leroi-Gourhan A., Poirier J. Ethnologie de l'union française, t. II, Paris, 1953.
54. Lévis-Strauss C. Anthropologie structurale, Paris, 1958.
55. Lévis-Strauss C. Anthropologie structurale deux, Paris, 1973.

56. *Lévy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, 1922.
57. *Lewis O.* Comparisons in Cultural Anthropology, "Current Anthropology", Chicago, 1956.
58. *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. An Inquiry Into Race Relations in Africa. New Haven-London, 1945.
59. *Mandelbaum D. G.* "Form, Variation and Meaning of a Ceremony", pp. 60-102 in Spencer R. F., Method and Perspective in Anthropology. University of Minnesota Press. 1954.
60. *Mauss M.* Sociologie et anthropologie, Paris, 1968.
61. *Mauss M.* Oeuvres. Le sens commun, t. I, II, III, Paris, 1968-1969.
62. *Mauss M.* Essais de sociologie, Paris, 1971.
63. *Mauss M.* Manuel d'ethnographie, Paris, 1947.
64. *Mauss M.* Essai sur le don, "Sociologie et anthropologie", Paris, 1968.
65. *Mc Carthy, F. D.* The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Culture, "The Journal of the Polinesia Society", vol. 62, №3, 1953.
66. *Montandon G.* L'ologenèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique, Paris, 1934.
67. *Murdock G. P.* The Common Denominator of Cultures, "Science of Man", New York, 1958.
68. *Radcliffe-Brown A. R.* Method in Social Anthropology, Chicago, 1958.
69. *Shapera I.* Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology, "American Anthropologist", vol. 55, 1953.
70. *Singer M. B.* Summary of Comments and Discussion, "American Anthropologist", vol. 55, 1953.
71. *Spencer R. F.* Method and Perspective in Anthropology. NED, University of Minnesota Press, 1954.
72. *Steinmetz M. K.* Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, 1894.

II ნაწილი

ბასკურ-ქართული ეთნოგრაფიული პარალელები შედარებითი მეთოდით კვლევის ცდა

ბასკურ-ქართული ერთიანი წარმომავლობის ჰიპოთეზა ოდითგანვე დიდ ინტერესს იწვევდა მეცნიერთა წრეებში და ამ საკითხის კვლევას არა ერთი და ორი ნაშრომი მიეძღვნა. და მართლაც, ამ ორ ხალხს შორის იმდენი მსგავსებაა კულტურის სფეროში (რწმენა-წარმოდგენების ხასიათი, არსი, ენობრივი დამთხვევები, სხვადასხვა მოვლენათა იდენტურობა, შემადგენელ ელემენტთა მსგავსება), რომ ამის უგულვებლყოფა არ იქნებოდა მართებული. ყოველივე ეს კი, რა თქმა უნდა, განმარტებას მოითხოვდა.

ბასკებისა და ქართველების ეთნიკური სპეციფიკის გამოსავლენად, მსგავსება-განსხვავებათა ხასიათის დასადგენად, საჭირო გახდა შედარებითი კვლევის ცალკეულ კრიტერიუმთა შემუშავება, რამაც თავის მხრივ მოითხოვა ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის ზოგიერთი დებულების დაზუსტება ბასკურ-კავკასიური პრობლემის შესაბამისად.

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

ბასკურის იბერიულ-კავკასიურ ენებთან სავარაუდო სათესაობას არნ. ჩიქობავა „გარენათესაობას“ უწოდებს. „გარემონათესავე“ ბასკურ-კავკასიური ენების გენეზისური ურთიერთობის კვლევის მეთოდი არის არნ. ჩიქობავას მსჯელობის საგანგებო საგანი (ჩიქობავა, 1980).

ბასკურ-კავკასიური შედარებით-ეთნოგრაფიული კვლევის სათვის საჭიროა ჯერ პრობლემის ისტორია გავაშუქოთ:

1. სად და რასთან დაკავშირებით წარმოიშვა მსგავსების საკითხი;

2. ვის და როგორ ესმის ეს მსგავსება (ანტიკური პერიოდის ავტორებიდან დღემდე);

3. რა საბუთებს ემყარება ამ კულტურათა ერთიანობის ჰიპოთეზა;

4. პრობლემის შესწავლის თანამედროვე მდგომარეობა (ენობრივი, ანთროპოლოგიური, არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით);

5. არსებული წყაროებისა და მათი შესწავლის შედეგების შეფასება.

საკითხის ისტორიის შესწავლის შემდგომ ეტაპს წარმოადგენს კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალის კვლევა და ანალიზი. ამგვარი კვლევა გულისხმობს საფუძვლიან საველე სამუშაოებს. უნდა მოვიპოვოთ ეთნოგრაფიული მასალა ბასკეთსა და საქართველოში, აგრეთვე მთის კავკასიის ხალხებში. ველზე მუშაობისათვის შევარჩიოთ ის რეგიონები, სადაც მოსალოდნელია, შემორჩენილი იყოს არქაული წეს-ჩვეულებები და რიტუალები. უნდა შევქმნათ ცალკე ბასკური და ცალკე ქართულ-კავკასიური წეს-ჩვეულებების სტერეოტიპი; შეძლებისდაგვარად მოვახდინოთ არსებული ვარიაციების სინთეზი ველზე მოპოვებული მასალისა და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების შედარების საფუძველზე. მოცემული სტერეოტიპები სტრუქტურულად უნდა განვიხილოთ. გამოვყოთ ძირითადი კომპონენტები და ეს კომპონენტები, თავის მხრივ, დავყოთ კიდევ უფრო მცირე ერთეულებად. მთელი მასალა უნდა დავალაგოთ გამოყოფილი კომპონენტების თანმიმდევრობის დაცვით.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში კომპონენტური ანალიზის მეთოდთან დაკავშირებით თანამედროვე ავტორები სხვადასხვაგვარ ცხრილებსა და სქემებს გვთავაზობენ. ამგვარ ცხრილში მასალის შეტანას აზრი აქვს, როცა საქმე ეხება ლიმიტირებულ შედარებას — ერთი კუთხის, ან ერთი ან რამდენიმე ქვეყნის ფარგლებში (სადაც შემონიშნის საშუალება არის). მაგალითად, რომ შევისწავლოთ მიცვალებ-

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

კვლევის შემდგომი ეტაპია მიღებული მოდელების ერთმანეთთან შედარება. სიძნელესწავანყდებით ვარიაციების შედარების დროს. ამ დაბრკოლებამ ზოგჯერ შეიძლება ჩიხშიც შეგვიყვანოს: რა ვუყოთ უთვალავ გამონაკლისს, ნორმიდან გადახრას? ყველა რომ ჩამოვთვალოთ, ამის საშუალება არ

არის და მაშინ მოდელის აგებაც საეჭვო ხდება. საერთოდ, ზოგიერთ ავტორს, კერძოდ, ინგლისელ ეთნოლოგს მ. ჟ. ჰერსკოვიცს (1895-1963) მიაჩნია, რომ ეთნოგრაფიაში ჯერ არ არის შენობადებული მოდელირების ტექნიკა (Herskovits, 1948). რაიმე ინსტიტუტის იდეალურ მოდელს, ალბათ, მართლაც ვერ შევქმნით, მაგრამ კულტურის მოდელის შექმნაზე საერთოდ უარის თქმა გაუმართლებლად მიგვაჩნია.

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

მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების ქართულ-კავკასიური და ბასკური მოდელების შედარების დროს ვლინდება კულტურის მსგავსი ნიშნები: უნივერსალური მსგავსებები, უბრალო დამთხვევები, ორივე შესადარებელი ობიექტისათვის მსგავსი ეთნოკულტურული სპეციფიკა და, რა თქმა უნდა, განსხვავებებიც. განსხვავება შეიძლება გვექონდეს უნივერსალურ ფაქტებშიც (შეიძლება მთელ მსოფლიოში იყოს გავრცელებული და ბასკეთში ან საქართველოში არ იძებნებოდეს), და სპეციფიკურ ეთნოგრაფიულ ნიშნებშიც. უნდა გაირკვეს ტიპოლოგიურ განსხვავებასთან გვაქვს საქმე თუ იგი გვიანდელი მოდიფიკაციის ხასიათისაა.

მკვლევრის ურთულესი ამოცანაა აღნიშნული მსგავსება-განსხვავებების კლასიფიცირება, არსის გამოვლენა და მათთვის სათანადო ადგილის მიჩენა. ამ სიძნელეს იგი ვერ გადალახავს, თუ არ შეადარებს მოცემულ ინსტიტუტს ჯერ კავკასიისა და ბასკეთის მეზობელი ხალხების შესაბამის ინსტიტუტებს, ხოლო შემდეგ არ გააფართოებს შედარების არეალს. მაშინ შესაძლებელი გახდება იმის გარკვევა, მსგავსებას ან განსხვავებას ეთნომადიფერენცირებელი ძალა თუ შესწევს, ნამდვილად სპეციფიკურია იგი მოცემული ხალხისათვის, თუ სხვაგანაც გვხვდება. თუ სხვაგანაც გვხვდება, ის ფაქტიც უნდა შევისწავლოთ: შეიძლება

ზედაპირულად მსგავს მოვლენასთან გვექონდეს საქმე და სინამდვილეში, უფრო ღრმად თუ ჩავწვდებით, არსებითი განსხვავება აღმოვაჩინოთ. ეთნოგრაფიული ნიშნების სიღრმეს უნდა ჩავწვდეთ, მათი ისტორია შევისწავლოთ და მათი ერთმანეთთან მიმართება გავითვალისწინოთ, რათა მათ წარმოქმნილ წყაროს მივაკვლიოთ და მათი არსი გავარკვიოთ: მყარ ფორმებს წარმოადგენენ თუ არამყარს, ძველსა თუ ახლადწარმოქმნილს, თუ შექმნილს. ეთნოგრაფიულ ნიშანთა, ფაქტთა გაანალიზებისას სტატისტიკურ მეთოდსაც უნდა მივმართოთ.

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

ბუნებრივია, ჩვენი პროგრამის ყველა მომენტს ვერ გავითვალისწინებთ, მაგრამ ძირითად ხაზებში სწორედ ამ მიმართულებით გვესახება მუშაობა ბასკურ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელების კვლევა-ძიების დარგში.

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

შეტ-ნაკლებად საყოველთაოა სიკვდილის თანმდევი ემოციები (მწუხარება, კრძალვა, შიში), მოქმედება (ტირილი,

გლოვა), საქმიანობა (მიცვალებულის გაპატიოსნება, დაკრძალვა და სხვა). ბუნებრივია, მსგავსება მუღავნდება შესაბამის რიტუალებშიც, აგრეთვე საერთო რელიგიური რწმენით განპირობებულ წეს-ჩვეულებებშიც.

უნივერსალური მსგავსების საფუძველი ისეთია, რომ თავდაპირველი კონტაქტებისა და მით უმეტეს გენეტიკური ურთიერთობის გასარკვევად, სათანადო ეთნიკური კოლექტივების ურთიერთობის დასადგენად ვერ გამოდგება. საქმე ის არის, რომ ეს მსგავსება ეთნიკურ სპეციფიკას ვერ გამოხატავს, არც შესაბამისი ეთნიკური კოლექტივების ისტორიულ ურთიერთკავშირზე მიგვანიშნებს. ტიპოლოგიურ მსგავსებას ძირითადად განაპირობებს სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საერთო კანონზომიერება, მსგავსი გეოგრაფიული გარემო.

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

კომპლექსური მსგავსება გვაქვს სიკვდილის მომასწავებელი ნიშნებისა და მათი თავიდან აცილების სფეროში. ბასკურსა და ქართულ წარმოდგენებში ერთი და იგივე ცხოველები მოასწავებენ სიკვდილის მოახლოებას: ძაღლის ყეფა, მამლის უდროო ყივილი, დედლის მამლისებურად დაყვილება, ბუსა და ყვავის გამოჩენა ეზოში; სახლთან, კერასთან დაკავშირებული სიკვდილის მომასწავებელი ნიშნებია: ავეჯის, კედლების, იატაკის, ქერის ქრიალი,

კერაში ცეცხლის ჩაქრობა; მიცვალებულის გარეგნულ სახესთან დაკავშირებული ნიშნებია: ღიად დარჩენილი პირი, თვალები, გაღიმებული სახე. მსგავსი რიტუალები სრულდება სიკვდილის მომასწავებელი ნიშნებისაგან თავის დასაცავად: მარილის ჩაყრა კერაში, ბავშვის შვილება და სხვა. ცალ-ცალკე თითოეული ეს ფაქტი არ წარმოადგენს მხოლოდ ამ ორი ეთნოსისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ მოვლენას, მაგრამ ნიშანდობლივია ის, რომ ამ ნიშანთა ერთობლიობა განაპირობებს შესასწავლი რიტუალების სტრუქტურულ მსგავსებას.

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

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

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

ბასკებსაც და ქართველებსაც აქვთ სამგლოვიარო გალობა.

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

ბასკეთშიც და საქართველოშიც არსებობს სპეციალური, მიცვალებულის გასატარებელი გზები, მსგავსი შესაწირავები (პური, ღვინო, ცვილი, საქონელი, ფრინველი), ტირილში

სავალდებულო ურთიერთდახმარება (ბასკ. „არტუ ემონ“ — ალებ-მიცემა; ქართ. — ფშაური „სესხი-ვალი“), მიცვალებულთა მოსაგონარი დღეები ფორმითა და შინაარსით მსგავსი სახელწოდებებით (ქართვ. ლიფანალი, სანთელდღე, ლამპრობ და სხვ., ბასკ. არგია, ოგისტიე, ონრაკ და სხვ.), სასაფლაოზე გამოყოფილია მინა მოუნათლავი ბავშვის, არაქრისტიანის, თვითმკვლელის, მეხდაცემულის დასასაფლავებლად. დასტურდება ეზოში, სახლში დასაფლავების ფაქტები. ბასკეთშიც და საქართველოშიც დაფიქსირებულია მიცვალებულის „ჰაერზე დამარხვის“ წესიც.

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

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

კომპლექსურ მსგავსებასთან გვაქვს საქმე აკრძალვათა სფეროში. გამოვლენილ მსგავსებათა უმრავლესობა უნივერსალიებს მიეკუთვნება (მაგალითად, ჭირისუფალთათვის სიცილის, მხიარულების, გართობის, ოჯახში საქმიანობის, მომაკვდავთან ტირილის აკრძალვა). ზოგიერთი აკრძალვა, მაგალითად, ძილის აკრძალვა ოჯახის წევრებისა და შინაური ცხოველებისათვის, ტაბუ მიცვალებულის ნივთებზე და სხვა შეიცავს ბასკებისა და ქართველებისათვის საინტერესო სპეციფიკურ მომენტებს.

რაც შეეხება ანიმისტურ რწმენა-წარმოდგენებს, უნდა ითქვას, რომ ყველაზე საინტერესო მასალა სწორედ ამ სფეროს შედარებითმა შესწავლამ გამოავლინა. როგორც ცნობილია, ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენები, ისევე როგორც მიცვალებულთან დაკავშირებული ტაბუ, თავისი აღმოცენებით უნივერსალურ იდეას განეკუთვნება, მაგრამ

ეთნოგრაფიული კვლევისათვის საყურადღებო ინფორმაციას შეიცავს ანიმისტურ რწმენა-წარმოდგენათა ის კონკრეტული გამოვლინებები, რომლებიც ახლავს რიტუალის შესრულებას. ჩვენი შედარებითი შესწავლის ობიექტიც არის არა იდეა, არამედ მისი კონკრეტული გამოვლინება.

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

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

ბასკეთშიც და საქართველოშიც სრულდება წეს-ჩვეულებები როგორც სულის განსაღვენად და მისთვის უკან დასაბრუნებელი გზის მოსაჭრელად (ფანჯრის, კარის დახურვა, მიცვალებულისთვის ხელ-ფეხის შეკვრა, ხმაური, გზის აბნევა, ოთახის გამოხვეტა და სხვა), ასევე სულების მისაღებად, გასამასპინძლებლად (ოთახის გამოხვეტის აკრძალვა, კერაში ნაცრის გასწორება, ფანჯრის რაფაზე სანთლის დანთება და საჭმლის დადება, შესანიშნავების მთელი სისტემა). შესანიშნავთა სისტემა მსგავსია ბასკეთსა და საქართველოში. საქმე გვაქვს არა მარტო ტიპოლოგიურ მსგავსებასთან, არამედ სახეობრივთანაც: იდეაც მსგავსია და მისი კონკრეტული გამოხატულებაც. შესანიშნავად გამოიყენებდნენ საჭმელ-სასმელს (მარილი, თესლი, ქიშმიქი, პური, თაფლი, წყალი, ღვინო). ბასკებმაც და ქართველებმაც ღვინის შეწირვა იციან მისი ძირს დაქცევით. წყალს საფლავის ფილის ნახვრეტში ასხამენ ბასკებიც და ქართველებიც. ხშირ შემთხვევაში შეწირვისას მედიატორად გვევლინება

კერა (ცეცხლი): ცეცხლში მარილის და საჭმლის ჩაგდება, ქვეშაგებლის დანვა, საფლაგზე ცეცხლის დანთება, ცეცხლის სროლა ბუსთვის, კერიიდან ცეცხლის ამოღება და დამარხვა ან ქარისთვის გატანება, სპეციალური სანთლის დანთება. ცეცხლი გვევლინება საყოველთაოდ გავრცელებული ფუნქციით, როგორც სითბოს, სინათლის, მზის სიმბოლო, განმმენდი ძალა.

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

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

მიცვალებულის კულტისა და აგრარული კულტის კავშირის, სულების ნაყოფიერებაზე ზემოქმედების უნარის

აშკარა გამოვლინებაა ქართული მთიბლური სიმღერები, კერძოდ „გვრინი“ და ბასკური წეს-ჩვეულება გაზაფხულის დღესასწაულზე მიცვალებულთა მოხსენიებისა.

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

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

ჯერჯერობით ძნელი დასადგენია აღმოჩენილ მსგავსებათა საფუძველი ძველი ნასესხობაა, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განვითარებული უნივერსალია, თუ ისტორიულ-გენეზისური ურთიერთობის მაჩვენებელია. მაგრამ საგულისხმოა, რომ კვლევის დროს გამოვლენილი არსებით მსგავსებათა მთელი კომპლექსი გარკვეულ ინტერესს წარმოადგენს როგორც ტიპოლოგიური ერთიანობის, ისე ეთნიკური სპეციფიკის შესწავლის თვალსაზრისით.

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

დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ლეჩხუმში გვხვდება (იგულისხმება „მნაკვი“).

ამრიგად, „აგრონომიულად და ბოტანიკურად მოხერხდა განსაცვიფრებელი კავშირის დადგენა ჩრდილოეთ ესპანეთსა და საქართველოს შორის“, — წერს ვავილოვი, და ამ ფაქტიდან შემდეგი დასკვნა გამოაქვს: „თვითობიექტი (პურის ჯიში — ს. გ.) და აგროტექნიკა იმდენად სპეციფიკურია და განუმეორებელი, რომ სრულიად ზედმეტად მიგვაჩნია დაეჭვებაც კი ამ კავშირის სიღრმესა და მნიშვნელობაზე“. ვავილოვი იქვე აღნიშნავს, რომ „ნიკო მარისთვის ეს ფაქტი იყო საუკეთესო დადასტურება იმ თეორიის სისწორისა, რომლის მიხედვითაც ჩრდილოეთ ესპანეთის ხალხები ენის მხრივ გენეტიკურად დაკავშირებული არიან ერთ საერთო ოჯახთან — კავკასიელ ხალხებთან“ (Вавилов, 1962, 214).

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

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

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

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

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

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

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

კულტურის ნიშანთა კომპლექსი, ნიშანთა ერთმანეთთან მიმართება, ერთმანეთთან დაკავშირების ფორმები, მოვლენათა კონკრეტული ფორმები, — ყოველივე ეს ქმნის ეთნიკურ სპეციფიკას.

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

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

საბოლოოდ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ერთი ინსტიტუტის, მიცვალებულთან დაკავშირებულ წესჩვეულებათა შესწავლის საფუძველზე დადგინდა ბასკებისა და ქართველების, ნაწილობრივ ჩრდილო კავკასიის ზოგიერთი ხალხის, ტიპოლოგიურ მსგავსებათა მთელი სერია და, რაც განსაკუთრებით აღსანიშნავია, გამოიკვეთა მსგავს მოვლენათა კომპლექსი, რომელიც ამ ეთნოსთა შემდგომი შედარებით-ეთნოგრაფიული კვლევის საწინდარს შეადგენს. რიგი საერთო წეს-ჩვეულებისა სპეციფიკური ჩანს ბასკებისა და ქართველებისათვის, რაც კიდევ მეტ საფუძველს იძლევა ამ ორი ხალხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ურთიერთობის ძიებისათვის. ასეთია მაგალითად, ბასკურ-ქართული წეს-ჩვეულება მექორწილეთა საოჯახო საფლავზე გასვლისა, რითაც ამ ოჯახის ახალი წევრი ეზიარება ოჯახის მიცვალებულის კულტს; ქვრივის შემრთავი კაცი რომ ხმაურით აუწყებს კუთხე-მეზობელს თავის გადაწყვეტილებას; სიკვდილის შეტყობინება ფუტკრისათვის, ხარის მონაწილეობა სამგლოვიარო პროცესიაში. დამახასიათებელია, აგრეთვე, ჭერის ახდა ბასკეთში და მისი შესაბამისი წეს-ჩვეულება სვანეთში; უღელთან დაკავშირებული წარმოდგენა და ზოგიერთი სხვა.

ლიტერატურა:

1. გაბუნია ს. ბასკურ-ქართული ეთნოგრაფიული პარალელები, თბ., 1995
2. ჩიქობავა არნ., ბასკურის ნათესაობის საკითხი პროფ. ანტ. ტოვარის წიგნში „ბასკური ენა“, ანტ. ტოვარი, ბასკური ენა, თბ., 1980
3. ძიძიგური შ., ბასკები და ქართველები, თბ., 1978.
4. Вавилов Н. И. Пять континентов, М., 1962.
5. Herskovits M. J. Cultural Antropology, New York, 1948

სალომე გაბუნია

III ნაწილი

შედარებითი მეფოდის გამოყენება ქართულ მეცნიერებაში (კლასიკოსები)

ივანე ჯავახიშვილი

მნათობთას თაყვანისცემა: წმ. გიორგის ქართველთა რწმენაში წარმართობის-დროინდელი უზენაესი ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია

ყველა შემომოყვანილი ქართული თქმულებების შესწავლამ დაგვარწმუნა, მაშასადამე, რომ წმიდა გიორგის პირველი ადგილი უკავია და ყველაზე უფროსად ითვლება, რომ იგი გულკეთილია და ადამიანის მფარველი, ძლიერებით ყველას, თვით ღმერთსაც კი სჯობნის.

მეორე ადგილი შემოქმედ ღმერთს ეკუთვნის: იგი არც ყოვლად-ძლიერად ითვლება, არც ყოვლად-მეცნიერად, მკაცრი, თითქმის მრისხანე ბუნება აქვს კიდევ და შურის მაძიებელია.

მესამე ადგილი ელიას უკავია. იგი წმიდა გიორგისთან შედარებით უძლურია და შემოქმედის ბრძანებას ასრულებს ხოლმე.

მაგრამ მარტო თქმულებაში ხომ არ ეკუთვნის წმიდა გიორგის განსაკუთრებული პატივისცემა; თვით ცხოვრებაშიაც ქართველი ერი მას ყველაზე მეტად თაყვანსა სცემს, არც ღმერთისა და იესო ქრისტეს, არც ერთი წმიდანის სახელობაზე არ მოიპოვება იმდენი ტაძარი საქართველოში, რამდენიც წმიდა გიორგის სახელობაზეა აშენებული. ჯერ კიდევ XIV-XV სს. გერმანელი მოგზაური ჰანს შლიტბერგერი წერდა, რომ ქართველები წმიდა გიორგის მეტის-მეტად თაყვანსა სცემენო, ხოლო ვახუშტის აღნიშნული აქვს, რომ საქართველოში „არ არიან ბორცუნი და მაღალნი გორანი, რომელსა ზედა არა იყოს შენნი ეკლესიანი წმიდის გიორგისანი“-ო¹. ამას გარდა ყურადღების

ღირსია ის გარემოება, რომ თითქმის ყველა უმთავრესი ეკლესიები და დღეობები საქართველოში წმიდა გიორგის სახელობაზეა². ხალხში გავრცელებულია კიდევ რწმენა, რომ საქართველოში იმდენი წმიდა გიორგის ეკლესიაა და იმდენი წმიდა გიორგია, რამდენიც წელიწადში დღეებია; ერთი სიტყვით, ვახუშტის შემომოყვანილი ცნობა, რომ მთა არ მოიპოვება საქართველოში, სადაც მის მწვერვალზე წმიდა გიორგის ეკლესია არ იყოსო, ძალიან გაზვიადებული არ არის და ჭეშმარიტებას უახლოვდება.

ერთი სიტყვით, როგორც სახალხო თქმულებების შესწავლა, ისე დღეობებისა და ხატობის დაკვირვება ცხადად ამტკიცებს, რომ ქართველი ერის სარწმუნოებრივ წარმოდგენაში უფროსობითა და ძლიერებით პირველი ადგილი წმიდა გიორგის უკავია, მეორე – ღმერთს-შემოქმედს, მესამე – ელიას.

ხევსურებისა და ფშაველების ხევის-ბერები ლოცვის დროს წმიდა გიორგის პირდაპირ ღმერთად იხსენიებენ: „ღმერთო იხინჭის წმინდა გიორგივ“, ასე დაიწყებენ ხოლმე ლოცვას ისინი ქადაგების კურთხევის დროს³; სვანებიც გიორგის ღმერთის მსგავსად თაყვანსა სცემენ და ღმერთზე ძლიერად მიაჩნიათ⁴.

ცხადია, რომ ამ შეხედულებას და წმიდა გიორგის განსაკუთრებულ, შემოქმედზე უმეტესს, პატივისცემას ქრისტიანობასა და საეკლესიო მოძღვრებასთან არაფერი აქვს საერთო; პირიქით, იგი პირდაპირ არღვევს მას. უეჭველია, მაშასადამე, რომ ჩვენი ხალხის წარმოდგენაში წმიდა გიორგის ძველი, წარმართობის-დროინდელი, მთავარი ღვთაების ადგილი უნდა ეკავოს. რა ღვთაება უნდა ყოფილიყო მერე ის ღვთაება, რომლის ადგილიც ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ჩვენი ხალხის წარმოდგენაში წმიდა გიორგიმ დაიჭირა? ამ საკითხის გამორკვევას უკვე აკადემიკოსი ალ. ვესელოვსკი ამ ოცდაათი წლის წინათ შეუდგა, მხოლოდ სულ სხვა აზრით; მას უნდოდა გამოერკვია, თუ სად დაიბადა ის წმიდა გიორგის თქმულება, რომელშიაც იგი ვეშაპის დამთრგუნველ გმირად არის გამოყვანილი; ამგვარად

ა. ვესელოვსკის ძველი ქართული წარმართობის გამორკვევა კი არა ჰქონია ფიქრად, - იგი სრულებით დარწმუნებული იყო მაშინ, რომ ეს საკითხი უკვე გამორკვეულია, - არამედ უნდა გაეგო, ~~ეს~~ რომელი წარმართობის-დროინდელი თქმულებების გავლენის მიხედვით უნდა შეთხზულიყო წმიდა გიორგისა და ვეშაპის თქმულება. რასაკვირველია, ავტორს ამავე დროს უნდა უნებლიედ გამოერკვია ის საკითხიც, თუ რომელი ღვთაების ადგილი დაიჭირა წმიდა გიორგიმ ქართულ სახალხო თქმულებებში? რამდენადაც ა. ვესელოვსკის ცოტა არ იყოს ბუნდოვანი სიტყვებიდან ჩანს, იგი დარწმუნებული იყო, რომ საქართველოში წმიდა გიორგის თქმულება ძველი წარმართობის-დროინდელი თქმულებიდან უნდა წარმომდგარიყოს, სახელდობრ იმ თქმულებიდან, რომელიც ერანის სარწმუნოების გავლენის გამო ქართველებს შორის გავრცელებული უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ა. ვესელოვსკი ძალიანა ცდება. წმიდა გიორგის თაყვანისცემას საქართველოში არავითარი კავშირი არ აქვს ერანულ წარმართობასთან⁵.

ქართველი ხალხის აზროვნებაში წმიდა გიორგის ძველი წარმართობის-დროინდელი, ქართველების მთავარი ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია.

საკმარისია სტრაბონის აღწერილობის ერთი ნაწყვეტი, რომელიც ალბანელთა სარწმუნოებას ეხება, კახეთის განთქმულ თეთრ-გიორგობას შევადაროთ, რომ ეს აზრი სრულებით ცხადი და ჭეშმარიტი გახდეს; თავის გეოგრაფიაში სტრაბონი ამბობს:

„ალბანელნი ღმერთებსავეით თაყვანსა სცემენ მზესა, ზევსს და მთვარეს, მეტადრე მთვარეს. მთვარის ტაძარი იბერიის მახლობლად მდებარეობს. მეფის შემდგომ ყველაზე უფრო პატივცემულ კაცად ის ითვლება, ვინც ტაძარს ემსახურება; იგი დიდსა და მჭიდროდ დასახლებულს ხატის მამულს განაგებს და ხატის ყმების უფროსად ითვლება, რომელთა შორის ბევრი ქადაგად დაეცემა და წინასწარმეტყველებს ხოლმე; იმას, ვინც მეტად ატაცებული ტყეებში მარტოკა დახეტილობს, ქურუმები დაიჭერენ,

კისერზე ჯაჭვს დაადებენ და ერთი წლის განმავლობაში ზვარაკად კარგა ასუქებენ ხოლმე; მერე მას მირონცხებულს სხვა საღმრთოებთან ერთად ღმერთს მსხვერპლად შესწირავენ ხოლმე. მსხვერპლად შეწირვა ამნაირად იციან: ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა ჩვეულებრივ ლახვრის საშუალებით იციან ხოლმე. ერთი კაცი, რომელსაც ამგვარი ლახვარი აბარია, ხალხიდან გამოვა და ხერხიანად ლახვარს გვერდით შიგ გულში ჰკრავს ხოლმე. როცა ლახვარ-ნაკრავი მსხვერპლი დაეცემა მიწაზე, ქურუმები სხვადასხვა ნიშნებისდა მიხედვით მკითხაობენ და საჯაროდ ხმამაღლა აცხადებენ ხოლმე. როცა გვამს ერთს დანიშნულს ადგილას მიიტანენ, ყველანი თავიანთ თავის განსაწმენდად ფეხს დაადგამენ ხოლმე“⁶.

ალბანიის ერთი ნაწილი, სახელდობრ იბერიის მოსაზღვრე ადგილი, ქართველი მოდგმის ერთი იყო დასახლებული. სტრაბონი ამბობს, რომ ალბანიიდან იბერიაში მიმავალი გზა უწყლო და უსწორმასწორო კამბეჩიანზე ძვესო⁷. ის მთვარის ტაძარი, რომელიც გამოჩენილი გეოგრაფის სიტყვით იბერიის საზღვარზე მდებარეობდა, შეიძლება სწორედ კახეთში ყოფილიყო. უეჭველია, ეს ტაძარი უმთავრესი, განსაკუთრებით განთქმული, სამლოცველო უნდა ყოფილიყო, თორემ შეუძლებელია მთელ ალბანიაში, იბერიიდან დაწყებული კასპიის ზღვამდე, მთავარი ღვთაების ტაძარი ხალხს მხოლოდ ერთი ჰქონოდა.

შევადაროთ ესლა სტრაბონის ზემომოყვანილი ცნობა თეთრ-გიორგობას. სოფ. აწყურში 14 აგვისტოს საღამოთი ქართლიდან, კახეთიდან, ქიზიყიდან, თუმ-ფშავ-ხევსურეთიდან დიდძალი მლოცავი მოიყრის ხოლმე თავს. მოსული ხალხი ჯერ ეკლესიის გალავანს გარს შემოუვლის ხოლმე სამგზის, ან არა და შვიდგზის; მარჯვნივ დასავლეთის კარებიდან იწყებენ სიარულს და მარცხნივ მიდიან, სანამ ისევ იმ კარებს არ მიადგებიან; ასე სამჯერ ან შვიდჯერ. წინ მუდამ დედა-კაცები მიუძღვიან, მათ მამაკაცთა გუნდი მისდევს. ორივე გუნდი „დიდებას“ გალობს ხოლმე რიგ-რიგად, ხან დედაკაცთა გუნდი, ხან მამაკაცთა გუნდი: „დიდება და

ღმერთსა დიდება, წმიდა გიორგი ცხოველო, შენს სალოცავად მოველო“, სალამოს ზარს დაარისხებენ თუ არა, ხალხი ეკლესიისაკენ გაჭურება ხოლმე. ამ დროს ერთი თეთრ-გიორგის მონათაგანი დაეცემა ეკლესიის დასავლეთის კარის ბჭესთან თავით ჩრდილოეთისაკენ, ისე რომ საყდარში შესვლა არ შეიძლებოდა, თუ რომ კაცი ან ზედ არ გადააბოტებს, ან ზედ არ შესდგება. მღვდელმა და ხალხმა მონაზე უნდა გადაიაროს; რაც უნდა ძალიან დაადგან ფეხი, იგი მაინც ცდილობს კრინტი არ დაძრას. ეკლესიას რომ შემოუვლიან, გალავანში შეკრებილი ხალხი ქუდმოხდილი ირგვლივ დგას და მოწინებით ერთ-ერთს თეთრებში შემოსილს მოთამაშე მონა ქალს შესცქერის. მოცეკვავე შეუწყვეტილად, გატაცებით უვლის. იგი თეთრი გიორგის ხატის მონაა და ხატი აცეკვავენ. დროგამოშვებით ქალს გულიდან გმინვა ამოუფარდება ხოლმე და იკრუნჩხება⁸.

ეკლესიასთან შეკრებილი ხალხი, რომელსაც აღთქმა აქვს დადებული, შეწირული ცხვრებითურთ მღვდელს გარშემო ეხვევა. მღვდელი საღმრთოს შუბლზე მატყლს შესტრუსავს ხოლმე და თითონაც შემდეგ ლოცვას ამბობს: „წმიდაო გიორგი, შეწირე საღმთო მონისა შენისაო“ და სახელს დაუმატებს; იქვე დიაკვანიცა დგას: დიაკვანთან მლოცავები მივლენ ხოლმე, ყელზე შანა აქვთ შებმული და წმიდა გიორგის მონებად ითვლებიან; მათ განსაზღვრული ვადით აღთქმა აქვთ დადებული. როცა ვადა გაივლის, მონები ხატის კარზე მიდიან სალოცავად და მონობის ასახდელად. დიაკვანი იმათ საღმრთოს მატყლს შეაჭრის, მონებს შანას შეჭხნის და განათავისუფლებს ხოლმე. თეთრ ტანისამოსში მონა ქალები ამ დროს საყდარს ჩოქვით გარშემო უვლიან. თითოს მათგანს კისერზე თეთრი გიორგის ეკლესიის მძიმე რკინის ჯაჭვი ადევს და ყველანი ნაზის ხმითა გალობენ და თანაც ანთებულ სანთლებს კედლებზე აკრავენ. ერთი მათგანი ბამბის ძაფს ახვევს კვირისტავით ეკლესიის გარშემო. ეკლესიის მიდამოში მთელი ღამე ცეცხლი ანთია.

საკვირველი მსგავსებაა!.. ცხრამეტმა საუკუნემ განვლო მას შემდეგ, რაც სტრაბონმა პირველად აღწერა

მთვარის დღესასწაული, ქართველმა ხალხმა, ჯერ ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიიღო, მერე ქრისტიანობა; ამ ორმა სარწმუნოებამ ხანგრძლივი, ძლიერი გავლენა იქონია ჩვენ ეროვნულ აზროვნებასა და ზნე-ჩვეულებებზე, მაგრამ მაინც ასე საუცხოვოდ არის შენახული უძველესი სარწმუნოების კვალი. სტრაბონი ამბობს: მთვარის ხატის ყმები ქადაგად დაეცემიან ხოლმე და წინასწარმეტყველებენო; ეხლაც წმიდა გიორგის მონები, ისინი, ვინც ხატს თავიანთ თავის სამსახურს აღუთქვამენ ხოლმე, თეთრი-გიორგის ქადაგად დაეცემიან და ხალხს ხატის ნებას უცხადებენ. სალამო ხანს, როცა მწუხრის ზარი დაირეკება ხოლმე, ერთი მონათაგანი ეკლესიის კარების წინ დაეცემა და ტაძარში შემავალი ხალხი ამას ზედ აბიჯებს და რაც უნდა ძალიან დააჭირონ ფეხი, მონამ უნდა მოითმინოს და ხმა არ დასძრას. ამ მონასაც, ყველა წმიდა გიორგის ყმებსავით, მავთულის შანა აბია ყელზე. ეს შანა ჯაჭვის მაგივრად არის; ვისაც კი სტრაბონის დროს I საუკუნის დამდეგს (ქრ. შ.) მთვარის მსხვერპლად აირჩევდნენ, ყელზე ჯაჭვს შეაბამდნენ და ერთი წლის განმავლობაში ჰკვებავდნენ ხოლმე. ილია ზარაფიშვილის სიტყვით ეხლაც „თეთრ-გიორგის ეკლესიის კარზე არის ნახევარი ფარგალი რკინისა, რომელსაც აქეთ-იქით რკინის ჯაჭვები ჰკიდია, სულ წონით ერთ ფუთზე მეტი იქნება; ამ ნახევარ ფარგალს მონები კისერზედ იდებენ, ჯაჭვებს აქეთ-იქით ჩამოუშვებენ და ასე დატვირთულნი ან წელის ნაბიჯით ან არა და ჩოქვით ეკლესიას გარს უვლიან ხოლმე სამ-გზის“.

მონა რომ ეკლესიის კარებს წინ დაეცემა ხოლმე, ეს იმას მოასწავებს, ვითომც იგი მკვდარი იყოს. ხოლო რომ ეს აზრი სწორია, იმით მტკიცდება, რომ, რაც უნდა ძალიან დააჭირონ ფეხი ეკლესიაში შემავალმა მლოცველებმა, მონამ მაინც არ უნდა დაიყვიროს. რათა? სწორედ იმიტომ, რომ იგი მკვდარია, შეწირულს მსხვერპლს წარმოადგენს. დასასრულს, როცა სტრაბონის დროს მთვარის ტაძრად მისული მლოცავები მსხვერპლად შეწირულ მონას ფეხს დაადგამდნენ ხოლმე, რომ ამრიგად ცოდვებისაგან განწმენდილიყვნენ, ამნაირადვე

ეხლაც თეთრი-გიორგის საყდარში შემავალმა ხალხმა კარებს წინ დაცემულ მონას ზედ უნდა გადააბიჯოს ხოლმე და ფეხი დაადგას. ერთი სიტყვით, ეხლანდელი ჩვეულება ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის სიმბოლურ სურათს წარმოადგენს. რასაკვირველია, ის მონები, რომელნიც მძიმე რკინის ჯაჭვით ყელზე ჩოქვით გარშემო უვლიან ხოლმე ეკლესიას, ისინი სიმბოლურად შესანიშნავ მსხვერპლს წარმოადგენენ. ყურადღების ღირსია აგრეთვე ის გარემოება, რომ როგორც სტრაბონის დროს ეხლაც თეთრ-გიორგის საღმრთოს უკლავენ ხოლმე; მხოლოდ მთვარის ტაძრის მთავარი ქურუმის მაგივრობას ეხლა, აწყურის თეთრგიორგობას, მღვდელი და მისი დიაკვანი ასრულებენ. როგორც სტრაბონის დროს მთვარის ტაძრის გარშემო დაბურული ხელუხლებელი ტყე იყო ხოლმე, ისე ამ რამდენისამე წლის წინათ აწყურის თეთრ-გიორგის მახლობლად, ილ. ზარაფიშვილის სიტყვით, წმიდა ხეები იყო, რომლებსაც ხალხი სანთელს უნთებდა და ქადები შესანიშნავად მოჰქონდა. „ეს ხეები ჩემ დროს დაფუტუროვდნენ და წაიქცნენო“ - მწერდა ი. ზარაფიშვილი. თეთრ-გიორგის საყდარი ამენებულა მალალ მთაზე.

მთელი ეს თეთრი-გიორგის ხატობის ჩვეულება, მაშასადამე, მთვარის ძველი, წარმართობის-დროინდელი დღესასწაულის ნაშთია. ამ გარემოებას შემდეგი მოსაზრებაც უფრო ცხადჰყოფს. უმთავრესი ხატობა: ყველა ჩვეულებანი, ზვარაკების შეწირვა, ქადაგად დაცემა და სხვა - 14 აგვისტოს მწუხრის დროს იწყება და მთელ ღამეს გასტანს ხოლმე; თეთრ-გიორგობაში ღამის თევას უმთავრესი მნიშვნელობა აქვს. რატომ? იმიტომ, რომ თეთრი გიორგობა მთვარის ხატობაა, მთვარე კი, რასაკვირველია, მწუხრის დროს, საღამოთი გამოჩნდება და ღამეს ანათებს ხოლმე. ამის გამო მთვარის ხატობა, რასაკვირველია, ღამით უნდა იყოს ხოლმე და არა დღისით. ამას გარდა ყველამ კარგად იცის, რომ 15 აგვისტოს ღვთისმშობლის მიძინებაა, სოფ. აწყურსა და საქართველოს სხვა ადგილას კი 14-15 აგვისტოს თეთრი გიორგობა იციან ხოლმე. რათა? იმიტომ, რომ 14-15 მთვარის

აღვსებაა, მთვარე სრულია ხოლმე ყოველთვის, როცა წლისა და თვეების აღრიცხვა მთვარის სრბაზეა დამყარებული; ჩვენ ვიცით, რომ საქართველოში ძველად სწორედ ასე იყო; მაშასადამე, თეთრი-გიორგობა 14-15 აგვისტოს და ღამით იმიტომ არის ხოლმე, რომ ეს ხატობა წარმართობის-დროინდელ მთვარის ხატობის ალაგას არის და თეთრი გიორგის მთავარი ღვთაების, მთვარის მაგიერი ადგილი უკავია. მაგრამ იმის დასამტკიცებლად, რომ წმიდა გიორგიმ მთელი ქართველი ხალხის სარწმუნოებრივ აზროვნებაში მთვარის ღვთაების ადგილი დაიჭირა, რომ მთვარე ქართველი ხალხის საწარმართო სარწმუნოებაში უმთავრეს და უძლიერეს ღმერთად ითვლებოდა, რასაკვირველია, სრულიად საკმარისი არ არის საქართველოს ერთ კუთხეში დარჩენილი ხატობის შესწავლა: საჭიროა დამტკიცდეს, რომ მთვარის თაყვანისცემის ნაშთი და კვალი ჩვენ სამშობლოს სხვა კუთხეებშიაც შერჩენილი არის. მასალები და საბუთები ბლომად მოიპოვება. მხოლოდ სხვადასხვა ადგილას ამ თაყვანისცემის სხვადასხვა წესი და ჩვეულებაა შენახული; საზოგადო ჩვეულებად ყველგან მხოლოდ ღამის თევა და ბავშვების ბერად შეყენება და აღთქმის დადებაა შერჩენილი.

