ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის
საქართველოს საისტორიო საზოგადოება

**EKVTIME TAQAISHVILI GEORGIAN
HISTORICAL SOCIETY**

ნანა ხაზარაძე, ლია მელიქიშვილი,
ნინო მინდაძე, თამარ ხოხობაშვილი,
ნანა ბახსოლიანი

**NANA KHAZARADZE, LIA MELIKISHVILI,
NINO MINDADZE, TAMAR KHOKHOBASHVILI,
NANA BAKHSOLIANI**

ქალი დროსა და სივრცეში

WOMAN IN TIME AND SPACE

თბილისი TBILISI
2016

უაკ (UDC) 396 (100)(09)
ხ-161

ნანა ხაზარაძე - პროექტის იდეის ავტორი და ხელმძღვანელი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის აკადემიკოსი, ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის საქართველოს საისტორიო საზოგადოების თავმჯდომარე.

რედაქტორი: მანანა ხიდაშელი
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი
Editor: **Manana Khidasheli**
Doctor of Historical Sciences

რეცეზენტები: მაია ყიფიანი
ისტორიის დოქტორი, პროფესორი

Reviewers: **Maia Kipiani**
Doctor of History, Professor

© ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის საქართველოს საისტორიო საზოგადოება. Ekvtime Taqaishvili Georgian Historical Society.

ISBN 978-9941-465-37-6

რედაქტორისგან

საკვლევი პრობლემა: "ქალი დროსა და სივრცეში" სხვადასხვა დროის, სხვადასხვა დამწერლობებით (იეროგლიფური, ლურსმული, ძველი ბერძნული, ლათინური, ქართული ასომთავრული, მხედრული), სხვადასხვა ენოვანი (ხეთური, ლუვიური, ურარტული, ბერძნული, ლათინური, ქართული) წერილობითი სხვადასხვა წყაროებისა და საქართველოს სხვადასხვა მხარეებში მოძიებული ეთნოგრაფიული არტეფაქტების მონაცემთა კონტექსტშია შესწავლილი და წარმოჩენილი. სრულადაა გამოყენებული სპეციალური სამეცნიერო ლიტერატურა.

ვიმედოვნებ, რომ მეცნიერთა მიერ ჩატარებული სიღრმისეული კვლევის შედეგები დიდ სამსახურს გაუწევს ქალის ფენომენით დაინტერესებულ სპეციალისტებსა და მკითხველ ფართო საზოგადოებას.

წიგნს „დროსა და სივრცეში“ წარმატებულ მოგზაურობას ვუსურვებ.

მანანა ხიდაშელი

FROM THE EDITOR

The question under in the book “Woman in Time and Space” is researched and demonstrated in the context of various written sources of different periods, executed in different scripts (hieroglyphic, cuneiform, Ancient Greek, Latin, Georgian Asomtavruli and Mkhedruli), in different languages (Hittite, Luwian, Urartian, Greek, Latin, Georgian) and the evidence of ethnographic artifacts brought to light in various regions of Georgia. In the course of research, full use has been made of the specialist scholarly literature.

I hope, the results of this in-depth study conducted by the researchers will prove highly helpful for specialists interested in the phenomenon of woman as well as for the general public.

I wish the present book a successful journey in time and space.

Manana Khidasheli

ქალი ძველაღმოსავლური და ანტიკური ხანის სამყაროში

WOMAN IN THE ANCIENT ORIENTAL AND THE CLASSICAL PERIOD WORLD

ანთროპოგენეზი და გენდერის პრობლემები*

მსოფლიოს ხუთ კონტინენტზე მოძიებული სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ენოვანი არტეფაქტები ცხადყოფს, რომ ქალთან შედარებით მამაკაცის უპირატესობის კონცეფციის გენეზისი ადამიანის შესაქმესთან დაკავშირებულ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებშია საძიებელი.

ამ თვალსაზრისით, უპირველეს ყოვლისა, ისაა გასათვალისწინებელი, რომ შუამდინარული უძველესი ქალღვთაება არურუ აქადურ მარდუქთან (ვარიანტი ბაბილონურ ბელთან) ერთად, მოზელილი თიხისაგან, მაინცდამაინც მამაკაცს – ენქიდუს ქმნის და არა ქალს.

ნიუანსური განსხვავებით, იგივე სემანტიკის მატარებელია ადამიანის შესაქმის „ბიბლიაში“ დამოწმებული ისტორიაც.

ცნობილია, რომ ძველ აღთქმაში ადამიანის შესაქმის ორი ვერსიაა წარმოდგენილი. პირველის თანახმად: „და თქვა ღმერთმან: ვქმენით კაცი ხატებისაებრ ჩვენისა და მსგავსებისაებრ და მთავრობდეს თევზთა ზღჳსასა და მფრინველთა ცისათა და პირუტყუთა და მჴეცთა ყოვლისა ქუეყანისა ყოველთა ქუეწარმავალთა მავალთა ქუეყანასა ზედა. და შექმნა ღმერთმან კაცი სახედ თჳსად და ხატად ღმრთისა შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად ქმნა იგინი (დაბადება I, 26, 27). მეორე ვერსიის მიხედვით, ღმერთმა ადამიანი მიწისაგან (მტვრისაგან) შექმნა:

„და შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი მტუერისა მიმღებელმა ქვეყანისამან. და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისაჲ და იქმნა კაცი იგი სულად ცხოველად“ (დაბადება, II, 7). დაბოლოს: „დასდვა ღმერთმან განკჳრვებაჲ ადამს და დაიძინა: მოიღო ფერცხალი ერთი გუერდისა მისისა და აღმოუვსო ჴორცითა მის წილ. და აღუშენა უფალმან ღმერთმან გუერდი, რომელ მოიღო ადამისაგან, ცოლად და მოიყვანა იგი ადამისსა: და თქვა ადამ: აწ ესე

*© ხაზარაძე ნანა, Khazaradze Nana.

ძუალი ძუალთა ჩემთაგანი და ჴორცი ჴორცთა ჩემთაგანი. ამას ეწოდოს ცოლ, რამეთუ ქმრისა მისისაგან გამოღებულ იქმნა იგი“ (დაბადება, II, 21, 22, 23).

ისიც იმსახურებს ყურადღებას, რომ „ბიბლია“ წარღვნის შემდგომი ეპოქის კაცობრიობის გენეზისს ნოეს სამ ვაჟს – სემს, ქამს, იაფეთს და მათ შთამომავლებს უკავშირებს, რომლებიც ასევე ვაჟები არიან.

1. ასე შობანი ძეთა ნოესთანი: სემ, ქამ და იაფეთ. და იყვნეს მათდა ზენი შემდგომად წყლით რღუნისა. 2. ძენი იაფეთისანი ღამერ, და მაგოგ, და მადიმ, და ავან, და ელიოსან, და თობელ და მოსოქ და თირას. 22. ძენ სემისანი: ალიმ, და ასსურ, და არფაქსად, და ლუდდ, არამ, და კაინან. 23. და ძენი არამისანი: ოხ, და ლუდ, და ღამერ და მოსოხ.

არც ისაა შემთხვევითი, რომ I ს-ის ებრაელი ისტორიკოსი იოსებ ფლავიუსი სემის, ქამის და იაფეთის ვაჟებს მის დროს მსოფლიოში განსახლებული ეთნოსების პირველწინაპრებად (ეთნარქოსებად) მიიჩნევს. იოსებ ფლავიუსის თხზულებაში „იუდაებრივისა ძველსიტყუაობისანი“ ვკითხულობთ: „ნოეს სამი ვაჟი: სემი, ქამი და იაფეთი; ისინი დასახლდნენ დაწყებული ტავრისა და ამანის მთებიდან და მივიდნენ აზიაში მდინარე ტანაისამდე, ხოლო ევროპაში ვიდრე ღადირთამდე [მათი შთამომავალნი] არიან ესენი: გამერი, რომლისაგან წარმოიშვნენ გამარელნი, რომელთაც ამჟამად გალატები ეწოდებათ; მაგოდი, რომლისგანაც არიან მაგოდები, რომელთაც დღეს სკვითები ეწოდებათ; ...ობელი, რომლისგან არიან თეობელები, დღეს რომ იბერები ეწოდებათ; ოსოხი, რომლისგან არიან მესხენები, დღევანდელი კაპადოკიელები“.

იოსებ ფლავიუსის თვალსაზრისს ბიბლიური ეთნარქოსების იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით გვიანდელი ხანის არაერთი ავტორი [ევსტათე ანტიოქელი (III-IV სს.), ლეონ გრამატიკოსი (XI ს.), იოანე ზონარა (XI-XII სს.) და სხვ.] იზიარებს.