ხევსურებსა და ფშაველებს ჩინებულად აქვთ შენახული ხატის მღვდელ-მსახურთა წესწყობილება. ყველას უფროსად ხევისბერი ითვლება, ამას მისდევს დეკანოზი, ხუცესი, შულტა ანუ დასტური. ყველაზე მეტად ხევის ბერსა სცემენ პატივსა; მას განუსაზღვრელი უფლება აქვს, გავლენიანი პირია. იგი ამასთანავე ხატის მამულისა, მსახურთა და ყმების მთავარ გამგედ ითვლება. როგორც ხევისბერი, ისე მეტადრე დეკანოზი ხალხს ხატის სურვილს უცხადებს ხოლმე, მლოცავები სთხოვენ დეკანოზს, გაიგე წმიდა გიორგისაგან რა მოელის ხალხს მომავალი წლის განმავლობაშიო. ჯერ დეკანოზი უარზე დგას ხოლმე, მერე, როცა აღარ მოეშვებიან, იგი ქადაგად დაეცემა და წინასწარმეტყველებას მოჰყვება. დეკანოზობის მიღება მხოლოდ მაშინ შეუძლია კაცსა, როცა იგი ხატისაგან ავად გახდება და მოჩვენების ან სიზმრის დროს წმ. გიორგი გამოუცხადებს, თუ მორჩენა გინდა, ჩემი

ხატის სამსახურს შესწირე შენი ძალღონეო¹⁰. დეკანოზის გარდა ჩვეულებრივ ქადაგები წინასწარმეტყველებენ ხოლმე, როგორც ქალებს, ისე კაცები. ვახუშტი ფშაველების შესახებ წერს, რომ მათ „აქუსთ სასოება ქადაგსა ზედა, რომელი წარმოდგების კაცი უცები და ვითარცა ხელქმნილი და ლალადებს მრავალსა მაგიერად წმიდის გიორგისა; და რასა იგი იტყვის, სთნავთ და ჯერ და ჯერ იჩენენ უმეტეს ჭეშმარიტებისასაო“¹¹. დასასრულ წმ. გიორგის ხატს საკუთარი ტყე (ჯვარის ტყე, მინა) და საკუთარი მამული აქვს¹².

თვალსაჩინო მსგავსება აქ იმაში ეტყობა, რომ ხატის მსახურნი, მეტადრე დეკანოზი და ხატის მონები, ქადაგად დაეცემიან და წინასწარმეტყველებენ ხოლმე. სტრაბონის ცნობების მიხედვითაც მთვარის ღვთაების სამღვდელოების შორისაც ხომ ზოგიერთნი ამასვე სჩადიოდნენ. განსაკუთრებით ის გარემოებაა ყურადღების ღირსი, რომ ქადაგიცა და დეკანოზიც ორივე წმიდა გიორგის სახელით ლაპარაკობენ და წინასწარმეტყველებენ ხოლმე. სტრაბონსაც ხომ აღნიშნული აქვს, წინასწარმეტყველება მთვარის მსახურთ შეეძლოთო. როგორც მთვარეს ისე წმიდა გიორგისაც საკუთარი მამულები აქვს და ამ მამულების მთავარი გამგეობა ხევისბერის ხელშია. ერთი სიტყვით ხევსურეთსა და ფშავეშიაც წმიდა გიორგის ხატობა თაყვანისცემის და მსახურების ნაშთს წარმოადგენს.

ავიღოთ ეხლა ქართლი, გორის ჯვარი; ვახუშტი ამბობს: „გორის პირისპირს არს ეკლესია წმიდის გიორგისა, მაღალს გორასა ზედა ნაშენი, სასწაულთმოქმედი თავი წმიდის გიორგისა მდებარებს ჯვარსა შინა. უწოდებენ გორის ჯვარს“-აო¹³. ამ საყდარში ინახება დიდი მძიმე რკინის ჯაჭვი. როცა მლოცველი, რომელსაც წმიდა გიორგისათვის შეთქმული აქვს, ეკლესიის კარზე მივა, ამ რკინის ჯაჭვს კისერზე დაიდებს და სამჯერ გარს შემოუვლის ხოლმე. ამ შემთხვევაშიაც შენახულია ძველი ადამიანის მსხვერპლის შეწირვის სიმბოლური ჩვეულება. სოფ. არბოში გერისთაობა, წმიდა გიორგის ხატობა, 14-15 ქვეისტოს იცის, ამ დღესასწაულს **თავი გერისთაობა** ჰქვია. **სწორი** 21-

22 აგვისტოს არის ხოლმე, მერე სწორი კიდევ ერთი კვირის შემდეგ 28-29-ს. აქაც აუარებელი ხალხი იკრიბება მთელი ქართლიდან: საღმრთო დეკულებს, ცხვრებს და მამლებს სწირავენ ხოლმე წმ. გიორგის და, ვისაც აღთქმული აქვს, თეთრები აცვია; ზოგს შვილიც ბერად შეყენებული ჰყავს. ზვარაკის დაკვლა მხოლოდ არჩეულ პირს, „ნატს“, შეუძლია. საღმრთოების შეწირვის შემდეგ ფერხულს ჩააბმენ ხოლმე და აქა-იქ წმიდა გიორგის მონა ქალი ქადაგად დაეცემა და წინასწარმეტყველებას დაიწყებს ხოლმე¹⁴. აქ ყურადღების ღირსია პირველი და მეორე სწორი. რასა ნიშნავს ეს სწორზე უქმობა და რით უნდა აიხსნებოდეს იგი? 15-ს იმიტომ არის, რომ მთვარე ამ დროს სრულია, ხოლო სწორზე მთვარე მესამე მეოთხედში, ხოლო სწორის სწორზე მეოთხე მეოთხედში, ანუ მცხრალი იქნება იგი; ერთი სიტყვით, სწორის უქმობა მთვარის მეოთხედებზე არის დამყარებული. როგორც სხვაგან, აქაც ქადაგები წმიდა გიორგის ნებას უცხადებენ ხალხს. შემდეგ საგულისხმოა, რომ წმიდა გიორგისათვის შეთქმულ ბავშვებს მთელ საქართველოში „ბერს“ ეძახიან; წმიდა გიორგის ხატის მთავარ მსახურსაც ხომ „ხევისბერი“ ერქვა; მაშასადამე, ყველა, ვისაც კი წმიდა გიორგის – მთვარის სამსახურისა და მონობის აღთქმა ჰქონდა დადებული, ბერად იწოდებოდა.

დასავლეთ საქართველოშიაც მთვარის თაყვანისცემისა და მსახურების კვალი წმიდა გიორგის ხატობაში არის შენახული. მაგალითად, რაჭის მაზრაში, სოფ. სორს არის „ჯაჭვის მონასტერი“ მრავალ-ძალის წმიდა გიორგის სახელობაზე. სოფლის მახლობლად ტყეში „გადაფშის საყდარი“ დგას. ამ საყდარში ერთი რკინის შვილდისარი ძეგს¹⁵ ჯაჭვითურთ და რკინისავე ისარი. სოფ. სორში ერთი დიდი ხატობა იცის, „ნაციხურობა“ ჰქვია. ნაციხურობა ნააღდგომევს, მეოთხე კვირას, ორშაბათობით არის ხოლმე და სამი კვირის განმავლობაში ყოველ ორშაბათობით „ნაციხურობას“ უქმობენ. ამგვარად, თავი ნაციხურობის გარდა, კიდევ სამი სწორი იცის. ნაციხურობას მრავალი მლოცავი იყრის ხოლმე თავსა; ხატობა კვირას საღამოთი იწყება, ვახშმობის დროს;

ხალხი მაშინ ნაციხურის გორაკისაკენ მიეშურება. ხალხში თქმულებაა დარჩენილი, რომ იმ ალაგას ოდესღაც ციხე და ეკლესია იდგა და ნაციხურობა სოფ. სორის „ვაჟების ბედზეა“ დანესებულიო. ნაციხურის მცხოვრებნი ლოცულობენ წმიდა გიორგის ხატის წინ, რომელსაც მღვდელი ეხლანდელი ეკლესიიდან გამოასვენებს ხოლმე, და ფულებს სწირავენ. პარაკლისის გადახდის შემდეგ, ქალები და კაცები ფერხულს ჩააბამენ ხოლმე და გათენებამდის სიმღერითა და ცეკვით შეექცევიან. მხოლოდ რიჟრაჟის დროს იშლება ხალხი. ნაციხურობასაც თეთრი გიორგის ხატობისავით ღამით უქმობენ, იმიტომ რომ მთვარის მსახურება და თაყვანისცემა მხოლოდ ღამით შეიძლებოდა. სამი სწორისა და თავი ნაციხურობის უქმობის ჩვეულებაც აგრეთვე მთვარის მეოთხედის თაყვანისცემაზეა დამყარებული. გერისთობას მხოლოდ ორი სწორი იცის, ნაციხურობას სამივეა შენახული; მაშასადამე, თავი ნაციხურობა – ახალმთვარის თაყვანისცემის ნაშთი იქნება, პირველი, მეორე და მესამე სწორი კიდევ – პირველი, მეორე და უკანასკნელი მეოთხედის უქმეს უდრის. განსაკუთრებით ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ ნაციხურობა, თავიცა და სამივე სწორიც, მხოლოდ კვირა ღამესა და ორშაბათობითიც ხოლმე. ეს გარემოება ცხადად ამტკიცებს, რომ მრავალძალის წმიდა გიორგის ხატობა „ნაციხურობა“, მთვარის ძველი თაყვანისცემისა და მსახურების ნაშთია, იმიტომ რომ წარმართობის დროს ორშაბათს ქართულად მთვარის დღე უნდა ჰრქმეოდა, მაშასადამე, მთვარის თაყვანისცემისათვის იყო განკუთვნილი. ეხლაც კი ორშაბათს მეგრულად – თუთაშხა, სვანურად – დომდიშ ჰქვია და ორივე სიტყვა „მთვარის დღესა“ ნიშნავს; მხოლოდ ქრისტიანობის გავლენის გამო ძველი სახელის მაგიერ ქართულ მწერლობაში „ორშაბათი“ შემოიხიზნა. ამგვარად, სწორედ ის გარემოება, რომ თავი ნაციხურობა და სამი სწორი კვირა-ღამიდან დანყებული ორშაბათობით იცის, საუცხოვოდ ამტკიცებს, რომ ეს მრავალძალი წმიდა გიორგობა მთვარის მსახურების ნაშთს წარმოადგენს. ამას გარდა ხალხში დარჩენილი

თქმულებაც, რომ ნაციხურობა „ვაჟების ბედზეა“-ო, ძველი მთვარის ხატობისავე კვალს გვიჩვენებს. ხალხს ეხლა აღარ ესმის ამ დღესასწაულის მნიშვნელობა, მაგრამ „ვაჟების ბედი“ ამტკიცებს, რომ იმ დღეს სოფ. სორის მცხოვრებნი ბედს ანუ მომავალს იგებდნენ ხოლმე: ჩვენ ვიცით, რომ მთვარის ხატობის დროს, მსხვერპლის შეწირვის დროსა და ქადაგად დაცემული ხატის მოწების ღალადებიდან ხალხი მომავალ ბედ-ილბალს იტყობდა ხოლმე; ჩვენ ვიცით, რომ ამ ჩვეულების, ხატის მსახურების, კვალი ეხლანდელ დრომდისაც თეთრ-გიორგობაში შერჩენილია; „ნაციხურობის“ „ვაჟების ბედი“-ც ამგვარივე მთვარის თაყვანისცემის ნაშთი უნდა იყოს. იქნებ ის რკინის ჯაჭვიცა და შვილდისარიც მთვარის ღვთაებისადმი შესაწირავი მსხვერპლის საკლავი იარაღი იყოს; ზემოთ გამოვკვეულია, რომ სტრაბონის დროს საღმრთოს შესაწირავად ჯაჭვსა და ლახვარს ხმარობდნენ ხოლმე, რომ წმიდა გიორგის დღეობაში შერჩენილ მსხვერპლად შეწირვის სიმბოლურ ჩვეულებაში სწორედ ჯაჭვსა აქვს უმთავრესი მნიშვნელობა.

მოვიყვანთ კიდევ ერთ, წმიდა გიორგის დღეობის დროს შენახულ, ჩვეულებას. ქ. ახალსენაკის მახლობლად სოფ. სუნჯას ძველი განთქმული წმიდა გიორგის საყდარი დგას. 23 აპრილს აქ მთელი სამეგრელოდან მრავალზე უმრავლესი მლოცავი ხალხი მოიყრის ხოლმე თავსა. დღესასწაულის წინა დღეს ერთს სათნოებით და სინმდით განთქმულს მოხუცებულს ამოირჩევდნენ ხოლმე, მთელ ღამეს ეკლესიაში დასტოვებდნენ; ის ღამე მას ლოცვაში და ოცნებაში უნდა გაეთენებინა. დილით, ვიდრე წირვა დაიწყებოდა, საყდარში ნამყოფ მოხუცებულს გამოიყვანდნენ, ერთ მაღალ ადგილას დააყენებდნენ ხოლმე და იქიდან იგი შეკრებილს ერს, სამეგრელოს ბატონსა და მცხოვრებლებს, მომავალი წლის თავგადასავალს უწინასწარმეტყველებდა ხოლმე¹⁶. ამ ჩვეულებაში ყურადღების ღირსი ის გარემოებაა, რომ სათნოებით და სინმდით განთქმულმა მოხუცმა ღამე ეკლესიაში უნდა გაათენოს, რომ მხოლოდ წმიდა გიორგისაგან და ღამით, მაშასადამე, შეუძლია კაცს ადამიანის

მომავალი შეიტყოს. ეს ჩვეულებაც მთვარის თაყვანისცემის ნაშთია; მომავლის წინასწარმეტყველი მოხუცი ფშავ-ხევსურების ხევისბერისა და დეკანოზის მოვალეობას ასრულებს.

რომ ხალხი წინასწარმეტყველებას, ბოდვას, ქადაგად დაცემას მთვარის გავლენას მიანერს ხოლმე, იქიდან ჩანს, რომ მეგრელები ისეთ ავადმყოფობას, როცა ყმანვილს საშინელ სიცხეს მისცემს და ბოდვას დააწყებინებს ხოლმე, „თუთაშის“¹⁷ უძახიან; ხოლო თუთაში მეგრულად ნიშნავს „მთვარის“ ავადმყოფობას.

დასასრულ, სვანურ წმიდა გიორგობაზე, მეკერმისა და ფარისეველის კვირას, ნირვის დროს რამდენიმე სოფლის მცხოვრებნი დიდით-პატარამდის წმიდა გიორგის საყდარში მიდიან¹⁸. ყველას ხელში ანთებული არყის ხის ტოტები უჭირავს. ეკლესიასთან რომ მივლენ, ანთებულ ხეებს ერთი-ერთმანეთზე სდებენ და დიდ ცეცხლს გააჩენენ ხოლმე. მერე ხალხი „დიდებ“-ის ლოცვას და გალობას დაიწყებს. დიდებას მორჩება თუ არა, ხალხი სიმღერით შინ ბრუნდება და ორშაბათ ღამემდის სიმღერა-თამაშობაში გაათენებს ხოლმე. ამ დღეობას სვანები „ლიმპჰარი“-ს უძახიან და ქართულს ლამპრობას უდრის. სვანებშიც წმიდა-გიორგობა კვირას შუადღეს იწყება, მთელ ღამეს გასტანს და საღამო ხანს თავდება: სვანურ წმიდა გიორგობაში განსაკუთრებული ყურადღების ღირსი „ლიმპჰარი“-ს ჩვეულებაა. ასეთივე ჩვეულება გურიაშიც სცოდნიათ. „ქართლის ცხოვრებიდან“ ჩანს, რომ ლამპრობა ძველი ქართული ჩვეულება ყოფილა; კვირიკე ქორეპისკოპოსის შესახებ იქ ნათქვამია: კვირიკემ „ესე პირი ითხოვა, რათა მას ზამთარსა არა აღიღონ ციხე ბოჭორმისა და შემდგომად აღვსებისა წარვიდეს და ნება სცეს; ამისთვის აღიღეს მისგან ციხე ნახჭევნისა და შვილი ერთი უმრწემესი სახელით დავით მძევლად და განუტევეს **დღესა ლამპრობასა**... და შევიდა კვრიკე ბოჭორმას, ეკაზმოდა და ლამოდა შემდგომად აღვსებისა წარსვლასა“¹⁹. როგორც ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, მაშინაც ლამპრობა დაახლოებით იმავე დროსაც სცოდნიათ, როდესაც ეხლა სვანები დღესასწაულობენ.

ზემოთ „ნაციხურობი“-სა და „ლიმპჰარი“-ს აღწერის დროს გამოკვეთული იყო, რომ წმიდა გიორგობას, თავსაც და სწორებსაც, ორშაბათობით იმიტომ უქმობენ, რომ ორშაბათი ქართველების სარწმუნოებრივი შეხედულებისდა თანახმად მთვარის დღე (თუთაშხა, დომდიშ) იყო; ეხლა როცა დამტკიცებულა, რომ მთვარე ქართველების უმთავრეს და ძლიერ ღვთაებად ითვლებოდა, ადვილად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, თუ რომელი დღე უნდა ყოფილიყო ჩვენი ხალხის საზოგადო უქმე დღედ. რასაკვირველია, კვირა არ იქნებოდა: იმიტომ კი არა, რომ ამ დღის უქმობა ქრისტიანობას შემოჰყვა, რადგან როგორც ქართ-ველების მზის დღე (ბჟაშხა, მიჟლადედ) შესაძლებელი იყო ქართველებს მზე უმთავრეს ღვთაებად აღეარებინათ ქრისტიანობის წინათაც და წარმართობის დროსაც ეუქმათ. კვირა იმიტომ ვერ იქნებოდა უქმე დღედ, რომ მზე ქართველებს ისე არ სწამდათ, როგორც მთვარე; მაშასადამე, ქართველების ჩვეულებრივ უქმე დღედ ორშაბათი უნდა ყოფილიყო: ამისი კვალი ეხლაც ცხადად ეტყობა ჩვენი ხალხის ზნე-ჩვეულებას. ხევსურები, მაგალითად, პარასკევსა და შაბათ-კვირას გარდა ორშაბათობითაც უქმობენ²⁰. ქართლშიაც ნააღდგომევის პირველი კვირიდან მოყოლებული ვიდრე მკა არ გათავ-დებოდა ორშაბათობით არ შეიძლებოდა მუშაობა²¹.

ეხლა, როცა გამოირკვა, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ძველი ქართველების სარწმუნოებაში მთვარეს და მის მდგომარეობას, მცხრალისა, გავსებულისა და მთვარის აღვსების გამოცნობას, ცხადია, რომ ხატის მსახურებს უნდა კარგად სცოდნოდათ მთვარის ანგარიში. სწორედ ასე იყო კიდევ. ფშავსა და ხევსურს ხევისბერსა და დეკანოზს რომ ჰკითხოთ, ამბობდა ამ ორმოცდახუთმეტი წლის წინათ რ. ერისთავი, მთვარე რამდენი დღისაა, ერთ წამსვე მიიღებთ სწორ პასუხსაო²². ვინ არ იცის, რომ საქართველოში ამ ოცი წლის წინათ ყველამ ჩინებულად იცოდა, ზოგმა ეხლაც იცის, მთვარის რაოდენობის გამომანგარიშება.

ჩვენი დასკვნა, რომ წმიდა გიორგის საქართველოში მთვარის ღვთაების ადგილი უკავია, არც მთვარის სქესი

უშლის, რადგან ქართული ხალხური შეხედულებით მთვარე სქესით მამაკაცია; ეს ცხადადა ჩანს შემდეგი საერო ლექსიდან:

„ნათელმა მთვარემა ბრძანა
ბევრით მე ვჯობივარ მზესა“.

დაჯდა დასწერა ნიგნები,
ზენა ქარი მიათრევსა.

მზეს რომ კაცი მიუვიდა, მზე ძალიან გაჯავრდესა:

„მე და ვარ და ის ძმა არის“

რად ვძულდებით ერთმანეთსა“.

ამ ლექსზე დამყარებულ დასკვნას, რომელიც ქართველი ხალხის საზოგადო რწმენას წარმოადგენს, ვერ დაარღვევს სტრაბონის აღწერილობის ის ადგილიც, სადაც იგი ამბობს, რომ სანირავს მიუტანდნენ ხოლმე ღვთაებას და ღვთაება დედრობითი სქესის სიტყვით არის აღნიშნული; არ არღვევს იმიტომ, რომ სტრაბონი ამ შემთხვევაში დედრობით სქესს და არა მამრობითს იმის გამო ხმარობს, რაკი „სელენე“ მთვარე ბერძნულში დედრობითი სქესის სიტყვაა. რომ ქართველების შეხედულებით მთვარე მამაკაცია, ხოლო მზე ქალია, იმითაცა მტკიცდება, რომ ყველა საკუთარი სახელები, რომლებშიაც მზეა ჩართული, უეჭველად განსაკუთრებით ქალების სახელია, მაგალითად, ფშაველებისა და ხევსურების ქალური სახელები: მზია, გულთამზე, მზევინარი, მზექალა²³. ამავე აზრს ერთი ქართული იავნანაც ამტკიცებს: გამდელი ასე დამღერის ხოლმე ბავშვს:

„დაიძინე გენაცვალე, იავ, ნანინა,

მზე დანვა და მთვარე შობა, იავ ნანინა!“

რაკი მზეს ლოგინად დანოლა და შობა შესძლებია, უეჭველად იგი ქალი უნდა იყოს, ხოლო მთვარე, მამასადამე, ვაჟი.

ამასვე ამტკიცებს შემდეგი მეგრული სახალხო ლექსი²⁴...

„ბჟა დია ჩქიმი

თუთა მუმა ჩქიმი

ხვიჩა ხვიჩა მურიცხეფი

და დო ჯიმა ჩქიმი“.

„მზე დედაა ჩემი,

მთვარე (თთუე) მამაა ჩემი

სხვადასხვა ვარსკვლავები

და და ძმაა ჩემი“.

ყურადღების ღირსია, რომ პონტოში და ფრიგიაში, სადაც ერთ დროს ქართველი ტომები ბინადრობდნენ, სტრაბონის სიტყვით, მთვარის თაყვანისცემა გავრცელებული ყოფილა. მაგალითად, იგი მოგვითხრობს, პონტოს ქალაქ კაბირას ფარნაკის საყდარია, მას სოფელ-ქალაქი ამერია ეკუთვნის, ბევრი მონები ჰყავს და სახატო მიწებიცა აქვს, რომელსაც ყოველთვის მთვარისთვის განკუთვნილ თვეში ხნავენ ხოლმე²⁵. ამნაირივე მთვარის განთქმული ტაძრები ფრიგიასა, კარიასა, პიზიდის ანტიოქიაშიც იყო²⁶. მთვარე უმთავრეს ღვთაებად ითვლებოდა და მეუფეს ეძახდნენ; საცა კი გამოსახულია იგი, ყოველთვის ხელში ქვეყნის მპყრობელობის აღმნიშვნელი სფერო უჭირავს, ზეცისა და ქვეყნის ბატონია. იგი აძლევს დედამიწას უხვ მოსავალს, ხოლო ადამიანს მფარველობას უწევს და დაჩაგრულს ექონაგება ხოლმე: საკმარისია მიმძლავრებულმა კაცმა მთვარეს შესჩივლოს, დაარისხოს თავისი შემავინროებელი და ამ ღვთაების ტაძარში თავისი მტრის წინააღმდეგ ჯოხი დასტოვოსო, რომ მაშინვე მთვარის ღვთის რისხვა დასტყომოდა თავზე; მხოლოდ თავის დროზე შეწირული საღმრთო თუ იხსნიდა ამ სასჯელისაგან, თორემ სხვა ვერაფერი უშველიდა მას. თავისი მონების პირით მთვარე თავის სურვილსა და ბრძანებას ადამიანს ატყობინებდა ხოლმე; ამგვარი რწმენა არსებობდა ზემოაღნიშნულ ქვეყნებში. მამალი ამ ღვთაების ფრინველად ითვლებოდა, იმიტომ რომ მამალმა ღამე ყივილი იცის. ხშირად, როცა მთვარე-ღმერთი ადამიანად გამოსახული არის ხოლმე, მას მხრებს უკან მცხრალი მთვარის წვეტები რქების მსგავსად უჩანს; ამ ნიშნით მისი ვინაობის გამოცნობა ადვილია. უეჭველია აგრეთვე, რომ ბოლანჯკოში ნაპოვნი ერთი უცნობი ღვთაების ქანდაკება, რომელსაც შუბლზე რქები აქვს გაკეთებული, აგრეთვე მთვარის ღვთაების ქანდაკებად უნდა ჩაითვალოს; ხარის რქებიც ჩვეულებრივ მთვარის ნიშნად ითვლებოდა. ყველგან, მამასადამე, სადაც

ქართველებს უცხდვრიათ, მთვარის თაყვანისცემის კვალი შერჩენილია; ამის გამო მთვარის ვითარცა მთავარ-მეუფისა და ღვთაების თაყვანისცემა, ყველა ქართველი ტომების უძველეს რწმენად უნდა ჩაითვალოს.

შენიშვნები

1. Description géographique de la Géorgie, [St.-Pbg, 1842], გვ. 52.

2. ხევსურეთში, მაგალითად, ხახმატის ჯვარი, გუდანის ჯვარი და სამების ჯვარი ყველანი წმიდა გიორგის ტაძრებად ითვლებიან. ორი, მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში განთქმული, ხატი კახეთისა – თეთრი გიორგის სოფ. აწყურსა და ალავერდშიაც ხომ წმიდა გიორგის სახელობაზეა; ფშავლებში ცნობილი ძლიერი ლაშარის ჯვარი და მთიულეების დიდებული ლომისის ჯვარიც წმიდა გიორგის ხატია; ამას გარდა კახეთში და ქიზიყში შემდეგ სოფლებში იცის წმიდა გიორგის განთქმული დღეობა: თელავში, ახმეტაში, კონდოლში, გრემში, ყვარელში, ველისციხეში, ვეჯინში, გურჯაანში, კარდანახში, სიღნაში, ბოდბეში, მალაროში, მელაანში, ზიარში, ფხოველში, მანავში, ნინოწმინდაში, საგარეჯოში, მარტყოფში, პატარძელში, ხაშმში, ყარაბულაღში, ქურმუხის წმიდა გიორგის ეკლესიაში, სოფ. კახის მახლობლად; ქართლშიაც ყველა განთქმული დღეობები: გერისთობა სოფ. არბოში, უსანეთობა, გიორგის-ჯვრობა, დანახვისში, ატოცისა სოფ. ბრეძის მახლობლად წმიდა გიორგის დღესასწაულად ითვლება. ჩამოთვლილ სოფლებს გარდა ქართლში კიდევ შემდეგ ადილებში იციან წმიდა გიორგის დღეობა: ახალჯვარი კაკანათბერის ციხის ჩრდილოეთით, ერედვის ციხეში დაბა ცხინვალის აღმოსავლეთით, ძლიერი ნიში წმიდა გიორგისა ქ. დუშეთის მახლობლად, სპარსის წმიდა გიორგი გერისთვის მახლობელ მთაზე, თელეთის ეკლესია, სოფ. ჩხიკეთის სამხრეთით მდებარე სამება წმიდა გიორგის ეკლესია, ს. ყორანთას ატოცის წმიდა გიორგის ჯვარის სასვენი ეკლესია, და სხვა კიდევ მრავალი. დასავლეთ საქართველოში შემდეგ ადგილას იცის

განთქმული წმიდა გიორგის დღეობები: სოფ. ჩხარში, სადაც მდებარეობს მთავარი მონამის ბეჭი, სოფ. ნევის სასწაულთ-მოქმედიანი ხატი, მრავალძალის წმიდა გიორგი სასწაულთ-მოქმედიანი ჯვართურთ, სოფელ ველიეთს მთის წვერზე სასწაულთ-მოქმედიანი ხატია ნაქერალში გაჭრილი წმიდა გიორგისა, ძლიერი წმიდა გიორგის ეკლესია ს. ილორში, სოფ. ხინოში, ს. აჭვის მახლობლად, სანისლობა, მთაზე, გუნების კარში, ლომის კარში და ს. ცისაში, გამოჩინებულის მთაზე, ს. ჯიხანჯირის წმიდა გიორგი, სოფ. ნიგოთში და სხვაგან კიდევ მრავალ ადგილას.

3. დავით გორელი, რამდენიმე სიტყვა ფშავ-ხევსურ. დღესასწა.: „ივერია“, 1886 წ. 242.

4. Свящ. Гульбиани, Краткий очерк религиозно-нравств. состояния сванетов: СМОМПК, წიგნი X, გვ. 89.

5. Веселовский Ал. Н., ივ. ჯავახიშვილს წიგნი არ აქვს მითითებული.

6. სტრაბონი, lib. XI, cap. III, 7.

7. სტრაბონი, lib. XI, cap. III, 5.

8. Грузинские народные праздники: «Кавказ», 1878 წ., 229 და 230. ამას გარდა მე ვსარგებლობდი ან განსვენებულის ბ. ილ. ზარაფიშვილის მიერ მოწოდებული ცნობებით.

9. Р. Эристов, О тушино-пшаво-хевсурском округе (Записки Кавказ. отд. рус. географич. Общества, кн. III, 1855 г., გვ. 102-3) და ნ. ურბნელი, ეთნოგრაფიული წერილები („ივერია“, 1886 წ., 267).

10. Р. Эристов, იქვე, გვ. 103.

11. გეოგრაფია, გვ. 140.

12. Радде, Хевсурия и хевсуры, ЗКГО, кн. XI (вып. II, 1881), გვ. 203.

13. გეოგრაფია, გვ. 81.

14. «Грузинские гадальщицы»: «Кавказ», 1853 г., № 56 და 1847 г., № 3.

15. Свящ. Н. Миндели, Селение Сори: СМОМПК, წიგნი XIX, გვ. 116-117, 121 და 125-127.

16. А. Цагарели, ЖМНПР, 1877 წ., დეკემბრის №, გვ. 217.

ქართული ჭვინტიანი ფეხსაცმელი

საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების კოლექცია 50-32\5- „ქართული ჭვინტიანი ფეხსაცმელი“, შექმნილია თბილისში ქართული ქულაჯის კომპლექსთან ერთად. ეს საყურადღებო ფეხსაცმლის ტიპი XIX საუკუნის



სურ. 1.

მანძილზე აღმოსავლეთ საქართველოს მაღალი წოდების მამაკაცის, მოქალაქისა და ხელოსნის ჩაცმულობის თითქმის აუცილებელ ელემენტს შეადგენდა¹, და XX საუკუნის ოციან წლებამდე ის იშვიათად კიდევ იხმარებოდა. ამას ლიტერატურული მონაცემების გარდა საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცული წარსული საუკუნის პირველ ნახევარსა და 70-იან წლებში დახატული სურათებიც (კოლ. 52 და 35-37)² ამოწმებს.

ქართული ჭვინტიანი ფეხსაცმლის არსებობა XVII და XVIII საუკუნეების საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეშიც დასტურდება³.

¹ ალექსი-მესხივენი. ისტორიული პიესის წარმოდგენის გამო. „ივერია“, 1904, 80; E. Zichy. Voyages au Caucase et en Asie Centrale. Budapest, 1892, t. I; Paulu, Description ethnographique des peuples de la Russie, 1862; შდრ. A. Rosenberგ, Geschichte des Kostüms, Berlin, გვ. 373.

² Pადდე Г. Путеводитель Кавказского музея. Тифлис, 1881, გვ. 28.

³ ორბელიანი ს-ს. ქართული ლექსიკონი, ი. ყიფშიძისა და აკ. შანიძის რედაქციით, ტფ. 1928.

17. Гагуа, Селение Носири: СМОМПК, წიგ. X, გვ. 111-112.
18. Д. Маргиანი, Сванети, СМОМПК, წიგნი X, გვ. 86.
19. მტ ნე ქა *456, გვ. 232 და „ქართლის ცხოვრება“, ზ. ჭიჭინაძის გამოც., გვ. 294.
20. Р. Эристов, О тушино-пшаво-хевсурском округе, გვ. 96; Pადდე, Хевсурия и хевсуры, გვ. 97; ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887, № 158.
21. Н. Берзенов, Очерки деревенских нравов Грузии: «Кавказ», 1858 წ., №№55, 56.
22. Р. Эристов, О тушино-пшаво-хевсурском округе (Записки Кавк. отд. геогр. Общества, წიგნი III, გვ. 18.
23. Р. Эристов, Хевсурия и хевсуры: Записки Кавк. отд. геогр. Общества, წიგნი III, გვ. 114-115.
24. ეს ლექსი გადმომცა ბ.კ. თათარიშვილმა, რისთვისაც დიდ მადლობას ვუძღვნი.
25. სტრაბონი, XII.
26. იქვე.

ივანე ჯავახიშვილი
თხზულებანი თორმეტ ტომად,
ტომი I. თბილისი, 1979, გვ. 88 - 99

შენიშვნა: ნაშრომი პირველად ავტორის სიცოცხლეში 1908 წელს გამოიცა.

სამწუხაროდ ამასვე ვერ ვიტყვით საქართველოს ისტორიის ადრინდელი ხანის ჭვინტიანი ფეხსაცმლის შესახებ. ფრესკებისა და სხვა ამისათვის გამოსაყენებელი ძეგლების შეუსწავლელობის გამო ეს საკითხი დღეს-დღეობით გადაუნყვეტელი უნდა დარჩეს. გამონაკლისს ამ მხრივ ბეთანიის ცნობილი ფრესკოვანი სურათი წარმოადგენს, თუმცა აქ გამოსახული ლაშა გიორგის ფეხსაცმლის წვერი მაინც მკვეთრად მოკაუჭებული ჭვინტი არ არის.

საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცული ქართული ჭვინტიანი ფეხსაცმელი წვერიანი ძირითადად — ლანჩათი განყოფილი მეშის მოგვია (იხ. სურ. 1) (ჩექმა. „ჩექმა - სხვათა ენაა, ქართულად მოგვი“⁴, შდრ. აფხ. ა-მა-გო და სომხ. მოყ-გ⁵). მოგვი ნაღდაკრულ მომაღლო ქუსლზეა შეყენებული (ნალი რკინისაა, ცერად კბილები აქვს ჩამსხდარი), პირი ჭრელშიბის მსგავსი სამკაულითაა დამშვენებული, გვერდზე ჩაჭრილი ყელი ზონრით იკვრის, ამავე ყელს ზემოთ ფუნჯი აქვს გამოზმული.

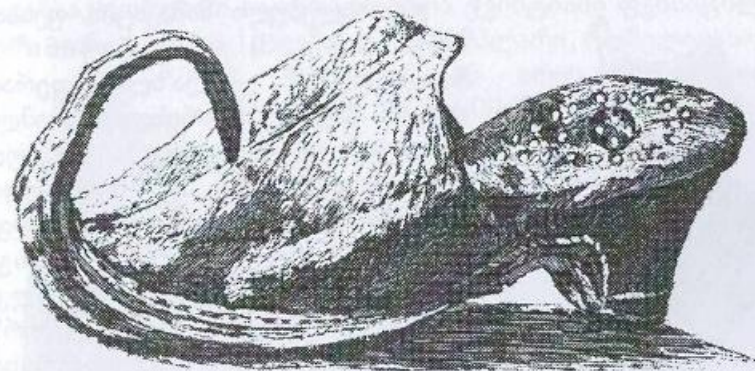
ამ ფეხსაცმლის განსაკუთრებულ თავისებურებას მისი „ჭვინტი“-ად ნოდებული წვერი წარმოადგენს: მოკაუჭებული წვერი ლანჩის გაგრძელებაა და ზომით 5 სმ. ჩვენს ყურადღებას სწორედ ეს მოკაუჭებული ჭვინტი იქცევს. ასე მკვეთრად მოხრილი ჭვინტი ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამონშებულ სხვა სახის ფეხსაცმელებიდან საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში შემონახულ ფლოსტებსა და ქოშებს მოეპოვებათ⁶ (იხ. სურ. 2)⁷.

⁴ ორბელიანი ს-ს. დასახ. ნაშრომი.

⁵ M a p p. H. Избранные работы. Ленинград, 1937, ტ. 4, გვ. 69.

⁶ B y h a n A. Kaukasien, Ost- und Nordussland, Finnland – Buschan-is Illustrierte Völkerkunde-Si, II, 2, Stuttgart, 1925, გვ. 675; იგივე, ფრანგული გამოცემა, La civilisation Caucasienne Paris, 1936, გვ. 41.

⁷ სურათზე წარმოდგენილი ქოში ინგილოურია (საქ. მუზ. ეთნოგრ. განყ. კოლ. 100—11/6)/ საქ. მუზ. იმავე განყოფილებაში დაცული უძველესი ჭვინტიანი ქოში (კოლ. 98) შექმნილია 1852 წ. საქ. მუზეუმის კოლექციის ამჯურა ქოშები A. Dirr –ს ასე აქვს აღწერილი „№№203-218. Fast alle mit Schnabelspitze, die meisten mit hohen Absatz, der grosse Eisenbeschlage trägt“ - Dirr –ის ხელნაწერი კატალოგი, გვ. 16-17.



სურ. 2

ქართული ჭვინტიანი ფეხსაცმლის ტიპის არსებობა მეზობელ ხალხებშიც მოწმდება. მას პარალელები ქართველების მონათესავე სამხრეთ დაღისტნის ტომთა შორის ხმარებულ ფეხსაცმელში მოეპოვება. დაღისტნის ის ეთნიკური არე, სადაც ამგვარი ფეხსაცმლის ხმარებაა დადასტურებული და რომლის სამოსახლო ტერიტორია ზაქათალიდან — ყუბაჩეთამდე აღწევს — ნახურებით, ანწუხებით, ჯუმურდებით, ყაპუჩებით და ყუბაჩებით არის დასახლებული (ისტორიულად ძველ ალბანეთში შემავალი მოსახლეობა). ამ ტერიტორიის გარკვეულ ეთნიკურ არეში დამონშებული დედაკაცისა და აგრეთვე მამაკაცის მიერ ხმარებული ჭვინტიანი ფეხსაცმლის დასამზადებელ მასალად ქსოვილი და ტყავია გამოყენებული.

საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში წარმოდგენილი ამ სახის ფეხსაცმელები (დედაკაცისა და მამაკაცისა) სწორედ ქართული ჭვინტიანი ფეხსაცმლის მსგავსად არის შეკერილ-მოქსოვილი. დაღისტნურ ჭვინტიან ფეხსაცმელთა უძველესი ეგზემპლარები საქართველოს მუზეუმში 1885 წ. არის შემოსული (ერთი მათგანი იხ. სურ. 3)⁸.

⁸ ვფიქრობთ, ამავე წელს უნდა იყოს შექმნილი ჰამბურგის ეთნოგრაფიულ მუზეუმში დაცული საქართველოს მუზეუმის ზემოდასახელებული ეგზემპლარის (დედაკაცის) ანალოგიური



სურ. 3

დასახელებული მამაკაცის ფეხსაცმელი (სურ. 3) — კარაჭინი⁹ — ჩითა-ფევა¹⁰ — ლაზლის ფერადი ძაფით ნაქსოვი ძირისგან (რომლის წინა ნაწილი მთავრდება მოკაული გრძელი ჭვინტით), აგრეთვე სუფთა ფერადი ძაფით ნაქსოვი პირისგან და ამგვარივე მოკლე ყელისგან შედგება. ჭვინტი საგანგებოდ ცალკეა მოქსოვილი და შემდეგ ძირსა და პირზე მიქსოვილი. ნაქსოვზე უმთავრესად შემდეგი სახეებია გამოყვანილი: ჭრელ-შიბანი და პირგადაყრილ ცვერცვანი¹¹.

ამავე ტიპის დაღისტნური კარაჭინების სხვა ეგზემპლარები საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიულ განყოფილებაში სხვადასხვა ადგილებიდან არის შესული (კოლ. №№ 17-09, 38-09, 87-10, 43-39 და სხვ.).

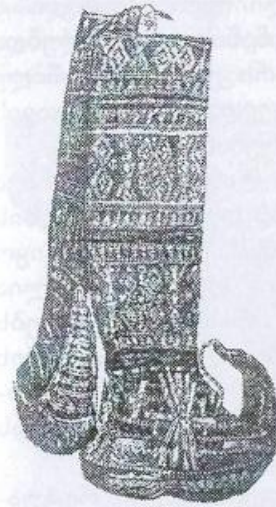
ჭვინტიანი ფეხსაცმელი. ჰამბურგის ეთნოგრაფიული მუზეუმის ეს კოლექცია გამოქვეყნებული აქვს A. Byhan-ს (დასახ. ნაშრ., გერმანული გამოც., გვ. 785, სურ. 39; ფრანგული გამოცემა, გვ. 177, სურ. 39). სურათს შემდეგი წარწერა ახლავს: "Aus bunter, vorwiegend weisser, schwarzer und kirschroter Wolle gesrickter Stiefel, Dorf Beschita der Kaputschi am Chwar-or, westlicher Nebenfluss des Awarischen Koissu" გვ. 785. საქართველოს მუზეუმში დაცული ზემოხსენებული ორი წყვილი ფეხსაცმელი შექმნილია გ. რადეს მიერ. მისივე შექმნილი უნდა იყოს ჰამბურგის ეთნოგრაფიული მუზეუმის ეგზემპლარიც. როგორც ცნობილია, რადე მის მიერ შექმნილი ეთნოგრაფიული კოლექციების ერთ ნაწილს ყოფის კავკასიის მუზეუმში იტოვებდა, ხოლო მეორე ნაწილს — კი დასავლეთ ევროპის, კერძოდ — გერმანიისა და ავსტრიის მუზეუმებში ჰგზავნიდა.

⁹ ორბელიანი ს-ს. დასახ. ნაშრომი, „კარაჭინი — ნაქსოვი ფეხსაცმელი (წალა) (რომელსა სპარსნი ჩორაბს უწმობენ)“.

¹⁰ თუშებში ჩითა ანუ ფევა ნაქსოვ ფეხსაცმელს ეწოდება.