საკვლევ პრობლემასთან მიმართებაში ცოცხალ ყოფაში ეთნოგრაფთა და მოგზაურთა მიერ დამოწმებული არტეფაქ-

ტებიცაა საყურადღებო. ნიშანდობლივი ისაა, რომ ამ შემთხვევებშიც ადამიანის შესაქმესთან დაკავშირებულ გადმოცემებში მამაკაცს ქალთან შედარებით უპირატესობა ენიჭება. ასე მაგალითად, მელბურნის შემოგარენში განსახლებულ, განვითარების დაბალ დონეზე მყოფ ტომებში მითის თანახმად, ღვთაება ბუნჯილმა დიდი დანით ხის მერქნის სამი ნაჭერი მოჭრა. ერთ-ერთზე თიხის დიდი გუნდა მოათავსა და იმავე დანით მოზილა. შემდეგ მოზელილი თიხის ნაწილი ხის მერქნის მეორე ნაჭერზე გადაიტანა და კაცი გამოძერწა. ბუნჯილმა თიხისაგან ჯერ ტერფები შექმნა, შემდეგ ქვედა კიდურები, სხეული, ხელები და ბოლოს – თავი. ხის მერქნის მესამე ნაჭერზე ღვთაებამ ასეთივე წესით ქალიც გამოძერწა. ნამოღვაწარით კმაყოფილი ბუნჯილი მხიარულებას მიეცა: ცეკვა დაიწყო. შესაქმის ბოლო აქტს თიხისაგან შექმნილი პირველი წყვილისათვის სულის ჩაბერვა წარმოადგენდა. ბუნჯილი ზემოდან, მთელი სხეულით დააწვა თიხის ფიგურებს, თან პირში, ცხვირში და ჭიპში სული ჩაბერა. ფიგურები ამოძრავდნენ და ალაპარაკდნენ.

საყურადღებოა ახალზელანდიური ერთი გადმოცემაც: დემიურგმა ღვთაება ტუმ (ტიკი, ტანე) მდინარის ნაპირზე თიხა იპოვა. საკუთარი სისხლით შეზავებული თიხა მოზილა, მამაკაცის ფიგურა გამოძერწა, თვალები, ფეხები, ხელები გაუკეთა და სულიც ჩაბერა. ახალზელანდიურ ლეგენდაში ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ პირველი ადამიანი მისი შემოქმედის ასლს წარმოადგენდა. მსგავსება ღვთაებასა და ადამიანს შორის იმდენად დიდი იყო, რომ ღვთაებამ პირველ ადამიანს „ტიკი-აგუა“ ანუ „ტიკის ხატი“, „ტიკის მსგავსი“ უწოდა.

შემთხვევითი არც ისაა, რომ ახლადშექმნილი წყვილების - მამაკაცისა და ქალის სხეულში სულის ჩაბერვის რიტუალის აღსრულებისას, პირველ ადგილზე მამაკაცია.

განსაკუთრებით საყურადღებო ისაა, რომ, როგორც წესი, ანთროპოგენეზთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში დემიურგი ღვთაებები მამრობითი სქესისაა. მხედველობაშია:

ძველეგვიპტური ხნუმი, ბაბილონური ბელი, ძველებრაული იახვე, ბერძნული პრომეთეოსი, ყურანისეული ალაჰი, ავსტრალიური ბუნჯილი, ახალზელანდიური ტუ (ტიკი ანუ ტანე), ტაიტური ტანგანოა, ნუხუროელი დუადერი, ინდოელთა მაგადეო (შივას ერთ-ერთი სახელთაგანი), ალიასკის ესკიმოსების ასელუ, კალიფორნიის ინდიელების ჩინგ-ჩინიჩი და ა.შ. (რ. როჯერსი, უ. ლამბერტი, ვ. აფანასიევა, ზ. კიკნაძე, რ. რუბინშტეინი, მ. მატიე, მ. ხვედელიძე, მ. პიოტროვსკი, ი. შიფმანი, მ. მეილახი, ა. ლოსევი, ჯ. ფრეზერი, ს. ტოკარევი...).

საქართველოს მთასა და ბარში ქართველი ეთნოგრაფების (გ. ჩიტაია, ს. მაკალათია, ვ. ბარდაველიძე, ჯ. რუხაძე, თ. იველაშვილი, ნ. აბაკელია, ნ. მინდაძე და სხვ.) მიერ მოპოვებული საველე-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ადამიანის დაბადებასთან დაკავშირებულ ქართველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში და რიტუალებში მიწა სრულიად განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა.

თუმცა, წინაქრისტიანულ ხანაში ჩვენთვის საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით არსებული რწმენა-წარმოდგენების კვალი ობიექტურ მიზეზთა გამო უკვე წაშლილია. ამასთანავე, წმინდა ნინოს ცხოვრების სხვადასხვა ნუსხაში („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, არსენ ბერის თხზულება, წმ. ნინოს ცხოვრების პერიფრაზი, ლეონტი მროველის „ცხოვრება მეფეთა“) ნიუანსური განსხვავებებით შემონახული შინაარსობრივად იდენტური ცნობა განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, რომლის თანახმადაც, მირიანის სამეფო სამოთხის მცველ უშვილო ცოლ-ქმარს (ანასტოსა და მის მეუღლეს) შვილები მხოლოდ მას შემდეგ შეეძინათ („და ესხნეს ძეებ და ასულებ მრავლად“...), როდესაც წმ. ნინოს „კაცი ნათლისა ფერისა“ (ვარიანტი: „ვინმე კაცი ბრწყინვალე ნათლისა“) შთაგონებით, მათ სამეუფო სამოთხის „ნაძუთა ქუეშე ბაბილოთა“ (ვარიანტები: „ხის ქუეშ“, „კჳროზის ქუეშ“) „მცირე ადგილიდან“ „საყუარლად შემზადებული“ (ვარიანტები: „საყუავილედ შემზადებული“, „საუფლო შემზადებული“) შვილიერების მიმცემი მიწა შეაჭამა.

ჩემი აზრით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ადამიანის დაბადებასთან დაკავშირებით მაინცდამაინც „კაცი ბრწყინვალე ნათლისა“ იხსენიება, ხოლო უშვილო ცოლ-ქმრის მიერ შეძენილ შვილებში პირველ ადგილზე ვაჟებია მოხსენიებული, ხოლო მეორეზე – ასულები. მოძიებული ინფორმაცია, რომელსაც სისრულის პრეტენზია არ გააჩნია, ვფიქრობ, გენდერული პრობლემატიკის კვლევისას საყურადღებოცაა და გასათვალისწინებელიც.

BELIEFS RELATED TO ANTHROPOGENESIS AND THE PROBLEM OF GENDER

Summary

On the basis of analysis and comparison of sources of different periods, available in different languages, the author arrives at the conclusion that the widespread view concerning the primacy of men’s rights as compared to women is derived from ancient religious beliefs related to anthropogenesis. The article offers a number of examples substantiating this conclusion.

ხეთური კანონების გენდერული ასპექტები*

სამეცნიერო ლიტერატურაში გენდერული პრობლემატიკის თვალსაზრისით, ძვ. წ. XVII ს-ში ძველი აღმოსავლეთის ერთ-ერთი დიდი ცივილიზაციის შემქმნელთა – ხეთების სამართლებრივი ძეგლები ჯერჯერობით შესწავლილი არაა. ისტორიის თანამედროვე ეტაპზე, როდესაც გენდერული ძიებები ადამიანის უფლებათა დაცვასთან დაკავშირებით მეცნიერული კვლევების ერთ-ერთ პრიორიტეტულ და აქტუალურ მიმართულებას წარმოადგენს, ამ პრობლემის ისტორიულ ასპექტში განხილვა, ვფიქრობთ, საყურადღებო დასკვნების საშუალებას მოგვცემს.

ცნობილია, რომ ჩვენთვის საინტერესო ხეთური სამართლის ძეგლები ხეთების ძველ დედაქალაქ – ხათუსაში (დღევანდელი ბოღაზქოი) 1906-1912 წლების არქეოლოგიური კვლევა-ძიებების პროცესში აღმოჩნდა. ამ მნიშვნელოვანი სამართლებრივი და საისტორიო წყაროს ამსახველი ე. წ. ფირფიტები (=დაფები) სადღეისოდ საკმაოდ კარგადაა შესწავლილი, სხვადასხვა ევროპულ ენებზე და ასევე, ქართულად თარგმნილი, ტრანსლიტირებული და კომენტირებული. ისევე როგორც დღემდე მოღწეული ხეთური სხვა ტექსტები, კანონებიც ჩრდილოეთი სირიიდან ნასესხები ლურსმულითაა შესრულებული. ხათურ-ხეთური ბილინგვებ-ისაგან განსხვავებით, კანონები ხეთურ-ნესიტურ ენაზეა შედგენილი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხეთური კანონების პირველ დაფას, პირობითად, „უკეთუ კაცი", ხოლო მეორეს „უკეთუ ვაზი" ეწოდება. როგორც პირველ და მეორე დაფაში, ასევე,

*© ხაზარაძე ნ., ბახსოლიანი ნ.; Khazaradze N., Bakhsoliani N.