¹¹ ბარდაველიძე ვ. და ჩიტაია გ. ქართული ხალხური ორნამენტი; ტ. I. ხევსურული, თბილისი, 1939. ტაბ. XI.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ჭვინტიანი ფეხსაცმლის (კარა-ჭინი || ჩითა || ფევა) ის ეგზემპლარი, რომელიც სოფ.



სურ. 4

თლადალიდან არის ჩამოტანილი (კოლ. №38—09/2, — იხ. სურ. 4). ის საგანგებოდ დედოფლისათვის არის განკუთვნილი, ქალი მასში მხოლოდ საქორწინო ცერემონიის შესრულების დროს არის გამოწყობილი. ამასთანავე აღსანიშნავია ისიც, რომ ამგვარი კარაჭინი მის პატრონს საფლავშიც უნდა ჩაჰყვეს ხოლმე.

კარაჭინის ზემოდასახელებული ეგზემპლარი მალაყლოანია, ის შემკულია ჭრელშიბანით, პირგადაყრილ ცვერ-ცვანით, დაკავკაულანით, კვერანით და ხატულანით¹². გარდა ამისა, ამავე კარაჭინზე ქსოვილისა და ლითონის აპლიკაციებია მოცემული, რომლებიც, ისევე როგორც კარაჭინის

სხვა ორნამენტები, აპოთროპეული დანიშნულების უნდა იყოს¹³. ეს კარაჭინი სხვა კარაჭინებისაგან იმითაც განსხვავდება, რომ მის ჭვინტს გამობმული აქვს ზონარი, რომლის ბოლო მიმაგრებულია კარაჭინის საპირეზე საგანგებოდ დაკერებულ ლილზე.

ზემოდასახელებული მასალა ცხადყოფს ამ კარაჭინის რიტუალურ დანიშნულებას. ის, ასე ვთქვათ, სააქაო და საიქიო ცხოვრებაში საგანგებო დანიშნულებისაა, ხოლო საქორწინო რიტუალში აპოთროპეული ფუნქციის მატარებელია. ეს არცაა გასაკვირი, რამდენადაც სამეცნიერო ლიტერატურაში საერთოდ ფეხსაცმლის ამგვარი დანიშნულება კარგადაა ცნობილი¹⁴.

¹² ბარდაველიძე ვ. და ჩიტაია გ. დასახ. ნაშრომი, ტაბ. I, XI და შმდ.

¹³ ბარდაველიძე ვ. და ჩიტაია გ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 7.

¹⁴ G u t h e H. Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen und Leipzig, 1903, s. v. Kleidung.

კერძოდ, ინგუშებში დადასტურებულია ფეხსაცმლით მარჩიელობა იმ დღესასწაულზე, რომელიც თიბვის დროს მოდის. ეს დღესასწაული განკუთვნილი იყო „ბალამდა“-ს სახელზე და მასში, გარდა „ხუცისა“, მონანილეობას იღებდა ექვსი გათხოვილი და სამი გაუთხოვარი ქალი. მონანილე ქალები ფეხსაცმლის შემწეობით არკვევდნენ ხალხისთვის მოსალოდნელ ბედნიერებასა და უბედურებას¹⁵.

ფეხსაცმლის ამგვარი რიტუალური დანიშნულება სხვა ფაქტებითაც მჟღავნდება. ამას მონიშნავს თუნდაც ის თიხის ფეხსაცმელი, რომელიც ყიზილ-ვანქის¹⁶ სამარეში იყო აღმოჩენილი. ამ სამარის ინვენტარი დათარიღებულია პირველი ათასწლეულის ბოლომდე¹⁷. ამასვე დადასტურებს სამეგრელოში (ძველი კოლხეთი) აღმოჩენილი ფეხსაცმლის ფორმის თიხის კუბო, რომელიც უძველეს ხანას განეკუთვნება. ეს კუბო ამჟამად ზუგდიდის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმშია დაცული.

როგორც ზემოთქმულიდან ირკვევა, ფეხსაცმლის რიტუალური ფუნქცია უძველესი ხანიდან მომდინარეობს. კერძოდ, ჭვინტიანი ფეხსაცმლის, კარაჭინის ამგვარი დანიშნულებაც იმის დამადასტურებელია, რომ ის თავისი წარმოშობით უძველესი ხანის მონაპოვარია, რომელსაც გადმონაშთის სახით ქართულსა და კავკასიურ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დღემდე თავი შემოუნახავს.

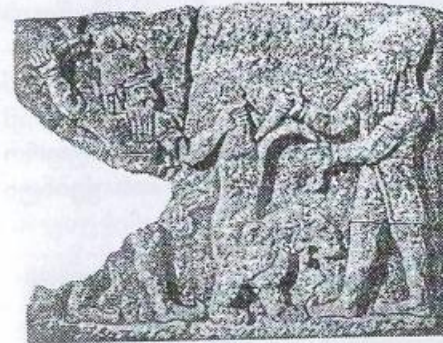
საგულისხმოა, რომ ქართულ ჭვინტიან ფეხსაცმელს და დაღისტნურ კარაჭინს („ხიდ“) პარალელები ძველი აღმოსავლეთის გარკვეულ ეთნიკურ არეშიც მოეპოვება. პარალელისათვის ამ ფეხსაცმელების ყველაზე ნიშანდობლივი და თავისებური ელემენტი — მოკაუჭებული ჭვინტია აღებული. მართლაც, ხურებისა და თემუზ-ხეთებისგან მომდინარე ძეგლებში ამგვარი მოკაუჭებულ-ჭვინტიანი ფეხსაცმელი მრავლადაა წარმოდგენილი. ამგვარი ფეხსაცმელები, როგორც

¹⁵ Д а л г а т Б. Первобытная религия чеченцев. Терский сборник. Владикавказ, 1893, т. 3, 2. გვ. 98.

¹⁶ ეტიუნების ადრინდელი სამფლობელო.

¹⁷ М а р р Н. დასახ. ნაშრომი, ტ. 4, გვ. 70.

ღვთაების (თემუზი), ისევე მითოლოგიურ არსებათა დამეომრის ბარელიეფებზეა მოცემული (იხ. სურ. 5, 6, 7). ამ ძეგლებზე გამოქანდაკებული მამაკაცების სურათები მკვეთრად გამოხატული მოკაუჭებულ-ჭვინტიანი ფეხსაცმელებითაა წარმოდგენილი. განსაკუთრებით დამახასიათებელია ამგვარი



სურ. 5

ფეხსაცმელი კარხემიშისა, ზენჯირლისა და ტელ-ჰალაფის ძეგლებისათვის¹⁸. ყველა ნიშნის მიხედვით ირკვევა, რომ ჭვინტიანი ფეხსაცმელი, საკუთრივ ფეხსაცმელი მოკაუჭებული ჭვინტით — ამ მოსახლეობის ჩაცმულობის დამახასიათებელი თავისებურება უნდა ყოფილიყო¹⁹. ამდენად ქართულ-

დაღისტნური ჭვინტიანი ფეხსაცმლის დამთხვევა ხურულ-თემუზ-ხეთურ ფეხსაცმელთან მეტად საყურადღებო ფაქტია.

ძველი აღმოსავლეთის ძეგლებზე შემონახული ჭვინტიანი ფეხსაცმელების შესახებ არსებულ ლიტერატურაში გამახვილებული არ არის ყურადღება ამ ფეხსაცმელების ნიშანდობლივ თავისებურობაზე, სახელდობრ — მოკაუჭებულ ჭვინტზე. ჩვეულებრივად ჭვინტიან, უფრო სწორად,

¹⁸ Hogarth D., Carchemish, I. London, 1914, tab. 9, 11 13; Perrot et ChIpiez. Histoire de l'art dans l'antiquite, ტ. IV, გვ. 262—263, სურ. 262, 269, 276, 280, 282; აქვე დასახელებულია XIV და XV სს. ფრანგული ფეხსაცმელები; Weber O. Chetitische Kunst, Orbis pictus, Brl. 1920, ტაბ. 2, 3, 19, 21, 29; Moortgat H. Bildwerk und Volkstum Vorderasiens zur Hethiterzeit, Lpzg, 1934; Oppenheim M. Der Tell-halaf, Lpzg, 1931, გვ. 123, 130, 162. შდრ. Rozenberg A. დასახ. ნაშრომი, გვ. 373.

¹⁹ Paul. Real-Encyclopädie, N.B; Lief. 21a-22a, Lpzg. 1922, გვ. 746: "Die Schnabelstiefel war nämlich die Nationaltracht der Hettiter, wie die Hettitischen Denkmäler zeigen". აქვე დასახელებულია ლიტერატურა ჭვინტიანი ფეხსაცმლის შესახებ.

წვერიან ფეხსაცმელზე ზოგადად და საერთოდაა მსჯელობა. დიფერენცირებული მიდგომა ჭვინტიან-წვერიან ფეხსაცმელებისადმი არ არის. ამის გამო სხვადასხვა ავტორის მიერ ძველი აღმოსავლეთის ჭვინტიანი ფეხსაცმელი დღემდე სირიაში ხმარებაში მყოფ ფეხსაცმელთან არის გაიგივებული. ვინც დაახლოებით იცნობს სირიულ ფეხსაცმელს (რომლის სრულ ანალოგიას ქურთული ფეხსაცმელი წარმოადგენს)²⁰ — მისთვის ამ ფეხსაცმლის პირდაპირი დამსგავსება ჭვინტიან ფეხსაცმელთან მართებული არ იქნება, ვინაიდან ამ ფეხსაცმელს მკვეთრად გამოსახული ჭვინტი, მით უფრო მოკაუჭებული ჭვინტი, არ გააჩნია. არსებითად მას ჭვინტი არც კი აქვს.



სურ. 6.



სურ. 7

მიუხედავად ამისა, სამეცნიერო ლიტერატურაში ასეთ გაიგივებას დღემდე ადგილი აქვს. Perrot-Chpiez-ს²¹ და Reimpel-ის²², შემდეგ Porada-ს 1938 წლის Revue d'assyriol. et d'arch. orient²³. კვლავ სირიული პარალელი მოჰყავს და

²⁰ იხ. საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების კოლ. №239—36.

²¹ Perrot et ChIpiez. დასახ. ნაშრომი, გვ. 285.

ჭვინტიან ფეხსაცმელს სირიულ უჭვინტო ფეხსაცმელთან აიგივებს. ეს გაიგივება მით უფრო გაუგებარია, რომ ორდა-ს თავის წერილში სტენ-ის მიხედვით ჭვინტიანი ფეხსაცმლის დამაჯერებელი სურათიც აქვს გამოქვეყნებული.

Porada-ს წერილში ყურადღებას ბეჭედ-ცილინდრებზე ფიქსირებული ჭვინტიანი ფეხსაცმელები იპყრობს²⁴. ამ ფეხსაცმელებს ჭვინტზე ფოჩი აქვს გამობმული (შდრ. საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიული განყოფილების კოლექცია №345 „ფოჩიან-ჭვინტიანი ფეხსაცმელი დერვიშისა“). აღსანიშნავია, რომ ბაბილონური მილიესათვის ჭვინტიანი ფეხსაცმელი, მით უფრო ფეხსაცმელი მოკაუჭებული ჭვინტით, დამახიათებელი კულტურის ელემენტი არ ჩანს.

Porada-ს მიერ მოტანილი ნიმუში სპორადული მოვლენაა და ტიპიურ ქართულ-კავკასიურ და ხურულ-თემუბ-ხეთურ ჭვინტიან ფეხსაცმელს არ წარმოადგენს²⁵.

როგორც ზემოთ გაირკვა, ჭვინტიანი ფეხსაცმელი, განსაკუთრებით ფეხსაცმელი მოკაუჭებული ჭვინტით, ხურულ-თემუბ-ხეთური მატერიალური კულტურის დამახასიათებელი და თავისებური ელემენტია. ხურულ-თემუბ-ხეთური ეთნიკური წრის ამ თავისებური ელემენტის პარალელი ქართულ-დაღისტნურ ჭვინტიან ფეხსაცმელებშია მოცემული. იმდენად, რამდენადაც ეს დამთხვევა ქართულ-დაღისტნური და ხურულ-თემუბ-ხეთური მატერიალური

²² Reimpel W., Geschichte der babilonischen und assyrischen Kleidung. Brl. 1921. გვ. 45 ის წერს: „Wo wir dem Schnabelschuh sonst begegnen, ist es ein Schuh in unserem Sinne, dessen Leder rings den ganzen Fuss umschlisst. . . Eine gute Vorstellung geben ahnliche, noch heute in Syrien übliche Schuhe, welche Perrot IV S. 563 zum Vergleich abbildet“.

²³ Porada Ed. Treize cylindres-sceaux de la collection Hahn datant de l'epoque d'Agade, Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale, ტ. XXXV, № 3 – 4. Paris, 1938, გვ. 189.

²⁴ Porada Ed. დასახ. ნაშრომი, 4, 6, სურ. 1.

²⁵ H. de Genouillac. Notes lexicographiques, Revue d'assyriol. et d'archéologie or., ტ. 7, გვ. 157-158.

კულტურის ელემენტების შეხვედრის ერთადერთი და იზოლირებული შემთხვევა არ არის²⁶, ამდენად ეს პარალელი შეიძლება სცილდებოდეს ტიპოლოგიურ მსგავსებას და კულტურულ-გენეტიკური ნათესაობის მაჩვენებელი იყოს.

სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალი
აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და
მატერიალური კულტურის ინსტიტუტი
თბილისი

ჩიტაია გ., ეთნოგრაფიული პარალელები: 1. ქართული ჭვინტიანი ფესხაცმელი// სსრკ მეცნ. აკად. საქ. ფილიალის მოამბე. — 1940, ტ. I, 4, გვ. 309-316, რეზ. რუსულ ენაზე.

ჩიტაია გ., ქართული ჭვინტიანი ფესხაცმელი, შრომები ხუთ ტომად, ტ. II, ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და კულტურულ-ისტორიული პრობლემები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და ტომი შეადგინა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები, ლექსიკონი, საძიებლები დაურთო თ. ცაგარეიშვილმა, ქართული ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის დაცვის ფონდი, გამ. „მეცნიერება“, თბ. 2000, გვ. 357-363.

²⁶ ბარდაველიძე ვ. და ჩიტაია გ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 17; ჩიტაია გ. რაჭული სახენელი, ენიმკი-ს მოამბე. ტ. I, ტფილისი, 1937, გვ. 290-291.

ქართული ბარბაღე და სუმერული ბაბბარ

ქვემოთ შეძლებისდაგვარად მოგვყავს ქართულ-ქართველური და კავკასიური ენებიდან ზოგიერთი სიტყვების შედარება ტერმინთან **ბარბარე/ბარბაღე/ბარბაღ/ბარბოღ**. ეს სიტყვები ფორმალურ-ლინგვისტიკური პარალელების გარდა იძლევა სემანტიკურ პარალელებს მნათობთა-მნათობის მზე-ბარბაღეს გამოსახულებისას და თვისებისას, რომლებიც წინამდებარე ნაშრომში გამოვლინებული იყო ამ ღვთაების კულტთან დაკავშირებული ობიექტების ანალიზის შედეგად.

ეთნოგრაფიული გადმონაშთების მიხედვით, ბარბაღეს ბალსქვემოური შესანიშნავი ფიქალის, კირქვის თუ ლითონის კვირისტავი ჩერშდა და მისი მსგავსი საგნები, ლაშხური და ლენტეხური შესანიშნავი კვერები თემი ტაბლარ, ქართლური შესანიშნავი ცვილის და ვერცხლის თვალის კაკლები, ბალსქვემოური „ხატი“ გირგედ, რაჭა-ლეჩხუმური საახალწლო გვერგვი, გურული საახალწლო კალპი, ქართული ნეფე-დედოფლის გვირგვინი, სვანური (ფარის თემი) საახალწლო კვერი ქალბაბარ და სვანურივე (უშგულური) მარმარილოს ბურთი ქუთი ყჭაბ — ასახავენ მზეს, როგორც რგოლს, დისკოს, თვალს, მზის ფერს (ყვითელი, თეთრი), სხივოსნობას და ელვარებას.

ამ ობიექტებიდან გვირგვინის, გვერგვის¹, სვანური გირგედის (მრ. რ. გირგუდჷრ) სახელწოდებანი, მსგავსად სიტყვებისა მირგვალი², მრგვალი, გრგვალი//რგვალი, რგოლი//გრგოლი, გორგალი, გოგორა//გორგორა და მისთ., სიმრგვალეს აღნიშნავენ³.

ამავე ცნებას შეიცავს აფხაზური აბარბაღ (ა-ბარბაღ) — ბორბალი⁴, სვანური ბარბა — შვილდის რკალი, ბარბელ — წისქვილის ბორ-ბალი, მეგრული ბარბალი — ბორბალი⁵, ქართული ბორბალი (რომელიც ხშირ შემთხვევაში სიტყვით „თვალი“ შეინაცვლება, მაგ., წისქვილის ბორბალი=წისქვილის

თვალი, ურმის ბორბალი=ურმის თვალი და სხვ.), აგრეთვე ქანური ვირვილი — საბავშვო სატრიალებელი სათამაშო (ბასკური ბირბილი — რგოლი, მრგვალი)⁶. ეს სიტყვები ლინგვისტიკულ პარალელებს წარმოადგენს მზის ღვთაების სახელწოდებისას ბარბარე//ბარბალე//ბარბალ//ბარბოლ⁷. საფიქრებელია, რომ მნათობთა-მნათობის ეს სახელწოდებაც, აღნიშნული სიტყვების მსგავსად, ოდესღაც სიმრგვლის ცნების შემცველი ყოფილიყო, რამდენადაც ამ ტერმინით მრგვალი ფორმის მნათობი მზე აღინიშნებოდა.

ამას გარდა, მზის ღვთაების სახელწოდების ლინგვისტიკური პარალელებია: გურულ კილოში დაცული ბარბალი⁸, ლეჩხუმური ბირბილი⁹ და საერთო ქართული ვარვარი¹⁰ — ცეცხლის ალის მოძრაობა, ბრიალი, პრიალი.

თუმცა დევლობაში მივიღებთ, რომ ბარბარე//ბარბალე//ბარბალ//ბარბოლ გაორმაგებული ძირისაგან (ბარ+ბარ) შემდგარი სიტყვაა, მაშინ პირველი ნახევარი სიტყვებისა ბრიალი და პრიალი¹¹ მზის ღვთაების სახელწოდების ძირს უნდა შეიცავდეს. ამავე ვითარებას უნდა ამჟღავნებდეს პირველი ნაწილი სიტყვებისა ბრწყენა¹², ბრჭყვიალი¹³.

საზოგადოდ, თუ ძიების ამგვარ გზას დავადგებით, მაშინ ჩვენთვის საყურადღებო ტერმინი ძირის თვალსაჩინო პარალელებს შეიძლება მიეკუთვნოს, ერთი მხრივ, თვალის აღმნიშვნელი ჩაჩნური და ინგუშური ბლნრგ, ნოვური ბლნრკ¹⁴, ხუნძური ბერ¹⁵ და, მეორე მხრივ, დასაწყის ბგერათა კომპლექსები სიტყვებში: ქართული ვარსკვლავი¹⁶, მეგრული მურიცხი¹⁷ და ქანური მურუცხი — ვარსკვლავი, ჰვრკანული ვარჰი — მზე, დლე¹⁸, ბუდუხური ვირალ — მზე¹⁹, რუთულური ვირგლ ანუ ვგრგლ — მზე, მზის ამოსვლა²⁰, ნახურული ჭირგლ — მზე²¹, ჯეკური ვურალ — მზე²², ლაკური ბარლ — მზე, ნათება²³, არჭული ბარკ — მზე²⁴, ჩაჩნური მალხ — მზე, ნათება²⁵, აფხაზური ამარა ანუ ამრა — მზე²⁶, ლაკური ბარზ — მთვარე²⁷, კვრული ჭარდ — მთვარე²⁸, ანდიური ბორცი — მთვარე²⁹, ლოდობერული და ბოთლიხური ფურცაუ — მთვარე³⁰, კარატული პორციო — მთვარე³¹ და მრავალი სხვა მზისა და მთვარის აღმნიშვნელი კავკასიური ტერმინების შესაფერისი ბგერითი კომპლექსი.

ამავე დროს ქართული კილოური ბარბალი და ბირბილი საოცრად ემსგავსება ფორმალურადაც და სემანტიკურადაც სუმერულ-აქადურ სიტყვა-ეპითეტს birbiru — მოციმციმე სხივი, ელვარება. Knur Tallqvist-ს მოჰყავს ამ სიტყვის მრავალი სხვა მნიშვნელობაც, რომლებსაც უმთავრესად თვალთან და მნათობთა ან მნათობისათვის მიკუთვნებულ თვისებებთან აქვს კავშირი. ასე მაგალითად, birbiru აღნიშნავს ხედვას, განჭვრეტას, გარკვევას, ბრწყინვას, სისავსეს და სხვ.³²

თუ მოყვანილი პარალელები დამაჯერებლობას მოკლებული არ არის, მაშინ ამ მაგალითებზე დაყრდნობით გასაგები გახდება, რომ მზის ღვთაების სახელწოდების ძირი ბარ, მისი გაორმაგებული ფორმა და მისი ბგერითი შესატყვისობის კანონზომიერი ფორმები, პირველ ყოვლისა, მნათობთა საერთო და ძირითადი თვისების აღმნიშვნელი უნდა იყოს. ამაზე მიუთითებს ტერმინები: ქართული ბარბალი, ბირბილი, ვარვარი, ბრიალი, პრიალი, ბრწყენა, ბრჭყვიალი, ლაკური ბარლ და ჩაჩნური მალხ, რომლებიც (ბარლ და მალხ) არა მხოლოდ მზეს, არამედ ნათებასაც აღნიშნავს.

ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ბარ და მისი ბგერითი შესატყვისობის კანონზომიერი ფორმები ვარსკვლავის (და შესაძლებელია აგრეთვე მზის) ქართულ და ქართველურ სახელწოდებებში და მზის, მთვარის და თვალის კავკასიურ სახელწოდებებში ძირითადად მნათობთა საერთო თვისების — ნათების, სხივოსნობის, ელვარების ცნების აღმნიშვნელია.

ამგვარად, კულტის გადმონამებებში მოცემულია რიგი ობიექტები, რომლებიც ღვთაება მზე-ბარბალეს გარეგან გამოსახულებასა და მის ძირითად თვისებას ასახავს. ამ ობიექტებიდან ზოგის სახელი სიმრგვალეს აღნიშნავს. ამავე ცნებას შეიცავს სხვადასხვა არასაკულტო მრგვალი საგნის სახელიც — აფხაზური, სვანური, მეგრული, ქანური, ქართული (და აგრეთვე ბასკურიც). ეს სახელები ქართველების მზის ღვთაების სახელწოდების პარალელებს წარმოადგენს და, ვინაიდან ამასთანავე მზეც ამ საგნების მსგავსი ფორმისაა, მზის ღვთაების სახელწოდებაც სიმრგვალის ცნების

გამომხატველი სიტყვა უნდა იყოს. მეორე მხრივ, მზებარბალეს სახელწოდების ძირი **ბარ**, მისი გაორმაგებული ფორმა (**ბარ-ბარ**) და მისი ბგერითი შესატყვისობის კანონზომიერი ფორმები მოცემულია სხვადასხვა მნათობის და მნათობთა ზოგადი თვისების აღმნიშვნელ სახელებში როგორც ქართულ და ქართველურ, ისე კავკასიურ ენებში, სადაც იგი (**ბარ**) მნათობთა ზოგად თვისებას – ნათებას, ბრჭყვიალებას, ელვარებას ნიშნავს და, მაშასადამე, ქართულ ბარბარე//ბარბალეშიც ეს ძირი ამგვარივე ცნების შემცველი უნდა იყოს, ე.ი. მნათობელს ანუ მნათობს, ბრჭყვიალას, მოელვარეს უნდა აღნიშნავდეს.

ამასთანავე, ის გარემოება, რომ ამ სახელწოდებაში **ბარ** გაორმაგებული ფორმით არის მოცემული, ეგების თავისებური მრავლობითობის მაჩვენებელი იყოს³³, ე.ი. მნათობის ზემოაღნიშნული თვისების სიჭარბის, სიმრავლის გამომხატველი და სათაყვანებელი მზის სახელწოდება ბარბარე//ბარბალე იქნებ ოდესღაც წარმოადგენდა სიტყვა-ეპითეტს, რომელიც „მნათობთა-მნათობს“ აღნიშნავდა.

შეიძლება ზემომოყვანილი ქართული, ქართველური და კავკასიური ენობრივი მასალები უმნიშვნელო არ იყოს ბერძნული სიტყვა Βάρβαρα-ს სადაურობის საკითხის გარკვევისათვის. მით უფრო, რომ, როგორც ჩანს, დასავლეთ ევროპის სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე ამ საკითხის შესახებ გადანყვეტილი აზრი არ არსებობს (ისევე, როგორც არ არსებობს ასეთი აზრი ქრისტიანული წმ. ბარბარას და ხალხური ბარბარას შესახებ რწმენა-წარმოდგენების ურთიერთმიმართების საკითხში, რაშიც წინამდებარე ნაშრომის შესავალ ნაწილში დავრწმუნდით).

Émile Boisacq-ს ბერძნული βάρβαρος, რომლის ძირი და მნიშვნელობა წმინდანის სახელშია მოცემული, ინდოევროპული წარმოშობის სიტყვად მიაჩნია. მისი ეტიმოლოგიური ლექსიკონის მიხედვით მას ეს სიტყვა, რომელიც ბერძნულში აღნიშნავს „უცხო“, „უცხო ქვეყნის პირს“, „არაბერძენს“, „მკაცრს“, „ბარბაროსს“, გამოჰყავს სანსკრიტული სიტყვიდან barbarah „ენაბრგვნილი“ და

პარალელებს ჰპოვებს სლავიანურ brbrati, სერბიულ brboljiti „ბურტყუნი“ (barboter), ლიტუურ birbti „ჩხრიალი“ (bourdonner), barbōzius „მაჩხრიალებელი“ (bourdonneur) სიტყვებში და სხვ. É. Boisacq-ს ამავე დროს ბერძნ. βάρβαρος ონომატოპოეტურ სიტყვად მიაჩნია³⁴.

E. Weidner-ი უარყოფს ამ სიტყვის ინდოევროპული ძირიდან წარმოშობას და ამტკიცებს, რომ βάρβαρος სუმერული სიტყვაა, სადაც bar „უცხო“ აღნიშნავს, ხოლო bar-bar ამ სიტყვის მრავლობითი ფორმაა „უცხოები“ და ნაწარმოებია სუმერული ენისათვის ბუნებრივი წესით – მხოლობით რიცხვში მოცემული სიტყვის გაორმაგებით, როგორც მაგალითად: gal „დიდი“, gal-gal „დიდები“, tur „პატარა“, tur-tur „პატარები“ და სხვ.³⁵

აკად. ნ. მარს bar-bar იაფეტურ სიტყვად მიაჩნია. მისი კონცეფციით ამ სიტყვამ სატოტემო-სატომო-მაგიური³⁶ მნიშვნელობის საფეხურების გავლით საკულტო-მითოლოგიური სემანტიკა დაიმკვიდრა და პარ→ბარ→ფარ ფორმებით, კერძოდ სომხეთის (იგულისხმება მისი იაფეტური ფენა), საქართველოსა და საზოგადოდ იაფეტურ კავკასიაში მზის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცაო.³⁷

ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა ნ. მარის ერთ-ერთი დებულება, რომლის თანახმად სომხური თქმულეა მგჰერ-ის, ქართული ამირანი-სა და აფხაზური აბგრსკილ-ის შესახებ ძირითადად უძველესი იაფეტური თქმულეაა მზის ღვთაებაზე, რომელიც გმირად არის ქცეული და რომელიც ბერძნულში გადავიდა და პრომეთეოსის შესახებ თქმულეად გარდაიქმნაო. მარის აზრით, თქმულების პერსონაჟების სახელები ა-მირა ანუ ა-მგრ აფხაზურ მზის სახელს ა-მრა ან ა-მგრ-ს უდრის; უკანასკნელის შესატყვისია ბერძნული პრომეთეოსი, აფხაზური ა-ბგრსკილ³⁸ და ეგვიპტის გნოსტიკურ წრეებში გავრცელებული რწმენის პერსონაჟის სახელი Abraxa³⁹.

იაფეტურ სამყაროში საკულტო მნიშვნელობით ბარ სიტყვის ფართო გავრცელებულობაზე მიუთითებს აგრეთვე ვანის ხალღურ ლურსმნულ წარწერებში მოცემული მზის

ღვთაების აღმნიშვნელი სახელები: 1. პარ ანუ ბარ — ეტიუნიების მზის ღვთაება⁴⁰, 2. ბაგ-ბარ-ტუ — ურარტელების მზის ქალ-ღვთაება და 3. ბარ-ნია — აგრეთვე ღვთაება⁴¹.

ეს კონკრეტული ფაქტები და ჩვენს მიერ ზემომოყვანილი ქართული, ქართველური და კავკასიური მასალები, აგრეთვე ქართული ბარბალ-ისა და ბირბილ-ის სუმერულ-აქადურ birbiru-სთან როგორც ფორმალურ-ლინგვისტიკურად, ისე სემანტიკურად შეხვედრის მაგალითი — ყველაფერი ეს მიუთითებს არა მხოლოდ ბარ სიტყვის გავრცელებულობის სრულიად გარკვეულ არეალზე, არამედ იმაზეც, რომ სიტყვა ბარ (ბარ+ბარ) მართლაც უძველესი კულტურული მონაპოვარია წინა აზიის იმ მოსახლეობისა, რომელიც წინ უსწრებდა სემიელთა და ინდოევროპელთა გამოჩენასა და გავრცელებას ძველ აღმოსავლეთში.

უფრო მეტის თქმაც შეიძლება. აღნიშნულ ფაქტებთან ერთად ჩვენ მოგვეპოვება განსაცვიფრებელი შეხვედრის ფაქტი სუმერულთან ქართველი ტომების მზის ღვთაების სახელისა და კულტისა, რაც ამ ხალხების მჭიდრო კულტურულ ურთიერთობაზე უნდა მიუთითებდეს და ეგების უფრო მეტის, სახელდობრ, ამ ხალხების გენეტიკური ნთესაობის მაჩვენებელიც იყოს.

სვანურ ახალი წლის რიტუალში დაცული და ზემოთ განხილული მზის ღვთაების ქალ-ბაბარის სახელწოდების მსგავს ტერმინს სუმერულ ღვთაებათა შორის ვპოულობთ. ამავე დროს, ქართულ-სვანური ქალ-ბაბარ-ის მსგავსად, ეს სუმერული ღვთაებაც მზის ღვთაება იყო. სემიტურში შამაშის სახელით ცნობილს მზის ღვთაებას სუმერულში შეესატყვისება მზისვე ღვთაება ბაბბარ, რომლის თაყვანისცემის ცენტრს ქალაქი ელ-ლასარი ანუ ლარსი წარმოადგენდა⁴². Knur Tallqvist-ის ნაშრომის Akkadische Götterepitheta-ს მიხედვით, პირველ-წყაროებში სუმერული ღვთაება შემდეგი სახელწოდებით გვხვდება: **babbar**, განმარტავენ როგორც ბა-აბ-ბარ, უდრის Šamaš-ს; **babbar-é** „ამომავალი მზე“; **babbar-šu-a** „ჩამავალი მზე“, უდრის Nabū-ს⁴³.

Alb. Götze, არჩევს რა ხეთების ღვთაებათა წარმოშობის საკითხს, სხვათა შორის აღნიშნავს, რომ ხეთების პანთეონში წარმოდგენილი ღმერთები სხვადასხვა მოსახლეობის ფენას ეკუთვნიანო. ამ პანთეონში შესული იყო, მაგალითად, ხეთური ქალღმერთი ჰეპატი, რომელიც დასაწყისში თავისი არსებით მზე-ქალღმერთს უდრიდაო. Götze-ს აზრით, ხეთურ პანთეონში უფრო მნიშვნელოვანი არიან ხურული ღმერთები, რომელთა რიცხვში მესოპოტამური წარმოშობის ღვთაებათა დიდი რიცხვია შესული. ყველაზე მნიშვნელოვანი ფენა პროტო-ხათური, ე.ი. ძველი მცირეაზიური ფენა ყოფილა. პროტო-ხათების ღვთაებები ხეთების დროსაც თურმე სახელმწიფო ღმერთებს წარმოადგენდნენ სარწმუნოებაში, ხოლო ხეთების პანთეონის სათავეში მდგარა მზის ქალღმერთი Arinna, რომლის ადგილობრივი სახელი ცნობილი არ არის⁴⁴.

ამრიგად, მცირე აზიის უძველესი მოსახლეობის პანთეონში მზის ღვთაებები უმრავლეს შემთხვევაში მდებრობითი სქესის არსებანი ყოფილან. ასეთივე ვითარებაა, საზოგადოდ, წინა აზიის უძველესი მოსახლეობის სარწმუნოებაში, რამდენადაც სპეციალისტები მცირე აზიის პანთეონში მესოპოტამურ წარმოშობის ღვთაებათა დიდ რიცხვს ამონიშნენ.

სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს აგრეთვე აზრი იმის შესახებ, რომ შესაძლებელია სემიტების მზის ღვთაებაც კი, შამაშ-ი პირველად ქალღმერთი იყო და შემდგომ, ბაბბარ-თან შეერთებისას, მან ქალური ხასიათი თავის მეუღლე აი ა-ს გადასცა⁴⁵.

ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართველი ხალხის უძველეს მზის ღვთაება ბარბარე//ბარბალეს, რომლის ერთ-ერთ სახელწოდებაში (ქალ-ბაბარ) საგანგებოდ აქცენტირებულია მისი ქალური ბუნება. წინამდებარე ნაშრომში შევეცადეთ ნათელგვეყო, თუ რამდენად შორს, დროთა სიღრმეში ჰქონდა გამდგარი ფესვები მზე-ბარბალეს თაყვანისცემას ქართველ ხალხში. ეთნოგრაფიული გადმონაშთების სათანადო ანალიზის

შედეგად მიღებული ფაქტების თანახმად, მზე-ბარბალე მოცემულია: ა) უალრესად განვითარებულ რელიგიური ხასიათის რწმენასა და კულტში, სადაც მის სახელთან დაკავშირებული ყოფილა მეტად მდიდარი და ნაირსახი მსახურების წესები⁴⁶, ბ) ქალ-ბაბარ-ისა და ქალ-ბარბალე უკას სახელებით უძველეს ბუნებრივ მითებში და, ბოლოს, გ) არქაული პერიოდის რწმენა-წარმოდგენებსა და სხვადასხვაგვარ მაგიურ წეს-ჩვეულებებში. ამგვარად, ბარბალე//ქალ-ბაბარი ქართველებში მოწმდება არა მხოლოდ ასტრალური რელიგიის განვითარების ხანიდან, არამედ ამ ხანის გაცილებით უფრო უწინარეს დროიდან. ეს ფაქტები და, მეორე მხრივ, ქართველების მზის ამ ღვთაება ბარბალე//ქალ-ბაბარ-ის უშუალო შეხვედრა სუმერული მზის ღვთაება ბაბბარ-თან გვაძლევს უფლებას დავსვათ საკითხი – ეგების, შამაშ-ის მსგავსად, სუმერული ბაბბარ დასაწყისში თავისი არსებით ქალღმერთი იყო და ამ უძველესი საფეხურის ღვთაების კულტი ქართველ ტომებს აქვთ შემონახული.

შენიშვნები:

1. ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობის შესახებ იხ. ილია ქყონია, სიტყვის-კონა, 1910, გვ. 13.

2. ხევსურული ორნამენტის ელემენტის სახელია, იხ. ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი I, ხევსურული, თბ., 1939, გვ. 22, 23, 91, 96, 98.

3. ამ სიტყვების ძირის პირველადი მნიშვნელობის შესახებ იხ. Н. М а р р, Новый поворот в работе по яфетической теории, Избр. работы, т. I, გვ. 340, მისივე, Из Пиренейской Гурии, Избр. работы, т. IV, გვ. 19.

4. Н. М а р р, Абхазско-русский словарь, Лен., 1926, გვ. 23.

5. И. К и п ш и д з е, Грамматика мингрельского языка, გვ. 200.

6. Н. М а р р, Яфетические зори на украинском хуторе, Избр. работы, т. V, გვ. 248.

7. აკად. ნ. მარი, სიმრგვალის აღმნიშვნელ ტერმინებს გენეტიკურად ცას და მის ნაწილებს, მზესა და მთვარეს უკავშირებს, იხ. Н. М а р р, Из Пиренейской Гурии, Избр. работы, т. IV, გვ. 19, 51; მისივე, Почему так трудно стать лингвистом-теоретиком, Избр. работы, т. II, გვ. 424.

8. ქართველურ ენათა ლექსიკონი, I. გურული, ზემოიმერული და ლეჩხუმური ლექსიკონები, თბ., 1938, გვ. 7.

9. იქვე, გვ. 140.

10. სუმერული და ქართული, გვ. 97, 98.

11. იქვე.

12. იქვე.

13. იქვე.

14. ჩაჩხური, ინგუშური და ნოვური სიტყვები მომანოდა ენიმკის უფრ. მეცნ. თან. დოც. თ. გონიაშვილმა, რისთვისაც მას მადლობას მოვახსენებ. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ შესაძლებელია ჩვენი პარალელებისათვის მნიშვნელობას მოკლებული არ იყოს ძვ. ქართ. ბლუარი – სამხრეთი, აქედან „მზის მხარე“.

15. П. Услар, Аварский язык, 1889, გვ. 51.

16. სუმერული და ქართული, გვ. 97; შდრ. Н. М а р р, Яфетические зори на украинском хуторе, Избр. работы, т. V, გვ. 228, შენ. 1; მისივე, Приволжские и соседящие с ними народности, Избр. работы, т. V, გვ. 301.

17. სუმერული და ქართული, გვ. 97.

18. П. У с л а р, Хюркилинский язык, 1891, გვ. 300-301.
19. А. Д и р р, Рутульский язык, СМОНПК, вып. 42, გვ. 127; მისივე, Агульский язык, Грамм. очерк. СМОНПК, вып. 37, отд. III, გვ. 165.
20. А. Д и р р, Цахурский язык, СМОНПК, вып. 43, отд. III, გვ. 238. 21. იქვე.
22. А. Д и р р, Агульский язык, Грамм. очерк, СМОНПК, вып. 37, отд. III, გვ. 238.
23. П. У с л а р, Лакский язык, 1890, გვ. 250.
24. А. Д и р р, Арчинский язык, СМОНПК, вып. 39, გვ. 133, 222; მისივე, Агульский язык, გვ. 165.
25. П. У с л а р, Чеченский язык, 1888, გვ. 163.
26. Н. Д ж а н а ш и я, Религиозные верования абхазов, XV, т. IV, вып. I, 1915, გვ. 84 და იქვე, შენ. 3. ბარბარეს ძირთან მზის აფხაზური სახელწოდების ამ რ ა ანუ ამარას კავშირზე პროფ. ს. ჯანაშიამ მიგვითითა, რისთვისაც მას მადლობას მოვახსენებ. აკად. ნ. მარი ამტკიცებს, რომ „Абх. а-тга «солнце» и а-тза «луна» основами тга// тза являются лишь дифференцированными разновидностями... слова баг→таг, с перемещением огласовки“ - იხ. Н. М а р р, Постановка учения об языке в мировом масштабе, Избр. работы, т. IV, გვ. 71. როგორც ჩანს, აკად. ნ. მ ა რ ს მთვარის აფხაზური სახელი მიჩნეული აქვს მარტივ (ერთძირიან) სიტყვად, რომელშიც ზანი (ამზა) რაეს (ამრა) დიფერენცირებულ სახესხვაობას წარმოადგენს. ასევე მარტივ სიტყვად მიიჩნევდა აკად. ნ. მ ა რ ი ქართულ სიტყვას მ ზ ე, მაგრამ ამ უკანასკნელის ძირად გამოცხადებული ჰქონდა მე ზ, როგორც ცეცხლის აღმნიშვნელი ძირი, რომელიც თვალნათლივ მოცემულია სვანურ სიტყვაში ლემე ზ გ „ცეცხლი“ (Н. М а р р, Из Пиренейской Гурии, Избр. работы, т. IV, გვ. 32). ჩვენი ფიქრით, აფხაზურ ამ ზ ა-ში ზანი არ უნდა წარმოადგენდეს რაეს სახესხვაობას. ამას გვაფიქრებინებს თუნდაც ის გარემოება, რომ მონათესავე კავკასიური ენებიდან, მაგალითად, მთვარის ლაკურ სახელში ბარ ზ, ორივე ბგერა, რაეც და ზანიც, ერთად არის მოცემული (შდრ. აგრეთვე მთვარის აღმნიშვნელი კვრული კანონზომიერი ბგერითი ფორმის სიტყვა უარძ). შესაძლებელია აფხაზური ამ ზ ა და ქართული მ ზ ე ორძირიანი სიტყვები (ა-მ+ზა, მ+ზე) იყოს ჩვენამდე გაცვეთილი ფორმით მოღწეული, ე.ი. ამ სიტყვებში პირველსა და მეორე ძირს შემადგენელი ბგერები დაკარგული ჰქონდეს – პირველ ძირს აკლდეს –რა — არ. საკითხი ქართული მ ზ ის ორძირიანობის ან მკვლევრის ტერმინოლოგიით ორელემენტეანობის (BA) შესახებ,

თვით აკად. ნ. მ ა რ მ ა წამოაყენა თითქოს კატეგორიულადაც კი, მაგრამ საბოლოოდ გადაწყვეტილად იგი მაინც ვერ მიიჩნია. იხ. Н. М а р р, Из Пиренейской Гурии, Избр. работы, т. IV, გვ. 49-50; შდრ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ნ. I, 1928, გვ. 115-121; არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, 1938, გვ. 202-203.