ძვ. წ. XIII ს-ით დათარიღებულ მესამე დაფაში, რომელიც, ფაქტობრივად, პირველი დაფის გადამუშავებულ ვარიანტს წარმოადგენს, საკვლევ პრობლემასთან დაკავშირებით არაერთ მნიშვნელოვან ცნობას ვადასტურებთ. ამ თვალსაზრისით კი, შემდეგია საყურადღებო და გასათვალისწინებელი: პირველი დაფის საწყისი მუხლები, ძირითადად, ადამიანის ბუნებრივ სიკვდილთან, მკვლელობასთან და სხეულის განზრახ დაზიანებასთან დაკავშირებულ სანქციებს გვამცნობს. საინტერესო ისაა, რომ ჩადენილი დანაშაულის სასჯელის დადგენისას, უპირველეს ყოვლისა, მსხვერპლისა და დამნაშავის სოციალურ სტატუსს ითვალისწინებს. მაგალითად, „[უკეთუ] ვინმე [ჩხუბში მოკლავს (თავისუფალ) კაცს] ან (თავისუფალ) ქალს, იგი [მას] ე. ი. ცხედარს) შინ მიიტანს], აგრეთვე 4 „თავს” გაიღებს, კაცს ან ქალს, [და მის (ე. ი. დაზარალებულის) სახლს ჩააბარებს”; [უკეთუ] ვინმე ჩხუბში მოკლავს [მონა კაცს] ან მონა ქალს, იგი მას (შინ) მიიტანს, [აგრეთვე 2 „თავს”] გაიღებს, და მის სახლს ჩააბარებს”; ანდა „[უკეთუ] ვინმე თავისუფალ [კაცს] ან ქალს სცემს და იგი მოკვდება, ხელი მისი კი (უნებლიედ) ჩადის ცოდვას, იგი მას (შინ) მიიტანს, აგრეთვე 2 „თავს” გაიღებს და მის სახლს ჩააბარებს”; და კიდევ „[უკე]თუ ვინმე მონა კაცს ან მონა ქალს სცემს და იგი [მოკვ]დება, ხელი მისი კი უნებლიედ ჩადის ცოდვას, იგი მას (შინ) მიიტანს, აგრეთვე 1 „თავს” გაიღებს [და] მის სახლს ჩააბარებს”. დაახლოებით იგივე სიტუაციას ვადასტურებთ იმ შემთხვევაშიც, როდესაც საკითხი ეხება სხეულის რომელიმე ნაწილის განზრახ დაზიანებას საზოგადოების თავისუფალ და არათავისუფალ (მონა) პირთა მიმართ: „უკეთუ ვინმე თავისუფალ ადამიანს დააბრმავებს ან მას კ[ბილს] ჩაუმტვრევს, წინათ (ამისთვის)

1 მინა ვერცხლს იხდიდნენ, ახლა კი იგი (ე. ი. დამნაშავე) 20 სიკლ ვერცხლს გაიღებს და მის სახლს ჩააბარებს"; „უკეთუ ვინმე მონა კაცს ან ქალს დააბრმავებს ან [მას კბილს] ჩაუმტვრევს, იგი [10] სიკლ ვერცხლს გაიღებს და მის სახლს ჩააბარებს"; „უკეთუ ვინმე ადამიანს თავს გაუტეხს, წინათ (ამისათვის) [6 სიკლ] ვერცხლს იხდიდნენ: (თავ)გატეხილი 3 სიკლ ვერცხლს იღებდა, ხოლო სასახლისათვის 3 [სიკლ ვე] რცხლს იხდიდნენ. ახლა კი მეფემ სასახლისა (ე. ი. სასახლის წილი) გააუქმა და მხოლოდ (თავ)გატეხილი თავისთვის 3 სიკლ ვერცხლს აიღებს" [1]. ანალოგიური სასჯელის ზომებია გათვალისწინებული ხელ-ფეხის დაზიანების, ცხვირის მოჭმის, ყურის მოხევის შემთხვევებში.

ხეთური კანონების პირველი დაფის ზოგიერთი მუხლიდან ისიც ირკვევა, რომ ხეთურ საზოგადოებაში ქალი და მამაკაცი რიგ შემთხვევაში თანასწორი უფლებებით სარგებლობდნენ. ამ მხრივ, ინტერესმოკლებული არაა პირველი დაფის მე-6 მუხლი, სადაც, კერძოდ, ვკითხულობთ: „[უკე]თუ ადამიანი, კაცი ან ქალი, სხვის თემში (ტექსტშია: „დასახლებაში") მოკვდება, ვის მიწაზეც გარდაიცვლება, მან 100 გიპესარი მინდორი უნდა გამოყოს და მან (ე. ი. გარდაცვლილის მემკვიდრემ) თავისთვის აიღოს".

ხეთური კანონების მონაცემთა კონტექსტში არაერთ სხვა საყურადღებო ნიუანსაც ვადასტურებთ. საკითხი ეხება ფეხმძიმე თავისუფალ და არათავისუფალ (მონა) ქალისთვის მუცლის იძულებით მოშლის შემთხვევებს. ამგვარ სიტუაციაში თავისუფალი ქალი მონა ქალისაგან განსხვავებით შედარებით მეტ კომპენსაციას ღებულობს: „[უკეთ]უ ვინმე თავისუფალ ქალს ნაყოფს მოუშლის, თუკი (ნაყოფი) 10 თვისაა – იგი 10 სიკლ ვერცხლს გაიღებს, ხოლო თუკი 5 თვისაა – 5 სიკლ

ვერცხლს გაიღებს და მის სახლს ჩააბარებს”; უკეთუ ვინმე მონა ქალს ნაყოფს მოუშლის, თუკი (ნაყოფი) 10 თვისაა – იგი 5 (?) სიკლ ვერცხლს გაიღებს”.

გენდერული თვალსაზრისით, ხეთური კანონების შესწავლისას ისიც იმსახურებს ყურადღებას, რომ გაქცეულ მონა კაცისა და მონა ქალის ანაზღაურება ახალი მებატონის მიერ ერთიმეორისაგან განსხვავებული თანხებითაა წარმოდგენილი. მონების ახალი მეპატრონე მონა მამაკაცში ყოფილ მეპატრონეს გაცილებით უფრო მეტ სიკლ ვერცხლს აძლევს, ვიდრე მონა ქალში. ასე, მაგალითად, „უკეთუ მონა კაცი ან მონა ქალი [გაიქცევა, მისი ბატონი ვის კერასთანაც იპოვის, კაცის ერთი წლის (მუშაობის) საფასურში მას (ე. ი. ბატონს) [...] მინა ვერცხლს მისცემს, ხოლო ქალის [ერთი წლის (მუშაობის)] საფასურში 40 (?) სიკლ [ვერცხლს გაიღებს]”.

ვფიქრობთ, არანაკლებ საყურადღებო ხეთური კანონების ის მუხლებიცაა, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს წარმოვიდგინოთ ხეთური საოჯახო სამართლის ძირითადი მახასიათებლები. საქორწინო ურთიერთობების საკითხის გადაწყვეტისას ქალის ურვადის ანუ მზითვის საკითხს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. შემთხვევებში, როდესაც ქალი მეუღლის სახლში გარდაიცვლება, მისი მზითვი მის მეუღლეს ეკუთვნის, ხოლო ვითარებაში, როდესაც იგივე ქალის მამისეულ სახლში ხდება, მზითვი იქვე რჩება: „[უკეთუ მამაკაცი ცოლს შეირთავს და მას თავის სახლში] წაიყვანს, მის ივარუსაც შინ მი[იტანს. უკეთუ ქალი იქ] გარდაიცვლება და მის ნივთებს დაწვავენ, მის ივარუს მამაკაცი [აიღებს]. უკეთუ იგი მამამისის სახლში მოკვდება, ხოლო შვილები [მისი არსებობენ], მის ივარუს მამაკაციც არ [აიღებს]”.

ხეთური კანონების პირველი დაფის 28, 29, 30 მუხლები მკაცრად იცავენ ქორწინებასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა სიტუაციაში მყოფი ქალიშვილის უფლებებს, მხედველობაშია ურვადის გაცემის წესები: „უკეთუ ქალიშვილი მამაკაცთანაა შეპირებული, სხვამ კი იგი გაიტაცა, თანხა, რამდენიც პირველმა მამაკაცმა გაიღო, ვინც (ქალი) გაიტაცა, იმან უნდა აუნაზღაუროს მას, მამა და დედა არ აანაზღაურებენ. უკეთუ მას (ე. ი. ქალიშვილს) მამა და დედა სხვა კაცს მისცემენ, მაშინ მამა და დედა აანაზღაურებენ. უკეთუ მამა და დედა უარს იტყვიან (ანაზღაურებაზე), მაშინ მას მისგან (ე. ი. სხვა კაცისაგან) გაყრიან".

რაც არ უნდა გასაკვირი იყოს, ზოგ შემთხვევაში კანონი მონა ქალისა და მონა კაცის უფლებებსაც იცავს (31, 32, 33). „უკეთუ თავისუფალი მამაკაცი და მონა ქალი ახლო კავშირში არიან, შემდეგ კი ისინი მორიგდებიან და იგი მას თავის ცოლად შეირთავს, ისინი ოჯახსა და შვილებს შექმნიან, (ამის) შემდგომ, (თუკი) ისინი ერთურთს ბოროტებას მიაყენებენ, ანდა გასცილდებიან, (მაშინ) ისინი სახლს (ოჯახს) შეთანხმებულად გაიყოფენ: შვილებს კაცი წაიყვანს, ერთ შვილს თავისთვის ქალი წაიყვანს: უკეთუ მონა კაცი (თავისუფალ) ქალს ცოლად შეირთავს, მათი სამართალიც ზუსტად იგივეა; უკეთუ მონა კაცი (ცოლად) შეირთავს მონა ქალს, მათი სამართალიც ზუსტად იგივეა". კანონებში ცალკეა გათვალისწინებული შემთხვევები, როდესაც თავისუფალ ქალს მწყემსი ან აგრიგი (მმართველი) გაიტაცებს. ირკვევა, რომ სიტუაციაში, როდესაც გამტაცებლები ურვადის გადახდაზე უარს იტყვიან, თავისუფალი ქალი სამი წლით მონის სტატუსს ღებულობდა (35). აქვე შევნიშნავთ, რომ ქალის გატაცების სიუჟეტი ხეთურ კანონებში საკმაოდ

ხშირად მოიხსენიება, რაც, საფიქრებელია, რომ რეალურად არსებული სიტუაციის ამსახველია.

საკვლევი პრობლემა ხეთური შრომითი სამართლის ასპექტებითაცაა საინტერესო. როგორც ხეთური კანონების მეორე დაფის ცალკეული პასაჟების გაცნობიდან ირკვევა, გარკვეულ შემთხვევებში ქალისა და მამაკაცის შრომის ანაზღაურება თანაბარია. შრომის ანაზღაურების განსაზ-ღვრისას კანონი, უპირველეს ყოვლისა, შრომის სიმძიმეს ითვალისწინებს. ასე, მაგალითად, „უკეთუ მამაკაცი წავა დაქირავებით სამუშაოზე, შეკრულ ძნებს შეაგროვებს და დააწყობს ურემზე, ჩაჰკეტავს მათ ფარდულში, გალეწავს მას კალოზე, მისი 2 თვის ქირაა 30 PA...ქერი. უკეთუ ქალი იმუშავებს სამზარეულოში დაქირავებით ... მას უნდა მიეცეს 2 თვის ქირა 12 PA...ქერი".

განსახილველი კანონები ხეთურ საზოგადოებაში არსებულ უზნეობასთან ბრძოლის თვალსაზრისითაცაა საყურადღებო. მხედველობაშია კანონის მეორე დაფის 189 და 190 მუხლები, სადაც დედა-შვილის, მამა-შვილის (ქალიშვილიც და ვაჟიშვილიც), დედინაცვლისა და გერის კანონით დასჯად სექსუალურ ურთიერთობაზეა საუბარი. თუმცა, აქვე დავძენთ, რომ იგივე ხეთური კანონები საკმაოდ ლოიალურია იმ ვითარების დროს, როდესაც ყოველივე ზემოაღნიშნული ნებაყოფლობითაა აღსრულებული. ყურადღებას იმსახურებს მესამე დაფის ის მუხლებიც, რომელშიც სექსუალური პათოლოგიის შემთხვევებია ასახული. მხედველობაშია ადამიანის სექსუალური კავშირი ძაღლთან, ღორთან, ხართან, ტახთან, ცხენთან, ჯორთან. ყველაზე დიდ ცოდვად ძაღლთან და ღორთან ურთიერთობაა ჩათვლილი, ამ შემთხვევაში, თუ დამნაშავე მეფის შეწყალებას ვერ მიიღებდა. იგი ცოცხალი

რჩება, მაგრამ სოციუმისაგან გარიყულია: „უკეთუ ვინმე შესცოდებს ღორთან ან ძაღლთან, ის უნდა მოკვდეს; იგი უნდა მიიყვანონ მეფის კარებთან და მეფე ან მოკლავს მას, ან ცოცხალს დატოვებს, მაგრამ ის არ უნდა მიუახლოვდეს მეფეს". კანონში ისიცაა გათვალისწინებული, თუ რომელი მხარეა ამ კავშირის ინიციატორი: „თუ ხარი შეახტება მამაკაცს, ხარი უნდა მოკვდეს, კაცი კი არ უნდა მოკვდეს; კაცის სანაცვლოდ მიყვანილ უნდა იქნას 1 ცხვარი და ის უნდა დაკლან. თუ ტახი შეახტება კაცს, ეს არ არის დანაშაული; უკეთუ კაცი შესცოდებს ცხენთან ან ჯორთან, ეს არ არის დანაშაული, მაგრამ მას არ შეუძლია მიუახლოვდეს მეფეს და არ შეუძლია გახდეს ქურუმი". კანონის აღნიშნული მუხლები, როგორც წესი, მამაკაცებს ეხება. ქალთან დაკავშირებით ანალოგიურ მუხლებს ხეთური კანონმდებლობა არ იცნობს.

ხეთურ კანონებში ლევირატის ნაკვალევსაც ვხვდებით, რაც იმაში გამოიხატება, რომ თავისუფალი ქვრივი ქალის მეუღლე შეიძლება გამხდარიყო მისივე მაზლები, მამამთილი და მამამთილის ძმა: „უკეთუ მამაკაცი ცოლს შეირთავს და კაცი მოკვდება, მისი ცოლი შეუძლია წაიყვანოს მისმა ძმამ, მერე შეუძლია წაიყვანოს მამამთილმა; შემდეგ როდესაც მამამთილი მოკვდება, ქალი შეუძლია წაიყვანოს მისმა რომელიმე ძმამ, თუნდაც რომ წინათ ცოლად შეერთოს რომელიმე ქალი, ეს დანაშაული არ არის". რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში, ქალის უფლება საკმაოდ დარღვეული იყო. ეს გასაგებიცაა, რადგან ოჯახიდან ქალის წასვლა და მამისეულ სახლში დაბრუნება მისი ურვადის დაბრუნებასაც ნიშნავდა, რაც მეუღლის ოჯახისათვის არცთუ ისე სასურველი იყო.

ხეთური კანონების ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით განხილვას იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ ხეთურ

საზოგადოებაში ქალის - arawa, arawan(n)i-, (თავისუფალი) ქალის ku(w)an(a)-(= SAL/MUNUS), მხევალის, მსახური (ქალის) GÉME, ფეხმძიმის armawant-, armant-, armahhant-; ušantari-, ცოლის DAM, AŠŠATU(M), ქვრივის ^{MUNUS}udati- (?) უფლებების დარღვევის კოეფიციენტი არცთუ ისე მაღალი იყო. და ეს სავსებით კანონზომიერია, თუ გავითვალისწინებთ ხეთური საისტორიო წყაროების იმ მონაცემებს, რომელიც დედოფლის– თავანანას, სამეფო ორბიტაში მოქცეული ქალების და პანთეონში უზენაესი ღვთაებისა და ქალი ქურუმების ^{MUNUS}SANGA მაღალ სტატუსს შეეხება [Adda Taggar-Cohen, 2016; Fridrich, 1959; Hoffner, 1997; Imparati, 1964; Дьяконов, 1952].

GENDER ASPECTS OF THE HITTITE LAWS

Summary

On the basis of study of the gender aspects of the Hittite laws, the authors arrive at the conclusion that in the Hittite society the coefficient of violation of rights of woman - arawa-, arawan(n)i-, (free) woman - ku(w) an(a)-(= SAL/MUNUS), female slave, maidservant - GÉME, pregnant - armawant-, armant-, armahhant-; ušantari-, wife - DAM, AŠŠATU(M), widow - ^{MUNUS}udati- (?) was not very high. This was quite regular bearing in mind the evidence of the Hittite historical sources regarding the high status of the Queen –Tavanana, women in the royal orbit as well as supreme deities of the Pantheon and priestesses.