27. П. У с л а р, Лакский язык, 1890, გვ. 250, 406.
28. П. У с л а р, Кюринский язык, 1896, გვ. 616; А. Д и р р, Агульский язык, СМОНПК, вып. 37, отд. III, გვ. 99.
29. А. Д и р р, Материалы для изучения языков и наречий андодидойской группы, СМОНПК, вып. 40, გვ. 99.
30. მ ი ს ი ვ ე, Краткий грамм. очерк андийского языка, СМОНПК, вып. 36, отд. IV, გვ. 171.
31. იქვე.
32. Knut Tallqvist. Akkadische Götterepitheta (Studia Orientalia. Edidit Societas Orientalis Fennica, VII), Leipzig, 1938, გვ. 72-73.
33. შდრ. ქვემოთოყვანილი Weidner-ის მაგალითები სუმერული ენიდან, სადაც მრავლობითი რიცხვი სიტყვის გაორმაგების საშუალებით მიიღება.
34. Émile Boisacq. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes, Heidelberg-Paris, 1938, 3^e éd. სიტყვასთან βαρβαροφωνος.
35. Ernst Weidner. Βαρβαροζ. Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache, B. IV, Göttingen, 1913, გვ. 303-304.
36. შდრ. Fr. Hrozny-ს მიერ ამოკითხური ხეთური საგალობლის ცნობილი ტექსტის UR. BAR. RA-ს, რომელსაც ავტორი barbaru-ს უკავშირებს და პირობითად თარგმნის — მიწისმოქმედი-ლუვიტელი. იხ. oghazkû-Studien, 5. H. Fr. Hronzy, Ueber die Völker und Sprachen des alten Chatti-Landes, Leipzig, 1920, გვ. 41-42.
37. Н. М а р р, Право собственности по сигнализации языка, Избр. работы, т. III, გვ. 181-182; მისივე, Готтентоты-средиземноморцы, Избр. работы, т. IV, გვ. 124; მისივე, Карфаген и Рим, Fas и Jus, Избр. работы, т. IV, გვ. 166-170; მისივე, Яфетические зори на украинском хуторе, Избр. работы, т. V, გვ. 258-259, 260.
38. მზის ღვთაების სქესის, მდედრის მამრით შენაცვლება უთუოდ შედარებით გვიანი ხანის მოვლენაა; ამგვარი შენაცვლების მაგალითები რელიგიის ისტორიაში მრავლადაა დამონშებული.
39. Н. М а р р, Кавказоведение и абхазский язык, Избр. работы, т. I, გვ. 74; მისივე, Из Пиренейской Гурии, Избр. работы, т. IV, გვ. 52;

მისივე, Значение и роль изучения нацменьшинства в краеведении, Избр. работы, т. I, გვ. 239; მისივე, Яфетические зори на украинском хуторе, Избр. работы, т. V, გვ. 270; შდრ. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 148.

40. აკად. ბ. შ ა რ ი, წერს: «Самое важное, притом совершенно неожиданное в этой части текста (ლაპარაკია სტელის III გვერდის ტექსტზე) — появление яфетического бога Пара или Бара, именно Солнца полуденного». იხ. Н. Марр и И. Орбели, Археологическая экспедиция 1916 года в Ван, Петроград, 1922, გვ. 50.

41. Н. Марр и И. Орбели, დასახ. ნაშრომი; Н. Марр, Постановка учения об языке в мировом масштабе, Избр. работы, т. IV, გვ. 71; მისივე, Языковая политика яфетической теории и удмуртский язык, Избр. работы, т. V, გვ. 501; მისივე, Яфетические зори на украинском хуторе, Избр. работы, т. V, გვ. 260.

42. Б. Т у р а е в, История Древнего Востока, I, გვ. 75; В. С т р у в е, История Древнего Востока, краткий курс, Москва, 1934, გვ. 74.

43. Knut Tallqvist, დასახ. ნაშრომი, გვ. 270.

44. Alb. Götze, Hethiter, Churriter und Assyrer, Oslo, 1936, გვ. 65-66.

45. Б. Т у р а е в, დასახ. ნაშრომი, გვ. 120.

46. ამავე საკითხზე იხ. ვ. ბარდაველიძე, სვანური საგალობელი „ბარბალ დოლაში“, ენიშკის მოამბე, V-VI, 1940, გვ. 541.

ვერა ბარდაველიძე,

ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, ღვთაება ბარბალ-ბაბარ. თბილისი, 2006, გვ. 122-131.

შენიშვნა: „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, ღვთაება ბარბალ-ბაბარ“ პირველად 1941 წელს გამოქვეყნდა.

თ ა ვ რ ი ე ლ ი

ნანადირვის განაწილების აღწერის დროს ჩვენ მოყვანილი გვექონდა მთელი რიგი მასალებისა, რომლის მიხედვით ირკვევა, რომ თავრიელს, როგორც თვით განაწილების პროცესში, აგრეთვე საერთოდ ნადირობასთან დაკავშირებით შესრულებულ რიტუალურ ცერემონიებში, განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა და ამდენად მას განსაკუთრებული ინტერესიც ენიჭება.

იმ მასალის საფუძველზე, რომელიც დამოწმებულია რაჭის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, კერძოდ ნანადირვის განაწილებასთან დაკავშირებით, შეიძლება ითქვას, რომ:

1. დახოცილი ნადირის თავრიელი ენიჭებოდა იმ მონადირეს, რომელმაც პირველად მოაძინა სისხლი ნადირს, მიუხედავად იმისა, სასიკვდილოდ დასჭრა იგი მონადირემ თუ მხოლოდ მსუბუქი ქრილობა მიაყენა მას. და რადგანაც უმეტეს შემთხვევაში (განსაკუთრებით მასობრივი ნადირობის დროს) პირველი სროლის უფლება ყველაზე უფროს მონადირეს ეკუთვნოდა, ამდენად თავრიელი უმეტეს შემთხვევაში უფროს მონადირეს ხვდებოდა ხოლმე წილად, რადგან ყველაზე გამოცდილი მონადირე უმეტეს შემთხვევაში ყველაზე უფროსიც იყო. მაშასადამე, განაწილების ასეთი სისტემის პირობებში ჰასაკით ყველაზე უფროსი მონადირე უზრუნველყოფილი იყო ნანადირვის განსაკუთრებული ნაწილით, ამ შემთხვევაში თავრიელით.

2. დახოცილი ნადირის თავრიელი, იმ მონადირის სახლში, რომელსაც წილად ხვდა იგი, თვალსაჩინო ადგილზე იყო გამოფენილი, კერძოდ: ჯიხვისა და არჩვის რქები (ხოლო ძველათ ირმის რქებიც) სახლის კედელზე იყო დაკრული, ხოლო დათვის თავრიელი — ღობის სარეგზე ან ეზოში ამისთვის სპეციალურად მოწყობილ მარგილებზე. განთქმული მონადირის შვილები (ან შვილისშვილები) ახლაც ამაყობენ: „მამაჩემს (ან ბაბუაჩემს) ჯიხვის რქები ორმაგად ჰქონდა

ჩამწერივებული სახლის კედლებზეო". როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში თავრიელი გამარჯვებას აღნიშნავდა, წარმოადგენდა თავისებურ ტროფეის.

3. ნადირობის წინ ან ნადირობის შემდეგ შესრულებული ლოცვის დროს ჯიხვის რქებზე სანთლის დანთება სცოდნიათ. პირველ შემთხვევაში კარგ ნანადირევსა და მონადირის შინ მშვიდობით დაბრუნებასა სთხოვდნენ ნადირთ პატრონს, ხოლო მეორე შემთხვევაში მადლობას უძღვნიდნენ მას ბარაქიანი ნადირობისათვის. ამასთან ერთად არსებობდა ნანადირევის თავრიელის ხატზე შეწირვის წესი, რომლის დამადასტურებელი ფაქტები საკმაო სიუხვით მოიპოვება რაჭის მთელ ტერიტორიაზე. ასეთია, მაგ., ს. გლოლის შხელის ეკლესია, ღების და სხვა სოფელთა ეკლესიები, სადაც საკმაო რაოდენობით არის ნაპოვნი ჯიხვისა და ირმის რქები, როგორც შემოწირულების რეალიები.

ორი უკანასკნელი გარემოება, სახელდობრ, ნანადირევის რქებზე სანთლის დანთებით ლოცვის შესრულება და რქების შეწირვა ხატზე დაბეჯითებით მიგვითითებს თავრიელის საკულტო დანიშნულებაზე.

თავრიელი დღესაც მოიპოვება საკმაოდ დიდი რაოდენობით, როგორც მონადირეთა სახლებში, აგრეთვე ხატებთან. ხშირად თავრიელი წარმოდგენილია ან მხოლოდ რქების სახით, ან მხოლოდ ყბების, ან მხოლოდ თავის ქალის სახით.

თავრიელის ამგვარი დანიშნულებით გამოყენება სხვა ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეშიც არის დამოწმებული. მაგ., გ. რადე საყურადღებო ცნობას გვანვდის სადადიანო სვანეთის შესახებ. ამ ცნობიდან ირკვევა, რომ სვანები ეკლესიებში ინახავდნენ „რელიგიური მოსაზრებით“ გარეული ცხოველებისა და ხანდახან შინაური საქონლის რქებს¹.

იმავეს ამოწმებს სვანეთის მიმართ თავისუფალი სვანი. აღწერს რა სვანების ეკლესიების ქონებას, იგი აღნიშნავს:

„...ძვირფასი თვლები, შვილდ-ისარი, ჯიხვის, არჩვის და ირმის რქები, ძველი დროის სამუშაო იარაღი“², და იქვე განმარტავს:

„ნადირის რქებს სწირავდა ეკლესიას მონადირე ნიშნად მადლობისა“³.

ანალოგიურ ცნობას გვანვდის ზისერმანი ხევსურების მიერ ნადირის რქების ხატზე შეწირვის შესახებ. მისი სიტყვით: დახოცილი ნადირის რქებს მონადირეები სულმუდამ სწირავდნენ ხატს, და ლურსმნებით ამაგრებდნენ მათ ხატის კედლებზე⁴. უფრო მეტის თქმა შეიძლება. ხევსურეთში კოლექტიური ნადირობის დროს დახოცილი ნადირის რქების შეწირვა ხატზე სავალდებულო აუცილებლობასაც წარმოადგენდა. რ. ერისთავის სიტყვით მოკლული ჯიხვის ტყავი მთლიანად იმას ეკუთვნობდა, ვინც მოკლავდა ჯიხვს; რქებს სწირავდნენ ხატს, ხოლო ხორცს მონადირეები თანაბრად ინაწილებდნენ⁵.

ნანადირევის რქების შეწირვა ხატზე ფშავშიც არის დამოწმებული. ფშაველთა ეთნოგრაფიული ყოფის საუკეთესო მცოდნე ვაჟა-ფშაველა პირდაპირ მიუთითებს, რომ ფშაველი მონადირეები ნანადირევის რქებს ხატსა სწირავდნენ ხოლმე⁶.

თავრიელის გაყიდვას რაჭველი მონადირეები ერიდებოდნენ. თავრიელის გაყიდვა აქ არ იყო მიღებული; ხოლო სვანეთში თავრიელის გაყიდვა პირდაპირ აკრძალული ყოფილა. სვანეთში თავრიელის გაყიდვის აკრძალვის შესახებ ცნობა კალინოვსკის მოეპოვება.

² თავისუფალი სვანი, სვანეთის ეკლესიათა ქონება, „დროება“, 1885 წ., №78.

³ იქვე.

⁴ А. З и с с е р м а н, Очерки Хевсурии, გაზ., «Кавказ», 1851 წ., № 22.

⁵ Р. Э р и с т о в, О тушино-пшаво-хевсурском округе, ЗКОРГО, ტ. III, გვ. 127.

⁶ ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, ტფ. 1937 წ., გვ. 110.

¹ Г. Р а д д е, Путешествие в мингрельских альпах, ЗКОРГО, ტ. VII, ნაკ. I, გვ. 112.

მისი გადმოცემით, მონადირემ რომ გაყიდოს დახოცილი ნადირის ტროფეები, მას შემდეგი ნადირობის დროს აღარ ექნება ბედი⁷.

როგორც ვხვდავთ, ნადირის თავრიელს განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა როგორც ნანადირევის განაწილების პროცესში, აგრეთვე იმ რიტუალში, რომელიც სრულდებოდა მონადირეთა მიერ ნადირობასთან დაკავშირებით.

როდესაც ნანადირევის განაწილების სისტემებს ვიხილავდით რაჭის მასალის საფუძველზე, ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ნადირის მომკვლელს წილად ხვდებოდა ნადირის თავ-კისერი, ხოლო თუ ნადირი რქიანი იყო — თავრიელი რქებითურთ. აღვნიშნეთ აგრეთვე ის მრავალმხრივ საინტერესო გარემოება, რომ მომკვლელად ითვლებოდა პიროვნება, რომელიც ყველაზე ადრე „მოარტყამდა“ ნადირს თავის იარაღს, პირველად მოადენდა მას სისხლს, თუნდაც რომ მიყენებული ჭრილობა მეტად მსუბუქი ყოფილიყო და არა სასიკვდილო. ხაზი

გავუსვით იმ გარემოებას, რომ უფროსის უპირატესი უფლება პირველ სროლაზე უმეტეს შემთხვევაში უზრუნველყოფდა მისთვის ნანადირევის თავრიელს.

რაჭაში შეკრებილი და სხვა ქართველ ტომთა ყოფაში დამონშებული მასალები თავრიელის შესახებ საკმაო

სიცხადით ამჟღავნებენ მის ორგვარ ბუნებას: თავრიელი გვევლინება ჩვენ, ერთი მხრივ, როგორც გამარჯვების ტროფეი, ხოლო მეორე მხრივ, როგორც საკულტო საგანი.

სრულიად ბუნებრივად იბადება კითხვა — რა დანიშნულება ჰქონდა თავრიელს თავდაპირველად? წარმოადგენდა იგი გამარჯვების ტროფეის და შემდეგ შეითვისა რელიგიურ-საკულტო ფუნქცია თუ პირიქით?

არსებობს სერიოზული საფუძვლები დაისვას საკითხი იმის შესახებ, რომ თავრიელის თავდაპირველი დანიშნულება ტროფეის სახით იყო წარმოდგენილი და რომ ნადირის თავის მოკვეთის წესჩვეულების მნიშვნელობის ახსნა ადამიანის თავის მოკვეთის პრაქტიკაში უნდა ვეძიოთ.

როგორც ცნობილია, ადამიანი განვითარების პირველ საფეხურზე შემკრებლობითი მეურნეობით ირჩენდა თავს, ბუნების მზამზარეული პროდუქტების საშუალებით არსებობდა. მისი საარსებო საშუალებანი ტერიტორიულად მტკიცედ იყო განსაზღვრული. ამგვარი პირდაპირი და ორგანული დამოკიდებულება ადამიანისა ბუნების მოწყალებისადმი და სხვადასხვა დაჯგუფებათა თანარსებობა ერთ ტერიტორიაზე ამ დაჯგუფებათა შორის მუდმივ ომიანობასა და ქიშპობას იწვევდა.

ომიანობის სარჩული დაჯგუფებათა შორის, მისი მიზეზი და მოტივი აუცილებლად ეკონომიკურ ხასიათს ატარებდა, რამდენადაც იგი იმ ტერიტორიის სადავო საკითხებთან იყო დაკავშირებული, რომელიც ამა თუ იმ დაჯგუფებისათვის ძირითადსა და ერთადერთ საარსებო წყაროს წარმოადგენდა. ფ. ენგელსი ამბობს: „... ომი კი ისეთივე ძველი ამბავი იყო, როგორც რამდენიმე საზოგადოებრივი ჯგუფის ერთდროული თანარსებობა“⁸.

მაგრამ განვითარების ამ საფეხურზე, საკუთრივ ნადირობის პროცესში, ჯერ კიდევ არ არის მოცემული შრომის ორგანიზაციის კოლექტიური ფორმები, ხოლო ომიანობა კოოპერაციის გარეშე წარმოუდგენელია.

⁸ ფ. ენგელსი, ანტი-დიურიზმი, დასახ. გამ., ტფ. 1933 წ., გვ. 146.

⁷ А.А. Калиновский, Очерк кавказской фауны и кавказских охот, Тифлис, 1901 г., გვ. 53, შდრ. დუბროვინის ცნობას აფხაზების შესახებ, რომელნიც დახოცილი ნადირის თავკისერს ძალიან იაფად ყიდდნენ (Н.Ф. Дубровин, История войны и владычества русских на Кавказе, т. 1, книга 2, С.-Петербург, 1871. გვ. 7). საინტერესო ცნობა აქვს მოცემული ჰეროდოტეს ამ საკითხის გარშემო, კერძოდ ეგვიპტელთა შესახებ. მისი სიტყვით ეგვიპტელები მოკლულ ცხოველს მოსჭრიდნენ თავს, სხეულს გაატყავებდნენ, ხოლო თავზე წარმოსთქვამდნენ სხვადასხვა შელოცვებს და წაიღებდნენ მას გასასყიდად. იმ შემთხვევაში თუ ელინელი ვაჭრები თავს არ იყიდდნენ, ეგვიპტელები მას (თავრიელს) წყალში აგდებდნენ (Геродот, История, перевод Ф. Мищенко. М. 1885 г. т. 2, § 39).

კ. მარქსს „კაპიტალი“-ს ერთ-ერთ შენიშვნაში შემდეგი საგულისხმო აზრი აქვს გამოთქმული:

„Linguet-i Tavis Theorie des lois civiles“-ში შეიძლება არ სცდებოდეს, რადგან ნადირობას კოოპერაციის პირველ ფორმად სახავს, ხოლო ადამიანზე ნადირობას (ომს) — ნადირობის პირველ ფორმად“⁹.

კ. მარქსის ახლადგამოცემულ ერთ-ერთ ხელნაწერში, რომელიც 1857-58 წწ. ეკუთვნის, ვკითხულობთ ფრიად საგულისხმო წინადადებას, რაც რუსულ თარგმანში მოგვყავს ქართული თარგმანის უქონლობის გამო:

„Поэтому в о й н а — это один из самых первобытных видов труда каждого из этих естественно сложившихся коллективов, как для отстаивания собственности, так и для приобретения ее“¹⁰.

როგორც ეტყობა, ომიანობა შრომის კოოპერაციის იმ არქაულ ფორმას წარმოადგენდა, რომელიც სტადიალურად კოლექტიურ ნადირობასაც კი უსწრებდა წინ, ოგანიზებული ნადირობის იმ ფორმას, რომელიც განმტკიცდა მსხვილ ნადირზე ნადირობის სტადიაზე.

რაც შეეხება ომიანობის შედეგად მოპოვებულ ტყვეებს, განვითარების ზემო-ხსენებულ სტადიაზე მუშახელს არავითარი მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა და ამდენად დამარცხებული მტრის ტყვედ წამოყვანა პრაქტიკაში არ უნდა ყოფილიყო მიღებული.

ცოცხალ ძალას (ამ შემთხვევაში ტყვეს) მნიშვნელობა განვითარების შემდეგ საფეხურზე მიენიჭა. ესება რა გვაროვნულ წყობილებას, ფ. ენგელსი ამბობს:

„მანამდე არ იცოდნენ როგორც მოეხმარათ სამხედრო ტყვეები, მათ ხოცდნენ, წინათ კიდევ სჭამდნენ“¹¹.

დამარცხებული მტრის თავის ან სხეულის სხვა ნაწილის მოკვეთა განვითარების ამ საფეხურზე ფართოდ უნდა

ყოფილიყო გამოყენებული, როგორც გამარჯვების ნიშანი. მართალია, უკანასკნელი დებულება მხოლოდ ჰიპოთეზურ ხასიათს ატარებს, რადგან არ მოგვეპოვება არქეოლოგიური ან სხვა რაიმე მასალა კატეგორიული დასკვნის გამოსატანად. მაგრამ რომ ომიანობის პრაქტიკა ხელსაყრელ ნიადაგს წარმოადგენდა თავის ან სხეულის სხვა ნაწილის მოკვეთის წესის არსებობისათვის — ეს უდავოდ მიგვაჩნია.

საინტერესოა რა სურათს ვხვდებით ამ თვალსაზრისით ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში. ამ მიმართულებით არაერთი საბუთი მოიპოვება იმის სასარგებლოდ, რომ ე.წ. თარეშს, მეკობრობას, ყაჩაღობას საკმაოდ ვრცელი ასპარეზი ჰქონდა დათმობილი ძველად ქართველ ტომთა ყოფაში.

ასე მაგალითად, ჭანების შესახებ არსებობს ბიზანტიელი მწერლის აგათია სქოლასტიკოსის ცნობა, რომელიც ამბობს: „უმეტესი მათგანი კი (ჭანებისა, ალ. რ.) შექმნილი მდგომარეობით სარგებლობდა და ყაჩაღობას მისდევდა, დათარეშობდა პონტის გასწვრივ მდებარე სოფლებში, ანადგურებდა ყანებსა და სძარცვავდა მგზავრებს“¹².

მაგრამ განა მარტო ჭანები მისდევდნენ თარეშს. მოიპოვება მთელი რიგი ცნობები, რომლებიც ამონიშნავენ თარეშის პრაქტიკას სხვა ქართველ ტომთა სინამდვილეშიც.

მხედველობაში გვაქვს სტრაბონის ცნობა იბერიის მთიელთა შესახებ, სადაც იგი ხაზგასმით აღნიშნავს მათ მებრძოლ ხასიათს¹³, და არიანეს ცნობა, რომელიც პირდაპირ მიუთითებს „სოანების“ ყაჩაღობაზე¹⁴.

სრულიად გარკვეული ეკონომიკური მიზეზების გამო თარეშისა და მეკობრობის ფაქტებს შემდეგ პერიოდშიაც ჰქონია ადგილი, მეტწილად მთაში. ალ. ოჩიაურის ცნობით:

„ქისტებთან ჩხუბების ირგვლივ არის აუარებელი ცნობები და ძველი ლექსები. ვინ იცის რამდენი უბრალო სისხლი

⁹ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, დას. გამ., ტფ. 1930 წ., გვ. 288.

¹⁰ К. М а р к с, Формы предшествующие капиталистическому производству, «Пролетарская Революция», 1938 წ., 3, გვ. 165.

¹¹ ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, დასახ. გამ., გვ. 146.

¹² ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგია, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. III, ტფ. 1936 წ., გვ. 82.

¹³ В. Л а т ы ш е в, Известия древних писателей греческих и латинских, ტ. I, Птб, 1893 г., გვ. 139.

¹⁴ იქვე, გვ. 222.

იღვრებოდა ამ ორ პატარა ერს შორის სრულიად უმიზნოდ. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე ერთი მეორეზე ნადირობა იყო გამართული და საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ამ უბრალო ხალხის ხოცვასაც მოელო ბოლო. ეს ერთნაირად ეხებოდა ხევსურებს, ფშავეებს, ქისტებს, მოხევეებს. ფოცხვერა იყო ფშაველი და იგი ხშირად ეცემოდა თავისი გუნდით ლეკებს, ქისტებს და ხევსურებს¹⁵.

ხევსურეთში მეკობრობის არსებობაზე მიგვითითებს აგრეთვე ნ. ურბნელი. იგი ამბობს:

„წინად ხევსურეთში მეკობრობა ჩვეულებრივს მოვლენას შეადგენდა; მეკობრობდნენ უფრო ქისტეთში“¹⁶.

იმავეს ამომწმებს ხევსურეთის მიმართ გ. თედორაძე¹⁷.

მსგავსი მდგომარეობა იყო ყაჩაღობის განვითარების თვალსაზრისით სვანეთშიც, რაც ისტორიული დოკუმენტით არის დამოწმებული. მხედველობაში გვაქვს ალექსანდრე მეფის 1432 წლის სიგელი¹⁸, რომელიც დაბეჯითებით გვარწმუნებს თარემის ფაქტების არსებობაში სვანთა ყოფაშიც.

არც რაჭა წარმოადგენდა ამ შემთხვევაში გამონაკლისს. ხალხური შემოქმედების საგანძურში დაცულია მთელი რიგი ლექსების და გადმოცემებისა, რომელნიც მიუთითებენ რაჭაში თარემის პრაქტიკაზე.

სვანებსა და ლებელებს მუდმივი ქიშპობა ჰქონდა ერთმანეთში საძოვარი ადგილების გამო, რის შედეგად ხშირად ეცემოდნენ ერთმანეთს, არბევდნენ და საქონელი მიჰყავდათ. ხალხში შემონახულია ასეთი ურთიერთობის მახასიათებელი ლექსი:

„ბართუხელი, ბართუხელი¹⁹
ზაფხულ ჩვენი ზამთარ თქვენს,

¹⁵ ალ. ოჩიაური, ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალები, ენიმკი-ს ეთნოგრ. განყ-ის ხელნაწერი ფონდი, რგ. 37/12.

¹⁶ ნ. ურბნელი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, დას. გამ., გვ. 70.

¹⁷ გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ტფ. 1939 წ., გვ. 48.

¹⁸ ს. კაკაბაძე, წერილები და მასალები, ნ. I, ტფ. 1914 წ., გვ. 127.

¹⁹ ბართუხელი – საძოვარი ადგილის სახელწოდებაა.

ვერცა გაიქნით ცელი
ვერც დააბალახოთ ცხენი“.

(ელისა ლათეს ასული ლობჯანიძე, ს. ლეპი).

ამასთან მეტად საინტერესოა აღსანიშნავად, რომ ლეპის საზოგადოება, იმყოფებოდა რა სვანების მიმართ ხანგრძლივ საომარ განწყობილებაში, სამ ჯინად იყო დაყოფილი. ჯინში გაერთიანებული იყო მხედრობა გვარების მიხედვით. ჩამოყალიბებული იყო სამი ჯინი: დიდი ჯინი, პატარა ჯინი და შუა ჯინი. ჯინობა მორიგეობით დარაჯობას ნიშნავდა „გორი ბოლოში“, ე. ი. იმ ადგილას, საიდანაც მოსალოდნელი იყო სვანების გადმოსვლა ლეპში. შურისძიების მიზნით ხშირად ლებელებიც დათარეშობდნენ სვანეთში.

ზემოხსენებულიდან ნათლად ჩანს, რომ თარემს ქართველ ტომთა ყოფაში გარკვეული ადგილი ეჭირა ძველათ და მის ცალკეულ ნიშნებს უახლოეს წარსულამდე მოუღწევია. რაც შეეხება მტრის თავის მოკვეთის ფაქტებს, ამ საკითხის გარშემო არსებული ისტორიული საბუთები დაბეჯითებით მიგვითითებენ იმ გარემოებაზე, რომ ქართველი ტომებისათვის არც მტრის თავის მოკვეთა იყო უცხო.

ასე მაგალითად, ქსენოფონტე (434-359) „ანაბაზის“-ში ამბობს, რომ ხალიბები ქამართან ატარებდნენ ლაკონური დაშნის მაგვარ დანას, რომლითაც ისინი ხოცავდნენ ყველას, ვინც მათ ხელში ჩაუვარდებოდათ, სჭრიდნენ თავებს და განაგრძობდნენ გზას²⁰.

ქსენოფონტეს ხალიბების შესახებ მოცემულ ცნობაში საინტერესო დეტალია დაცული: ირკვევა, რომ ხალიბები ცდილობდნენ ეჩვენებინათ ელინებისათვის დახოცილი მტრის მოჭრილი თავები²¹.

დახოცილი მტრის რაოდენობის მნიშვნელობაზე მიგვითითებს აგრეთვე არისტოტელე, საფიქრებელია, იბერთა შესახებ²².

²⁰ В. Латышев, დასახ. ნაშრ. ტ. I, გვ. 73.

²¹ В. Латышев, დასახ. ნაშრ. ტ. I, იქვე.

²² В. Латышев, დასახ. ნაშრ. ტ. I, გვ. 383.

ქართულ ისტორიულ წყაროებშიც არის მოცემული მრავალი ცნობა თავის მოკვეთის ფაქტების არსებობის შესახებ. ასე მაგალითად, მემათიანე, მოგვითხრობს რა ვახტანგ გორგასლანის შებრძოლებას ხაზართა გმირთან, დასძენს: „მოჰკუეთა თავი თარჯანს ალჯდა და წარვიდა დაშქართა თვსთა თანა“²³.

მტერთა თავების მოჭრის ფაქტები, თავების მარგიკებზე და ღობის სარებზე წამოცმით, შემდეგი პერიოდისთვისაც არის დამოწმებული. „ქართლის ცხოვრებაში“ მოიპოვება ცნობა იაყუბ ყაენის შემოსევის შესახებ საქართველოში (XV ს.). ქართველ ხალხს საშინლად დაუმარცხებია შემოსეული მტერი: „მაშინ გარდაუსწვრეს კუმისის ბოლოს ქაიხოსრო ციციშვილმან და ბარათიანთა და იქნა ბრძოლა ძლიერი, შემდგომად იძლივნენ თათარნი და მოსრვიდენ ქართველნი, რამეთუ თავთა მათთა აცმიდიან ღობე-მარგილთა ზედა“²⁴.

შემდეგში, ლეკობის დროს თავის მოჭრამ განსაკუთრებით ფართო ხასიათი მიიღო. „ქართლის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „დაერივნენ კახნი და თუშნი ხმალ-და-ხმალ შიგა და ყათლამი დამართეს: დასჭრეს თავები, აჰკიდეს ულაცთა და საპალნებით მოართო მამასა თვისსა მეფეს თეიმურაზს ქალაქსა შინა“²⁵.

გარდა ისტორიული წყაროებისა, ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში დაცულია მთელი რიგი ცნობები, რომელიც საბოლოოდ გვარწმუნებს, რომ მტერთა თავების მოკვეთა ქართველ ტომთა ყოფაში გავრცელებულ ფაქტს წარმოადგენდა და მიჩნეულ იყო, როგორც სასიქადულო, საგმირო საქმე.

მაგალითად, ერთ-ერთ ფშავურ ლექსში გმირ ქავთარზე ნათქვამია:

²³ ჯუანშერ ჯუანშერიანი, ქართლის ცხოვრება, მ-მ დ-ი ვარ., დასახ. გამ., გვ. 132. (მარიამ დედოფლისეული ვარიანტი, ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქციით, ტფილისი, 1906 წ.).

²⁴ „ქართლის ცხოვრება“, ნ. ჩუბინაშვილის გამ., ნან. II, სანკტ-პეტერბურგი, 1854 წ., გვ. 14.

²⁵ იქვე, გვ. 472.

„ქავთარა ნითელაური
სააზნაურო გლენია,
ქისტები ბევრი დახოცა
თავნი კალთაში ეხვია“²⁶.

ანდა:

„ვინა სთქვა, ენამც გაუხმო,
ჩარგალში ცუდნი ყმანია,
აფხუშო, ჭიჭახევაზე
სამასს ლეკს მოსჭრეს თავია.
აფხუშურაზე გამოჩნდა
სისხლისა ალაზანია,
წინ მააქვ ფარი და ხმალი –
უკვენ ლეკების თავია“²⁷.

თავის მოკვეთის შინაარსობლივი მიზანდასახულება, რაც დამარცხებაში მდგომარეობდა, გადმონაშთის სახით სხვადასხვა წესჩვეულებაშია დაცული. ასე მაგალითად, უქუდოდ სიარული დამარცხებასა ნიშნავდა.

ავთანდილისა და როსტევეანის ნადირობაში შეჯიბრების ძირითად პირობას წარმოადგენს:

„ვინცა იყოს უარესი თავშიშველა სამ დღეს ვლიდეს“²⁸.

ქუდის მოხდა ბოდიშსაც აღნიშნავდა. ვახუშტი გადმოგვცემს: „ბოდიშობდიან ქუდის მოხდით, ვითარცა ან მთის კაცნიცა“²⁹.

მანდილზე ფეხის შედგმა მანდილის პატრონის დიდ შეურაცყოფად არის მიჩნეული ხევსურეთში³⁰. ამასს ვაჟკაცი ერიდება, რისთვისაც მანდილი გამოყენებულია როგორც რადიკალური საშუალება მოჩხუბარ მამაკაცთა გასაშველებლად.

²⁶ შაქრო, პანკისის ხეობა, გაზ. „ივერია“, 1887 წელი, 21.

²⁷ ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, დასახ. გამ., გვ. 152.

²⁸ შ. რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი, დასახ. გამ., ტ. 39.

²⁹ ვახუშტი, საქართველოს გეოგრაფია, დასახ. გამ., გვ. 12.

³⁰ ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, დასახ. გამ., გვ. 120.

ზემოხსენებული საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ქართველ ტომებს ძველთაგან ჰქონიათ წესად მტრის თავების მოკვეთა. თავის მოკვეთის ფაქტებს უახლოეს წარსულმდე მოუღწევია და მის ძირითად დანიშნულებას წარმოადგენდა გამარჯვების აღნიშვნა, ე.ი. მოკვეთილი თავი ტროფეის ფუნქციას ასრულებდა.

მტრის თავის მოკვეთის წეს-ჩვეულებაზე იმ მოსაზრებით შევჩერდით, რომ თავრიელის სახელწოდებით ნადირობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა ჯგუფი უშუალო კავშირში იმყოფებოდა ადამიანის თავის მოკვეთის წესთან. უახლეს ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში უკვე გამოთქმულია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ნადირის თავრიელის ფუნქციონალური სემანტიკა სავსებით ემთხვევა ადამიანის თავის მოკვეთის შინაარსობრივ დანიშნულებას, იმავე ფუნქციას ასრულებს და ამდენად სემანტიკური შემცვლელია თავის მოკვეთის წესჩვეულებისა.

ნ. კიუნერი, ეხება რა კუნძულ ფორმოზას მოსახლეობის კოლექტიურ ნადირობას ნადირზე და თავრიელის მნიშვნელობას, ამბობს, რომ ამ შემთხვევაში დახოცილი ნადირის თავები ადამიანის თავის მაგიერობას ეწოდნენ და ასრულებდნენ იმავე რიტუალურსა თუ სიმბოლურ დანიშნულებას³¹.

რომ ადამიანის თავი და ნადირის თავრიელიც, როგორც ეს ქართული მასალებიდან ირკვევა, ერთნაირად განასახიერებდნენ გამარჯვებას, ერთნაირად წარმოადგენდნენ ტროფეებს, ეს საუცხოოდ ჩანს იმგვარ დეტალებში, რომელნიც არავითარ ეჭვს არა სტოვებენ ჩვენში. ასეთია თუნდაც ნადირის თავრიელისა და ადამიანის თავის მარგილზე ნამოცმა, სადაც ფორმალური ნიშნები ისევე ემთხვევიან ერთმანეთს, როგორც მათი შინაარსობრივი დანიშნულება.

რაც შეეხება ნადირის თავრიელისა და ადამიანის თავების რიტუალურ-საკულტო დანიშნულებას, ასეთი თუ ნადირის

³¹ Н.Кюннер, Коллективные охоты у формозских племен, Сов. Этнография, № 2-3, 1937 г., стр. 104.

თავრიელის შემთხვევაში, კერძოდ რაჭის ეთნოგრაფიულ მასალაზე, იშვიათი სიცხადით არის გამოვლენილი, ადამიანის თავის ქალის შესახებ ამის თქმა არ შეიძლება. ზოგადი ეთნოგრაფია თუ საკმაოდ ვრცელ ცნობებს გვანვდის ადამიანის თავის ქალის რიტუალური დანიშნულებით გამოყენების შესახებ, რაჭაში ჯერ არ არის აღმოჩენილი ისეთი ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც უფლებას მოგვცემდა ადამიანის ქალის რიტუალური საკულტო დანიშნულებით გამოყენების სასარგებლოდ გველაპარაკნა.

მხოლოდ ფშავში დამონმებულია მეტად საგულისხმო და საინტერესო წესჩვეულება, რომელიც საფუძველს გვაძლევს თავის ქალის რიტუალურ საკულტო დანიშნულებით გამოყენების შესახებ ვილაპარაკოთ და მსგავსი წესჩვეულება სხვა ქართულ ტომებში ვეძიოთ: მხედველობაში გვაქვს ე.წ. აფხუშოობა, რომელიც საკმაო სისრულით აღწერილი აქვს ვაჟა-ფშაველას. მისი სიტყვით აფხუშოობას ფშავლები ერთი თათრის ხანის მუზარადიდან სვამდნენ ღვინოს. თათრის ხანი ვინმე ლაჭაურას მოუკლავს და ეს ხმაღლაკრავი მუზარადი ხატისათვის შემოუწირავს³².

ეს წეს-ჩვეულება აუცილებლად საყურადღებო გარემოებას წარმოადგენს და გვაფიქრებინებს, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ უთუოდ საქმე გვაქვს მოკლული მტრის თავის გამოსახულებასთან მოკლული მტრის მუზარადით, რაც ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით სემანტიკურად ემთხვევა ერთმანეთს, რადგან თავი—ქუდი—ყური ერთი სემანტიკური რიგის მოვლენებს წარმოადგენენ, მოვლენათა ერთ კატეგორიას ეკუთვნიან იმ განსხვავებით, რომ ამ რიგის ორ უკანასკნელ ელემენტს შემონახული აქვს მხოლოდ პირობითი დანიშნულება, ე.ი., ეს ორი უკანასკნელი ელემენტი თავის ქალის სახეცვლილ გადმონაშთს წარმოადგენს.

აფხუშოობის დროს შესრულებული ზემოხსენებული წესი იმდენად, რამდენადაც იგი საკულტო-რიტუალურ მიზანდასახულებას ემსახურებოდა, გვაფიქრებინებს, რომ

³² ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, დასახ. გამ., გვ. 150-151.

კერძოდ ფშავში, თუ ეს ნესი უცხო ტომთა ზეგავლენით არ არის შემოსული, ადგილი ჰქონდა ოდესღაც ადამიანის თავის ქალის გამოყენებას საკულტო-რიტუალური დანიშნულებით. ეს გარემოება თავისთავად მეორე პარალელსა ჰბადებს ნადირის თავრიელთან დაკავშირებით და იმდენად, რამდენადც ნათელი ხდება ადამიანის თავის ქალისა და ნადირის თავრიელის სრული დამთხვევა, როგორც მათი ფორმალური ნიშნების (თვალსაჩინო ადგილზე დაკვრა), აგრეთვე მათი სემანტიკური დანიშნულების (ტროფეი და საკულტო-რიტუალური დანიშნულება) თვალსაზრისით, უფლებას ვაძლევთ თავს დავასკვნათ, რომ ამ შემთხვევაში ნადირის თავრიელმა შესცვალა ადამიანის თავის ქალა, თუმცაღა უკანასკნელი ხელსაყრელ პირობებში გარკვეული პერიოდის განმავლობაში თანარსებობდა ნადირის თავრიელთან ერთად.

რომ ადამიანის თავის ქალა და შემდეგ ნადირის თავრიელიც ტროფეების როლს ასრულებდნენ ზემოთქმულიდან უდავო ხდება; მაგრამ ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ტროფეების სახით დამონმებულია აგრეთვე ხელის მტევანიც. მოიპოვება მთელი რიგი ცნობები იმის შესახებ, რომ ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში სახლის კედლებზე დაკრული, დამარცხებული მტრის მუმიფიცირებული ხელი გამარჯვების სიმბოლოს წარმოადგენდა. მაგრამ ხელის მტევანი (ისევე, როგორც თავის ქალა ან თავრიელი) არ წარმოადგენს მხოლოდ ქართველ ტომთათვის მახასიათებელ ნიშანს. იგი საყოველთაოდ გავრცელებული მოვლენა ყოფილა. ამ საკითხზე ამომწურავი პასუხი აქვთ მოცემული დოც. ვ. ბარდაველიძეს და დოც. გ. ჩიტაიას მათ უახლეს გამოკვლევაში. ზემოხსენებული ავტორები ამბობენ: „ამა თუ იმ სახით „კელი“ უძველეს დროიდანაა დამონმებული დამრავალ ხალხშია ცნობილი. ჩვენ მას ვხვდებით ჯერ კიდევ ნეოლითის ხანაში, ვადასტურებთ მას ხმელთაშუაზღვის აუზის კულტურაში, ძველ ეგვიპტეში, ირანში, ალბანეთში“³³.

³³ ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, ტ. I, ხევსურული ორნამენტი, ტფ. 1939 წ., გვ. 20.

ზემოხსენებულ გამოკვლევაში დადასტურებულია, რომ ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამარცხებული მტრის მუმიფიცირებული ხელის მტევანი გამარჯვების ნიშანს წარმოადგენდა და სამხედრო ტროფეების რიგს ეკუთვნოდა.

ამგვარად ნათელი ხდება, რომ ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში თანარსებობდა პარალელურად, როგორც გამარჯვების ნიშანი, მტრის თავის ქალაც და ხელის მტევანიც, როგორც ერთი და იმავე დანიშნულების შემსრულებელი ორი სხვადასხვა მოვლენა. ამ გარემოებას თავისებური გამოსახულება უპოვია ქართულ ფოლკლორში.

ასე მაგალითად, ერთ-ერთ ფშავეურ ლექსში ვკითხულობთ:

„შამაურბინა ფშაველმა,
შვიდსავე თავ მოსჭრა წამზედა,
შვიდსავე მარჯვენა ააჭრა
ერთის ამლათის ხანზედა“³⁴.

იგივე მოტივია მოცემული ერთ-ერთ ხევსურულ ლექსში, რომელიც ქისტებზეა ნათქვამი:

„ყველას სჭირს ოროლ სამსამი, პეტრეს მოგვიჭრეს მხარია,
მხარს რადლა შჭრიდით რჯულძაღლნო,
რალას გიქმოდათ მკვდარია,
ან ყურებს რადლა აჭრიდით, ეგ რალა საკვეხარია“³⁵.

თუ (რომ) ამ შემთხვევაშიც ყურს ადამიანის თავის ქალის სემანტიკურ შემნაცვლელად მივიჩნევთ, იძულებული ვიქნებით აღვნიშნოთ, რომ ხელისა და თავის წაკვეთის ნესი, როგორც გამარჯვების ნიშანი, პარალელურად თანარსებობდნენ და ერთსა და იმავე ფუნქციას ასრულებდნენ. ხელის მტევნისა და თავის ქალის ურთიერთობის საკითხის გარკვევის დროს არ უნდა იყოს დავინწყებული ის გარემოება, რომ ხელის მტევანი განვითარების გარკვეულ საფე-

³⁴ ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, დასახ. გამ., გვ. 171.

³⁵ აღ. ოჩიაური, ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალები, ხალხური პოეზია, ენიმკი-ს ეთნოგრ. განყ. ხელნაწერი ფონდი, რვ. 24/12.

³⁶ ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ხევსურული ორნამენტი, დასახ. გამ., გვ. 19.

ხურზე გამარჯვების ნიშანსა და სამხედრო ტროფეისაგან განსხვავებით სპეციალურ ფუნქციასაც ასრულებდა. იგი იყო მიჩნეული როგორც ძალისა, ძლიერებისა და აქედან უფლების მაჩვენებელი სიმბოლური ნიშანი³⁶.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა რაჭაში დამონმებული ერთ-ერთი ლეგენდა, რომელიც ხელის ამ ფუნქციას უფრო გამოხატავს, ვიდრე გამარჯვების ტროფეას. ამ ლეგენდის მიხედვით:

„ერთმა მონადირემ ეკლესიიდან გამოსული მამაკაცი ნახა, რომელმაც უთხრა მონადირეს: „ნადი სოფელს უთხარი თაყვანი მცენ, თორემ გავაუბედურებო“. მონადირემ უპასუხა: „ეგ რომ უთხრა არ დამიჯერებენ რომ შენი ნათქვამიაო“. მაშინ მამაკაცმა მონადირის საკვებ საბდეს ხელი დააჭდო და ზედ ზელის კვალი აღბეჭდა, თანაც უთხრა: „ნადი ეს აჩვენე და დაგიჯერებენ“-ო (ს. გლოლა, ილიკო ფერისას ძე ბალაშვილი).