გენდერი გვიანხეთური ხანის იეროგლიფურ-ლუვიური წერილობითი ძეგლების მონაცემთა კონტექსტში

ძველ ანატოლიაში ძვ. წ. XVI საუკუნეში ხეთების მონათესავე ლუვიელების მიერ შექმნილი დამწერლობა 496 ნიშანს ითვლის. ლოგოგრამებითა და დეტერმინატივებით წარმოდგენილი იეროგლიფური ნიშნების ერთი ნაწილი ადამიანთან, მის სხეულთან, სოციალურ სტატუსთან, სხვადასხვა ქმედებებთან დაკავშირებულ ცნებებს ასახიერებს (მე, ადამიანი, თავი, ხელი, ფეხი, ტერფი, ქალი, დედა, ქალბატონი, დედოფალი, მეფე, დიდი მეფე, ბავშვი, ვაჟი, უფლისწული (ქალი, ვაჟი), ძმა, ძლიერი, მრისხანება, საუბარი, აღება, დადება, მიტანა, თაყვანისცემა, რიტუალის აღსრულება და ა. შ), მეორე – ცხოველებს (ძაღლი, ცხენი, სახედარი, ირემი, ხარი, ცხვარი...), მესამე – მცენარეებს (პურის თავთავი, ბროწეული, ყურძნის მტევანი, მარადმწვანე ხე...), მეოთხე – მნათობებს, ბუნების მოვლენებს, ლანდშაფტს (ცა, მზე, მთვარე, ექვსქიმიანი და მრავალსხივიანი ვარსკვლავები, ელვა, მიწა, დაბლობი, მთა, მდინარე, წყალი, წყაროს სათავე, აღმოსავლეთი...), მეხუთე – ნაგებობებს (ქალაქის ჭიშკარი, სასახლის ჭიშკარი, სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები, სასახლის და ტაძრის ფუნდამენტის სქემატური გამოსახულებები...), მეექვსე– საბრძოლო და შრომის იარაღებს, ავეჯს (საბრძოლო ეტლი, ბორბალი, სამეფო ტახტრევანი, სკამი-სავარძელი, მაგიდა, თითისტარი, საბეჭდავი...), მეშვიდე ჭურჭელს (დოქი, ფიალა), მერვე – სიმბოლოებს (ღვთაების, ქალღვთაების, მეფის, ქურუმის, მოსამართლის აღმნიშვნელი სიმბოლოები, მეცხრე – ციფრებს, გეომეტრიულ ფიგურებს (1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 1000...). მეათე ჯგუფში ჯერჯერობით დაუდგენელი სემანტიკის იეროგლიფებს აერთიანებენ [ხაზარაძე, 2006: 31].

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობა თავდაპირ-

*© ხაზარაძე ნ., ბახსოლიანი ნ.; Khazaradze N., Bakhsoliani N.

ველად საკულტო დანიშნულების იყო. საკანცელარიო ლურ-სმულისაგან განსხვავებით, იგი მონუმენტურ რელიგიურ დამწერლობას წარმოადგენდა. გვიანხეთურ ხანაში (ძვ. წ. X-VIII სს.) ეს დამწერლობა სეკულარიზაციას განიცდის. ჩნდება სააღმშენებლო და მიძღვნითი წარწერები, ქარხემიშში (ჩრდილოეთი სირია) იწერება ისტორიული შინაარსის ტექსტები, ტყვიის ფირფიტებზე სრულდება სამეურნეო ხასიათის დოკუმენტები (კულულუ) [ხაზარაძე, 2006: 8].

ისევე როგორც ლუვიური იეროგლიფების ცალკეული ნიშნები, ასევე ამ დამწერლობით შესრულებული ტექსტები გენდერის პრობლემასთან დაკავშირებით საკმაოდ საინტე-რესო ინფორმაციას გვაწვდის.

ქალის გამოსახულების ამსახველი იეროგლიფები რამდე-ნიმე თვალსაზრისითაა საინტერესო. ისინი, უპირველეს ყოვლისა, საშუალებას გვაძლევენ წარმოვიდგინოთ ძველ-ანატოლიელი ქალის ანთროპოლოგიური იერ-სახე * [Дунаевская, 1969: 92]. მოყვანილი იეროგლიფური ნიშნები (ე. ლაროშისეული კლასიფიკაციით №15, 16, 79, [Laroche, 1960: 9]; ჰ. მერიჯისეული კლასიფიკაციით №13, 14, 288c, [Meriggi, 1962: 181]) საკმაოდ ადეკვატურად ასახავენ ძველ ანატოლიელთა (ძვ. წ. II-I ათასწლეულები) იერ-სახეს. ეს მითუმეტეს ასეა, თუ გავითვალისწინებთ ხეთური და გვიანხეთური ხანის კულტურის ძეგლებზე დამოწმებულ ქალთა სახეებს, რომლებიც, უმთავრესად, პროფილშია წარმოჩენილი, ხასიათდებიან ნუშისებრი ფორმის თვალით, მკვეთრად გამოხატული ცხვირით, მცირე ზომის ტუჩებით, მოკლე ნიკაპითა და მაღალი ყელით. მოყვანილი იეროგლიფები, აგრეთვე, საშუალებას გვაძლევს აღვადგინოთ ძველანატოლიელი ქალის ვარცხნილობა და თავსაბურავის ფორმა.

---

* მოყვანილი პირველი და მეორე ლუვიური იეროგლიფის ფონეტიკური წაკითხვა უცნობია, რაც შეეხება მესამეს, როგორც წესი, -it და nati- ფონეტიკური კომპლემენტები ახლავს.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ისაა, რომ დამწერლობის შემქმნელნი ქალებს საზოგადოებაში მისი ფუნქციის მიხედვით განასხვავებდნენ. ერთ შემთხვევაში ხაზგასმულია ქალის ფიზიოლოგიური ფუნქცია – დედობა, ხოლო მეორეში – სოციალური, თანაც გაბატონებული „ქალი" - „დედა" სულხან-საბა ორბელიანის ტერმინოლოგიით საშვილოს [ორბელიანი, 1993: 64] სქემატური ნახატით აღინიშნება, „ქალბატონი" – ქალის გამოსახულებით, „დედოფალი" - „ქალბატონისა" და „დიდის" ცნებების ამსახველი ნიშნების ლიგატურით. აქვე დავძენთ, რომ ეს უკანასკნელი იეროგლიფური ნიშანი №363, როგორც წესი, მეფის აღმნიშვნელ შუმეროგრამასთან ერთად გვხვდება.

ალბათ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენთვის საინტერესო დამწერლობაში მამაკაცების გამოსახულებიანი იეროგლიფური ნიშნებიც დასტურდება: (№1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 19, 20, 21, 22) [Дунаевская, 1969: 92-93], მაგრამ, როგორც წესი, ისინი, ძირითადად, არსებით სახელებს, ზმნებს, ნაცვალსახელებს და გრამატიკის სხვა ნაწილებს (ადამიანი, თავი, ქანდაკება, გმირი, კითხვა, ჭამა, დალევა, ლაპარაკი, მე) ასახიერებენ.

გვიანხეთური ხანის იეროგლიფურ-ლუვიური ტექსტების ანალიზი და ხეთური ხანის წერილობითი ძეგლების კონტექსტებთან მათი შედარება ერთმნიშვნელოვნად გვიჩვენებს, რომ ქალის სტატუსი ძვ. წ. X-VIII საუკუნეებში არსებითადაა შეცვლილი. თუ ხეთურ საზოგადოებაში, როგორც ამაზე არაერთი მკვლევარი მიუთითებს (ქალი, დედოფალი, ქალბატონი, ქურუმი ქალი) საკმაოდ მაღალი სოციალური სტატუსით სარგებლობდა, გვიანხეთურ ხანაში ამგვარ სიტუაციას ვერ ვადასტურებთ. როგორც წესი, ჩვენს ხელთ არსებული გვიანხეთური ხანის იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობით შესრულებული ყველა ტექსტი, მცირე გამონაკლისის გარდა, მამაკაცის – მეფის ან სოციალური იერარქიის მაღალ საფეხურზე მყოფი პირის სახელითაა შედგენილი. იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერების

გავრცელების არეალში (ძველი ანატოლიის გარდა, ჰინესი, ჰამათი, სიპილოსი, ყარაბელი, კვიპროსი, ირანი) აღმოჩენილი ძვ. წ. X-VIII საუკუნეებით დათარიღებული წერილობითი ძეგლები შემდეგი სტერეოტიპული ფრაზებით იწყება:

„მე ვარ იარირისი, დინასტიის მქონე, ჩემი მზე, კაცი... ჩრდილოეთიდან და აღმოსავლეთიდან მეტისმეტად სახელგანთქმული, ღვთაების საყვარელი...", „მე ვარ პანუნა, კაცი მზისგან განათებული...", „მე ვარ თარხუნაზი, მმართველი, თარხუვარას შვილი, მეფე ვარპალავას ვასალი... მმართველი", „მე ვარ კურთია,... ასქუას შვილი, დიდად პატივცემული დასავლეთსა და აღმოსავლეთში", „მე ვარ კითივარა სოსტურას საყვარელი ვასალი...", „მე ვარ [x დაy] შვილი... ვასურმეს ვასალი...", „მე ვარ დიდი მეფე ვასურმე..., შვილი დიდი მეფე თუვანთისა". „მე ვარ ხალპარუნთია, მსაჯული, გურგუმის მეფე, შვილი მსაჯულისა მუვათალის" [Meriggi, 1967: 25, 45, 100, 106, 108, 116, 124, 127] „მე (ვარ) P, Ati-ს შვილი, შვილიშვილი ნუნასი...", „მე ვარ ვარპალავა თუვანას მეფე, სამართლიანი, ღვთისმოსავი, შვილი...", „მე ვარ შარუვანა, სამართლიანი, Nahitia-ს ბატონი", „მე ვარ ჰაპიპა...", „მე ვარ თარხუვარა, საყვარელი შვილი თარხუირმასი", „(ურ) თარხუ, მეფის ძმისწული... სულუმალის შვილი, მმართველი მალატიის", „მე ვარ უილიპისა, ბატონი...", „მე ვარ თარა, მალატიის მმართველი" [Meriggi, 1975: 9, 11, 12, 24, 28, 36, 37, 38]

ხეთური ხანიდან განსხვავებით, ქალის გამოსახულება მრავლად არც გვიანხეთური ხანის კულტურის ძეგლებზე გვხვდება. აქაც, როგორც წესი, ანალების და სხვა ტიპის იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერები მათი ავტორების – სამეფო-სამთავროთა მმართველების გამოსახულებებითაა დამშვენებული (ხართაფუ, აზითავათა, ვარპალავა, იარირისი, ქამანასი...).

თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სადღეისოდ ცნობილ 300-ზე მეტ იეროგლიფურ-ლუვიურ წარწერაში, რომელთა უდიდესი ნაწილი გვიანხეთური ხანით თარიღდება, გამონაკლისის სახით მაინცაა დამოწმებული სამიოდე შემთხვევა,

როდესაც წარწერის მთავარი მოქმედი პირი დედოფალი, ქალი, ქალბატონი და ცოლია. ასე მაგალითად, მალატიაში აღმოჩენილ ერთ-ერთ სტელაზე ვკითხულობთ ტერმინს დედოფალი – SALLUGAL, რომელსაც ერთ ხელში თასი, ხოლო მეორეში ქალღმერთ ქუბაბასათვის შესაწირი ძღვენი უპყრია (Malatya VI) [Meriggi, 1975: 55]. არანაკლებ საყურადღებოა, ბოიბეიპინარში აღმოჩენილი იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერები, რომელთაც, სამწუხაროდ, ჩვენამდე ფრაგმენტების სახით მოაღწიეს. იგი კუმუხის ქვეყნის ერთ-ერთი ადმინისტრაციული ერთეულის მმართველის – ხათუსილის დედას ეკუთვნის. წარწერა ძველაღმოსავლური მეფეების წარწერებისათვის დამახასიათებელი კრულვის ფორმულით მთავრდება. ხათუსილის დედა „ბრძანებს": „ვინც ამ ტახტრევანს და წარწერას სიძულვილით დაამსხვრევს, ვინც ჩემს მიერ ამოკვეთილ ჩემი ბატონის – თუხამის, პანამუვათის და შვილის – ხათუსილის სახელებს წაშლის, ის ცისა და მიწის ბოროტების მფლობელი გახდება" (Boybeypinari I, II) [Meriggi, 1975: 75-83].

ყურადღებას ერთ-ერთი გვიანხეთური ხანის სამთავროს - გურგუმის (დღევ. მარაში) მმართველის მეუღლის სტელაზე ამოკვეთილი წარწერაც იმსახურებს. იგი ქალღვთაება ქუბაბასადმი შესაწირის მირთმევის სცენას ასახავს. მიძღვნითი წარწერა ასე იკითხება: „მე ვარ თარხუნთივასტი, აიმის ცოლი..." [Meriggi, 1975: 84].

ჩატარებული კვლევა-ძიება, რომელიც, ფაქტობრივად, პირველად ხორციელდება, ერთმნიშვნელოვნად გვიჩვენებს დროში ქალის საზოგადოებრივი სტატუსის ცვალებადობას, კერძოდ, გვიანხეთურ ხანაში არსებულ გენდერულ დისბალანსს– ხეთური ხანისაგან განსხვავებით, გვიანხეთური ხანის საზოგადოებაში ქალთან შედარებით მამაკაცის როლის მნიშვნელობის გაზრდას. ჩვენი ვარაუდით, ქალის სტატუსის დაქვეითებას ძვ. წ. X-VIII სს. ობიექტური საფუძველი გააჩნდა. საქმე ისაა, რომ ხეთების იმპერიის ნანგრევებზე წარმოქმნილი წვრილი სამეფო-სამთავროები (მუშქების ქვეყანა,

თაბალი, ხილაქუ, ქუე, მელიდუ-ქამანუ, ქარხემიში, გურგუმი, კუმუხი) პირისპირ აღმოჩნდნენ ისეთი დიდი და ძლიერი იმპერიის წინაშე, როგორიც ასურეთი იყო. სამთავროების პოლიტიკური დამოუკიდებლობის შესანარჩუნებლად ამ სამეფოების მესვეურებს თავდაცვა პერმანენტულად უწევდათ და ამ მიზეზით, ბუნებრივია, ქალის სტატუსი უკანა პლანზე უნდა აღმოჩენილიყო. ამ თვალსაზრისით, ისიც არაა შემთხვევითი, რომ გენდერული დისბალანსი გვიანხეთური ხანის სამეფო-სამთავროთა პანთეონშიც აისახა. ხეთური ხანისაგან განსხვავებით, პანთეონში უზენაესი ღვთაების სტატუსი მზის ღვთაების ნაცვლად ამინდის, ნაყოფიერების და ომის ღვთაება თარხუნთასმა დაიკავა. უფრო მეტიც, მამრი ღვთაების თარხუნთასის უპირატესობა ძვ. წ. X-VIII სს-ის მეფე-მთავართა ტიტულატურაშიც აისახა. სამეფო ხელისუფლების გენეზისის იდეაც მდედრი მზის ღვთაების ნაცვლად თარხუნთას დაუკავშირდა.

GENDER IN THE CONTEXT OF THE EVIDENCE OF LATE HIEROGLYPHIC LUWIAN WRITTEN MONUMENTS

Summary

The study from the view point of gender of hieroglyphic Luwian signs and Hittite and Late Hittite texts executed in the hieroglyphic Luwian script leads the authors to the conclusion that the gender balance existing between men and women in the Hittite society experiences variations in the Late Hittite period. Men`s role in public life increases considerably. The same is observable in the pantheon of the Late Hittite communities, where in the rank of the supreme deity the place of the sun deity is occupied by Tarhunt – deity of weather, fertility and war. Moreover, the advantage of the male deity Tarhunt was also reflected in the titles of the kings and princes of the 10th-8th cc. BC. The idea of the genesis of the royal power was linked with Tarhunt, instead of a female deity. In the authors` view, the reason of this process must be sought for in the political history of the communities of the Late Hittite period.

ურარტული ეპიგრაფიული ძეგლების SAL/MUNUS, ^{SAL}GAŠAN*

სადღეისოდ ლურსმული დამწერლობით შესრულებული 600-ზე მეტი ურარტული ეპიგრაფიკული ძეგლია აღმოჩენილი, ტრანსლიტირებული, სხვადასხვა ენებზე თარგმნილი და გამოქვეყნებული.

ძვ. წ. IX-VII სს-ით დათარიღებულ ურარტულ წერილობით ძეგლებში მდედრობითი სქესის აღმნიშვნელი შემდეგი ლექსემები, კერძოდ, SAL/MUNUS, ^{SAL}GAŠAN, silae, MIN.TUR დასტურდება. როგორც კვლევა-ძიება გვიჩვენებს, რომელიც, ფაქტობრივად, პირველად ტარდება, ძვ. წ. IX-VII სს-ით დათარიღებულ ურარტუს მეფეთა (იშფუინი ძვ. წ. IXს. უკანასკნელი მეოთხედი, მენუა ძვ. წ. IX-VIII სს. მიჯნა, არგიშთი I ძვ. წ. 786-764 წწ., სარდურ II ძვ. წ. 764-735 წწ., რუსა IV ძვ. წ. 590-585 წწ.) სახელებით შედგენილ ტექსტებში [Sayce, 1882], ძირითადად, SAL/MUNUS სიტყვა დაპყრობილი ქვეყნებიდან ურარტუში დეპორტირებული ქალების აღსანიშნავად გამოიყენება. ჩვენს ხელთ არსებული ურარტული ლურსმული წარწერების მონაცემთა კონტექსტში როგორც მათ ქვეყნებსა, ასევე, ურარტუში გადმოსახლების შემდეგაც, ქალების რეალური სოციალური სტატუსის დადგენა შეუძლებელია. არგიშთი I-ის (ძვ. წ. VIII ს. I ნახევარი) სახელით ვანის კლდეზე ურარტული ლურსმული დამწერლობით შესრულებულ ტექსტში, რომელიც სამხრეთ კავკასიაში ლოკალიზებული ქვეყნების წინააღმდეგ გამართულ მსხვილმასშტაბიან სამხედრო ოპერაციაზე მოგვითხრობს, ირკვევა, რომ ურარტუს მეფეს დიდ ნადავლთან ერთად (ცხენები, მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონელი) 19.255 ყრმა, 10.140 მეომარი და 23.280 დედაკაცი ურარტუში გადაუსახლებია: „...გავემართე (სალაშქროდ) ზაბახაეს ქვეყნის წინააღმდეგ, დავიპყარი მე ქვეყანა ზაბახაე. მივედი

*© ხაზარაძე ნ., ბახსოლიანი ნ.; Khazaradze N., Bakhsoliani N.

(?) ქალაქ უზინაბითარნამდე, სირიმუთარას ქვეყნამდე. მთიან ქვეყნამდე. მარჯვნივ იგანის ქვეყნის ქალაქი მაკალთუნი მე შევიწყალე. გავემართე ერიახის ქვეყანაზე. წავედი (სალაშქროდ) აფუნის ქვეყნის წინააღმდეგ, დავიპყარი ქალაქი ურიეიუნი, უიტერუხის (ტომის) სამეფო ქალაქი. 19.255 ყრმა, 10.140 მეომარი და 23.280 დედაკაცი... წავიყვანე...” [Меликишвили, 1960: 127 1, 2-16].

ანალოგიური ვითარება მოწმდება სურბ საჰაკის ეკლესიის კედელში მეორადად გამოყენებულ ჩაშენებულ სტელაზე ამოკვეთილ ზემოთხსენებული მეფის წარწერაში და ე.წ. „ხორხორისა” და სარიყამიშის წარწერებშიც. მეფის მიერ ჩატარებული სამხედრო ოპერაციების აღწერისას შემდეგ პასაჟებს ვხვდებით: „...გავემართე მე (სალაშქროდ) დიდის ქვეყნის წინააღმდეგ, ქალაქ ზუას წინააღმდეგ; ქალაქი ზუა, დიაუხის (ქვეყნის) სამეფო ქალაქი, მე გადავწვი. წარწერა დავდგი ქალაქ ზუაში. წავედი მე ქვეყნის კარით (?) აშკალაშის ქვეყნის წინააღმდეგ. 105 ციხე-სიმაგრე მე დავანგრიე, 453 ქალაქი კი დავწვი. სამი ქვეყანა მე იქიდან მოვგლიჯე, (მათი) მოსახლეობა ჩემს ქვეყანას მივუმატე: ქვეყანა კადა, ქვეყანა აშკალაში, ქალაქ შაშილუს ქვეყანა. 15(?) ათას 181 ყრმა, 2734 მამაკაცი, 10 (?) ათას 604 დედაკაცი... (მე წავიყვანე)” [Меликишвили, 1960: 128 1].

არანაკლებ გასათვალისწინებელია არგიშთი I-ის მემკვიდრის - სარდურ II-ის (ძვ. წ. VIII ს-ის შუა ხანები) წარწერების მონაცემებიც, რომელიც ვანის კლდის დასავლეთ ნიშაშია აღმოჩენილი. ასე, მაგალითად, „...დავიპყარი მე ქალაქი ბი... ქვეყანა... მე დავწვი, დავანგრიე, ბაშატენი მე დავასაჭურისე(?). საქონლის (?) ჯოგი (?) მე იქიდან წამოვიყვანე, კაცები (და) ქალები გამოვრეკე. დავდგი იქ წარწერა. 12610 ყრმა მე წავიყვანე, (აგრეთვე) 1829 ცოცხალი მამაკაცი, 7751 დედაკაცი...” [Меликишвили, 1960: 156C]. სარდურ II-ს წარმატებით გაულაშქრავს ბაბილუს ქვეყნის წინააღმდეგ: „...23 ქალაქი ერთი დღის განმავლობაში ხელთ ვიგდე, ციხე-სიმაგრეები დავანგრიე, ქალაქები დავწვი, ქვეყანა გავაჩანაგე,

კაცები (და) ქალები იქიდან გამოვრეკე. 8135 ყრმა წამოვიყვანე, 25000 დედაკაცი (და) 6000 მეომარი...” [Меликишвили, 1960: 155]. იმავე მეფის „მატიანეში” დაწვრილებითაა მოთხრობილი კულხას ქვეყანაში ლაშქრობის შესახებ: „...გავემართე (სალაშქროდ) კულხას ქვეყნის წინააღმდეგ, ღვთაება ხალდის სიდიადით ხახანი, ხუშალხის ქვეყნის მეფე (მისი) ხალხითურთ მე იქიდან წამოვიყვანე ტყვედ, გამოვრეკე (და) დავასახლე ჩემს ქვეყანაში. ... (ჩემი) ჯარები გაემართნენ (სალაშქროდ) აბილიანიხის ქვეყნის წინააღმდეგ ... ციხე-სიმაგრეები დავანგრიე, ქალაქები დავწვი, ქვეყანა გავაჩანაგე, კაცები (და) ქალები იქიდან გამოვრეკე... ერთი ათას (?) 890 ყრმა მე წავიყვანე, 3496 მამაკაცი ცოცხლად, 6 (?) ათას 408 დედაკაცი მე გავრეკე...” [Меликишвили, 1960: 155C, 1-18].

სარდურ II არაერთგზის მოგვითხრობს ერიახის ქვეყნის წინააღმდეგ რამდენიმეგზის განხორციელებული სამხედრო ოპერაციის შესახებ: „...ქვეყანა დავიპყარი, ქალაქები დავწვი (და) დავანგრიე, ქვეყანა გავაჩანაგე, კაცები (და) ქალები გავრეკე ბიაინილის ქვეყანაში. ციხე-სიმაგრეები მე იქ ავაგე. (ეს) ქვეყანა ჩემს ქვეყანას შევუერთე... აი, როგორი ვაჟკაცობა ჩავიდინე მე იქ: 6436 ყრმა მე იქიდან წამოვიყვანე, 15553 დედაკაცი გამოვრეკე...” [Меликишвили, 1960: 155, 1-35].

რუსა I (ძვ. წ. 735-713 წწ.) ერთი სამხედრო ოპერაციის დროს 23 ქვეყნის წინააღმდეგ ლაშქრობაზე მოგვითხრობს და მის მიერ ტყვედ აყვანილ 19 მეფეს მოიხსენიებს. ამ წარწერაშიც კვლავ მეორდება ტრადიციული ფრაზა ბიაინილის ქვეყანაში კაცების და ქალების დეპორტირების შესახებ.

ტანაატის წარწერა, რომელიც არგიშთი II-ის სახელითაა შედგენილი, ეთიუხის ქვეყნისა და ქალაქ ამუსეს წინააღმდეგ ჩატარებული დამანგრეველი ლაშქრობის აღწერისას კვლავ იმეორებს უკვე ტრადიციადქცეულ ფრაზას მამაკაცებისა და ქალების ბიაინილის ქვეყანაში გადასახლების შესახებ.

არანაკლებ საყურადღებოა რუსა II-ის (ძვ. წ. 680-639 წწ.) არცკეს (თანამდეროვე ადილჯევაზთან) ე. წ. „სამშენებლო წარწერა”, სადაც მუშქინის, ხათესა და ხალიტუს ქვეყნიდან

ქალების გადმოსახლებაზეა საუბარი [Арутюнян, 2001: 242 1, 446, 411].

როგორც ზემომოყვანილი მონაცემების ურთიერთშეჯერებიდან ჩანს, ურარტუს მეფეთა მიერ დატყვევებულთა ჩამონათვალში, როგორც წესი, პირველ ორ ადგილს ყმაწვილები და მამაკაცები იკავებენ. ქალების მოხსენიებას კი ბოლო სტრიქონებში ვადასტურებთ, თან, ყმაწვილებსა და მამაკაცებს ტყვე ქალები რაოდენობრივად მნიშვნელოვნად აღემატებიან.