შეუძლებელია ამ ერთი ლეგენდის საფუძველზე რაიმე კატეგორიული დასკვნის გაკეთება, ცხადია მხოლოდ, რომ ამ გადმოცემაში გამოსჭვივის ხელის ის ფუნქცია, რომელიც სიმტკიცის სიმბოლოს უფრო უახლოვდება, ვიდრე სამხედრო ტროფეის და ეს გარემოება ზემოაღნიშნულთან ერთად ცხადყოფს, რომ ხელს გამარჯვების ნიშნისაგან განსხვავებული ფუნქციაც ახასიათებდა.

მტრის ხელისა და თავის მოკვეთის ურთიერთობის საკითხის გარკვევისათვის საინტერესო მასალას გვაძლევს ძველი აღმოსავლეთის ეთნოგრაფიული ყოფა.

არსებობს გ. მასპეროს მითითება იმის შესახებ, რომ ეგვიპტელები, მაგალითად, არ მიმართავდნენ მტრის თავის ნაკვეთას; მათ ნესად ჰქონდათ შემოღებული ხელის მტევენის მოკვეთა³⁷.

ეს რიტუალი იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ ხელის ნაკვეთის ცერემონიას თვითონ ფარაონი ესწრებოდა ხოლმე³⁸.

³⁷ Г. Масперо, Древняя история, СПб. 1900 б., გვ. 155.

³⁸ Г. Масперо, იქვე.

ასურეთ-ბაბილონეთში კი იმავე ავტორის ცნობით თავის ნაკვეთა ფართოდ გავრცელებული ყოფილა. მეომარს ნადავლიდან წილი ეძლეოდა მის მიერ მოკვეთილი თავების რაოდენობის მიხედვით³⁹.

ასურნაზირპალს ქურთისტანისა და სამხრეთ სომხეთის ტომების დამარცხების შემდეგ დამარცხებული მტრის მოკვეთილი თავების პირამიდები დაუდგამს⁴⁰.

იცოდნენ აგრეთვე მტრის მოკვეთილი თავის მუმიფიცირება და თვალსაჩინო ადგილზე ჩამოკიდება⁴¹.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა აგრეთვე ის გარემოება, რომ ასურეთში მტრის თავის მოკვეთასთან ერთად არსებობდა ნადირის თავრიელის და ტყავის, როგორც გამარჯვების ტროფეის, ნიშანსახეობის, საგანძურში დაცვა⁴².

თუ მოვიგონებთ ჰეროდოტეს მიერ მოწოდებულ ცნობას ეგვიპტელების შესახებ, რომლის მიხედვით ეგვიპტელები სცდილობენ ჩქარა გაყიდონ ცხოველის თავი და თუ ვერ გაყიდეს — თავს წყალში აგდებენ⁴³, ჩვენთვის ნათელი გახდება სხვადასხვაგვარი შეხედულების არსებობა, კერძოდ, თავრიელის მიმართ ეგვიპტელთა და ასურელთა შორის.

ამდენად, კერძოდ, ქართველ ტომთა ყოფაში დამონმებული თავრიელისა და ხელის ნაკვეთის ნესჩვეულებათა ბუნების, მათი წარმოშობილობისა და მათ შორის ურთიერთობის გარკვევის დროს ზემოხსენებული არ უნდა იყოს გამოტოვებული მხედველობიდან.

ზემოხსენებული საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ რაჭაში, ისევე როგორც სხვა ქართველ ტომთა ყოფაში, ნადირის თავრიელი ასრულებდა ორგვარ დანიშნულებას. იგი ერთი მხრივ წარმოადგენდა გამარჯვების (ვაჟკაცობის) სიმბოლოს, ხოლო მეორე მხრივ — საკულტო რიტუალურ

³⁹ Г. Масперо, Древняя история, СПб. 1900 б., გვ. 273.

⁴⁰ Г. Масперо, Древняя история народов Востока, М. 1903 б., გვ. 367.

⁴¹ Г. Масперо, იქვე, გვ. 471.

⁴² Г. Масперо, Древняя история, დასახ. გამ., გვ. 217.

⁴³ Геродот, История, დასახ. გამ., თ. 2, § 39.

საგანს. ზოგადი ეთნოგრაფიის ხაზით დამონმებული ამავე რიგის ფაქტი და ქართველ ტომთა შესახებ არსებული ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროები საფუძველს გვაძლევენ დავსვათ სტკითხი იმის შესახებ, ხომ არ წარმოადგენს ნადირის თავრიელი მტრის მოკვეთილი თავის სიმბოლურ გამოსახულებას?

ა. რობაქიძე, თავრიელი, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, სერია: შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, რედაქტორი გ. ჩიტაია, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია - ისტორიის ინსტიტუტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, ტ. I, თბილისი, 1941, თავი VII, § 2, გვ. 175-189.

ნათესაობის სისტემის საკითხისათვის ხევსურეთში

ხევსურეთში ნათესაობის სისტემის შესწავლის დროს, ჩვენი ყურადღება ტერმინ შინში-ს განსაკუთრებულმა მნიშვნელობამ მიიპყრო. თვითონ ეს ტერმინი კარგა ხანია რაც ცნობილია ხევსურეთისა და ფშავის შესახებ არსებულს ლიტერატურაში. პროფ. აკაკი შანიძეს ის ახსნილი აქვს, როგორც „დეიდაშვილი, ზოგჯერ აგრეთვე ბიძაშვილიც“-ო¹. ბეს. გაბურს შინში განმარტებული აქვს, როგორც „ბიძაშვილი“², ს. მაკალათიას, როგორც „ძმათა შვილი“³, თედო რაზიკაშვილს - ფშაურისათვის, როგორც „დეიდაშვილი“⁴, ხოლო ძველი ქართველი ლექსიკოგრაფის საბას მიერ ეს სიტყვა განმარტებულია, როგორც „დეიდაშვილი და მამიდაშვილი“⁵.

ნათესაური ურთიერთობის გამომხატველი ხევსურული სახელების სპეციალურმა შესწავლამ გამოარკვია, რომ ტერმინი შინში უპირველესად ყოვლისა ორგვარ - დედით და მამით მიმართულ — ნათესაობას გულისხმობს: ერთნი - დედით შინშებს, ე.ი. ღვიძლს და კოლატერალურ დათა შვილებს ანუ - დეიდაშვილებს წარმოადგენენ. მეორენი — მამით შინშებს, ე.ი. ღვიძლ და კოლატერალურ ძმათა შვილებს ანუ ბიძაშვილებს.

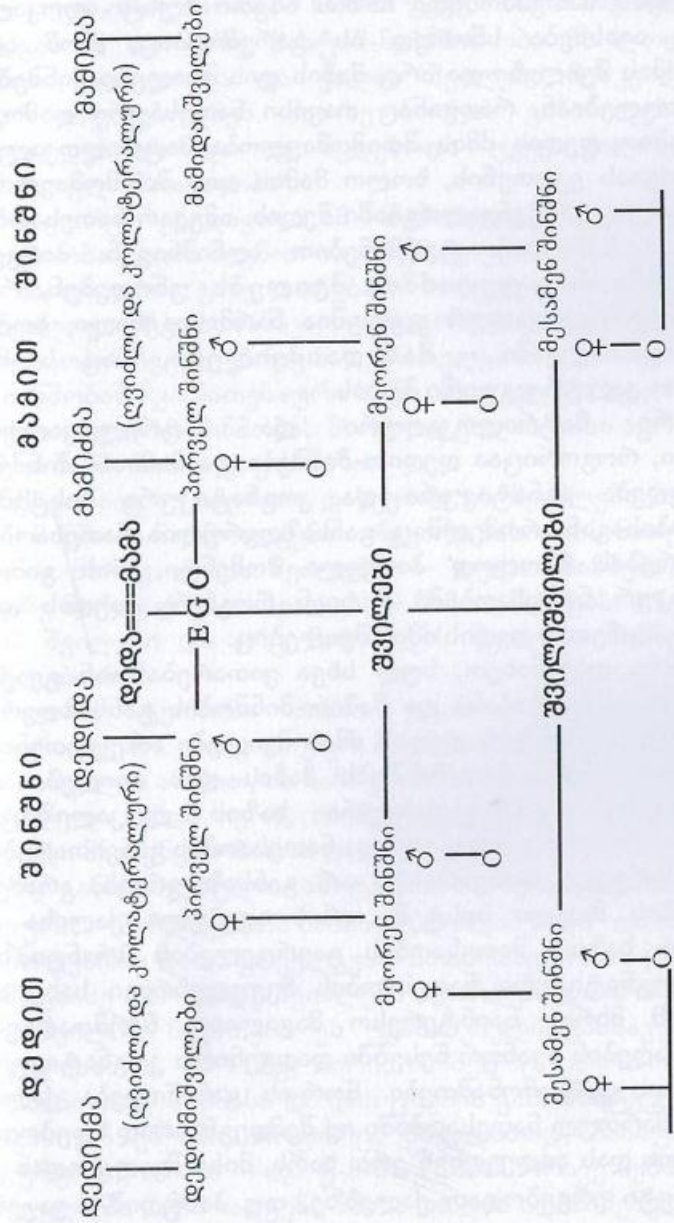
შინშებად ორივე სქესის შთამომავლობა ითვლება და ნათესაობა რამდენიმე თაობაზე გადადის, ნათესაური მუხლების მიხედვით შინშები შემდეგნაირად იყოფიან: პირველ-შინშნი ანუ წინა-შინშნი, მეორენ-შინშნი და მესამენ-შინშნი. ამგვარად, პირველ-შინშნი წარმოადგენენ ღვიძლ და კოლატერალურ დათა ან ძმათა შთამომავლობას, მეორენ-შინშნი მათ შვილებს, მესამენ-შინშნი მათ შვილიშვილებს და ასე შემდეგ. მაგრამ, აქ უკვე ერთგვარ დიფერენციაციასთან გვაქვს საქმე, რადგანაც დედით-

შინშობაში მხოლოდ ქალი შინშის შვილები შედიან, ე.ი. ნათესაობა მხოლოდ ქალით გადადის. მამით შინშობაში კი მხოლოდ ვაჟი შინშის შვილები შედიან და ნათესაობა უკვე მამაკაცით გადადის. არც დედის ძმის შთამომავლობა და არც მამის დის შთამომავლობა ამგვარ ნათესაობას არ ეკუთვნის.

სწორედ აქ იჩენს თავს აღნიშნული ნათესაური ჯგუფის თავისებურება და ის სპეციფიკურობა, რომელიც ჩვენს ყურადღებას იპყრობს. როგორც ვთქვით, შინშებად ორივე სქესის შთამომავლობა ითვლება, ხოლო ამგვარი ნათესაობის გამგრძელებლად კი ერთი ან მეორე გარკვეული სქესის შთამომავლობა. გენეალოგიური შტო აქ ზუსტად იცავს მატრილოკალურსა ან პატრილოკალურ ხაზს იმისდა მიხედვით თუ რომელ შინშობასთან გვაქვს საქმე: დედით შინშებთან თუ მამით-შინშებთან, დედით—შინშების სამივე მუხლში შედიან როგორც ქალები ისე ვაჟები, მაგრამ ნათესაობის გამგრძელებლად ითვლება მხოლოდ ქალი, ისევე როგორც მამით-შინშობაში შტოს გამგრძელებლად მხოლოდ მამაკაცია წარმოდგენილი. სქემატური ნახაზი ამგვარი მატრილოკალური და პატრილოკალური ჯგუფების არსებობას კიდევ უფრო ცხადჰყოფს (იხ. სქემა).

ნახაზის ცენტრში წარმოდგენილია სუბიექტი, მარცხნივ და მარჯვნივ მისი შინშნი — დედით-შინშნი და მამით-შინშნი, როგორც ერთ ისე მეორე ნაწილში პირობითი ნიშნითაა წარმოდგენილი ქალი შინში (♀) და ვაჟი შინში (♂). მარცხენა — მატრილოკალურ შტოში ქალი შინშის შთამომავლობა შინშობის ხაზს მეორენ-შინშისა და მესამენ-შინშის სახით აგრძელებს, ვაჟი შინშის შთამომავლობა კი წყდება, რადგანაც მატრილოკალურ შტოში მოწინააღმდეგე — მამრობითი სქესი შინშობას ვეღარ აგრძელებს, რაც ნახაზზე ნოლით აღინიშნება. მარჯვენა ნაწილი, რომელიც პატრილოკალური შტოს ხაზით განვითარებული შინშობის სურათს იძლევა, მარცხენა ნაწილთან უკუღმა პროპორციონალურ დამოკიდებულებაშია, აქ შინშობას მამაკაცის შთამომავლობა აგრძელებს, ქალის შთამომავლობა კი გამორიცხულია, რაც სქემატურად ნოლებით გამოიხატება.

შინშობის ბანეალოგიური სქემა



♀ — მდედრობითი სქესის ნიშანი ♂ — მამრობითი სქესის ნიშანი

შინშობის ნათესაობითი ხაზის ასეთი ზუსტი ლოკალიზაციით აიხსნება სწორედ ის გარემოებაც, რომ არც დედის ძმის შვილები და არც მამის დის შვილები შინშობად აღარ ითვლებიან, რადგანაც თავისი ნათესაური დამოკიდებულებით დედის ძმის შთამომავლობა პატრილოკალურ გენეალოგიას ეკუთვნის, ხოლო მამის დის შთამომავლობა მატრილოკალურ გენეალოგიაში შედის. ამგვარ ნათესაობას აღწერილი ხასიათის ტერმინებით აღნიშნავენ. პირველ შემთხვევაში მათ დედიძმის შვილებს უწოდებენ, რაც სქემის მატრილოკალურ ჯგუფშია წარმოდგენილი, ხოლო მეორე შემთხვევაში — მამიდაიშვილებს, რაც სქემის პატრილო-კალურ ჯგუფში შედის.

ამგვარი მატრილოკალური და პატრილოკალური ჯგუფები, როგორცაა დედი-შინშობი და მამით-შინშობი განსხვავდება აგნატიკური და კოგნატიკური სისტემის ნათესაობისაგან, რომელშიც განსაზღვრულია ნათესაობის განვითარების მხოლოდ პირველი მომენტი, რის გამოც კოგნატიკურ ნათესაობაში შედიან როგორც დედის დის შვილები, აგრეთვე დედის ძმის შვილებიც.

როგორც დავინახეთ, სულ სხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე დედი-შინშობისა და მამით-შინშობის განსაზღვრის დროს: დედი-შინშობს დედის ძმის შვილები არ ეკუთვნიან ისევე, როგორც მამით-შინშობს მამის დის შვილები არ წარმოადგენენ. აქ ნათესაური ხაზის ლოკალიზაცია ზუსტადაა ბოლომდე დაცული და ნათესაობის განვითარებას მარტო პირველი მომენტი კი არ განსაზღვრავს, არამედ ნათესაობის მთელი სისტემა არის აგებული ქალისა ან მამაკაცის ხაზით ნათესაობის გავრცელების პრინციპზე, რასაც კოგნატიკური ნათესაობის ჩვეულებრივი სახე არ იცავს. ამ მხრივ საინტერესო მაგალითს წარმოადგენს სისხლის აღების სვანურ წესებში დადგენილი კოგნატიკური ნათესაობის გარდმონაშთები. წორ-ის განაწილება ქალის ხაზით მიმართულ ნათესაობაში იქ შემდეგნაირად ხდებოდა: მოკლულის დას აძლევდნენ ერთ ხარს, მისი შვილებიდან კი ვაჟებს მეტი ერგებოდათ ქალებზე, თუ ჰასტდიშ-ს ვაჟები

არ ჰყავდა, ნათესაობა ამ ხაზით უკვე II თაობაზე წყდებოდა, რადგან III თაობაზე ჰასტდიშ-ნიშნინ-ობა მხოლოდ ვაჟის ხაზით გადადიოდა და ქალის შვილები მემკვიდრეებად აღარ ითვლებოდნენ. მათზე წორ-ის განაწილება აღარ ვრცელდებოდა და აქ წყდებოდა უკვე ქალის ხაზით მიმართული ნათესაობა⁶.

როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში კოგნატიკური ნათესაობა თავის შიგნით ისევ აგნატიკურ ხასიათს ატარებს და ნათესაობის განვითარებაში პირველი მუხლის შემდეგ გენეალოგიურ ხაზს მამაკაცი განაგრძობს, რაც კოგნატიკური ნათესაობის ჩვეულებრივ სახედ ითვლება.

შინშობაში კი ნათესაური ხაზი არ იცვლება და, როგორც ვთქვით, დედი-შინშობას მხოლოდ ქალის ხაზი აგრძელებს, მამით შინშობას კი ვაჟის ხაზი.

ამგვარად, აქ საერთო დასკვნად ის შეიძლება მივიღოთ, რომ შინშობა წარმოადგენს ორგვარი ხასიათის ნათესაობას, ერთის მხრივ დების შვილებს — დედი-შინშობს, ხოლო, მეორე მხრივ, ძმების შვილებს — მამით-შინშობს. არც დედის ძმის შვილები და არც მამის დის შვილები შინშობად არ ითვლებიან.

თითონ ტერმინი შინში ეტიმოლოგიურადაც არის საყურადღებო. ენიშ-ს უფრ. მეცნ. თანამშრომლის თინათინ გონიაშვილის აზრით, ის ჩაჩნურ შიჩა-სა და ინგუშურ შუჩა-ს პარალელი უნდა იყოს, რომელიც იქ ბიძაშვილის ცნების ზოგადი მნიშვნელობითაა დადასტურებული. მისივე აღნიშვნით, განსხვავებულია ამ ტერმინის სემანტიკა წოვურში: წოვური — შიჩლანჯ, შიჩა ნიშნავს „დეიდაშვილს“ და საერთოდ ერთი გვარის დათა ყოველგვარ შთამომავლობას (რომელიც რამდენიმე თაობამდე შეიძლება აღიოდეს) და არასოდეს — „ბიძაშვილს“. ჩვენთვის ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით საგულისხმოა. ში II შუ, ძირი, რომელიც საერთოა ორივე ტერმინისათვის, ძმისა და დის ცნების გამომხატველი ძირია კავკასიურ ენებში, როგორც, მაგალითად, ჩაჩნურსა (და ინგუშურში) ა-ი-შა — და ჟ-ა-შა — ძმა⁷. ორივე შემთხვევაში ძირეული შა წარმოადგენს ძმისა და დის აღმნიშვნელ ზოგად

სახელს, რომელსაც თავსართის სახით ემატება კლას-კატეგორიის კლას-ნიშანი: მდებრობითობის გამომხატველი **ე** — დისათვის და მამრობითობის გამომხატველი **ვ** (**ჟ**) — ძმისათვის. აკად. ივ. ჯავახიშვილის ანალიზის მიხედვით ამ ძირს ბგერითად სახეცვლილს ვხვდებით ძმისა და დის აღმნიშვნელ თაბასარანულ და აღულურ სახელწოდებაში **ჩი**, დის აღმნიშვნელ ნახურულ სახელში **გი-ჩი**; ძმის აღმნიშვნელ უდურ სახელში **ვი-ჩი** და დის აღმნიშვნელ ხუნ-**ჩი-ში**°, რაც ცხადპყოფს **ჩი**—ძირის ზემოთ ნაგულისხმევ მნიშვნელობას, როგორც ძმისა და დის ზოგადი ცნების გამომხატველისას, სადაც, ვიმეორებთ, დისა და ძმის აღმნიშვნელი სახელები სქესის გამომხატველი თავკიდური ბგერის მიხედვით არის დეფერენცირებული.

ხევსურული ტერმინი შინში, რომელშიაც დაჩრდილულია დისა და ძმის ცნება, მეორე ნაწილში ბგერითად განსხვავდება ჩანურ-ინგუშურ-ნოვურ **შიჩა** | შუჩა-საგან. თ. გონია-შვილის მიერ მოცემული ანალიზის მიხედვით ინგუშური **ჩა** გარკვეული სუფიქსია (სხვა სიტყვებშიაც იხმარება) და ან ელი | სეულის მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს, ან და ზოგ შემთხვევაში ის უსქესო მიმართების ზოგადი სახელის მატარებელი უნდა იყოს, რომელიც ქართ. კაც-ბერ (კახაბერი) შვილს გააჩნია. დაღისტნის ენათა ზოგს დიალექტში **ჩი** ზოგადად კაცს აღნიშნავს.

ამგვარად შესაძლებელი იყო გვეფიქრა, რომ მსგავსად სხვა მოყვანილ კავკასიურ ენებისა ხევსურულ შინშიაც ძირეული **ში** წარმოადგენს ძმისა და დის აღმნიშვნელ ზოგად სახელს, რაც შეეხება მეორე ნაწილის ეტიმოლოგიურ ამოხსნას, სათანადო დასაბუთების უქონლობის გამო ჯერჯერობით თავს ვიკავებთ რაიმე მოსაზრების წამოყენებისაგან.

რადგანაც ქართველურ ენებში **შ** ძირის მქონე სიტყვები „დისა“ და „ძმის“ მნიშვნელობით არ არის შემონახული და რადგანაც ხევსურული შინში-ს ძირითადი მნიშვნელობის მატარებელი **ში** კავკასიურ ენათა ენობრივი მასალის ნიადაგზე უნდა იხსნებოდეს, ამიტომ შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ხევსურული შინში-ს ძირითადი ელემენტი **ში** კავკასიურ

და კერძოდ ჩანურ-ინგუშურ-ნოვურ ენათა საერთო ძირის მქონე სიტყვას წარმოადგენს.

ტერმინის შესახებ წამოყენებული მოსაზრება თუ სწორი აღმოჩნდა, მაშინ შესაძლებლობა გვექნება დავასკვნათ, რომ სახელი შინში ინგუშურ-ჩანური ტერმინების მსგავსად და | ძმის ცნების გამომხატველ ძირს შეიცავს.

აქ ჩვენთვის ორი რამ არის საყურადღებო:

I. რომ ტერმინი შინში სემასიურად დისა და ძმის ზოგადი ცნების გამომხატველია.

II. რომ ტერმინი შინში შეიცავს ქართველურ და სხვა კავკასიურ ენებისათვის საერთო ძირს ში||ჩი-ს და ამდენად ქართველურ-კავკასიური ენების თავდაპირველი ნათესაობის ფენას ეკუთვნის, რაც თავისთავად ამ ტერმინის არქაულობას ამჟღავნებს.

ხევსურული რჯული, რომელიც საზოგადოებრივი ცხოვრების არქაული საფეხურებისა და კერძოდ დედათა უფლებებზე დამყარებული ინსტიტუტის გარდმონათების გამოვლინების შესაძლებლობას იძლევა, შინში-ს საყურადღებო ფაქტებს ადასტურებს.

მოსისხლეთა შერიგების დროს მოკლულის როგორც დედით ისე მამით ნათესავები მკვლელისა და მათი ნათესავებისაგან „რიგის დაყენებას“, ე.ი. გარკვეული ნივთიერი სასყიდლის გადახდას მოითხოვენ. ამ მხრივ თითქმის არავითარი განსხვავება არ ჩანს აგნატიკური და კოგნატიკური ნათესაობის უფლებათა ნორმებში.

მკვლელის გვარს მოკლულის გვარისათვის უნდა დაეყენებინა „საგვარო“ ანუ „სალაშქრო რიგი“ და შემდეგ დედის გვარისათვის „სადედო რიგი“. ამას „საძმო“ ანუ „სამამით შინში რიგი“ მოჰყვებოდა, რომელსაც მკვლელის საძმო იხდიდა, და „სახლის რიგი“, რომელსაც მკვლელის სახლი იხდიდა. თითოეული „რიგის“ დროს გადასახდელი ჰქონდათ „დრამა“: 3 წლის მოზვერი, 3 ჩარეკი სპილენძი (ქვაბით) და ორი საკლავი. ამასთან ერთად მკვლელის სახლი იხდიდა „სადო“ და „სამამიდო რიგს“, თითოეული ამ ნათესაური ჯგუფისათვის გან-კუთვნილი იყო ცხრა ცხვარი.

ამრიგად, „სადედო“ და „სადო რიგის“ არსებობა დედის ინსტიტუტის უფლებებზე დაფუძნებული.

მიცვალებულთან დაკავშირებული ზოგიერთი წესი ასევე ააშკარავებს უძველესი ნათესაობის ცალკეულ მომენტს.

მიცვალებულის დოღში აუცილებელ მონაწილეებად წარმოდგენილი იყო: „დედი ძმის ცხენი“, „ნარევთა ცხენი“, „მამით-შინშთა ცხენი“, „დედით-შინშთა ცხენი“, „სოფლის ცხენი“, „ძმობილის ცხენი“, „დების ცხენი“, დანარჩენი კი „სამეტო ცხენებს“ შეადგენდა და მათი „გარევა“ მკვდრის პატრონის“-ს სურვილზე იყო დამოკიდებული. დოღის დანყებისას, მხედრები მიდიოდნენ მიცვალებულის სახლიდან დედი ძმებთან, დედით—შინშებთან, თუ მიცვალებული ვაჟი იყო — „ცოლეულებთან“, თუ მიცვალებული გათხოვილი ქალი იყო — „მამისახლში“. ყველგან მიცვალებულის შესანდობლად იყო დადგმული წინასწარ მომზადებული „ტაბლები“.

კოგნატიკური ნათესაობის სრულიად განსაკუთრებულ უფლებებზე მიუთითებს მიცვალებულის ტანისამოსთან დაკავშირებული წესი: მიცვალებულის „ტალავარი“ დასაფლავების მეორე დღეს — „პირი კსნისას“ იშლებოდა. ერთი წლის შემდეგ, როდესაც მიცვალებულთან დაკავშირებულ ყველა წესს შეასრულებდნენ, როცა „საქნარებ გადაიყრებოდ“-ა, აიღებდნენ „ტალავარს“, ერთ ხელს ნაიღებდნენ „დედულთას“, ხოლო თუ ცოლიანი ვაჟკაცი იყო, მეორე ხელს „ცოლეურთას“, დედაკაცის „ტალავარი“ კი მარტო „დედულთას“ მიჰქონდათ. იქ არაყს დაამზადებდნენ, მიცვალებულს შენდობას ეტყოდნენ და „ტალავარს“ მოიხმარდნენ. ამას „ტალავართ ნაღებად“ ერქვა. ნათესაური ურთიერთობისა და უფლება-მოვალეობათა ნაწილობრივი მიმოხილვაც კი უკვე ცხადჰყოფს ხევსურეთში დედით ნათესაობისა და მასთან ერთად როგორც დედით, ისე მამით შინშების განსაკუთრებული მნიშვნელობით არსებობის ფაქტს.

როგორც პროფ. ს. ჯანაშიამ მიგვითითა¹⁰, საყურადღებოა ისიც, რომ სხვა კულტურულად მონათესავე კავკასიელ ტომებში და კერძოდ, ინგუშებში ნათესაობას ანგარიშობენ,

მამის ხაზის გარდა, „დედის დედის“ ხაზითაც; უკანასკნელი ხაზის ნათესავეები ინგუშის განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობენ¹¹.

შინშები რომ მხოლოდ მამის ძმათა შვილებს წარმოადგენდნენ, მაშინ ზემოთ მოყვანილი უფლება-მოვალეობანი აგნატიკური გვარის სპეციფიკურ მოვლენად ჩაითვლებოდა და არავითარ ახალ ახსნას აღარ მოითხოვდა, მაგრამ როდესაც შინშებად დედის დების შვილებიც ითვლებიან, საკითხს უკვე სხვაგვარი ახსნა ესაჭიროება. ამ მხრივ მამის გვარის დადგენასთან ერთად მატრიარქატის გარდმონაშთების დამონებაც ვერ სწყვეტს საკითხს. საჭირო ხდება იმ მიზეზებისა და პირველ რიგში იმ საოჯახო ფორმის გამორკვევა, რომლის დროსაც ამგვარი ნათესაობა უნდა ჩასახულიყო.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, შინშობაში გაერთიანებულია ერთი მხრივ ღვიძლ და კოლატერალურ დათა შთამომავლობა და მეორე მხრივ — ღვიძლ და კოლატერალურ ძმათა შთამომავლობა.

ამგვარად, აქაც, მსგავსად სვანური „ლამხუბ“-ისა და „ლაჭდილა“-სი, მოცემულია ერთის მხრივ დების, ხოლო მეორე მხრივ ძმების გაერთიანება, იმ განსხვავებით, რომ სვანურში ეს შენარჩუნებულია დებისა და ძმების დიფერენცირებული ჯგუფების გამომხატველი ტერმინებით¹², ხოლო ხევსურეთში კი ამ დიფერენცირებულ ჯგუფთა შთამომავლობის სახით.

ცნობილია, რომ ამგვარი ჯგუფობრივი ნათესაობის განვითარების საფეხურზე, ინდივიდუალური შეუღლების ნაცვლად ჯგუფობრივ შეუღლებასთან გვექონდა საქმე, როდესაც მონათესავე ქალების ერთი ჯგუფი წარმოადგენდა მეორე ჯგუფის მამაკაცთა ცოლებს; ამგვარად, ყოველი ქალი ამ გარკვეული ჯგუფისა იყო მეორე ჯგუფის მამაკაცთა ცოლი, ამიტომ ყველა ამ ქალების შვილები იყვნენ მთელი ჯგუფისა და არა ინდივიდის შვილები, ხოლო ერთმანეთისათვის ყველანი დები | ძმები.

ოჯახის აღნიშნული ფორმა წარმოადგენს გვაროვნული

წყობილების უძველესი ხანისათვის (კოგნატიკური გვარი-სათვის) დამახასიათებელ სახეს — punalua-ს, რომლისგანაც სრულიად ბუნებრივად განვითარდა თურანულ-ჰანოვანური ნათესაობის სისტემა.

მორგანი მიერ მოცემული თურანულ-ჰანოვანური ნათესაობის სისტემის სქემიდან ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ორი მომენტი, რომელიც აქვე მოგვყავს:

I. მამა ჩემის ღვიძლ თუ კოლატერალურ ძმათა ყველა შვილი, ისევე როგორც დედა ჩემის ღვიძლ და კოლატერალურ დათა შვილები არიან ჩემი ძმები და დები. ახსნა ამ შემთხვევაში ასეთია: ყველა ძმა მთელი ამ შთამომავლობის საერთო მამაა, თუმცა დედის მხრივ ისინი განსხვავდებიან, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც დედის დები არიან ამავე დროს მამისა და მისი ძმების ცოლები, ამდენად დედის დის შვილებიც არიან მამით გაერთიანებული და-ძმანი.

II. ყველა შვილი ჩემი ღვიძლი თუ კოლატერალური ბიძისა (ბიძა აქიგულისხმება მხოლოდ როგორც დედის ძმა, რ.ხ.) არის ჩემი ბიძაშვილი, ისევე როგორც მამიდების ყველა შვილი არის ჩემი მამიდაშვილი¹³. ახსნა აქ ასეთია: თურანულ-ჰანოვანური ნათესაობის სისტემა წარმოშვა გვაროვნული წყობილების დროს გაჩენილმა ოჯახმა, რომლის დროსაც არსებული ექსოგამიის გამო და-ძმანი მალაიური სისტემის მსგავსად ველარ შეუღლებოდნენ და და-ძმის შთამომავლობა ერთის მხრივ დედისა და დედიძმის შვილების, ხოლო მეორე მხრივ მამისა და მამის დის შვილების სახით ველარ გაერთიანდებოდა.

ამგვარად, თურანულ-ჰანოვანური სისტემა, რომელიც წარმოშვა საოჯახო ფორმის სრულიად გარკვეულმა სახემ — punalua-მ, აერთიანებდა, და-ძმათა სახით, ერთის მხრივ დათა, ხოლო მეორე მხრივ ძმათა შვილებს. ვერც დედის ძმის შთამომავლობა და ვერც მამის დის შთამომავლობა ამ გაერთიანებაში ვერ შევიდოდა. ზემოთ განხილული სახე ხევსურული ნათესაობისა ასევე აერთიანებს ერთის მხრივ დედისა და მის დათა შთამომავლობას, ხოლო მეორე მხრივ — მამისა და მის ძმათა შთამომავლობას დედით-შინშებისა და მამით-შინშების სახით.

ამგვარად, შინშები წარმოადგენენ ერთის მხრივ ქალთა ნათესაური ჯგუფისა, ხოლო მეორე მხრივ მამაკაცთა ნათესაური ჯგუფის შთამომავლობას, რომლებიც დებისა და ძმების დამოკიდებულებაში იმყოფებიან. მაგრამ, სახამ ამგვარ დებულებას საბოლოო დასკვნად მივიღებდეთ, საჭიროა ჯგუფობრივი ცოლ-ქმრობის გარდმონაშთების პოვნა ხევსურეთში.

საბუთი იმისა, რომ ძველად ხევსურებში ჯგუფობრივი და არა ინდივიდუალური ცოლ-ქმრობა არსებობდა, უპირველესად ყოვლისა ისტორიულ წყაროებში მოგვეპოვება. თამარ მეფის ისტორიკოსი აღნიშნავს დიდოელებისა და ფხოველების შესახებ, რომ „მრავალნი ძმანი ერთსა დედჲაკაცსა მიიყუანებენ ცოლად“-ო¹⁴. პროფ ს. ჯანაშია, რომელიც ამ ცნობას იყენებს თავის შრომაში: „საქართველო აღრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე“, შენიშნავს, რომ „ფხოველები დღევანდელი ფშაველები და, განსაკუთრებით, ხევსურებია“¹⁵. ეს უეჭველად ფრიად საყურადღებო საბუთია იმისა, რომ ძმათა ჯგუფი თანასწორი უფლებებით სარგებლობდა ცოლად მოყვანილ ქალზე. მარტო ამ ცნობის მიხედვით ძმათა შვილები, რომლებიც ამავე დროს ერთი დედის შვილები იქნებოდნენ, ერთიმეორესთან ძმებისა და დების დამოკიდებულებაში უნდა ყოფილიყვნენ.

გარდმონაშთის სახით ჯგუფობრივი ცოლ-ქმრობის ცალკეული მომენტების არსებობას ხევსურეთში სწორფრობის ზოგიერთი წესიც ააშკარავებს. სწორფრობის საკითხი ცალკე დამუშავებას მოითხოვს, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი დაკავშირებულია ხევსურეთში არსებული უძველესი საოჯახო ფორმის საკითხის გარკვევასთან, მისი ნაწილობრივი განხილვა ამ შემთხვევაში მაინც აუცილებლად მიგვაჩნია.

ხევსურული სწორფრობა უპირველესად ყოვლისა ორ ძირითად მომენტს შეიცავდა: ერთი მათგანი მოყვრობითი ნათესაობის გარკვეული ჯგუფებისათვის „წოლა-დგომას“ სავალდებულოდ ხდიდა. იძულებითი სწორფრობის ცალკეულ შემთხვევებს კი „ზალ-ქმრეულობა“ და „სიძე-

ცოლისდობა“ წარმოადგენდა. დანიშვნის შემდეგ ქალი უკვე „ზღად“ ითვლებოდა, ვაჟის სოფლისა და გვარისათვის. პატარაობიდანვე „ქალს“ „ქმრეულები“ განსაკუთრებული ყურადღებით ეტყუოდნენ. თუ მას სადმე სმაში შეხვდებოდნენ, არაყიან ყანნს ან ლუდიან თასს მიართმევდნენ, რასაც „პატივი“ ეწოდებოდა — „პატივი მიართვეს ზალსა“-ო.

თუ ქალი თავისი მხრიდან „ქმრეულებს“ ყურადღებით არ მოექცეოდა, ეს უკვე ქმრის დაწუნებას უდრიდა. ასეთ ქალზე იტყოდნენ: „უხათროთ იქცევა, ალბათ მწუნობარია“-ო. რაიმე შემთხვევის გამო „ზღის“ ოჯახში რომ „ქმრეულები“ მივიდოდნენ, მაგალითად, „მთიბელ-მამკალში“, „მჩეჩელში“, „ქორწილში“, „მკვდრის ხარჯებზე“ ან არაყით — თითონ ქალთან „საქმრეულოდ“, „ზალი“ „ნაკლები“ ქალიც რომ ყოფილიყო, „ქმრეული“ ვერ ეტყოდა უარს „წოლა-დგომაზე“, ასევე „ზალიც“, რაც უნდა კარგი ქალიყოფილიყო — „დღიანი“, „სწორფრიანი“ და „თავმომწონე“, „ქმრეულთან დაწოლაზე უარს ვერ იტყოდა. თუ ქალი მაინც გაბედავდა უარის თქმას, მას მშობლები რისხვით ეტყოდნენ: „შენ გეტყობის როემშაკზე ხარ შემჯდარი; ის გირჩევ საქანათ არ გაგიგდან — ციგამ არ გაგაცუროსო“¹⁶ — ქალ მძიმედ უნდა იყვას; ქმრეულებ ზალთან ზღის ხალიზით დიან, შენ რაით მეტი ხარ მაგაზედ, თუნდა მეტიც იყვ, თავის სიავ-სიკეთეს ეგ შენარმაგაკრავს. მაგასთან რო არ დასწვ, მაგას თავისობას დააჯსონდების. ღამითაც დაღონდ, დილა ქვე აზდგებიდ, დაგცილდების, სიკეთე ქვე დაგრჩების. ქალ-ზალს ყველასთან კარგად მაქცევა ხბდების. ვის გაუგონავ ქმრეულების რჩევაი, მინდაოდ არ მინდავ, განა სწორდერი ას. ისიც ქმრეულებით ნვების შენაც — ხლობით დანევი“-ო¹⁷. ასეთი დატუქსვის შემდეგ ქალი იძულებული იყო დათანხმებულიყო. თუ „ქმრეულები“ „ზღის“ სახლში იყვნენ, მაშინ ქალს „ელჩი“ არ სჭირდებოდა, ქმრის სახლში კი „წოლა-დგომა“ „ელჩის“ შუალობით ხდებოდა. „ქმრეულთან“ მისული ქალი მას მორიდებით შეეკითხებოდა: „შენ იქნება ჩემთან დაწოლა არ გნადისად, ხათრით სწვები. მე არ მენყინების თუ მეტყვი, წაოლად“ სხვა წალს მავიყონ. ჩემთან ხათრით ნუ დასწვები“. ვაჟიც თავისი მხრიდან ასევე ეკითხებოდა¹⁸.

როდესაც ქორწილის დროს ქალს ვაჟის სახლში მიიყვანდნენ, მას სოფლელებთან, გვარეულებთან და ქმრის ძმა-შინშთან მორიგეობით აწვენდნენ. ყველაზე მეტად სოფლელებს იხათრებდნენ და ამიტომ „ზალ-ქმრეულობა“ ჯერ სოფლელებთან ხდებოდა და შემდეგ უკვე ახლო ნათესავეებთან.

აქვე მოგვაგონდება ჰეროდოტეს ცნობა ნასამონების შესახებ. მისი გადმოცემით, ნასამონებს ჯგუფობრივი ცოლ-ქმრობა ჰქონიათ. თუ რომელიმე ნასამონი ქალს ირთავდა, მის საცოლეს უნდა შემოეველო სტუმრები და თვითეულ მამაკაცთან სქესობრივი კავშირი დაეჭირა, რაშიაც ეს უკანასკნელი სახლიდან ნამოლებულ საჩუქრებს სთავაზობდნენ ქალს¹⁹.

„სიძე-ცოლისდობა“, რომელიც ხევსურეთში „ელჩის“ შუალობით ხდებოდა, ასევე ეკუთვნოდა სწორფრობის იძულებით მხარეს. „ზალ-ქმრეულობის“ მსგავსად ეს უკანასკნელიც ქორწილისა და სხვა შეკრებილობის დროს სრულდებოდა, და სიძისა და მისი ცოლის ან საცოლეს შინშთა, „განაყოთა“²⁰ და სოფლის ქალებთან „წოლა-დგომაში“ მდგომარეობდა.

ქორწილი ვაჟის სახლში შვიდი დღე და ღამე გრძელდებოდა, რომლის განმავლობაში შეიძლებოდა რომ ქმართანაც ჰქონოდა ქალს „წოლა-დგომა“, მაგრამ სავალდებულოდ ეს არ ითვლებოდა. ქორწილის შემდეგ ე.წ. „ახალ-უხალს შაჰყრიდეს“.

„ახალ-უხალი“ მეტად საყურადღებო წესს წარმოადგენს, რომელსაც ბევრი პარალელი მოექნა როგორც ქართველ, ისე სხვა კავკასიელ ტომთა ცხოვრებიდან (იხ. მაგ., მ. კოვალევსკის მიერ მოცემული ფშავების აღწერა: „Закон и обычай на Кавказе“. მოსკოვი, 1890, ტ. II, გვ. 98; ჩაჩნების აღწერა პოტოცკის მიერ: Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase. კლაპროთის გამოცემა. პარიზი, 1829, ტ. II, გვ. 164).

საყურადღებოა ამ მხრივ თითონ ტერმინიც, რომელიც უპირველესად ყოვლისა ახალგაზრდებს ნიშნავს და ამ

შემთხვევაში ახალგაზრდობის შეყრას გულისხმობს. ბეს. გაბური ამ ტერმინს განმარტავს, როგორც: „ახალ ვაჟები, ტოლ ამხანაგები“²¹. პროფ. აკ. შანიძე, როგორც „ახლები — ახალგაზრდები“²². ამგვარად, ორივე შემთხვევაში განმარტებულია ამ ტერმინის მხოლოდ ერთი ძირითადი ცნება. ს. მაკალათია წერს: „ახალ-უხალი — ლხინია“-ო²³. ამგვარი განმარტება სიზუსტეს არის მოკლებული, რადგან „ახალ-უხალი“ ახალგაზრდობის სრულიად გარკვეულ პირობებში შეყრას გულისხმობს, რომლის დროსაც გართობა-მხიარულებასაც აქვს ადგილი, მაგრამ მისი არსებითი მხარე ლხინში კი არ მდგომარეობს, არამედ უმთავრესად „ზალ-ქმრეულებისა“, „სიძე-ცოლისდების“-ა და ძმობილების²⁴ შეხვედრას შეიცავს.

„ახალ-უხალი“ იკრიბებოდა ქორწილის გარეშეც. განსაკუთრებით, „ახალ-ზლისათვის“. მისი მოყვანის შემდგომ, ერთი ან ორი წლის განმავლობაში. „ახალ-ზალთან“ გროვდებოდა მთელი სოფლის ახალგაზრდობა, სადაც განსაკუთრებულ მხიარულებაში ატარებდნენ დროს: მღეროდნენ, ლექსაობდნენ ფანდურზე, მართვდნენ „ფერკისას“ და სხვა. ახალგაზრდა ქალ-ვაჟი ამ დროს საკუთარი არჩევით ერთიმეორეს გვერდით სხდებოდა, ამის შესახებაა ნათქვამი: „შაყრილა ახალ-უხალი, ვის ხყავის კაი ქალია, გარმონათეს სანთელი, ყველას მავავლი თვალია, ყველას გვერდ ეჯდა ძმობილი თავ-თავის შასადარია!“²⁵.

„ახალ-ზალი“ თავის ქმრეულებთან ჯდებოდა, ხოლო მისი ქმარი სულ ვერ მიიღებდა „ახალ-უხალში“ მონაწილეობას.

მოლხენის შემდეგ „ახალ-უხალი“ იშლებოდა, მასპინძლებს თითონ მიჰყავდათ სტუმრები თავიანთ სახლებში, ელჩები „წოლა-დგომის“ საქმეს ანესრიგებდნენ. ამგვარად, „ახალ-უხალში“ „ზალ-ქმრეულობის“ გარდა ძმობილების „წოლა-დგომა“-ც ხდებოდა.

რით უნდა აიხსნებოდეს მოყვანილი წესი დამოყვრებისა თუ არ საოჯახო ფორმის უძველესი საფეხურის მომენტების შემონახვით, როდესაც მთელი ჯგუფი ქალებისა მეორე ჯგუფის მამაკაცთა ცოლებს წარმოადგენდა, რაც უკვე

შემდეგში სიმბოლურად იქნა შემონახული თვით ქორწინების წესში - „ზალ-ქმრეულობისა“ და „სიძე-ცოლისდობის“ სახით.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ხევსურეთში სწორფრობის ცალკეულ მომენტებში გარდმონაშთის სახით არის ჯგუფობრივი ცოლ-ქმრობის ცალკეული ელემენტები შენარჩუნებული.

ჯგუფობრივმა ცოლ-ქმრობამ ნათესაობის სრულიად გარკვეული სისტემა წარმოქმნა, რომლის მიხედვითაც ერთის მხრივ დებისა, ხოლო მეორე მხრივ ძმების შვილები უახლოეს ნათესაებს დედით-მინშებსა და მამით-მინშებს წარმოადგენენ.

ამგვარად, დავასკვნით, ნათესაური ურთიერთობის გამომხატველი ტერმინი შინში უძველესი ნათესაობის ერთ-ერთი გამოსახულებაა, როდესაც ჯგუფობრივი ცოლ-ქმრობა თავისი შთამომავლობის სახით უახლოეს ნათესაურ ჯგუფებს — „ძმათა“ და „დათა“ სახით — ჰქმნიდა.

ნათესაობის აღნიშნული კატეგორია ყველა იმ თავისებურების დაცვით, რომელიც მას ხევსურეთში ახასიათებს, თურანულ-ჰანოვანური ნათესაობის სისტემის მსგავსია.

შენიშვნები

1. ვაჟა-ფშაველა, პოემები, ტფილისი, 1930, ტ. III. ლექსიკონი.
2. ხევსურული მასალები, ბეს. გაბურის მიერ შეკრებილი, პროფ. ა. შანიძის რედაქციითა და მის მიერვე შედგენილი ლექსიკონითურთ. წელიწდეული, I-II, 1923-24, გვ. 312.
3. ხევსურეთი. ტფილისი, 1935, გვ. 76.
4. ივერია. 1900. 151.
5. ქართული ლექსიკონი. ტფილისი, 1928.
6. იხ. ჩვენი, დიდი ოჯახის გარდმონაშთები სვანეთში, ტფილისი, 1939, გვ. 35.
7. „ლა || ლა“ აქ სუფიქსია, რომელიც ჩაჩნ. ლუო-ს უდრის და მნიშვნელობით დაახლოებით ქართული ელ-ი-ს შესაბამია.
8. იხ. II. У с л а р, Чеченский язык. Этнография Кавказа II, ტფილისი, 1888.

9. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა. ტფილისი, 1937, გვ. 241-42.

10. ცნობის მონოდებისათვის პროფ. ს. ჯანაშიას მადლობას მოვახსენებთ.

11. Н. Ф. Яковлев, Ингуши, 1925, გვ. 44.

12. იბ. ჩვენი, დიდი ოჯახის გარდმონაშთები სვანეთში, ტფილისი, 1939, გვ. 80.

13. Л. Морган, Древнее общество, Ленинград, 1934, გვ. 255.

14. ქართლის ცხოვრება, მარიამისეული ვარიანტი, გვ. 527.

15. იბ. მისი, საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე. ტფილისი, 1937, გვ. 99.

16. ე. ი. არამჩატდელი — რ. ხ.

17. ნათელა ბალიაური, „სნორფრობა არხოტსა და პირაქეთ ხევსურეთში“. ენიმკი-ს ეთნოგრაფიის განყოფილების მასალებიდან.

18. იქვე.

19. Геродот, История в девяти книгах (ფ. მიშჩენკოს თარგმანის მიხედვით), 1885, IV, § 172, გვ. 373-374.

20. განაყოფს უნოდებენ ერთმანეთს ერთი გვარის ქალები. ერთი გვარის კაცებზე კი სახლისკაცები ითქმის.

21. ხევსურული მასალები. ნელინდელი, I-II; 1923-24, გვ. 262.

22. ვაჟა-ფშაველა, ტ. III, პოემები, ტფილისი, 1930. ლექსიკონი.

23. ხევსურეთი, 1935, გვ. 271.

24. ძმობილად იწოდება, როგორც სნორფერი ვაჟი ისე ქალი.

25. ჩანერილია 1938 წ. არხოტის საზოგადოებაში, სოფ. ახიელაში, გარსია ოჩიაურისაგან.

რ. ხარაძე, ნათესაობის სისტემის საკითხისათვის ხევსურეთში, აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, V—VI, თბილისი, 1940 წ. გვ. 509-519

IV ნაწილი

შეღარებითი მეთოდის გამოყენება თანამედროვე ქართულ მეცნიერებაში

სალომე გაბუნია

„ჭერის ახდა“

ქართული წეს-ჩვეულების რეკონსტრუქციის ცდა ბასკური ტრადიციული რიტუალის მეშვეობით

ერთი საინტერესო დაკვირვება გვინდა წარმოგიდგინოთ საილუსტრაციოდ. ეს გამოკვლევა და მისი შედეგები გვიჩვენებს, თუ რა როლს ასრულებს შეღარებითი მეთოდით კვლევა კონკრეტული მოვლენის ინტერპრეტაციის, დაზუსტების, განმარტებისა და რეკონსტრუქციის საქმეში.

ბასკებს ძველად ერთი ჩვეულება ჰქონიათ — მომაკვდავის სახლის სახურავს კრამიტს ააცილიდნენ. ამ ჩვეულებას ასე განმარტავდნენ: მიცვალებულისაგან განტევებულ სულს გზა ცისკენ, სასუფეველისკენ ეხსნება (Veyrin, 1955, 268). ჭერს მაშინაც ახდიან, თუ ადამიანს „სულის ამოხდა უჭირს“ (Arrinda, 1974). ზოგ შემთხვევაში ამ მიზნით ფანჯრებს ადებენ და შემდეგ ისევ ხურავენ. ჭერს ასევე იმისათვის ხდიან, რომ მიცვალებულის სული შინ მობრუნდეს (Caro Baroja, 1973, 253).

საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის ეთნოგრაფიისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ლიტერატურაში მსგავსი წეს-ჩვეულება არ ფიქსირდება. მაგრამ ყურადღებას იპყრობს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული გამოთქმა „ჭერის ახდა“, „ჭერის ახსნა“. ინფორმატორთა განმარტებით ჭერი უნდა ახსნა წლისთავზე, რაც გლოვის დამთავრებას მოასწავებს: „ახალ სახლში გადავიდნენ და ჭერიც ახსნეს. წელს აკლდა (ანუ გარდაცვალებიდან ერთი წელი არ იყო გასული), მაგრამ ახსნეს ჭერი“ (ქართლი,

ხაშური); „წლის ხარჯს გადაიხდიდნენ, მერე ოჯახის უფროსს შეეკითხებოდნენ, აბა, სახლი უნდა გაიხსნას, ვიმღეროთ? — უარს ხომ არ ეტყოდა — იმღერეთ, იმხიარულეთო. ერთ ხელს იმღერებდნენ და გაჩუმდებოდნენ, იტყოდნენ **ოჯახი, კერა გაიხსნაო, ჭერიც გაიხსნაო, ჭერმა გაიგოსო**, დაიჭექებდნენ, მის მერე სიმღერა შეიძლებოდა” (ქართლი: ქსნის ხეობა); **„ჭერის ახსნა** წლისთავზეა, ზოგჯერ უფრო გვიანაც. ბიძა-ჩემზე სამი წლის შემდეგ ავხსენით — ეს დიდი პატივისცემაა” (კახეთი, გურჯაანი); **„ჭერის გახსნაზე** პირველად იმღერებენ. გვარის უფროსი ადგება და იტყვის „შავმღერნეთო” და შამღერებენ. თუ გვარის უფროსი არა, მაშინ მეზობელი იტყვის” (მთიულეთი); „წლისთავზე იტყვიან: აბა სიმღერა! გლოვა დამთავრდა, **აიხადა ჭერი**, ქეც იმხიარულებენ, მარა ცოტას, ზომიერად, ნამეტანი ღრიანცელი არაოდეს არ ვარგა, მარა **ჭერის ახდის** დროს მეტადრე” (ზემო იმერეთი, ლეჩხუმი).

ამრიგად ერთი შინაარსის ტერმინებია: **ჭერის ახდა, ჭერის ახსნა, ასევე ჭერის გახსნა, ოჯახის გახსნა, კერის გახსნა, სახლის ახსნა**. ყველა განხილულ შემთხვევაში ჭერის ახდის (ახსნის) ეთნოგრაფიული შინაარსი ერთი და იგივეა: წლისთავზე ოჯახი მიცვალებულის გამოსაგლოვად სპეციალურ პურობას მართავს. ოჯახის უფროსის ნებართვით სუფრაზე პირველად იტყვიან სიმღერას, რაც იმას მოასწავებს, რომ გლოვა დამთავრდა.

ტერმინი-გამოთქმა „ჭერის ახდა” და მისი ვარიანტები არც საბას და არც სხვა ლექსიკონშია შესული, ამ დროგადასულ ეთნოგრაფიულ ტერმინს ვერც ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ვხვდებით.

ამ წეს-ჩვეულებისა და მისი სახელწოდების განმარტებას გვანჯდის ქართველი ეთნოგრაფი **თედო სახოკია**: „ქართლში მიცვალებულის წლის წირვაზე მეზობლებს სადილს გაუმართავდნენ. სუფრაზე დასხდომისას ოჯახის უფროსი კაცი წამოდგებოდა და დამსწრეთ მიმართავდა: აბა ჭერი ავხადოთ!.. ამით ანიშნებდა ყველას: გვეყო გლოვა, ახლა ვიმხიარულოთ, ვიღრეობოთო, გავამხიარულოთ, გავაცინოთ ჭერიო! დამსწრენიც სამხიარულოს შემოსძახებენ: **იხარე**

ჭერო, მოჰკვდი მტერო!... ჰჭკნებოდე, ჰკვდებოდე, ვერაფერს გვრჩებოდე... ისე ხმამაღლა უნდა ემღერათ, რომ სახლის ჭერს ეს ხმა შესდგომოდა მეტად ძლიერად, მის შესარყევად და ასახდელად”. ავტორი ამ გამოთქმის ეტიმოლოგიასაც გვთავაზობს: „ჩვენებური სახლი, განსაკუთრებით გლეხისა, უფანჯრო იყო. ასეთი სახლიდან ხმა გარეთ რომ გამოსულიყო და სხვებსაც გაეგოთ მოქეიფეთა, „ჭერის ამხდელთა” ღრეობა, უნდა ჭერი ახდილიყო. ძველად შეიძლება მართლაც ახდიდნენ ხოლმე ჭერსა” (სახოკია, 1955).

სახოკიასეული განმარტება ზოგ დაზუსტებას მოითხოვს: პირველ ყოვლისა, ეს წეს-ჩვეულება და მისი სახელწოდება, როგორც უკვე დავინახეთ, მხოლოდ ქართლში არ არის გავრცელებული. ხოლო რაც უფრო არსებითია, მოყვანილ განმარტებაში მკაფიოდ არ არის გამიჯნული, ერთი მხრივ, მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულება და მისი აღმნიშვნელი ტერმინები, და მეორე მხრივ, ხმამაღალი მხიარულების, ქორწილისა თუ სხვა სახის ღრეობაში დიდი სიცილ-სიხარულის გამომხატველი გამოთქმები. „ჭერის ახდა” ისეთ მხიარულებას, ქეიფსა და ღრეობას აღნიშნავს, რომელსაც ჭერიც ვერ გაუძლებსო, — დამაჯერებელი არ არის, რადგანაც გამოგლოვება კიდევ არ ნიშნავს ქეიფსა და ღრეობას, ისიც ისეთს, რომ ჭერმაც ვერ გაუძლოს. „ჭერის ახდა”, „ჭერის ახსნა” გამოთქმების სახოკიასეული ეტიმოლოგიაც ამ გაუმიჯნავობის შედეგია და აღნიშნული წეს-ჩვეულების შინაარსს ვერ ეგუება. ეს გამოთქმები პირდაპირი მნიშვნელობით გარკვევას არ საჭიროებს. ნათელია როგორც ორივე შემადგენელი ერთეულის — „ჭერი”, „ახდა” („ახსნა”) — შინაარსი, ისე მათი შესიტყვებაც, მაგრამ ამ შესიტყვების, როგორც ეთნოგრაფიული ტერმინის, მოტივაცია გაუგებარია.

ეს გამოთქმები საგანგებოდ განვიხილოთ: „ახდა” („ახსნა”) — აცილებას, აშორებას, აყრას ნიშნავს. იგივე მნიშვნელობა არის დადასტურებული ამ ფუძეებისა ძველ ქართულშიც. სიტყვა „ჭერი” ფართოდ არის გავრცელებული თანამედროვე სალიტერატურო ქართულში და ქართული ენის კილოებში.

ხოლო ძველ ქართულში, „ვეფხისტყაოსანზე“ ადრინდელ ძეგლებში, თითქოს არ დასტურდება, ამ მნიშვნელობით იხმარება „ერდო“ და „ბანი“. „ჭერი“ სხვა ქართველურ ენებშიც გვხვდება: ქანური „ჭერი“, „ნჭერი“, „ნჭერე“ და „ჭერ“-ფუძისაგან ნაწარმოები „ო-ნ-ჭერ-ე“ „ღირის“ მნიშვნელობით (Dumézil, 1937); სვანური „ჭერ“.

ჭერი მკვიდრი ქართული სიტყვა ჩანს. ხომ არ უკავშირდება იგი „ჭერ“ („გავჭერ“) ზმნურ ფუძეს. მაგრამ „ჭერ“ ზმნის მნიშვნელობას რა უნდა ჰქონდეს საერთო სახელ „ჭერ“-ის მნიშვნელობასთან? საყურადღებოა, რომ რაჭულ, იმერულ, გურულ, აჭარულ კილოებში „ჭერი“ ზღავეს (ზღავი, ზღვე — ბოსლის იატაკი ერთმანეთზე მიწყობილი მორებით) ნიშნავს (ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე 1961; გ. შარაშიძე, 1938; ქ. ძონენიძე, 1974). ამავე კილოებში, აგრეთვე, ფშაურში, მთიულურსა და ხევსურულში „ჭერი“ იხმარება დაჭრილი ხეების მნიშვნელობით, რომლებსაც ან ჭერად, ან იატაკად იყენებენ (ალ. ჭინჭარაული, 1966).

ჭერისათვის ამოსავალი მნიშვნელობა უნდა იყოს: ნაჭერ-ნაჭერ დაჭრილი ხეები. ამ მნიშვნელობით ქანურში გვაქვს „ჯერა“ (Mapp, 1910), „ნჯირა“ (დავადასტურეთ 1976 წელს სარფში), ხოლო „ნაჭრევეზ“ (საჭერე მასალა) და „ლიჭრევი“ (ჭერის დაგება) — სვანურში (ცნობა მომანოდა ა. ქალდანმა).

როგორც დავინახეთ, გამოთქმა „ჭერის ახდა“ („ჭერის ახსნა“) იდიომია. მისი მნიშვნელობა არ წარმოადგენს მის წევრთა მნიშვნელობების ჯამს. მასში ჩაქსოვილი თავდაპირველი შინაარსი საძიებელია. რა კავშირი შეიძლება ჰქონდეს ჭერის აყრას, ანგრევას გამოგლოვების რიტუალთან?

„ჭერის ახდა“, „ჭერის ახსნა“ გამოთქმებში ხომ არ უნდა ვეძიოთ ბასკურის მსგავსი წეს-ჩვეულების კვალი? „ძველად შეიძლება მართლაც ახდიდნენ ხოლმე ჭერსა“ — წერს თედო სახოკია. იქნებ მართლაც ასე იყო, მაგრამ არა იმისათვის, რომ ქვეყანას გაეგო ქეიფისა და მხიარულების ხმა, არამედ რისთვისაც ბასკები ახდიდნენ ჭერს — მიცვალებულის სულის განსატყეველად.

ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან შეგვიძლია დავასახელოთ რამდენიმე ფაქტი, რომელიც თავისი ფორმითა თუ შინაარსით თითქოს უახლოვდება „ჭერის ახდის“ ბასკურ წეს-ჩვეულებას. ქართლში, ლიახვის ხეობაში დადასტურებული წეს-ჩვეულების თანახმად, თუ ჭერი სახატო ტყეში მოჭრილი ხისაგან იყო გაკეთებული და ტკაცვა-ტკუცს დაიწყებდა, ვინმე (ბედნიერი კაცი) ჭერზე უნდა ასულიყო და ცული დაერტყა ან დაენგრია ჭერის ის ნაწილი, რომელიც ტკაცუნობდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ოჯახს ზარალი მოუვიდოდა, ერთი წლის განმავლობაში უბედურება შეემთხვეოდა. ქართველებში ყოფილა იმის რწმენა, რომ მიცვალებულის სული გვამს მაშინვე არ სცილდება, გარკვეული ხნის განმავლობაში შინ ტრიალებს და მხოლოდ განსაზღვრულ ვადაზე ტოვებს თავის სახლს. ამ ვადას ერთი წლით განსაზღვრავენ (ქვემო ქართლსა და აჭარაში — 40 დღით). როგორც ს. მაკალათია გვაუწყებს, სამეგრელოში კაცი რომ მოკვდებოდა, მაშინვე გააღებდნენ კარ-ფანჯარას, სული გაფრინდესო (მაკალათია, 1931). აჭარაშიც კარ-ფანჯრის გაღება იციან სულის გასაშვებად. ტანის დაბანამდე სული არ დაბრუნდება, თუ შვილები ჰყავს მკვდარი, იმათ მოივლის. მერე დაადგება თავზე სხეულს და, სანამ მინაში არ ჩაასვენებენ, იქამდე მასთანაა. ხალხი რომ დაიფანტება, სულიც წავა ოჯახში და იქ რჩება 40 დღეს ან მეტ ხანს (აჭარაში მივლინების მასალები, 1976). ბასკებში სულის წასვლა მიცვალებისთანავე ხდება, სული შინიდან მიდის. ქართველებში ჭერი იხდება წლისთავზე, სული წლისთავზე მიდის. როგორ, რა გზით ტოვებს სახლს სული? სამეგრელოში, აჭარაში, როგორც აღვნიშნეთ, კარ-ფანჯარას გააღებენ; ქართლში, ქსნის ხეობაში არსებობს რწმენა, რომ სული „საკომიდან“ გადის; გურიაში მიცვალებულის გამოსვენების დროს ფანჯრის გატეხა ან კედლის გარღვევა სცოდნიათ; საქართველოს ზოგ კუთხეში თურმე ღობეს გამოარღვევდნენ და მერე უცებ შეაკეთებდნენ, სული არ დაბრუნდესო (ნიორაძე, 1940). ცხადია, ყველაფერი ეს სულისათვის გზის გასახსნელად კეთდება. როცა სახლს დღევანდელი კარ-

ფანჯარა არ გააჩნდა და როცა ჭერი, დღეს რომ არის, ისე ძნელი ასახდელი არ იყო, ისლით თუ კიდევ სხვაგვარად იყო გადახურული, სოფიქრებელია, რომ სწორედ ჭერს ხდიდნენ (ალბათ როგორც ბასკეთში).

ჩვენთვის დღემდე უცნობი წეს-ჩვეულების ამსახველი ენობრივი საბუთის (ეთნოგრაფიული ტერმინის) არსებობა ქართულში საფუძველს გვაძლევდა გვეფიქრა, რომ უნდა არსებულყოფოდა თვით წეს-ჩვეულებაც, შესაძლებელია იმ სახით, როგორც ეს ბასკებშია შემორჩენილი. იმედს არ ვკარგავდით, რომ მის კვალს სადმე აღმოვაჩენდით. იმედი გაგვიმართლდა: 1977 წელს გულრიფშის რაიონის სვანურ სოფელ ჩინში დადასტურდა, რომ სვანეთში თუ ავადმყოფს სულის ამოხდა უჭირდა, ავიდოდნენ სახურავზე და „გახსნიდნენ ლამფასაც და სახურავსაც, სახურავად დაწყობილი ფართო ქვებიდან ერთს ააცლიდნენ.“ სვანეთში ეს სირცხვილად ითვლებოდა, ამას ფარულად აკეთებდნენ, რადგან სულის ძნელად ამოხდომა ადამიანის ცოდვილობას მონიშნავდა.

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

მიცვალებულის სულისათვის გზის გახსნის წეს-ჩვეულებანი სხვა ხალხებშიც დასტურდება სხვადასხვა ფორმით. ამდენად, იმის თქმა, რომ ბასკებს აქვთ და ქართველებსაც ჰქონიათ მათი მსგავსი წეს-ჩვეულებაო, შესაძლებელია ბასკურ-ქართული ურთიერთობის საკითხის გასაშუქებლად ბევრს არაფერს გვაძლევდეს, მაგრამ თუ

ბასკურის ცოდნამ გასაღები მოგვინახა ქართულის დღეს გარდასული წეს-ჩვეულების დასადგენად და მის აღმნიშვნელ ტერმინში ჩაქსოვილი შინაარსი ამოგვასხნევინა, თუ ბასკურმა ნათელი მოჰფინა ქართული ეთნოგრაფიის ერთ საკითხს, ჩვენი მიზანი მიღწეული იქნება.

ლიტერატურა

1. გიგინეიშვილი ი., ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე. ქართული დიალექტოლოგია, I. თბილისი, 1961.
2. მაკალათია ს., სამეგრელო, ტფილისი, 1931.
3. ნიორაძე გ., ნ. მარის სახ. ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, V-VI თბილისი, 1940.
4. სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, ტ. III, თბილისი, 1955.
5. შარაშიძე გ., გურული ლექსიკონი, ქართველურ ენათა ლექსიკა. თბილისი, 1938.
6. ძონენიძე ქ., ზემოიმერული ლექსიკონი, თბილისი, 1966.
7. ჭინჭარაული ალ., ხევსურულის თავისებურებანი, თბილისი, 1966.
8. Mapp H., Грамматика чанского (лазского) языка. СПб., 1910.
9. Arrinda A. A., Euskaleria eta eriotza, Tolosa, 1974.
10. Dumézil G., Contes Lazes, Paris, 1937.
11. Caro Baroja J., Los Vascos, Madrid, 1973.
12. Caro Baroja J., De la vida rural vasca, San Sebastián, 1974.
13. Veyrin Ph., Les Basques de Labourd, de Soule et de Basse-Navarre, leur histoire et leurs traditions, Paris, 1955.

სალომე გაბუნია, ერთი ქართული იდიომის ეტიმოლოგიზების ცდა ბასკურ წეს-ჩვეულებათა სინათლეზე. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 86 № 1, 1977, გვ. 233-236.

**წმინდა ხის კულტი საქართველოში
(მითოლოგიური პარალელები)**

თელეფინუს მითში, ხეთურ კანონებში (§ 50), მთელ რიგ რიტუალურ-მითოლოგიური შინაარსის ტექსტებსა და დოკუმენტებში არაერთგზის მოხსენიებული ^{GIS}ei-a-ს იდენტიფიკაციის საკითხი დიდი ხანია, რაც კამათისა და აზრთა ჭიდილის საგანს წარმოადგენს. სხვადასხვა დროს ამ საკითხის შესახებ თავისი მოსაზრებები გამოთქვეს: ჯ. ფრიდრიხმა, ჰ. გიუტერბოკმა, ე. ლაროშმა, ვ. ჰაასმა, ჰ. გირბალმა, ნ. ბენდუქიძემ, ვ. ივანოვმა, გ. გიორგაძემ, ს. ალფმა და სხვებმა.

ერთნი ^{GIS}ei-a-ს აიგივებენ „ნაძვთან“, მეორენი - „მუხასთან“, მესამენი, ხის სახეობის დაზუსტების გარეშე, ^{GIS}ei-a-ს თარგმნიან როგორც - „მარადმწვანე ხე“.

1984 წ. ^{GIS}ei-a-ს ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით ახალი თვალსაზრისი გამოითქვა. თ. გამყრელიძემ და ვ. ივანოვმა ხეთური წერილობითი წყაროების ^{GIS}ei-a-ურთხელთან (Taxus-თან) გააიგივეს და იგი მსოფლიო ხედ გაიზრეს (Гамкрелидзе, Иванов, 1984, 628-631). ამ ახალ თვალსაზრისს შემდეგი ძირითადი მონაცემები უდევს საფუძვლად: 1. თ. გამყრელიძისა და ვ. ივანოვის თანახმად, საერთოინდოევროპულის დონეზე „ურთხელის“ (Taxus-ის) აღსანიშნავად *ei/*oi ფორმა აღდგება, რომელიც ფონეტიკურად eja-ს იდენტურია; 2. ხეთური წერილობითი წყაროების ^{GIS}ei-a-სთან დაკავშირებული მითები დარიტუალები დიდ სემანტიკურ სიახლოვეს ავლენენ ინდოევროპულ (გერმანულ, ნორვეგიულ, საქსონურ, ძველკელტურ) იმ ტრადიციებთან, ურთხელთან რომაა დაკავშირებული. კერძოდ, ირკვევა, რომ გერმანულ ტრადიციებში მარადმწვანე ურთხელი სიკვდილის შემდეგ ალორძინების სიმბოლოს წარმოადგენდა. ძველსკანდინავურ ენაზე დაწერილ ერთ-ერთ პოეტურ ტექსტში ურთხელს უმღერიან, როგორც ზამთარში

ხეთა შორის ყველაზე მწვანეს. ანგლო-საქსები ურთხელს საფლავებთან რგავდნენ. აქ ეს ხე მარადიულ სიცოცხლეს და მკვდრეთით აღდგომას ასახიერებდა. წმინდა ხედ მიიჩნევდნენ ურთხელს ძველი კელტებიც და ა.შ. (Гамкрелидзе, Иванов В, 1984, 630).

ქვემოთ შევეცდებით ვუჩვენოთ, რომ თ. გამყრელიძისა და ვ. ივანოვის ამ მოსაზრებას ქართული ტრადიციაც უჭერს მხარს.

მაგრამ სანამ საკვლევი საკითხის ამ ასპექტს შევეხებოდეთ, ხეთური წერილობითი ძეგლების ის მონაცემები მიმოვიხილოთ, რომლებიც საშუალებას მოგვცემენ მეტ-ნაკლები სიზუსტით აღვადგინოთ თვით ხეთების რწმენა-წარმოდგენები ამ ხესთან დაკავშირებით. ამ თვალსაზრისით დიდი ხანია ყურადღებას იმსახურებს ხეთური ერთი ტექსტის ის ადგილი, სადაც ამ ხის მეტად ნიშანდობლივი დახასიათებაა მოცემული. ხეთური ტექსტი, რომელიც კერის დადგმის რიტუალის აღწერას ეძღვნება, გვამცნობს, რომ სხვა საგნებთან და მცენარეებთან ერთად, კერასთან: ^{GIS}ei-a-ს დგამენ და ასე (ამბობენ): „(როგორც) ^{GIS}ei-a- (არის) მუდამ ამწვანებული და (მას) ფოთლები არ სცივია, დაე, მეფე და დედოფალიც ასევე „ამწვანებულნი“ იყვნენ“ დაე, მათი სიტყვა ასევე მარადიული იყოს“ (KUB, XXIX, I, 4, 17-20) (ტატიშვილი, 1985, 142-151).

მოტანილი ფრაგმენტიდან კარგად ჩანს, რომ ჩვენთვის საინტერესო ^{GIS}ei-a- მარადმწვანე მცენარეა. ისიც ირკვევა, რომ ხეთების რწმენა-წარმოდგენებში ^{GIS}ei-a- მარადიულობის სიმბოლოა. ციტირებული ხეთური ტექსტი კიდევ ერთ საგულისხმო მომენტს შეიცავს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ^{GIS}ei-a-ს მაინცდამაინც კერასთან დგამენ.

სრულიად განსაკუთრებული როლი აქვს განკუთვნილი ^{GIS}ei-a-ს თელეფინუს მითში. აქ იგი მითის ფინალურ ნაწილში ჩნდება, სადაც „გაქცეული“ ღვთაების - თელეფინუს დაბრუნებაა აღწერილი. ხეთურ ტექსტში (KUB, XII, 10; XXXIII, 2) ნათქვამია: „თელეფინუ დაბრუნდა და იწყო ზრუნვა ქვეყნიერებაზე... თელეფინუმ ბაკი ცხვრებით გაავსო,

ბოსელში საქონელი შერევა. მშობელი შვილზე ზრუნავს, ცხვარი – ბატკანზე, ძროხა – ხბოებზე. თელეფინუ მეფე-დედოფალზე, მათ მომავალ ცხოვრებაზე და სიცოცხლეზე ზრუნავს. თელეფინ-ნუზე კი მეფე ფიქრობდა. თელეფინუს ნინ ^{მს}ეია-ს დგამენ. ამ ხეზე ცხვრის სანმისს ჰკიდებენ, იგი ცხვრის პოხიერების სანინდარია, მარცვლეულის სიუხვის, ნადირთ სიუხვის, ღვინის სიუხვის, დღეგრძელობისა და გამრავლებისა. იგი მოასწავებს ცხვრის სიცოცხლეს, ზრდა-სიმრავლეს, სიმსუქნეს; მაშინ თელეფინუ მეფეს ცხვრის ტყავს მიართმევს და ყველა სიკეთეს უხვად უბოძებს“. („არმაღანი“, 1982).

ამგვარად, მოკვდავ და აღორძინებად ღვთაებასთან – თელეფინუსთან დაკავშირებულ მითში ^{მს}ეია- ის წმინდა ხეა, რომელზედაც საკრალურ სანმისს ჰკიდებენ. სანმისი ნაყოფიერების, გამრავლების, დღეგრძელობის, მეფე-დედოფლის განახლებისა და ყოველივე კეთილის სანინდარია.

^{მს}ეია- ს განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე თელეფინუს მითში ზემოაღნიშნულთან ერთად ისიც ლაპარაკობს, რომ იეროგლიფურ-ლუვიურ დამწერლობაში საკუთარი სახელის - „თელეფინუს“ აღსანიშნავად მაინცდამაინც მარადმწვანე ხის გამოსახულების ამსახველი ლოგოგრამა დასტურდება. (Laroche, 1952).

^{მს}ეია-ს განსხვავებულ კონტექსტებშიც ვხვდებით. ხეთური კანონების 1 ფირფიტის § 50-დან ვგებულობთ, რომ როდესაც ქ. არინაში XI თვე დადგებოდა, იმისი სახლი, ვის ჭიშკარზეც ^{მს}ეია- გამოჩნდებოდა, სახელმწიფო ბეგარის (ლუცის) მოხდისაგან თავისუფლდებოდა (გიორგაძე, 1976, 41). ხეთური კანონების ეს მუხლი რამდენიმე მნიშვნელოვან დეტალს შეიცავს. უპირველეს ყოვლისა, კარგად ჩანს, რომ ^{მს}ეია- თავისუფლების სიმბოლოს წარმოადგენდა. იმასაც ვგებულობთ, რომ ეს სიმბოლო განთავისუფლებულის სახლის ჭიშკარზე თავსდებოდა. დაბოლოს, როგორც ირკვევა, დადასტურებას ჰპოვებს კერის დადგმის რიტუალისადმი მიძღვნილი ზემომითითებული ტექსტის ის მნიშვნელოვანი ჩვენებაც, რომ ^{მს}ეია- მარადმწვანე მცენარის

აღმნიშვნელი სახელწოდება იყო. გ. გიორგაძემ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ საკანონმდებლო ხასიათის ისტორიულ დოკუმენტში, ლუცისაგან განთავისუფლებისა და განთავისუფლებულის სახლის ჭიშკარზე ამ აქტის მაუწყებელი სიმბოლოს ^{მს}ეია-ს გამოჩენის დროდ XI თვეა განსაზღვრული, რომელიც ჩვენი კალენდრის იანვარ-თებერვალზე მოდის (Friedrich, Kammenhuber, 1979, 320). წლის ამ დროს კი სიმწვანე მხოლოდ მარადმწვანე მცენარეს შეიძლება ჰქონდეს შენარჩუნებული და არა რომელიმე ფოთლოვან ხეს (მუხის ჩათვლით) (Haas, 1977, 270).

თავისუფლების სიმბოლოდ გვევლინება ^{მს}ეია- KUB, XIII, 8, 1-12-შიც, სადაც სახანისა და ლუცისაგან ახლადშექმნილი „ქვის სახლის“ (EN.A4) განთავისუფლების შესახებაა საუბარი (გიორგაძე, 1973, 30-32).

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ ^{მს}ეია- მარადმწვანე ხე იყო. იგი მარადიულობას, უღვევ სასიცოცხლო ძალას, ნაყოფიერებას, მოკვდავ და აღორძინებად ბუნებას და თავისუფლებას ასახიერებდა.

როგორც აღინიშნა, ჩვენი ვარაუდით, თ. გამყრელიძისა და ვ. ივანოვის ახალ თვალსაზრისს ურთხელთან ხეთური წყაროების ^{მს}ეია-ს გაიგივების შესახებ, ინდოევროპულ მითოლოგიურ ტრადიციებთან ერთად ქართულიც უჭერს მხარს.

ცნობილია, რომ საკრალურ ხესა და მასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებს ქართველური ტომების მითოლოგიურ აზროვნებაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. რიგი გამოკვლევების შედეგად დადგენილია, რომ საქართველოს სხვადასხვა მხარეში წმინდა ხეებად ითვლებოდნენ მუხა, ცაცხვი, ტირიფი, იფნა, ალვა, ნაძვი, ფიჭვი, ჭადარი და სხვა მცენარეები (ლომია, 1927: 164-178; ჩიტაია, 1941, 301-320; Бардавелидзе, 1957, 55 და ა.შ.; ოჩიაური, 1967, 102 და შმდ.; გვასალია, 1972, 42-49, - ტაბულები I-IV; რუხაძე, 1980, 35-40; ხიდაშელი, 1982, 96; სურგულაძე, 1986, 146; ცაგარეიშვილი, 1981-82).

ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მარადმწვანე ურთხელის კულტის არსებობაც დასტურდება. საქართველოში ეს ხე თითქმის ყველა კუთხეში გვხვდება. რაჭაში, ლეჩხუმ-იმერეთსა და გურიაში მას „ურთხმელა“ ეწოდება, აჭარაში - „მადა“, „ურთხმელა“ და „სატილა“, ქვემო რაჭაში - „ნუთული“. ქართლში - „ურთხელი“. სამეგრელოში - „ურთხელი“, სვანეთში - „ურთხელ“, „შაირა“, მთიულეთ-გუდამაყარში - „ურთხელი“ და ფშავეში - „უთხოვარი“.

ქართველური ტომებისათვის კარგად იყო ცნობილი ხის ამ ჯიშის ძირითადი თავისებურებები - გამძლეობა, „ფიცხიანობა“, ნელი ზრდა-განვითარება.

როგორც ჩანს ურთხელის ამ ბოტანიკური თვისებების გამო იყო, რომ იგი უხსოვარი დროიდან თაყვანისცემის ობიექტს წარმოადგენდა.

მთიან სამეგრელოში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალის ერთი ნაწილის მიხედვით, ურთხელთან დაკავშირებული დღესასწაული - „ურთხაობა“ საგაზაფხულო დღესასწაულს წარმოადგენდა. სარიტუალო ხედ ათასწლოვან, მაღალ ურთხელს ირჩევდნენ. ხესთან შესაწირავით მიდიოდნენ და ლოცულობდნენ. მას ყოველგვარ სიკეთეს შესთხოვდნენ. ერთ-ერთი ლოცვა-ვედრების ტექსტი ამგვარია: „ღმერთო ძლიერო, წმინდა ხეო, ძალის მომცემო! შენ მიეცი ჩვენს ხალხს გამარჯვება, გამრავლება, აგვისრულე ჩვენი ლოცვა-ვედრება, გვიმრავლე საქონელი, უხვი მოსავალი, მოგვეცი ამ დღეს ბედნიერება და ნუ დაგვიწუნებ ჩვენს შესაწირავს!“.

ურთხაობასთან დაკავშირებით შემდეგი რიტუალი სრულდებოდა. „ურთხელიონის“ ეზოში ოჯახის წევრები ხის გარშემო დგებოდნენ. ოჯახის უფროსი მამაკაცი ხეს ძღვენით მიუახლოვდებოდა და მას ხის ძირში დადებდა, ხეს ოჯახის ბედნიერებას და ჯანმრთელობას შესთხოვდა. შემდეგ პატარა ტოტს მოსტეხდა, ხელში დაიჭერდა, ხეს სამჯერ ლოცვით შემოუვლიდა და ურთხელის ტოტს ოჯახის ყველა წევრს სამ-სამჯერ შემოკრავდა; თან ხეს ევედრებოდა ავი თვალისაგან ოჯახის დაცვას. ამ რიტუალის შესრულების შემდეგ ოჯახი

სახლში ბრუნდებოდა. ეზოში პირველად კვლავ ოჯახის უფროსი შევიდოდა, „ურთხელიონის“ ეზოდან ამოღებულ ტოტს ჭიშკარზე დაკიდებდა, რომელსაც წინასწარ ნახშირს წაუსვამდა. დასასრულ ოჯახის წევრები სახლში შევიდოდნენ და სადღესასწაულო სუფრას მიუსხდებოდნენ. ურთხაობის მეორე დღეს, ადრინად, მზის ამოსვლამდე, ოჯახის უფროსი კვლავ მივიდოდა ურთხელის ხესთან, რამდენიმე პატარა ტოტს მოსტეხდა, ნახშირს წაუსვამდა, ამ ტოტებიდან ჯვრებს გააკეთებდა და ბაღში, ვენახში, ყანასა და ბოსტანში განლაგებულ სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობების კარზე ჩამოკიდებდა. ერთი წლის შემდეგ, ურთხელის ჯვრები ახლებით უნდა შეცვლილიყო. ძველ ტოტს და მისგან დაცვენილ წინვებს შეაგროვებდნენ და აქვე ჭიშკართან დამარხავდნენ.

ურთხელის ტოტი საახალწლო დღესასწაულების ციკლშიც ფიგურირებდა. სწამდათ, რომ სახლის ჭიშკარზე ან კარზე საახალწლოდ დამაგრებული ურთხელის ტოტი ბარაქასა და ბედნიერებას მოუტანდა ოჯახს, ავ თვალს ააცილებდა მას. ტოტს, როგორც წესი, ოჯახის უფროსი ჰკიდებდა. ზოგი ამ ტოტს მეორე ახალ წლამდე ხელს არ ახლებდა, ზოგიც ერთი თვის შემდეგ ჩამოხსნიდა და იქვე ჭიშკართან დამარხავდა. ურთხელის ტოტის გადაგდება აკრძალული იყო. ისიც ირკვევა, რომ გლეხები ახალ წელს ადგილობრივ მებატონეებს ურთხელის ტოტით ულოცავდნენ. ტოტს მებატონის ჭიშკარზე, ან სახლის კარზე ჰკიდებდნენ.

ურთხელთან, როგორც საკრალურ ხესთან, სხვა რწმენა-წარმოდგენებიც იყო დაკავშირებული. ასე, მაგალითად, მთიან სამეგრელოში ურთხელს შვილების გამარჯვება-გამრავლებას შესთხოვდნენ. ამ რიტუალში მთავარ მოქმედ პირს ქალი (დედა) წარმოადგენდა. ურთხელთან მისასვლელად მლოცველი ქალები თადარიგს წინასწარ, ღამით იჭერდნენ. რიტუალური კვერების გამოსაცხობად ცომს ჭადის ფქვილისა და ღერღილისაგან მოამზადებდნენ, რომელსაც ურთხელის წინვს ურევდნენ. ცაზე მთვარის გამოჩენისთანავე, შვილის ან შვილების სახელზე

გამოაცხოზდნენ კვერებს, ხესთან მივიდოდნენ, ძირში მის კუთვნილ კვერს დაუდებდნენ და დაილოცებოდნენ: „ხეო ძლიერო, ჩემო წმინდა ხეო, შენთან მოვედი, რომ შეგთხოვო ჩემი შვილების ბუნდნიერება და ჯანმრთელობა“. ლოცვა-ვედრების შესრულების შემდეგ, თუ ქალს შვილი თან ახლდა, მამინ იგი ხელს გაიშავებდა, ჯერ ხეს, ხოლო შემდეგ შვილს შუბლზე წაუსვამდა, თან შვილს მისთვის გამომცხვარ კვერს შეაჭმევდა. იმ შემთხვევაში თუ ბავშვი, ავადმყოფობის გამო დაუძღურებული იყო და სიარულის ძალა არ შესწევდა, დედა ურთხელის ტოტს სახლში მიიტანდა და ავადმყოფი ბავშვის ოთახის კარზე დაამაგრებდა. ერთი კვირის შემდეგ, ადრინად, მზის ამოსვლამდე, ქალი კვლავ მივიდოდა ხესთან, დაუჩოქებდა მას და შესთხოვდა: „ღმერთო ძლიერო, ხეო მაცოცხლებელო, ურთხელის ძლიერო და ყოვლისშემძლე ხეო, მიიღე ჩემი ვედრება, ჩემი ბავშვის ჯანმრთელობისათვის“. ამ სიტყვებს მლოცველი სამჯერ გაიმეორებდა. ამასთანავე დაჩოქილი ხეს სამჯერ შემოუვლიდა, ნახშირიანი ხელით ხეს ჯვარს დაუსვამდა და მას შუბლს ისე მიადებდა, რომ ჯვარის გამოსახულება შუბლზე გადასულიყო. ქალი სახლში უმზრახად დაბრუნდებოდა, შვილთან მივიდოდა და შუბლს შუბლზე ისე ძლიერად მიადებდა, რომ ჯვრის გამოსახულება ახლა შვილის შუბლზე აღბეჭდილიყო.

გამრავლებასა და ჯანმრთელობას შესთხოვდნენ ურთხელის წმინდა ხეს „პერტობის დღესასწაულის“ დროსაც, რომელიც 29 ივნისს იმართებოდა. ეს დღესასწაული ნიშთან ტარდებოდა, რომელიც დიდი, მაღალი ათასწლოვანი ურთხელის ხის მახლობლად იყო განლაგებული. სახლში დაბრუნებისას, მლოცველები თან ურთხელის ტოტს მოიტანდნენ. სანამ სადღესასწაულო სუფრას გაშლიდნენ, ურთხელის ტოტს საჯალაბო ქვევრს თავზე სამჯერ მოუსვამდნენ და დაილოცებოდნენ: „დღეის პერტობას მოგვეცი ძალა და გამრავლებაო“. ქვევრის ახდა ამ სიტყვების წარმოთქმისთანავე ხდებოდა.

მთიან სამეგრელოში ურთხელის ხეს შველას და შემწეობას არასადღესასწაულო დღეებშიც შესთხოვდნენ. ხესთან

მივიდოდნენ, მის ქვეშ შესაწირავს დადებდნენ. შესაწირის ხელის ხლება აკრძალული იყო. მლოცველი ხელში მინას აიღებდა, ხეს სამჯერ შემოუვლიდა და მას ასეთი სიტყვებით მიმართავდა: „დიდო ძალაო, შენ მოგვისპე მტერი და მოლაღატე, შენ გაგვამრავლე და გაგვახარე. მოგვეცი ძალა და ღონე. შენი მფარველობა სდევდეს მუდამ ჩემს ოჯახსა და ნაამაგარს“. აღწერილი რიტუალი საიდუმლოდ სრულდებოდა.

ურთხელის – უთხოვარის კულტის ნაკვალევს აღმოსავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც ვხვდებით. ფშავში ეს ხე წმინდად იყო მიჩნეული. თავხევისბერის მითითებით, მას სალოცავთან რგავდნენ. ხატის შესაწირავს (ცხვარს, თხას), როგორც წესი, ურთხელის ხისაგან დამზადებულ სპეციალურ კირჩხზე (ორკაპა ჯოხზე) შკიდებდნენ.

ფშავში ურთხელი (ურთხოვარი) მიცვალებულის კულტთანაც იყო დაკავშირებული. მას საფლავებთან რგავდნენ. მთავარი როლი ჰქონდა ამ ხეს განკუთვნილი უგზო-უკვლოდ დაკარგულის დაკრძალვის რიტუალში. ფშავში გავრცელებული წეს-ჩვეულებისამებრ, კენოტაფის გამართვისას უგზო-უკვლოდ დაკარგული ადამიანის სიმაღლის ურთხელის ტოტს მოჭრიდნენ, შემოსავდნენ და დაკრძალვის რიტუალით გათვალისწინებული ყველა წესის დაცვით, მინას მიაბარებდნენ.

ურთხელის ხის საკრალიზაციისათვის ხელი უნდა შეეწყო იმასაც, რომ მასზე ფშავში საკმაოდ მკაცრი აკრძალვები არსებობდა. მიუხედავად იმისა, რომ ფშაველები კარგად იცნობდნენ ამ ხის სამეურნეო საუკეთესო თვისებებს, საოჯახო ყოველდღიურ ყოფაში მის გამოყენებას დაბეჯითებით ერიდებოდნენ.

ამგვარად, მოტანილი მასალიდან საკმაოდ ნათლად ჩანს ქართველებში ურთხელთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების ძირითადი მითოლოგიური მოტივები. კერძოდ, ირკვევა, რომ იგი ძლიერების, ყოვლისშემძლეობის, მაცოცხლებელი ძალისა და სინმინდის სიმბოლო იყო (ზემოთ დავინახეთ, რომ ლოცვა-ვედრების ტექსტებში ხშირად მეორდება ფრაზები: „წმინდა ხეო, ძალის მომცემო“,

„ხეო, მაცოცხლებლო, ძლიერო და ყოვლისშემძლეო“, „ხეო, დიდო ძალო“). ლოცვა-ვედრების ტექსტიდან და რიტუალის მსახველი მასალიდან ისიც კარგად ჩანს, რომ ურთხელსაგან ოჯახის კეთილდღეობას, შვილების გამრავლებას, ჯანმრთელობასა და გამარჯვებას, საქონლის გამრავლებას, უხვ მოსავალს, ბარაქას, ბედნიერებას, სიცოცხლის განახლება-აღორძინებას, მკვდრეთით აღდგომას, მტრისა და მოღალატის ძლევას, ავი თვალისაგან დაცვას ელოდნენ. ურთხელთან დაკავშირებულ სხვადასხვა რიტუალში ხაზგასმული იყო ურთხელის ტოტისა და მისი ნინვის საკრალური მნიშვნელობაც. ტოტს, როგორც ნესი, ეზოს ჭიშკარზე, სახლის ან სამეურნეო ნაგებობის კარზე ამაგრებდნენ.

ჩვენ მიერ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალის მნიშვნელობა, უპირველეს ყოვლისა, ისაა, რომ იგი არა მხოლოდ ცალკეული მითოლოგიური მოტივების შემცველია, არამედ მასში ურთხელთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების მთელი კომპლექსია ასახული, რაც საშუალებას გვაძლევს აღვადგინოთ ამ ხის მითოსის და კულტის შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები მათი ფუნქციონირების მთელს არეალში, ანუ კავკასიასა და ძველ ანატოლიაში.

ახლა, თუ, ერთი მხრით, ხეთური წერილობითი წყაროების ^{GIS}ეია-ს, ხოლო, მეორე მხრით, ურთხელთან დაკავშირებულ ინდოევროპულ და ქართულ ტრადიციებს ერთიმეორეს შევუდარებთ, დავინახავთ, რომ ისინი აშკარა სემანტიკურ სიახლოვეს ავლენენ ერთიმეორესთან, რაც იმის მანიშნებელი უნდა იყოს, რომ მარადმწვანე ურთხელთან ^{GIS}ეია-ს იდენტიფიცირებას საკმაოდ სერიოზული საფუძველი გააჩნია (ცაგარეიშვილი, 1983, 5-8. Хазарадзе, Цагарейшвили, III, 1989, 43-44; Khazaradze, Tsagareishvili, 1996, 65-66; Khazaradze, Tsagareishvili, 1998, 112-119; ვაჩნაძე, 1998, 214-245).

გამოყენებული პირველწყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა.

ქართული

1. „არმაღანი“, თბილისი, 1982; ხეთური ტექსტი ქართულად თარგმნა ნ. ბენდუქიძემ.

2. გვასალია ჯ., ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის არქეოლოგიური მასალა სოფ. ხოვლედან, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. XVI-XVII, თბილისი, 1972, გვ. 42-49, ტაბულები I-IV.

3. გიორგაძე გ., ხეთური „საიმუნიტეტო სიგელები“, „მაცნე“, (ისტორიის სერია), 1976, 4.

4. ვაჩნაძე ნ., სააზროვნო სისტემა და ქართული საზოგადოების ზნეობრივი იდეალი (V-X სს.), თბილისი, 1998, გვ. 214-245.

5. ლომია ვ., ხის კულტისათვის საქართველოში, საქართველოს სსრ მუზეუმის მოამბე, 1927, ტ. 3.

6. სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1986.

7. ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბილისი, 1967.

8. რუხაძე ჯ., ერთი რელიგიური დღესასწაულის შესახებ სვანეთში, ჟურ.: „ძეგლის მეგობარი“, 1980, 55.

9. ტატიშვილი ი., კერის დადგმის ხეთური რიტუალი (KUB, XXIX, I, III, 37-IV 29); „არქეოლოგიური ძიებანი“, თბილისი, 1985.

10. ჩიტაია გ., სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენიშკის მოამბე, 1941, X.

11. ცაგარეიშვილი თ., ცოცხალი ბუნების ძეგლები, უთხოვარი, „ძეგლის მეგობარი“, 1983.

12. ცაგარეიშვილი თ., საველე დღიური, ფშავი, რვეული, 1, 2, 3, 1981-82.

13. ხიდაშელი მ., ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბილისი, 1982.

1. Бардавелидзе В.В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.
2. Гамкрелидзе Т.В, Иванов В.В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тбилиси, 1984.
3. Гиоргадзе Г., Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства, Тбилиси, 1973.
4. Хазарадзе Н.В., Цагарейшвили Т.Ш., К идентификации ^{GIS}ēja- хеттских письменных источников (Хетто-грузинские мифологические параллели), «Кавказ и цивилизации Древнего Востока» (Материалы Всесоюзной конференции), Орджоникидзе, 1989, с. 43-44;

უცხო ენაზე

1. Friedrich J., Kammenhuber A., Hethitisches Wörterbuch, L. Fr., 4, Heidelberg, 1979.
2. Haas V., Bemerkungen zu ^{GIS}ēja-(n)-, AF, Berlin, 1977.
3. Khazaradze N., Tsagareishvili T., Georgian-Old Anatolian Mythological Parallels, International Conference Dedicasted to the 120th Birth Anniversary of Ivane Javakhishvili, The Caucasus in the Context of Word History, Abstracts of Papers, თბილისი, 1996.
4. Khazaradze N., Tsagareishvili T., Towards the Identification of the ^{GIS}ēja- of Hittite Writlen Sources, „კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული“, IX, თბილისი, 1998, გვ. 112-119;
5. Laroche É., Les Hieroglyphes Hittite, Paris, 1952, 151.

ხაზარაძე ნ., ცაგარეიშვილი თ., წმინდა ხის კულტი საქართველოში (მითოლოგიური პარალელები), თბ. 1999.

საქართველოს უძველესი კულტურული მცენარეები
 ძაძა – VIGNA SINENSIS L.

საქართველოში გავრცელებულ პარკოსან კულტურათა შორის ყურადღებას იმსახურებს ძაძა (მაყაშვილი, 1991). ეთნოგრაფიული ძიებით იგი დადასტურებულია დასავლეთ საქართველოში, ძირითადად იმერეთსა და გურიაში. ლიტერატურული მონაცემებით გავრცელებულია აგრეთვე სამეგრელოში და საქართველოს შავი ზღვისპირეთის რაიონებში. ხალხური დახასიათებით ძაძა გრძელპარკიანი ხვიარა პარკოსანია, გამოირჩევა ნიადაგისადმი მაღალი შემგუებლობით, საკვებად გამოიყენება გამხმარი მარცვლის სახით.

ძაძის კულტურის გარშემო სპეციალურ ლიტერატურაში ძუნწი ცნობებია დაცული; 30-იანი წლების პუბლიკაციებში ვხვდებით ჯიშის აღწერილობას – მარცვალი ჩალისფერი, შავი ლაქით, რის გამოც შავლაქიანი ჯიში უწოდეს. ლ. დეკაპრელევიჩი ძაძას აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებული—მაშისიდენტურადმიიჩნევს, რაცაახსნილია ამ ორი კულტურის Phaseolus-ის ოჯახისადმი კუთვნილებით (თბილისის ბოტანიკური, 1926). ისიც ცნობილია, რომ საბა-ორბელიანი ძაძის პირველ განმარტებაში მას „წვლილ ლობიოს“ უწოდებს.

ს. ორბელიანის ცნობა ძაძის შესახებ ყველაზე ადრეულია (ორბელიანი, 1993). მის კულტურას ადასტურებს ვახუშტი ბატონიშვილი. პარკოსანი მარცვლეულებიდან მას დასახელებული აქვს: „მუხუდო, ოსპი, ცერცივი, საკადრისა, ძაძა, მაშა, უგრეხელი და სხვანიცა“. (ბაგრატიონი, 1941, 56.) ივ. ჯავახიშვილი, იხილავს რა ძაძის კულტურის შესახებ არსებულ მასალას, საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას იმაზე, რომ ძველ ქართულში ძაძას სამგლოვიარო ტანისამოსის მნიშვნელობა ჰქონდა. აქვე მოყვანილია

შესატყვისი ადგილები ბიბლიიდან. ივ. ჯავახიშვილი აქვე მოიხმობს ძაძას შესატყვის ბერძნულ, ლათინურ და სომხურ სახელწოდებებს, რომლებიც პარკს აღნიშნავენ (ხოლო ლათინურში ამ სიტყვის მეორე მნიშვნელობაა მატყლის ნაბადი), და განმარტავს – „ამიტომაც არის, რომ ს. ორბელიანს სწორედ ამ ადგილის მიხედვით ძაძა ღაზლის შალი ჰგონია. რაკი მისივე განმარტებით, „ღაზლა“ არის „მატყლის მკედი სხელი, ძაძა „მატყლის სხელი ძაფისაგან შემზადებული ნაქსოვი ყოფილა“ ამ მიმართებით ყურადღებას იქცევს ს. ორბელიანის ფლასის განმარტება: **ფლასი** – ბალნის ძაძა, ბალანთაგან სხვილად ქსოვილი... სხვილად ქსოვილი ბალანი თხათა... (ორბელიანი, 1993) ეს განმარტება იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ არის სხვა ნედლეულისაგან ნაქსოვი ძაძაც, რაც შესაძლოა სწორედ ბოჭკოვანი მასალა იყოს. ი. იმნაიშვილის ცნობით „ძაძა – უხეში ქსოვილი“ (იმნაიშვილი, 1986). „რა შეიძლება ჰქონდეს საერთო ამ მატყლის უხეშ ნაქსოვს, ძაძას, მარცვლეულთან?“ – სვამს კითხვას ივ. ჯავახიშვილი, და მოჰყავს ბოტანიკოს იულ. ლომოურის მიერ გამოთქმული მოსაზრება: არსებობს ძაძის შავმარცვლიანი ჯიში, რომელსაც თავისი სიშავის გამო შესაძლებელია სამგლოვიარო, აგრეთვე შავი ფერის ტანისამოსის სახელი დარქმეოდა, რაზეც ივ. ჯავახიშვილი დასძენს – „რადგან საქართველოში ჩვეულებრივ ნითელმარცვლიანი ჯიშია ძაძისა გავრცელებული, რთულია ამ მოსაზრების მთლიანად გაზიარება. მაგრამ ეს მოსაზრება იმდენად ორიგინალურია, და თანაც ისე კარგად ხსნის სამგლოვიარო ტანსაცმლისა და ამ პარკოსანი მარცვლეულის სრულ იგივეობას, რომ სიმართლეს მიაგავს. ამიტომ, თუ ეს ჰიპოთეზა მცდარი არ არის, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ საქართველოში პირველად შავმარცვლიანი ჯიში უნდა ყოფილიყო შემოსული და ნითელმარცვლიანი მხოლოდ შემდეგში შემოტანილი ჯიში იქნებოდა“ (ჯავახიშვილი, 1938, 38).

აქ, პირველ ყოვლისა, დაისმის კითხვა – კიდევაც რომ ყოფილიყო ძველად საქართველოში ძაძის შავმარცვლიანი

სახეობა, რატომ უნდა მიეღო მას სამგლოვიარო ტანსაცმლის ანალოგიით სახელწოდება ძაძა, რა ნიშნით? რადგანაც ზემოთ გადმოცემული ვარაუდი ემყარება ძაძად წოდებული სამგლოვიარო ტანსაცმლის ფერს, რომელიც შავმარცვლიან პარკოსან მცენარეს სიშავის გამო უნდა შერქმეოდა, წინა პლანზე გამოდის თვით სამგლოვიარო ტანსაცმლის ფერისა და შედგენილობის საკითხი, რაც სპეციალური ეთნოლოგიური კვლევის საგნადაა გამხდარი (ბეზარაშვილი, 1974; გიორგაძე, 1987). ამ მონაცემების მიხედვით, სამგლოვიარო სამოსელის ფერი მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვაა; მაგალითად, ევროპაში სამგლოვიარო ფერად მიღებული იყო შავი, ჩინეთში – თეთრი, ეგვიპტესა და მონღოლეთში – ყვითელი, სპარსეთში – ლურჯი, ეთიოპიაში – ნაცრისფერი და ა. შ.

რა ვითარებაა საქართველოში? სამგლოვიარო ფერად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ძირითადად შავ ფერთან ერთად გამოიყენებოდა ლურჯი, ნაცრისფერი (ლეგა), მოშავო-ყავისფერი (ჯიგარი). გლოვის რიტუალში ნითელის ხმარება და შავნითელის შეხამება სვანთა და მოხევეთა ყოფაშია შემჩნეული (ბეზარაშვილი, 1974, 93; გიორგაძე, 1987, 71). საქართველოს სხვა კუთხეებში სამგლოვიარო ფერად დამონშებულია ასევე თეთრი და იისფერი (დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი).

რაც შეეხება თვით ტერმინს **ძაძა**, საქართველოში გავრცელებულ სამგლოვიარო ტანსაცმლის სხვა სახელწოდებათა სინონიმადაა მიჩნეული: – „**სამოსელი საგლოველი**“, „**სამოსელი ქურიობისა**“, „**ძაძა**“, „**ძაძა—ფლასი**“ (ბეზარაშვილი, 1974; გიორგაძე, 1987, 71, 72). ძაძა თავდაპირველად აღნიშნავდა უხეში ქსოვილის ტანსაცმელს, რომელსაც შავი ფერის სამოსთან ერთად იყენებდნენ. ამ მიმართებით მეტად საინტერესოა ფარსადან გორგი-ჯანიძის მიერ აღწერილი „გლოვა და დასაფლავება მარიამ დედოფლის შვილის ოტიასი“, სადაც ნათქვამია, რომ „მგლოვიარენი ძაძითა და შავით შეიმოსნენო“ (გიორგაძე, 1987).

იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ძველად, ძაძა ეწოდებოდა სამგზავროდ მოხმარებულ ნაბდის ტიპის ნამოსახამს, რომლის გავრცელებას მეგრული წესის გავლენაზე მიაწერენ. გურიაში ქვრივს ძაძა-ფლასი უნდა ეტარებინა, უბრალო მასალისაგან ულაზათოდ ნაკერი. ამ სამოსელს ყველა ნაპირი შემოუტეხავი ჰქონდა (ბეზარაშვილი, 1974, 116).

იმისათვის, რომ გამოიკვეთოს სურათი ქართულ ენაში ძაძის უძველეს მნიშვნელობათა შესახებ, მოკლედ შევეხოთ ლექსიკოგრაფიულ მონაცემებს: ი. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ ძაძის ახსნა შემდეგია: „ძაძა — ფიჩუ, თალია, ტომარა, უხეში ქსოვილი თხის მატყლისა“. მივყვით აქვე მოყვანილ მაგალითებს — „ყოველივე ჭურჭერსა ძელისასა, გინა ძაძასა“ (ჭურჭელი, ჭურჭერი. ჯამ-ჭურჭელი, ჭური, იარალი, ქონება, საჭურჭლე... „ვამკარანი“... ვამკარანი — „გუდა“, „ჭურჭელი“, აბგა...). (აბულაძე, 1973); „მოიხუნეს ძაძანი ძუელნი მკართა მათთა ზედა“; „რაჟამს დამმალე მე ძაძასა ქუეშე სამატყლესა“; „იპოვნეს იგინი ძაძანი სავსენი იფქლითა“; „მივეც ერთი ძაძა პური“; „უბრძანა ძაძა კანაფისა მღილებად და შთასუა იგი მას შინა“ და სხვა. აქედან კარგად ჩანს, რომ ძაძა რაღაცა ქსოვილის ალმნიშვნელი სიტყვაა და სხვადასხვა დანიშნულებით მის გამოყენებაზე მიუთითებს. მოყვანილ განმარტებათა შორის ყურადღებას იქცევს „ერთი ძაძა პური“ (მითითებულია „მამათა ცხოვრება“, ხელნაწ. 1105). ეჭვს გარეშეა, აქ ძაძა ზომას, გარკვეული მოცულობის (ოდენობის) დანესებულ გასაცემს აღნიშნავს, რომელიც ძაძად არის ცნობილი, როგორც გარკვეული სიდიდის სათავსი.

„მცხეთურ ხელნაწერში“ ძაძას ხშირად ვხვდებით სათავსის, ტომარის მნიშვნელობით, როგორცაა: „ალავსეთ ძაძები თქუენი იფქლითა და წარვედით ქუეყანად ქანანისად“; „ალავსენით ძაძანი მაგათ კაცთანი საზრდელითა... და შთაუდევთ ვეცხლი პირსა ზედა ძაძისა თვისისა“; „... შთაუდევინ ძაძასა უმრწმესისაა სასყიდელიცა იფქლისა მისისა...“ (მცხეთური ხელნაწერი, 1982, 135, 129 . . .). ამავე

მნიშვნელობით „მცხეთურ ხელნაწერში“ აღსანიშნავია ადგილები: დაბადება: 42/25, 42/27, 42/35, 43/21, 43/22, 44/11, 45/17. ამდენად, თვალსაჩინო ხდება, რომ როგორც ს. ორბელიანის ლექსიკონში, ასევე უფრო ადრეულ წყაროებში ძაძა — ძაძისაგან დამზადებული საგნების მნიშვნელობას გადმოსცემს, რომელიც საქსოვი ნედლეულის რაღაც სახეობას გულისხმობს, მას შეესატყვისება. ასევე ყველგან ხაზგასმულია ძაძის (ტანსაცმელი, ქსოვილი თუ სხვა) სიუბრალოე, სიტლანქე: „ნუ დღეს ძაძითა და ხვალე სამოსლითა ჩჩვლითა“ — ნათქვამია წყაროში, რითაც ძაძის ხამი, უხეში ქსოვილი „ჩჩვლთან“ დაპირისპირებაშია დახასიათებული. თალხი, შავი ფერის სამოსის იდენტურად არც ერთ შემთხვევაში არ დასტურდება. საერთოდ, ფერის მითითება არსად არ ახლავს მისგან ნაკეთებ საგნებს. ძაძის შესახებ მრავალფეროვან ცნობებს შეიცავს „მცხეთური ხელნაწერი“, ამიტომ შევაჩერებთ ყურადღებას ზოგიერთ მონაკვეთზე: ნიგნი ივდითისა: ამ თავში მოთხრობილია ნაბუ-ქოდონოსორის მიერ ებრაელთა დარბევის ამბავი. ისრაელის მოდგმა სასონარკვეთილებაშია, მთებში იხიზნება, ყველა საშუალებით ცდილობს თავი დაიცვას, მაგრამ ამაოდ — „და ლაღადყო ყოველმან კაცმან ისრაელისამან ღმრთისა მიმართ... მამათა და დედათა და ჩჩვლთა მათთა მოირტყეს ძაძა წელთა მათთა“... და შემდეგ „... ძაძითა შემოსილნი წელთა მათთა და ნაცარგარდასხმულნი შესწირვიდეს მსხუერპლსა (და) ლოცვასა...“ და სხვ. აქედან კარგად ჩანს, რომ ძაძის ტარება ანუ „ძაძის შემორტყმა“ ძნელბედობის, ავბედობის დროს ყოველი ადამიანისა და მთლიანად ხალხის მიერ მწუხარების გამოხატვის საშუალებაა, გლოვის ფორმაა, ამიტომ მთელი ერი, დიდი და პატარა ძაძით იმოსება.

ამავე წყაროში, ჩვენთვის საინტერესოა, არტარქსესის მიერ ებრაელთა დარბევის ამსახველი ეპიზოდი; ხალხი გლოვით ხვდება ამ გასაჭირს: „და ყოველსა სოფელსა და ადგილსა ვიდრეცა მიაქუნდა ბრძანება იგი მეფისა, იყო ლაღადება და გლოვა დიდი ჰურიითა, იმარხვიდეს და ნაცარსა ირეცდეს ძაძა-მორტყმულნი“... საერთო მწუხარება აქაც ძაძის მეშვეობით არის გამოხატული.

საყურადღებოა აგრეთვე ივდიოთის თავგანწირვის ეპიზოდი: ივდიოთი ახალგაზრდა ქალია. იგი რამდენიმე წელია ქმრის დაღუპვის გამო ატარებს მძიმე სამედიკალურ ტანსაცმელს: „და იყო ივდიოთი სახლსა შინა თვისსა ქერივ სამ წელ და ექუს თვე. და იქმნა კარავი ერდოსა ზედა სახლისა თვისისა და შეიმოსა წელთა მისთა ძაძა“ (მცხეთური ხელნაწერი., 1983, 63). ივდიოთი იღებს გადაწყვეტილებას იხსნას თავისი ერი განსაცდელისაგან – თავისი სიმშვენიერით მან უნდა მოხიბლოს მტრის მთავარსარდალი ჰოლომფორნე და თავი მოჰკვეთოს მას. ამ განზრახვის შესასრულებლად იგი იხდის ქერივის სამოსელსა და ძაძას, და სადღესასწაულოდ იმოსება: „განიძარცვა ძაძა იგი, რომელ ემოსა ქურობისა მისსა, და განიბანა გუამი წყლითა და იცხო წელსაცხებელი ჯშირი... და შეიმოსა სამოსელი სელისა საცდურათ მისსა“ (მცხეთური ხელნაწერი., 1983, 77). თავისი მიზნის მისაღწევად ივდიოთი მდიდრულად ირთვება, რაც „სელის სამოსელის“ სახითაა გადმოცემული. იგი თავისი სინაზით, სინატიფით უპირისპირდება ძაძის უხეშ ნაქსოვს. ძაძა რომ შავის შესატყვისობას ითავსებდეს, მაშინ მისგან განსხვავებული ტანსაცმლის აღწერისას საზეიმო, სამხიარულო ფერის აღნიშვნა იქნებოდა მოხმობილი. აქ კი სწორედ საქსოვი ნედლეულისა და მისი ხარისხის, ქსოვილის სახეობის ხაზგასმით არის გადმოცემული ის კონტრასტი, რომელიც ივდიოთის ძველსა და ახალ სამოსელს ახასიათებს.

ზემოთქმულთან დაკავშირებით ისიც უნდა დაემატოს, რომ ძაძა არა მხოლოდ უხეშ ქსოვილს აღნიშნავს, არამედ „უნმინდურის“ გაგებასაც შეიცავს. ამის მაგალითად მოგვყავს ბიბლიიდან „**ნიგნი ესთერისი**“ (მცხეთური ხელნაწერი, ნიგნი ესთერისა, 1983, 79-99). მისი ერთ-ერთი პერსონაჟია **მარდოქე**, ესთერის გამზრდელი და მეურვე. სპარსეთის მეფე **არტარქსესი** ესთერს ცოლად თხოულობს. მაგრამ მეფის ვეზირი **ამან** შეიძულებს მარდოქეს. მისივე შეგონებით, მეფე გასცემს ბრძანებას თავისი საცხოვრისის ყველა ადგილში დაარბიონ ებრაელთა მოდგმა. თავისი ხალხის უბედურებით შეძრწუნებული მარდოქე „დაიპობს“ ტანსაცმელს და ძაძით იმოსება. მან სასწრაფოდ უნდა ინახულოს ესთერი, ამიტომ

მიდის მეფის სასახლესთან; მაგრამ ვერ ბედავს შესვლას, რადგან ძაძაშემოსილს ეკრძალება მეფის კარზე მისვლა: „და მოვიდა ვიდრე მეფისადმი და დადგა ბჭეთა წინაშე, რამეთუ არა ჯერ იყო შესლვად მისი ძაძაშემოსილისა და ნაცარგარდასმულისა“ (მცხეთური ხელნაწერი, ნიგნი ესთერისა, 1983, 84). ძაძის „უნმინდურობა“ ამავე წყაროში სხვაგანაც არის აღნიშნული: „ნუ დაიხუთავ ფიჩუსა ქურივისასა“; „...არანმიდა იყოს ყოვლისაგან... ანუ ტყავისა, ანუ ფიჩვისა“ (ფიჩუ-სამოსელი, ძაძა, მოსასხამი...) (აბულაძე, 1973). „არანმიდა იყოს ყოველსავე ტყავსა გინა ძაძასა...“, საიდანაც კარგად ჩანს, რომ ძაძის სამოსი, ისევე როგორც ტყავისა და ფიჩვისა, ერთი მნიშვნელობით არის გააზრებული და მიჩნეულია **არანმიდად**.

დავუბრუნდეთ მარდოქეს ეპიზოდს: მეფის ბრძანებით, ვეზირი **ამან**, გახდის მარდოქეს ძაძას და „დიდების სამოსელით“ შემოსავს, რის შემდეგაც მიიყვანს მეფის სასახლეში — „...და განძარცვა ძაძა იგი ძალით და შეჰქმოსა მას სამოსელი დიდებისა. ხოლო მარდოქეს ეგონა, ვითარმედ სასწაულსა რასმე ჰხედავს და გული მისი იყო ღმრთისა თანა“ (მცხეთური ხელნაწერი, ნიგნი ესთერისა, 1983, 87). ამ მოქმედებაში კარგად ჩანს ორი უკიდურესი განწყობილების დაპირისპირება და მათი განუყოფელი თანაარსებობის ფაქტი, რაც **ძაძისა** და **დიდების** სამოსელის ტარების გარეგან გამოხატულებას შეესატყვისება, სადაც დამცირების, მწუხარების, ავბედობის და სიხარულის, დიდების გაგებათა სიმბოლური ასახვა იკვეთება.

„მცხეთური ხელნაწერის“ ცალკეულ თავებში ძაძა იხსენიება მრავალი ფაქტისა თუ მოვლენის გადმოსაცემად. „ძაძის მორტყმით“ ხაზგასმულია სიტუაციის დრამატიზმი, მოქმედების უკიდურესი დაძაბულობა, და, როგორც ეს ადრეც აღინიშნა, იგი ეხება ყველა ასაკისა და ნოდების ადამიანს. ამის საილუსტრაციოდ კიდევ რამდენიმე მაგალითს მოვიხმობთ: „...ამათ ზედა გარემოირტყეთ ძაძები, და იტყებდით და ვალალაებდით მით“ (მცხეთური ხელნაწერი, 1985, 162) „...გარემოირტყეთ და იტყებდით მღვდელნი,

გოდებდით მსახურნი საკურთხეველთანი, დაიძინეთ ძაძათა ზედა, რომელნი ჰმსახურებდეთ ღმერთსა..." (მცხეთური ხელნაწერი, 1985, 53); „და გარდავაქცინე დღესასწაულნი თქუენნი გლოაფა და ყოველნი გალობანი თქუენნი გოდებად, და აღვილო ყოველსა წელსა ზედა ძაძაჲ, და ყოველსა თავსა ზედა სიმტიერე...“ (მცხეთური ხელნაწერი, 1985, 65); „დაემორწმუნეს კაცნი ნინეისანი ღმერთსა და ქადაგეს მარხვად და შეიმოსეს ძაძაჲ დიდითგან მათთა ვიდრე მცირეთ მათდა“... და სხვა (ქართული მწერლობა, ტ. 1. 1987ა, 239).

საძიებელი ტერმინის მნიშვნელობათა დადგენისათვის დიდ ინტერესს იმსახურებს ქართული ლიტერატურის ძეგლი „შუშანიკის წამება“. მოგვყავს ერთი ადგილი ამ ნაწარმოებიდან: შუშანიკი უკვე მეშვიდე წელია, რაც საპყრობილეშია. იგი დაუძღვრებულა, მისი სხეული წყლულებადაა ქცეული... მასთან მისული ხუცესი გულისტკივილით მიმართავს — „ძაძისა სამოსელი მცირედ ღა შეგერაცხა საგვემლად და ან მატლთა მაგათთვის მხიარულ ხარ...“. შუშანიკი პასუხობს — „წუვის თანა იტყვი ძაძისა სამოსელისათვის ცხოვრებასა ჩემსა, რამეთუ ადრე ყოფად არს დატევებაჲ უბადრუკთა ამათ ხორცთა ჩემთაჲ“ — და ამას მოსდევს ხუცესის სიტყვები, მისი კომენტარი: „რამეთუ შინაგან ძაძაჲ ემოსა, და არავინ იცოდა ჩემსა გარეშე, ხოლო გარეგან, კაცთა თვალთა ანტიოქიისა პალეკარტი ემოსა“ (ქართული მწერლობა, ტ. 2, 1987ბ, 84). როგორც გამოჩნდა, აქ ძაძა ფარული თვითგვემის ატრიბუტია, შინაგანი განწყობილების, პროტესტის გამომხატველია, ფარული ბრძოლის ფორმაა.

თვითგვემის ატრიბუტად ძაძა ქართულ მწერლობაში სხვაგანაც არის ნახსენები: „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია — „...იჯმნა სრულიად ღვინისაგან და წველისა, და ჰმოსიედ სამოსელად მისა — ქვეშე ძაძაჲ ფიცხელი, ხოლო მას ზედა საფარველად ჩოხაჲ ერთი“. ძაძა, ასევე, წმინდანთა და განდგომილთა სამოსელია სხვა უხემ ქსოვილთან ერთად: „წმინდა იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ მათი ტანსაცმელი ასეა აღწერილი — „... ხოლო არნ სამოსლად მისა ძაძაჲ და ძაძისა მის ზედა ჯაჭვი მძიმე“.

აგრეთვე „სიბრძნე ბალავარისა“ — „...ხოლო ბალაჰვარ განიძარცვა სამოსელი იგი, რომელ ემოსა ზედა კერძო... ხოლო ემოსა ნახეთქი რაისამე ძაძისაჲ, რომელ შემოედვა უპითგან ვითარცა ნახევარწვივთამდე“ (ქართული მწერლობა, ტ. 1, 1987ა, 239).

დასმული საკითხის ძიებისათვის საყურადღებოა აგრეთვე „ნინოს ცხოვრება“, უცნობი ავტორის თხზულება. აქ მოთხრობილია **წმიდა ნინოს** საქართველოში შემოსვლისა და მოღვაწეობის შესახებ. აქედან ერთი ადგილი გვაძლავს: „...ამათ მაცვალთა შინა შევიდა ღირსი ნინო და აღიპყრნა ხელნი და მადლობაჲ შესწირა ღმრთისა და ილოცა... ხოლო იყო მოქალაქობაჲ მისი და მოღვაწეობაჲ ცრემლითა ლოცვაჲ და სანადელ და საშვებელ მარხვად. და სამოსელი მისი დაბებკული ბალნისაჲ, და სარეცელ მისსა **ძაძაჲ დარეცილი** მინასა ზედა“ (ქართული პროზა, 1981, 198). აქ ძაძა, რომელიც წმინდა ნინოს სარეცლადაა ნახსენები, მინაზეა დაფენილი, და უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არის ძაძის ქვეშაგებელი, ძაძის ქსოვილი. არც ის არის გამოსარიცხი, რომ აქ თვით ძაძის ბოჭკო იგულისხმებოდეს. სარეცლად ძაძის უხეში საფენის გამოყენებას „იოველის წინასწარმეტყველებიდან“ ერთი ადგილიც ადასტურებს: „გარემოირტყთ და იტყვებდით მღდელნი, გოდებდით მსახურნი საკურთხეველთანი. დაიძინეთ ძაძათა ზედა, რომელნი ჰმსახურებთ ღმერთსა, რამეთუ განეყენა სახლისაგან ღმრთისა თქუენისა შესანიწავი და მსხუერპლი...“ აქაც ძაძა თვითგვემის, თვითდასჯის მომენტს ასახავს.

ძაძის ტარების საკითხში განმარტებას საჭიროებს ტერმინები **შემოსვა** და **შემორტყმა**. ლექსიკოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე ირკვევა, რომ ეს ორი სიტყვა არ არის იდენტური მნიშვნელობის. ამას ადასტურებს „მცხეთური ხელნაწერიდან“ მრავალი მაგალითი: „განიძარცვე სამოსელი ეგე შენი და შეიმოსე ძაძაჲ...“ (ქართული მწერლობა, ტ. 1, 1987ა, 280); „...მომეც მე სამოსელი ეგე ძაძისაჲ და შენ სხვაჲ მიიღე“ (მცხეთური ხელნაწერი, IV მეფეთა 1985, 18-19); „და წარავლინა ელიკიამ ეზოსმოძღუარი და სომნა

მნიგნობართმოდღუარი და მოხუცებულნი მდდელთანი
ძაძაჩაცმულნი ესაია წინასწარმეტყუელისა მიმართ“
(მცხეთური ხელნაწერი, II მეფეთა, 1985, 3-4); „...მოიპეთ
სამოსელი თქუნი და შთაიცუთ ძაძა და სტიროდეთ
აბენერს“²⁹ (მცხეთური ხელნაწერი, ესაია, 1985, თავი 20-
30); და სხვ. ამასთანავე, არსებული ვითარების შესაბამისად
მიმართავენ ძაძის მორტყმას: „და მოუწოდა უფალმა საბაოთ...
მორტყმასა ძაძისასა“; „...და ნაცვლად შესამოსლისა შუა
პორფირისასა გარემოირტყა ძაძა“ (მცხეთური ხელნაწერი,
ესაია, 1985, თავი 3); „და ჩჩვლთა მათთა და საცხოვარამდე
მათა და ყოველმან სასყიდლით დადგინებულმან და ვეცხლით
ფრდილმან მათმან მოირტყეს ძაძა წელთა მათთა...“ (ივდით,
თავი 4, 8, 9) და ა. შ. მაგალითების ჩამოთვლას აღარ
შევეუდგებით.

ჩვენ ხელთ არსებული მონაცემები იმაზე მეტყველებს,
რომ ძაძის შემოსვა და ძაძის მორტყმა განსხვავებული
მნიშვნელობისაა. ერთ შემთხვევაში ძაძა ტანსაცმლის,
სამოსელის შესატყვისია, სხვა დროს კი ტანსაცმელზე თუ
ტანზე შემორტყმული თუ მოსხმული სამოსის ამსახველია,
რომელიც პირად თუ საქვეყნო უბედურებას გადმოსცემს, მას
განასახიერებს.

ზემოთქმულთან მიმართებაში ისიც აღსანიშნავია,
რომ ძველ სამყაროში მეტად დიდია ტანსაცმლის როლი
ადამიანის პროფესიული თუ სოციალური კუთვნილების
გამოსახატავად: მაგალითად, „შეიმოსა სამოსელი ვაჭართა“,
„ხოლო ჭაბუკი იგი შევიდა სახლსა მას ბერისასა, განიძარცვა
სამოსელი თჳსი და შეიმოსა საგლახაკო“, ადრე მოვიხსენიეთ
„სამოსელი დიდებისა“, აქვე სასულიერო პირთა სამოსელი და
სხვა. ხშირად ამგვარი აღქმის სიზუსტე ფერთა სიმბოლური
მნიშვნელობის განსაზღვრითაც მძაფრდებოდა. ამას კარგად
გადმოსცემს ერთი ადგილი „ვისრამიანიდან“. ძიძა ვისის
ჭირვეულობას უჩივის: „ყვითელი თუ მივართო – ამას იტყვის,
ეგა სნეულთა სამოსია; თუ წითელი მოვილო – ესე უწესო
ქალთაო; ლურჯი – მგლოვიარეთა ჰფერობსო; თეთრსა –
ბერთა სამოსად იტყვის და ორფერსა – მნიგნობართად“
(ქართული მწერლობა. 1988, 12.).

გარდა ამისა, ჩვენ ხელთ არსებული მასალა იმასაც
მონიშნავს, რომ ძაძა გარკვეულ სიტუაციებში სამგლოვიარო
მორთულობის სახითაც იხმარება. ამას კარგად გადმოსცემს
ერთი ადგილი ბიბლიიდან — „უბანთა ზედა მისთა
გარემოირტყეთ ძაძები, და იტყებდით ერდოებსა ზედა
მისსა, და ურაკპარაკთა (მოედანი) შორის მისთა. ყოველნი
ვალალებდით ტირილით“ (მცხეთური ხელნაწერი, ესაია, 153).
როგორც ვხედავთ, ქალაქის მთელი უბნები იფარება ძაძებით,
ქუჩებსა და მოედნებზე ხდება სამგლოვიარო რიტუალის
შესრულება. და ყოველივე ამის მთავარი ატრიბუტია ძაძა,
ძაძის ქსოვილი.

დაბოლოს ისმის კითხვა ძაძის საქსოვინედლეულის შესახებ,
და თუ ჩვენი ვარაუდი სწორია, ეს მასალა თვით **მცენარე
ძაძის** ბოჭკო უნდა ყოფილიყო. მისგან ქსოვდნენ ტლანქ
ქსოვილს, რომელიც სხვადასხვა სახითა და დანიშნულებით
იყო გამოყენებული. დროთა მანძილზე, ახალი ნედლეულის
ათვისებასა და გავრცელების შესაბამისად ძაძისაგან
მიღებული ქსოვილი კარგავს თავდაპირველ ფუნქციას
და თვითგვემის, მწუხარების გამომხატველ საშუალებად
შემორჩება. ნათელი ხდება, რომ ძაძა უკავშირდება ნაქსოვის
ხარისხს, გარკვეული ნედლეულისაგან ნაქსოვ უხემ
ქსოვილს და არც ერთხელ არ შეესაბამება ფერის აღნიშვნას;
ამასთანავე, ზოგადად იგი არ აღნიშნავს შავს.

სპეციალური ლიტერატურის მონაცემებით, ძაძის
პარკოსანი კულტურის მთავარ ცენტრად აღიარებულია
ჩრდილო-აღმოსავლეთი აფრიკა. აქედან იგი ვრცელდება
სხვადასხვა რეგიონში (ინდოეთი, ეგვიპტე, ეთიოპია...).
საბერძნეთსა და რომში, ადრე გაბატონებული მოსაზრების
თანახმად, ეგვიპტიდან იყო შეტანილი. მაგრამ უახლესი
გამოკვლევების შუქზე, აფრიკისა და ხმელთაშუა ზღვის აუზის
ქვეყნების ურთიერთობანი და მათი უძველესი რეგიონალური
კონტაქტები ახალი მიდგომით არის შეფასებული, სხვა ახსნას
პოულობს. მათზე დაყრდნობით რეალურად იკვეთება Vigna-ს
ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნებში გავრცელების ბერძნული
ვარიანტი. ახლებურად უნდა შეფასდეს აგრეთვე აღნიშნული
კულტურის საქართველოში გავრცელების გზები.

როგორც სპეციალური კვლევიტაა დადგენილი, ამიერკავკასია ძაძას გავრცელების მეორად ცენტრად მიჩნეული და მისი ადაპტაციის მთავარ რაიონებად ამიერკავკასიის რესპუბლიკებიდან, საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთი ზღვისპირეთია დასახელებული (Синская, 1969, 346). მხოლოდ დასავლეთ საქართველოშია დადგენილი **Vigna**-ს ურწყავი ფორმები, რაც კულტურის აბორიგენულობის დადგენისათვის ერთ-ერთი მთავარი ფაქტორია. ძაძის კულტურის ცნობილი მკვლევარი ა. პავლოვა მას საქართველოში უძველეს ადგილობრივ კულტურად ასახელებს (Павлова, 1937, 627.). ანალოგიურია ლ. დეკაპრელევიჩის მონაცემები, რომელთა მიხედვით ძაძა ქართული აბორიგენული წარმომავლობის მარცვლეულია (Декапрелевич, 1926).

მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში ძაძა გამოყენებულია საკვებად, ასევე როგორც ბოჭკოვანი მცენარე: ძაძის გადამუშავებული ბოჭკოსაგან ამზადებენ ძაფს, გრეხენ ბანარს, ქსოვენ ფარდაგებს, ბადეებს და სხვა (Жуковский, 1957, 266).

საქართველოში ძაძის ბოჭკოს გამოყენება ეთნოგრაფიული მასალით არ დასტურდება. მოგვეპოვება რამდენიმე ცნობა, რომელიც გასათვალისწინებელია: მაგალითად, ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონში ძაძის განმარტება შემდეგია: — ძაძა (გურ.) ღობის თავის შესახვევი წვრილი წნელი. უკეთდება შინაური ფრინველისაგან ბოსტნის დასაცავად. ასევე საყურადღებოა ლეჩხუმში დადგენილი ტერმინი „ძაძვა“, რაც კანაფისათვის კანის გაძრობას აღნიშნავს. „ძანძაში ტომარა“ ენოდება სამეგრელოში გავრცელებულ დიდი ტევადობის ტომარას. გ. ელიავას ცნობით, ძაძის ბოჭკოსაგან ნაქსოვი თასმები მარტვილის რაიონის სოფლებში ფართოდ იყო გამოყენებული საოჯახო მეურნეობაში.

ზემოაღნიშნული განხილვის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ძაძა ქართულ ენაში, მის შესატყვის მნიშვნელობათა ახსნისათვის წარმოგვიდგება როგორც საკვები პარკოსანი კულტურა და ტლანქი ქსოვილის

დასამზადებელი ნედლეული (ბოჭკო). როდესაც ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში ძაძა სამკლოვიარო ტანსაცმელს ეწოდება, აქ ამოსავალია მისი ნაქსოვის სიუხეზე, სიუბრალოე, და არა ფერი. სპეციალისტების მიერ ყურადღებას იმსახურებს თვით ტერმინი „ძაძა“, როგორც ამ კულტურის უძველესი სახელწოდება, რომელიც მხოლოდ საქართველოშია დადგენილი. ეს ფაქტი მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ თავისი გავრცელების სხვა ცენტრებში **Vignas**-ს ადგილობრივი სახელწოდება არსად არ არის ცნობილი (Синская, 1969, 327).

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. ბაგრატიონი ვ., გეოგრაფია. თბ., 1941.
3. ბეზარაშვილი ც., ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1974.
4. გიორგაძე დ., დაკრძალვის და გლოვის წესები საქართველოში. თბ., 1987.
5. იმნაიშვილი ი., ქართული ოთხთავის სიმფონია — ლექსიკონი. თბ., 1986.
6. მაყაშვილი ა., ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1991.
7. მცხეთური ხელნაწერი (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ე. დოჩანაშვილმა), თბ., 1983.
8. ორბელიანი ს.ს. ლექსიკონი ქართული, თბ., 1993.
9. ქართული მწერლობა. ტ. I, თბ., 1987ა.
10. ქართული მწერლობა, ტ. II, თბ., 1987ბ.
11. ქართული მწერლობა. ტ. III, თბ. 1988.
12. ქართული პროზა, ნ. 1, თბ., 1981.
13. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, ნ. II, თბ., 1938.
14. Декапрелевич Л.М, Вигна, თბილისის ბოტანიკური ბაღის განყ. ნაწერები ლ. დეკაპრელევიჩის რედაქციით, ტფილისი, 1926, ნან. V (რუსულ ენაზე).

15. Жуковский П.М., Культурные растения и их сородичи, М., 1957.
16. Павлова А. М., Вигна, СБ. «Культурная флора СССР», М.-Л., 1937.
17. Синская Е. Н., Историческая география культурной флоры, Л., 1969.

ლიანა ბერიაშვილი, საქართველოს უძველესი კულტურული მცენარეები ძაძა – *Vigna Sinensis L.*, კრ. „ანალები“, თბილისი, 2001, №1.

ხელის სიმბოლიკისათვის საქორნილო რიტუალში

ხელი, როგორც ღვთიური აქტივობის სიმბოლო, მრავალ კულტურაშია გავრცელებული. იგი ადამიანის მოქმედებათა განხორციელების ყველაზე სრულყოფილი ორგანოა სხეულის ნაწილთაგან, განასახიერებს ფიზიკურ და სულიერ სიძლიერეს და, ამდენად, მას გრძნობათა ემოციათა გამოსახვის ფუნქცია აქვს. ამიტომაც ხელის უესტიკულაციასთან დაკავშირებით 2000-ზე მეტი სიმბოლო არსებობს.

ხელი, როგორც სიმბოლო, მრავალი ხალხის კულტურაშია ფიქსირებული. ის ქორწინების რიტუალშიც ფიგურირებს და სხვადასხვა ხალხის კულტურაში სხვადასხვაგვარად წარმოგვიდგება. ამ მხრივ არც საქართველოა გამონაკლისი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სულ უახლოეს წარსულში მხოლოდ ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში გვხვდებოდა ქალის დანიშვნის საინტერესო ჩვეულება, რომელსაც „ხელის დაკვრა“ ეწოდება. ასეთი დანიშვნა შეიძლება მომხდარიყო ყოველი თავშეყრის ადგილას. ხელის დაკვრა შეიძლებოდა მხარზე, ხელის ჩამორთმევით. ხელდაკრულზე იტყოდნენ: „ხელმოკიდებულია, ხელდაკრულია“. ხელის დაკვრა შეეძლო ვაჟის მამას, ბიძას, ბიძაშვილს, დეიდაშვილს და ვაჟის მეგობარს. ზოგ შემთხვევაში თვით ვაჟსაც შეეძლო ეთქვა: „ცოლი ჩემი ხარ, ჩემი ხელმოკიდებული ხარ, სხვაგან არა გაქვს ნება გათხოვების“. თუ ხელის დაკვრის დროს იქვე მახლობლად ქალის ახლო ნათესავები იქნებოდნენ, ისინი აუცილებლად ვაჟის მხარეს, ე. ი. ხელდამკვრელს, ჩხუბს აუტეხავდნენ, მაგრამ ქალი მაინც დანიშნულად ითვლებოდა. “თუ ვაჟს მონონს ქალი, ის თავის ნათესავს, ქალს ან მამაკაცს (უფრო ახალგაზრდას), ან ძმადნაფიცს სთხოვს ხელის დაკვრას. თუ ეს ხალხმრავალ ადგილზე მოხდებოდა და იქ ქალის ნათესავი იქნებოდა, ხელდამკვრელს უეჭველად ჩხუბს აუტეხავდა: “ჩემს თვალწინ როგორ გააკეთე ასეთი რამო”, თუ სასიძო თვითონ დაკრავს — ეტყვის: “დღეის შემდეგ ჩემობაზე ხარო”.

“მკვდარზე ვიყავი და იქ დამკრეს ხელი. ერთი წლის შემდეგ ვნახე ჭინჭარაული ივანე. სამი წელი ვიყავი დანიშნული. მე დავინუნე. იმან „კვეთილში“ (განაწყენებული ვაჟის მიერ ქალისათვის ქორწინების აკრძალვა. — ლ. მ.) ჩამსვა. არხოტში და პირაქეთში (ბისოსა და ხახმატში) ამიკრძალა გათხოვება. მერე ჩემი ძმები ჩაერივნენ. ძმამ უთხრა: “ერთ მტკაველ მინას არ გაგავლევინებო” და იმათ აახსნევინეს “კვეთილი”. შემდეგ არხოტში გავთხოვდი. ისინი “სამწუნებროს” მახდევინებდნენ — ჩვენ თქვენს მკვდარზე დავდიოდით და არაყს ვხარჯავდითო. მაგრამ მე ისეთი ძმები მყავდა, რომ შეაშინეს და არაფერი არ გადამიხდია” (მელიქიშვილი, 1968).

ქალის მშობლები გაიკითხავდნენ ვაჟის ოჯახის ვინაობას. თუ ქალს არ სურდა, იგი შეიძლება არ წაჰყოლოდა ხელის დამკვრელ ვაჟს. სხვის დანიშნულზე ხელის დაკვრა არ შეიძლებოდა. თუ ასეთი რამ მოხდებოდა, მაშინ ქალის ადრე დამნიშნავი ოჯახი, რომელსაც ზოგ შემთხვევაში ქალის ოჯახიც ეხმარებოდა, ჩხუბს აუტეხავდა ხელის დამკვრელის ოჯახს, რაც ხშირად სისხლის დაღვრით მთავრდებოდა. მოქიშპეებს ხალხური წესით გაასამართლებდნენ. განსჯის შემდეგ ქალს ძირითადად პირველ დამნიშნავს აკუთვნებდნენ. ხშირად ქალს არც ერთს არ გააყოლებდნენ, ხოლო თუ პირველი დამნიშნავი უარს აცხადებდა, მაშინ ქალი ხელის დამკვრელს რჩებოდა. ქვრივ ქალზე, თუ ის ქმრის სახლში ცხოვრობდა, ხელის დაკვრა არ შეიძლებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხელის დაკვრით დანიშვნის წესი არ გვხვდება ხევსურების მეზობელ ფშავლებსა თუ თუშებში. მსგავსი წესით ქალის დანიშვნა ფიქსირებულია პანკისის ქისტებში და ჩეჩნებში (მარგოშვილი, 2002: 126; მელიქიშვილი, 1978) რასაც „ქუგთუეხნ“ — ხელის შეხებით დანიშვნა ეწოდება.

მართალია, ეს წესი ჯერ კიდევ უახლოეს წარსულში ანომალიად ითვლებოდა, მაგრამ მისი არსებობა მაინც ფიქსირდებოდა. ასეთი წესით ქალს მაშინ ნიშნავდნენ, თუ ქალი ქორწინების წინააღმდეგი იყო. ხელის დადების უფლება ჰქონდა მხოლოდ ვაჟს, მის ძმობილსა და ბიძას (მამის

მხრიდან). მაგრამ ამის გაკეთება სამარცხვინოდ ითვლებოდა, სადავო იყო და ადათობრივი სამართლის სამსჯელო საკითხად იქცეოდა ხოლმე. შემდეგ საქმის მოგვარება მოხუცებს ევალებოდათ. ქალის მშობლებთან მისვლა და პატიების თხოვნა სავალდებულო იყო. “ხელშემხებს“ ჯარიმას 5 — 6 ძროხას გადაახდევინებდნენ, ქალს კი უფლებას აძლევდნენ თავისი სურვილისამებრ გათხოვილიყო. “ქისტებში მომხდარი ქალის შეურაცხყოფელი შემთხვევის შესახებ ქალი ვალდებული იყო დედისთვის შეეტყობინებინა, დედას კი თავის მეუღლისთვის. იმ შემთხვევაში, თუ მშობლები არ იყვნენ თანახმა, საკითხს სოფლის თემი — “ელ“ განიხილავდა. ვაჟის მამა, ძმები და ბიძაშვილები (15-20 თავკაცი) ყურანზე დაიფიცებდნენ, რომ მათ ვაჟს მსგავსი, რამ არ უკადრებია და მას ქალიშვილთან შემდგომში არავითარი ურთიერთობა არ ექნება. თუ ვერ შეძლებდნენ დაფიცებას, მაშინ ჯარიმას დააკისრებდნენ და ქალს “გაათავისუფლებდნენ” (მარგოშვილი, 1969: 155 — 156).

ასეთი წესით ქორწინება ცნობილია ზოგად ლიტერატურაშიც. პოლ ვინოგრადოვი ნიგში „*Outlines of Historical Jurisprudence*“ ჩამოთვლის რა ქორწინების სახეებს, გამოყოფს ხელის დადებით (Hand fast) ქორწინებას და უპირისპირებს მას საეკლესიო ჯვრისწერას. ასეთ შემთხვევებს იგი ინგლისსა და შოტლანდიის ჩრდილოეთ რაიონებში აღწერს. ავტორი გვიხსნის: მართალია, აღწერილი შემთხვევები ახალია, მაგრამ თვით ეს წესი ძველია. მოტანილია XV-XVI საუკუნის საბუთები. მაგალითად: 1471 წელს არსებობდა სასამართლო საქმე ორ პირს შორის, რომლებიც ითხოვდნენ გრაფის ტიტულს. აქედან ერთი იყო გრაფ მიუერის ვაჟი, ხოლო მეორე გრაფის ქალიშვილის ქმარი. ძიება ემყარებოდა იმას, რომ საეკლესიო თვალსაზრისით არ არსებობდა ოფიციალური მამაკაცი — მემკვიდრე, რადგანაც მიუერის ვაჟი იყო შვილი იზობლისა, რომელიც ხელის დადების წესით გრაფს მითხოვდა. ხოლო ქალიშვილი საეკლესიო ქორწინებით სხვა ცოლისაგან გაჩენილი შვილი იყო. საქმე მოწმეების თანდასწრებით გაირჩა და ტრადიციის თანახმად, მიუხედავად იმისა, რომ ის

ენინა აღმდეგებოდა საეკლესიო და სახელმწიფო კანონებს, ვაჟიშვილის სასარგებლოდ გადაწყდა.

1509 წელს სასამართლოში ასევე სადავო იყო საზერლენდის გრაფის ტიტული. ხელის დადებით ქორწინებაში გაჩენილი ალექსანდრე საზერლენდი, როგორც ერთ-ერთი კანონიერი მემკვიდრე თავის მამის, გრაფი ჯონ III-ისა, მოითხოვდა გრაფის ტიტულს. მას უპირისპირდებოდა ადამ გორდონი, მისი დის ქმარი, რომლის მეუღლე გაჩენილი იყო საეკლესიო ქორწინებიდან და რომელმაც იმდენი მოახერხა, რომ ალექსანდრეს ამ საქმეზე ხელი ააღებინა. გრაფ ანგუსისა და მარგარეტ ტიუდორის ქორწინება, როგორც ჩანს, გაუქმდა იმ საფუძვლით, რომ ხელით დადებით ქორწინება გრაფ ანგუსსა და ლედი თრეჟუას შორის უფრო ადრე არსებობდა (Vinogradoff, 1920: 244-245; 246-248).

სკინი მოგვითხრობს „ხელის დადებით — „ხელდაბმული“ ქორწინების წესის შესახებ, რომელიც ორ ბელადს შორის კონტრაქტის დადებას ითვალისწინებს. ამ წესის თანახმად ერთ მემკვიდრეს უნდა ეცხოვრა მეორის მემკვიდრესთან 12 თვისა და 1 დღის ვადით. ამასობაში ქალი დედა გახდებოდა ან დაფეხმძიმდებოდა. ასეთი ქორწინება კანონიერად ითვლებოდა, თუნდაც მღვდელს არ შეესრულებინა ქორწინების წესი. მაგრამ თუ ნაყოფი არ ჩანდა, ეს კონტრაქტი უქმდებოდა. ორივე მხარე თავისუფალი იყო და შეეძლოთ სხვასთან ქორწინება.

პენენტის მიერ წარმოდგენილი შოტლანდიური ქორწინების წესების აღწერისას საინტერესო თავისებურებები შეინიშნება. ხელშეკრულება არა მექორწილე პირებს შორის, არამედ სიძესა და ქალის მამას შორის „ხელების შეერთებით“ (ხელის ჩამორთმევით) იდება. ასეთი ქორწინება არ იყო ნიშანდობლივი მთელი შოტლანდიისათვის. იგი მხოლოდ რიპუნისა და იორკის საეკლესიო მრევლში დასტურდებოდა. ეს იყო სამოქალაქო და არა საეკლესიო წესი. რიპუნში მოხდა ასეთი რამ: ვინმე მარგრეტმა „ხელის დადებით“ ქორწინება ერთ წელიწადში ორ პირთან მოახდინა და ამ პირებს შორის შედგა სასამართლო იმის თაობაზე, თუ

ვისი ცოლი უნდა ყოფილიყო ქალი. მარგრეტმა მომხდარი აღიარა, და ცოლად გაჰყვა იმას, ვინც პირველმა მოჰკიდა ხელი.

ხელის დადებით ქორწინება ფორმდებოდა დოკუმენტში, რომლის გარკვეული ფორმაც არსებობდა: მე შენ მიმყევხარ, მარგარეტ, ჩემს „ხელდადებულ ცოლად...“. ხელის დადებით ქორწინება ემყარებოდა შეთანხმებას და შეიძლებოდა გაუქმებულიყო კიდეც. ამავე დროს ის განიხილებოდა როგორც დანიშვნა. იორკის ქრონიკებში ტერმინი „შეკრული ცოლი“ (Wedded wife) ენაცვლება ტერმინ „ხელდადებული ცოლს“ (Handfast wife).

თვით პოლ ვინოგრადოვი ასეთი ტიპის ქორწინებებს წინაქრისტიანულს მიაკუთვნებს და დასძენს, რომ აუცილებელი არ იყო, ქორწინება მთელი ცხოვრების მანძილზე გაგრძელებულიყო, ანუ ორ სქესს შორის ურთიერთობა შესაძლოა, სამუდამო არ ყოფილიყო; ის — როგორც თვით აღნიშნავს, შესაძლებელია „მოძრავი“ ყოფილიყო. სექსუალური ეჭვიანობა და სიმკაცრე, როგორც ახლა ვამბობთ — არ თამაშობდა დიდ როლს და მთელი ფონი სრულიად განსხვავებული იყო თანამედროვე ქრისტიანული ქორწინებისგან, რომელსაც მუდმივ შეთანხმებამდე მივყავართ (Vinogradoff, 1920: 248).

ლიტერატურაში ცნობილია აგრეთვე ქორწინების წესი, რომელსაც ზოგადად უწოდებენ „შეხებით“ ქორწინებას. მაგალითად: კორიაკებში (კამჩატკაზე) სასიძომ უნდა მოახერხოს საპატარძლოს გახდა, რომელსაც სპეციალურად აცმევენ ბევრ ტანსაცმელს, კრავენ ქამრებით, ახვევენ თევზის საჭერ ბადეში და მალავენ. სასიძომ უნდა იპოვოს და გახადოს ტანსაცმელი, და მიუხედავად ქალის წინააღმდეგობისა ხელი სასქესო ორგანოზე უნდა დაადოს, რის შემდეგაც ისინი დანიშნულებად ითვლებიან. ამას ეძახიან „დაპყრობას“ (სეიზე). ამ საქმის ადვილად თუ ძნელად აღსრულება დამოკიდებულია ქალის სურვილზე. თუ ქალს არ სურს ვაჟი, ის ცდილობს, რაც შეიძლება დიდხანს იყოს დამალული და გახდის საშუალება არ მისცეს. ამ შემთხვევაში

სასიძოს ნათესავები ეხმარებიან, ხოლო თუ ქალს სურს ვაჟი, თვითონვე უწყობს ხელს მას. მაგრამ თუ ვაჟს ქალი დახვდება გახდილი, წესის მიხედვით, ხელსაც არ დააკარებს, რადგანაც ამას თვლის თავის მკურნაცხყოფად (Tschelson, vol. VI; 741, 742, 176).

ასეთი წესის არსებობაზე მიუთითებს კორიაკების მითოლოგიაც: **მთვარის ქალი** არ ენდობა **ემემკუტის** დაპირებებს, რომ ეს უკანასკნელი იქორწინებს მასზე. მაშინ ემემკუტი ხელით ეხება მის სასქესო ორგანოს და, რადგან ასეთი ხელის შეხება, იგივეა რაც ქორწინება, დასტურდება, რომ იგი არ ტყუის, (Максимов, 1908: 140).

დაახლოებით ასეთი წესი ხელის შეხებით ქორწინებისა არის დაფიქსირებული ექსპედიციის წევრის, ჯუზეპე ტაიმის მიერ ამერიკის კონტინენტზე, სალიშის ტომის ტომპსონის ინდიელებში (რომლებიც ცხოვრობენ ფრევერის და ტომპსონის მდინარეებზე კოლუმბიაში). ამ წესის მიხედვით, ადამიანს, ვისაც სურდა ცოლის შერთვა, უნდა ხელი დაედო მის მიერ ამორჩეული ქალის მკერდზე ან ფეხის ქუსლზე (Teit: 323-325). ასეთივე წესი აქვს ტომპსონის ტომის მეზობელ ინდიელებს — ლილუეტებს (Teit: 323-325). ფ. ბუასი აღწერს: „ასაკში შესულ გოგონებს ეძინათ დედებთან ერთად. როდესაც ვაჟი დააპირებდა ცოლის შერთვას, ის ჩუმად მიეპარებოდა ღამე გოგონას ლოგინს და ცდილობდა მისთვის ქუსლზე მოეკიდა ხელი. გოგონა მაშინვე აცნობებდა მამას, რომ ამა და ამ კაცმა მას ხელი დაადო ქუსლზე, რასაც აუცილებლად ქორწინება მოჰყვებოდა“ (Boas, 1894: 458. 44). როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, ჩვენს მიერ აღწერილი წესი არც ისე გავრცელებული ყოფილა, მაგრამ ტრადიციულად მისი არსებობა სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა ხალხში, სხვადასხვა კულტურაში დასტურდება.

რა თქმა უნდა, ეს წესები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, მაგრამ მათი ძირითადი გამაერთიანებელი ნიშანია ერთი ადამიანის მიერ მეორის ხელით შეხება. მართალია შეხების წერტილი იქნება ეს მხარი, თვით ხელი, სასქესო ორგანო, მკერდი თუ ფეხის ქუსლი სხვადასხვაა, მაგრამ შემხები

სხეულის ორგანო ყველგან ხელია და როგორც “დაუფლები გამომხატველი” ის დასაკუთრებაზე მიუთითებს.

როგორც ვიცით, ხელის გამოსახულება ჯერ კიდევ პალეოლითიდან არის ცნობილი. ამ ეპოქაში ხელის გამოსახულების მნიშვნელობის შესახებ მეცნიერებაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ზოგი ავტორის აზრით, ეს გამოსახულება ე. წ. მხატვრის ხელმოწერას უნდა აღნიშნავდეს, ხოლო ზოგიერთი მას რელიგიურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ხელის გამოსახულების ტრადიცია უძველესი და მრავალ ხალხშია დამონმებული. იგი გვხვდება არა მარტო მატერიალური კულტურის ძეგლებზე (ტაძრები, კოშკები, საცხოვრებელი ნაგებობები, სტელები), არამედ მრავალი ისტორიული და იურიდიული ხასიათის დოკუმენტში. ხელის გამოსახულებას, როგორც სიმბოლოს, მრავალმხრივი მნიშვნელობა აქვს. იგი შეიძლება იყოს, როგორც რელიგიური (მაგიურ-აპოტროფიული, მზის კულტი, ამულეტები და სხვა.) ასევე ძალის, სიმტკიცის, უფლებებისა და საკუთრების გამომხატველი სიმბოლო (ჯავახიშვილი ივ., 1928: 108 — 109; ბერძენიშვილი ნ., 1966: 141; ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., 1939: 18). ხეცსურეთში, სადაც ხელის დაკვრით ქორწინება არსებობდა, ხელის ზემოთ აღნიშნული თითქმის ყველა მნიშვნელობაა დადასტურებული (ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., 1939: 18). იგი გვხვდება სოციალურ ყოფასა თუ მატერიალური კულტურის ძეგლებში. ამას ასევე შეიძლება გვერდით დავუყენოთ ხელის დაკვრით დანიშვნის წესი (Меликишвили, 1971: 151-181.).

ეს წესი, თავისი წარმომავლობით, ძველი უნდა იყოს. ზოგიერთი მკვლევარი მას ნაყოფიერების კულტს უკავშირებს (Максимов, 1908: 140). შესაძლებელია, მისი პირვანდელი მნიშვნელობა ასეთი იყო, მაგრამ ხეცსურეთის მაგალითზე ჩვენ აშკარად მფლობელობის სიმბოლოსთან გვაქვს საქმე. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ხელის დამკვრელად ძირითადად გამოდის ვაჟის მამა, ბიძაშვილი, დეიდაშვილი და არა თვით ვაჟი, როგორც ეს სხვა ხალხებშია დამონმებული. ხეცსურულ ჩვეულებაში წინ წამოწეულია ვაჟის გვარის

უფლებები, რადგანაც ხელდამკვერელები ძირითადად ვაჟის გვარის წევრები არიან. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მამის მიერ ხელის დადების წესი მის უფლებებზე მიუთითებს, ე. ი. მის მიერ ხელდადებული ქალი მისი და მისი გვარის საკუთრებად შეიძლება ჩაითვალოს. აღსანიშნავია აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ ხევსურეთში, სადაც შემონახულია ხელის დაკვრით ქალის დათავისების წესი, ქორწილთან დაკავშირებული ყველა სირთულე და დანახარჯი ეკისრება სიძის ოჯახს, უფრო სწორად კი, მის მამას. აქ საქორწინო რიტუალი არაა გადატვირთული მრავალი წესის შესრულებით და, რაც მთავარია, ხელის მოკიდის ვალდებულებებს სიძის მამა ასრულებს, სხვა ნათესავებს (ბიძა, ბიძაშვილებს) კი არ აკისრიათ დიდი ვალდებულებები. ისინი მთავარ მოქმედ პირთა რიცხვში არ ხვდებიან. ამიტომ ტერმინები — ეჯიბი და ხელისმომკიდე, რაც მთელ საქართველოშია გავრცელებული, ხევსურეთში არ გვხვდება. აქ არავინ არ გამოდის სიძის სახელით, ან მისი მამის დამხმარედ.

ეთნოგრაფიული მასალის განხილვისას ჩვენ მივდივართ დასკვნამდე, რომ იმ რეგიონებში, სადაც სასიძოს მამის როლი საქორწინო რიტუალში მნიშვნელოვანია, ხელისმომკიდე არ ფიგურირებს. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში ქორწილის მთელ ცერემონიალს, რაც სხვა რეგიონებში ხელისმომკიდეს აკისრია, სიძის მამა ასრულებს. თუმცა მის ამაღლაში არიან სიძის ბიძები და ბიძაშვილები. დანიშნის მომენტიდან ქორწილამდე სიძის მამა გამოდის ყველაზე აქტიურ როლში (ხოსიტაშვილი, 1972: 168 — 188).

საინტერესოა ამ მხრივ ერთი დოკუმენტის განხილვა, რომელსაც მოიხმობს ს. ხოსიტაშვილი: „მოყვარე (სიძის მამა) მიდის საპატარძლოს მოსანახულებლად, საპატარძლო ამ დროს „**იმალება**“ სხვის სახლში. სიძის მამა მაყრების, მუსიკოსების და საპატარძლოს ახლობლების თანხლებით მიემართება იქ, სადაც იმალება ახალგაზრდა. სიძის მამას თან მიაქვს ბოთლით არაყი, რითაც უმასპინძლდება გზაზე შეხვედრილ მგზავრებს. იმ ოჯახში, სადაც პატარძალი იმალება, სახელდახლოდ შლიან სუფრას. პატარძალი იმალება ქალებს შორის. სახლის პატრონის ქალიშვილი ან

რძალი პატარძალს თავზე ადებს ხელს. მომავალი მამამთილი ასაჩუქრებს სახლის პატრონის ქალიშვილს ან რძალს და სთხოვს მოაშოროს ხელი პატარძლის თავს. ის ხელს ჰკიდებს პატარძალს ხელში, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ დგება, წესი ასეთია: პატარძალი ოდნავ წამოინევს და ისევ ჯდება, ხოლო მესამეჯერ ადგება. სიძის მამას ხელი აქვს მოკიდებული მის ხელზე, სახლის პატრონის ვაჟი დგება მეორე ხელის მხარეს და პატარძალი გამოჰყავთ. სიძის მამა მადლობას უხდის ოჯახს, სადაც „**იმალება**“ ახალგაზრდა იმისათვის, რომ მას მისცეს თავშესაფარი და ასაჩუქრებს ვერცხლის ფულით“ (ხოსიტაშვილი, 1972: 168 — 188).

ამ ჩვეულებაში ჩანს სიძის მამის აქტიური როლი. საინტერესოა ისიც, რომ ამ რიტუალში წარმოდგენილია სიძის მამის მიერ უფლების მოპოვება პატარძალზე და მისი განთავისუფლება სხვისი მფლობელობისაგან (ხელი, რომელიც პატარძალს ადევს თავზე, ამის გამომხატველი სიმბოლო უნდა იყოს).

ასეთი წესით ქორწინება, ჩვენი აზრით, უნდა აიხსნას ხელის, როგორც უფლების სიმბოლოს გამოხატვით.

ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით „ჭელი“ მნიშვნელობით ლათინურ manus-ს (მანუს) უდრიდა და უფლებასა და საქმეს ენოდეოდა. სწორედ ეს მნიშვნელობაა სიტყვაში „ხელმწიფე“ — სრულუფლებიანი მოხელე და შემდეგ განსაკუთრებით მეფე, . . . სიტყვას „ჭელი“ ძველ ქართულ იურიდიულ მწერლობაში რომ უფლების მნიშვნელობა ჰქონდა, ეს თუნდაც თამარ მეფის შიომღვიმისადმი სიგელის შემდეგი სიტყვებიდან ჩანს: „არც რაი მას წყალსა და გლეხსა ზედა ჭელისუფალთა ჩვენთან ჭელი შეუვიდოდეს“-ო. (ჯავახიშვილი, 1928: 108 — 109).

საბასთან „ჭელისდადებას“, სხვა ახსნასთან ერთად, მოეპოვება ასეთიც — „გინა დიდებულმან ვინმე ვინგინდა მიიბაროს და თჳს საფარველს ქვეშ დაიფაროს“ (ორბელიანი სულხან — საბა, II, 1993).

ნ. ბერძენიშვილი, ეხება რა მიწათმფლობელობის ფორმებს ფეოდალურ საქართველოში, გარკვეულ საბუთებზე

დაყრდნობით განიხილავს ტერმინ “კელს”, დასძენს: “კელი ამართება ვინმეს სასარგებლოდ და ვინმეს, ასეთი მხარეს არის, საზიანოდ, ვისი უფლებაც აღდგენილია თუ ახლად დადგენილია, მას კელს აუმართავენ ამ უფლების დადგენის ნიშნად, ხოლო თუ ამავე დროს ვისიმე უფლება უარყოფილია, ეს კელის ამართვა მისი უფლების უარყოფის ნიშანიც ხდება.

კელის ამართვა ხდებოდა მამულზე (მინა, ვენახი, ტყე, ბალი), ნისქვილზე (და სანისქვილეზე), ყმაზე (აზნაურზე, გლეხზე), სათავადოზე (თუ მის ნაწილზე), სოფელზე” (ბერძენიშვილი, 1966: 141). ასე რომ, კელი, როგორც მფარველობისა და უფლების სიმბოლო, ფართოდ გავრცელებული ყოფილა საქართველოში. მისი სიმბოლიკა ქორნილის წესებში, განსაკუთრებით პატარძლის მამის გვარიდან სიძის გვარის მფარველობაში გადასვლის რიტუალში, აქტიურად ჩანს. ეს კი ძირითადად პატარძლის თავზე მისი ოჯახის წევრის მამაკაცის (მამა, ძმა) ხელის მტევნის გაშლით და სიმბოლური “გამოსასყიდის” შემდეგ ხელის აღებით გამოიხატებოდა, რაც ერთი გვარიდან ქალის სხვა გვარის მფარველობის ქვეშ გადასვლის სიმბოლოს გამოხატავდა და რაც არა მარტო საველე მასალებში, არამედ წერილობით წყაროებშიც დასტურდება (იველაშვილი, 1999: 158 — 161).

ამრიგად, თუ ქორნილის რიტუალში ხელი გვევლინება როგორც მფარველობის სიმბოლო, დანიშვნის დროს იგი ქალის დაუფლების სიმბოლოდ უნდა მივიჩნიოთ, და თუ გავითვალისწინებთ ზოგად მონაცემებს, ამ მოვლენას შესაძლებელია უძველესი წარმომავლობაც კი ჰქონდეს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., ხევსურული ორნამენტი, თბ., 1939.
2. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1966.
3. გოგოლაძე გ., ხალხური ჩვეულება, ხელნაწერი 87, ინახება ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში.

4. იველაშვილი თ., საქორწილო წეს - ჩვეულებანი საქართველოში, თბ., 1999.

5. მარგოშვილი ლ., პანკისის ხეობა (ისტორიულ — ეთნოგრაფიული გამოკვლევა, პროექტის ავტორი ლ. მელიქიშვილი, თბ., 2002.

6. მარგოშვილი ლ., პანკისელი ქისტები, თბ., 1969.

7. მელიქიშვილი ლ., ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, 1968.

8. მელიქიშვილი ლ., ჩაჩნეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, 1978

9. ორბელიანი სულხან — საბა, ლექსიკონი ქართული, II, 1993

10. ხოსიტაშვილი ს., საქორწილო წესები მესხეთ — ჯავახეთში, მასალები მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1972. (სქოლიოში: გოგოლაძე გ., ხალხური ჩვეულება, ხელნაწერი 87, ინახება ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში).

11. ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, III, ნაკ I, ტფ., 1928.

12. Максимов А. И., Об одном свадебном обряде, (Joheles, The Koryak), ЭО.

13. Меликишвили Л.Ш., Некоторые стороны Осетинского свадебного ритуала, КЭС, т. V, вып. 2, Тб., 1971.

14. Vinogradoff Pol, Outlines of Historical Jurisprudence, Oxford, 1920.

15. Iochelson W., The koryak (The josup North Pocihc Expedition, vol. VI.

16. Teit Y., The Thomson Indias of fritich Columbia (The jesup nort Pocihc Expedition, vol I, Part IV.

17. Boas, F., The Indian Tribes of tha tower Fraser hiver, Britishe Assoviation for the Advoncement of cience, 1894.

მელიქიშვილი ლ., ხელის სიმბოლიკისათვის საქორწილო რიტუალში, კრებულში: “კავკასიურ-აღმოსავლური კრებული. XVI, თ., 2011, გვ.: 131-139

ცხრილი

ცენტრალური კავკასიის საქორწინო წეს-ჩვეულებების
ელემენტები

ქალის დათავისების ფორმები:		თუშ- ეთი	ფშა- ვი	ხევსუ- რეთი	მთიუ- ლეთი
1	ბავშვის დაბადებამდე	Δ	-	Δ	Δ
2	აკვანში	+	-	0	+
3	გარიგებით	+	0	+	+
4	იარალით	+	+	+	+
5	სიტყვით	-	-	□	-
6	ხელის დაკვრით	-	-	+	-
7	ჯვრით	-	-	+	-
8	ქალის მოტაცებით: ა. ძალით ბ. ნებით	Δ +	Δ +	Δ 0	Δ +
9	ქალის სახლში შუამავ- ლების გაგზავნა	+	+	+	+
10	შუამავლების როგროც სტუმრის მიღება	+	+	+	+
11	შუამავლების უარით გამოსტუმრება	+	+	+	+
12	შუამავლების რამდენჯერმე მისვლა თანხმობის მისაღებად	+	+	+	+
13	სანოვაგის მირთმევა ნიშ- ნობისას	+	+	+	+
14	ცალკ-ცალკე ნიშნობა ვა- ჟისა და ქალის სახლებში	-	+	-	+
15	ნიშნობის შემდეგ პატარძლის გადასვლა საქმროს სახლში	Δ	-	-	-
16	ურვადი	-	-	-	-
17	მზითვი	+	+	+	+

ქალის დათავისების ფორმები:		ხევი	ჩრდ- ოსეთი	ჩაჩნ- ეთი	ინგუ- შეთი
1	ბავშვის დაბადებამდე	Δ	-	Δ	Δ
2	აკვანში	+	-	0	+
3	გარიგებით	+	0	+	+
4	იარალით	+	+	+	+
5	სიტყვით	-	-	□	-
6	ხელის დაკვრით	-	-	+	-
7	ჯვრით	-	-	+	-
8	ქალის მოტაცებით: ა. ძალით ბ. ნებით	Δ +	Δ +	Δ 0	Δ 0
9	ქალის სახლში შუამავ- ლების გაგზავნა	+	+	+	+
10	შუამავლების როგროც სტუმრის მიღება	+	+	+	+
11	შუამავლების უარით გამოსტუმრება	+	+	+	+
12	შუამავლების რამდენჯერმე მისვლა თანხმობის მისაღებად	+	+	+	+
13	სანოვაგის მირთმევა ნიშ- ნობისას	+	+	+	+
14	ცალკ-ცალკე ნიშნობა ვა- ჟისა და ქალის სახლებში	+	+	-	-
15	ნიშნობის შემდეგ პატარძლის გადასვლა საქმროს სახლში	-	-	-	Δ
16	ურვადი	+	+	+	+
17	მზითვი	+	+	+	+

გაგრძელება

საქორწინო წეს-ჩვეულებების ელემენტები	თუმ-ეთი	ფშა-ვი	ხევსუ-რეთი	მთიუ-ლეთი
18 ორი ქორწინება არსებობა	Δ	+	+	-
19 საქორწინო სუფრა პატარ-დლის სახლში	Δ	+	+	Δ
20 საქორწინო სუფრა სიძის სახლში	+	+	+	+
21 ქორწინი ჯერ სიძის სახლში შემდეგ პატარდლის სახლში	-	-	+	-
22 სამდღიანი ქორწინი სიძის სახლში	+	+	+	+
23 ხელისმომკიდე	+	+	-	+
24 მეჯვარე	+	+	-	+
25 ჯვარის მირთმევა	+	+	+	+
26 გადაპატიჟება	+	+	+	+
27 კერასთან გამოთხოვება	-	-	-	-
28 ზიარება კერასთან	+	+	+	+
29 პატარძალი სამი დღე დგას: ა. კარის უკან ბ. ფარდის უკან გ. კუთხეში	- - -	- - -	+ - -	- - -
30 „ნადირობა“ ქათმებზე	+	+	+	-
31 პატარძლის წყალზე გაყვანა	+	+	+	+
32 პატარძლის ხატში გაყვანა	+	+	+	+
33 პატარძლის დროებით მამის სახლში დაბრუნება	+	+	+	+
34 მშობიარობა მამის სახლში	-	-	-	-

პირობითი ნიშნების ახსნა

+ აღნიშნავს წეს-ჩვეულებების არსებობას; - აღნიშნავს წეს-ჩვეულებების არარსებობას; □ აღნიშნავს, რომ წეს-ჩვეულება ზოგჯერ გვხვდება; Δ აღნიშნავს, რომ წეს-ჩვეულება არსებობს

გაგრძელება

საქორწინო წეს-ჩვეულებების ელემენტები	ხევი	ჩრდ-ოსეთი	ჩაჩნ-ეთი	ინგუ-შეთი
18 ორი ქორწინილის არსებობა	+	+	+	+
19 საქორწინო სუფრა პატარ-დლის სახლში	Δ	+	Δ	+
20 საქორწინო სუფრა სიძის სახლში	+	+	+	+
21 ქორწინი ჯერ სიძის სახლში შემდეგ პატარდლის სახლში	-	-	-	-
22 სამდღიანი ქორწინი სიძის სახლში	+	+	+	+
23 ხელისმომკიდე	+	+	-	-
24 მეჯვარე	+	+	-	-
25 ჯვარის მირთმევა	+	-	-	-
26 გადაპატიჟება	+	+	+	+
27 კერასთან გამოთხოვება	+	+	-	-
28 ზიარება კერასთან	+	+	-	-
29 პატარძალი სამი დღე დგას: ა. კარის უკან ბ. ფარდის უკან გ. კუთხეში	- - -	- - +	- + -	- + -
30 „ნადირობა“ ქათმებზე	-	-	-	-
31 პატარძლის წყალზე გაყვანა	+	+	+	+
32 პატარძლის ხატში გაყვანა	+	-	-	-
33 პატარძლის დროებით მამის სახლში დაბრუნება	+	+	+	+
34 მშობიარობა მამის სახლში	Δ	Δ	-	-

ნაკლები ინტენსიურობით; 0 აღნიშნავს, რომ წეს-ჩვეულება არსებობს მეტი ინტენსიურობით ცენტრალური კავკასიის მთიანეთის შედარებითი მეთოდით შესწავლის მარტივი ცხრილი, საიდანაც თვალნათლივ ჩანს ქორწინების ინსტიტუტის საერთო და განსვავებული ელემენტები.

სარჩევი

შედარებითი მეთოდი ეთნოლოგიაში.3
 I ნაწილი.3
 შესავალი.3

შედარებითი მეთოდის გამოყენება ეთნოლოგიაში.19

II ნაწილი.87
სალომე გაბუნია.
 ბასკურ-ქართული ეთნოგრაფიული პარალელები.
 შედარებითი მეთოდით კვლევის ცდა.87

III ნაწილი.102
 შედარებითი მეთოდის გამოყენება
 ქართულ მეცნიერებაში (კლასიკოსები).102

ივანე ჯავახიშვილი.
 მნათობთას თაყვანისცემა: წმ. გიორგის ქართველთა
 რწმენაში წარმართობის-დროინდელი უზენაესი
 ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია.102

გიორგი ჩიტაია.
 ქართული ჭვინტიანი ფეხსაცმელი.121

ვერა ბარდაველიძე.
 ქართული ბარბაღე და სუმერული ბაბბარ.131

ალექსი რობაქიძე.
 თავრიელი.143

რუსუდან ხარაძე.
 ნათესაობის სისტემის საკითხისათვის
 ხევსურეთში.161

IV ნაწილი.177
 შედარებითი მეთოდის გამოყენება
 თანამედროვე ქართულ მეცნიერებაში.177

სალომე გაბუნია.
 „ჭერის ახდა“. ქართული წეს-ჩვეულების რეკონსტრუქციის
 ცდა ბასკური ტრადიციული რიტუალის მეშვეობით.177

ნანა ხაზარაძე, თამილა ცაგარეიშვილი.
 წმინდა ხის კულტი საქართველოში
 (მითოლოგიური პარალელები).184

ლიანა ბერიაშვილი.
 საქართველოს უძველესი კულტურული მცენარეები
 ძაძა – VIGNA SINENSIS L.195

ლია მელიქიშვილი.
 ხელის სიმბოლიკისათვის საქორწილო რიტუალში.209

სარჩევი.224