ურარტუს საზოგადოებაში ქალის სოციალური სტატუსისადმი დამოკიდებულების განსაზღვრისათვის, ზემოაღნიშნულთან ერთად, ურარტუს პანთეონში ქალღვთაებისათვის პანთეონის იერარქიაში განკუთვნილი ადგილიცაა გასათვალისწინებელი. ამ თვალსაზრისით, ქალაქ ვანის შემოგარენში, მხერდურის კლდის ნიშაში ურარტუს მეფეთა – იშფუინისა და მენუას საკულტო ხასიათის ცნობილ წარწერაში, საკმაოდ საყურადღებო ინფორმაციას ვადასტურებთ. წარწერაში, ფაქტობრივად, ურარტუს პანთეონის მამრობითი და მდედრობითი სქესის უკლებლივ ყველა ღვთაებაა მოხსენიებული მათთვის განკუთვნილი შესაწირი ცხოველების ჩამონათვალით. განსაკუთრებულ ინტერესს ის გარემოება იმსახურებს, რომ აღნიშნულ ეპიგრაფიკულ ძეგლში ჯერ მამრობითი სქესის ღვთაებებია მოხსენიებული, ხოლო შემდეგ – მდედრობითი. ამასთანავე, განსხვავება არა მხოლოდ შესაწირავი ცხოველების დასახელებაშია, არამედ მათ რაოდენობაშიც. ჩვენი აზრით, აქაც, მდედრობითი სქესისადმი დამოკიდებულება ნათლადაა წარმოჩენილი: „ღვთაება ხალდის, მეუფეს, იშფუინი სარდურის ძემ (და) მენუა იშფუინის ძემ ეს ჭიშკარი აუგეს (და) გამოსცეს ბრძანება: „ღვთაება ხალდის, ღვთაება თეიშებასი, ღვთაება შივინის, ყველა ღვთაებათ 6 ციკანი ღვთაება ხალდის მსხვერპლად დაეკლას, 17 ხარი და 34 ცხვარი ღვთაება ხალდის (სამსხვერპლოდ); ღვთაება თეიშებას – 6 ხარი (და) 12 ცხვარი, ღვთაება შივინის – 4 ხარი და 8 ცხვარი, ღვთაება

ხუტუინის – 2 ხარი (და) 4 ცხვარი, ღვთაება ტურანის – ხარი (და) 2 ცხვარი. ღვთაება უას – 2 ხარი (და) 4 ცხვარი, ღვთაება ნალაინის – 2 ხარი (და) 4 ცხვარი, ღვთაება შებითუს 2 ხარი (და) 4 ცხვარი. ღვთაება არსიმელას – 2 ხარი (და) 4 ცხვარი, ღვთაება ანაფშას ხარი და 2 ცხვარი, ღვთაება დიდუაინის ხარი და 2 ცხვარი, ღვთაება შელარდის (მთვარის ღვთაებას) ხარი (და) 2 ცხვარი, ღვთაება ხალდის იარაღს ხარი (და) 2 ცხვარი, ღვთაება ათბინის ხარი (და) 2 ცხვარი, ღვთაება ადარუთას ხარი (და) 2 ცხვარი, ღვთაება ირმუშინის ხარი და 2 ცხვარი...

ქალღმერთ არუბა[ი]ნის ძროხა (და) ცხვარი, ქალღმერთ ხუბას ძროხა და ცხვარი, ქალღმერთ ტუშფუეას ძროხა (და) ცხვარი, ქალღმერთ აუის ძროხა (და) ცხვარი, ქალღმერთ აიას ძროხა, ქალღმერთ სარდის ძროხა, ქალღმერთ ცინუიარდის 2 ცხვარი, ქალღმერთ სილიას ცხვარი, ქალღმერთ არას ცხვარი, ქალღმერთ ადიას ცხვარი...” [Меликишвили, 1960: 27]. ურარტულ ღვთაებათა პანთეონთან დაკავშირებული ცნობების ანალიზი კიდევ ერთი საგულისხმო დაკვირვების საშუალებას გვაძლევს. შემთხვევითობით ვერ ავხსნით იმ გარემოებას, რომ ურარტული პანთეონის სათავეში მამრობითი სქესის ღვთაება ხალდი დგას, რომელიც მეფის ყველა გამარჯვების უპირველესი წარმმართველია და როგორც წესი, ჩვენთვის ცნობილი ყველა ტექსტი სწორედ მისი მოხსენიებით იწყება. უფრო მეტიც, ურარტული პანთეონის ტრიადა, ასევე, სამი მამრი ღვთაებისაგან შედგება: ხალდი, თეიშება და შივინი, ასე, მაგალითად, „გაემართა ღვთაება ხალდი თავისი იარაღით... ხალდი ძლიერია, ხალდის იარაღი ძლიერია. ხალდის ძალით გაემართა (ესა და ეს მეფე), წინ წაუძღვა მას ღვთაება ხალდი...”; ასევე, შევევედრე მე ღვთაება ხალდის, მეუფეს, ღვთაება თეიშებას, ღვთაება შივინის, ბიაინილის ქვეყნის ყველა ღვთაებას იმის შესახებ, რაც მე მინდოდა მომემოქმედა მტრის ქვეყნებში...”. ხოლო ტექსტში დასახელებულ ურარტულ ქალღვთაებებს სხვა ვერცერთ წერილობით ძეგლში ჯერჯერობით ვერ ვადასტურებთ.

ერთ-ერთი ურარტული წერილობითი წყარო, რომელშიც ურარტუს სოციალური იერარქიის სათავეში მდგომი ქალი მეფის მეუღლე SALsii-la-a-i-e იხსენიება, ვანის სამხრეთით მდებარე კაცეპანტის კლდეზე მენუას მიერ გაყვანილი არხის მახლობლადაა აღმოჩენილი. წარწერა გვამცნობს: „მენუას მეუღლეს – ტარირის ეს ვენახი; ტარირიახინილი (მისი) სახელი" [Арутюнян, 2001: 136].

ურარტუს საზოგადოებაში ქალისადმი დამოკიდებულების დღემდე მოღწეული კიდევ ერთი ფაქტი იმსახურებს ყურადღებას. საკითხი ეხება იმ, როგორც ჩანს, სამართლებრივ ნორმას, რომელიც ურარტუში ქალის გატაცებას ერთმნიშვნელოვნად კრძალავდა. კარმირ-ბლურზე 1955 წელს ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილ საბეჭდავის ანაბეჭდზე, რომელიც თიხის ფირფიტამ შემოგვინახა, ვკითხულობთ: „...სიტყვა გავაგზავნე: გადაეცი [ბუ...]ლის - „ბეჭდის განმკარგველს" კურგისათვის – მწყემსი. ... ქალბატონის მონამ ტატამ ქალიშვილი გაიტაცა, დაბრუნება არ ...სურს. ახლა (?) ...გაემართე, იპოვე, დამიბრუნე" [Арутюнян, 2001: 446].

თუ ყოველივე ზემომოყვანილ მონაცემებს ერთობლიობაში გავიაზრებთ, იმ მართებულ დასკვნამდე მივალთ, რომ ურარტუს საზოგადოებაში ქალისადმი დამოკიდებულება, ძირითადად, ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველი ნახევრის ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში დამკვიდრებული ტრადიციის ანალოგიური იყო. ყოველ შემთხვევაში, სადღეისოდ არსებული მონაცემების საფუძველზე უფრო შორს მიმავალ დასკვნებს ჯერჯერობით ვერ გამოვიტანთ.

SAL/MUNUS, ^{SAL}GAŠAN OF URARTIAN EPIGRAPHIC MONUMENTS

Summary

The research carried out by the authors has demonstrated that in the Urartian written sources dated to the 9th-7th cc. BC the lexeme SAL/MUNUS denoting the female gender was used to designate women deported to Urartu from the conquered countries. In the list of the captives driven away by the Urartian Kings the first two positions are occupied by young and adult men. Women are mentioned in the final lines, along with this, the number of female captives considerably exceeds that of the male ones.

To identify the social status of women in the Urartian society the authors have studied the place assigned to female deities in the hierarchy of the pantheon. It is especially interesting that in the above-mentioned epigraphic monument first the male deities are mentioned and then – female. The difference is not only in the list of animals to be sacrificed but also in their number.

The attitude towards women in the Urartian society was mostly similar to the tradition established in the countries of the Near East of the first half of the 1st millennium BC.

ანტიკური ხანის საბერძნეთის დემოკრატიული პოლისები და ქალი*

საკვლევი პრობლემის ძირითად წერილობით წყაროებს ბერძენ-რომაელ ავტორთა თხზულებებში დაცული ცნობები წარმოადგენს, რომელთა შუქზე სავსებითაა შესაძლებელი ანტიკური ხანის ბერძნულ დემოკრატიულ პოლისებში გენდერული ურთიერთობების ძირითადი მახასიათებლების სრულყოფილად წარმოჩენა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ფართოდ გავრცელებული თვალსაზრისით, გენდერის კუთხით, წინაანტიკური და ანტიკური ხანის ბერძნული სამყაროები ერთიმეორისაგან არსებითადაა განსხვავებული [Винничук, 1988: 139-140; გორდეზიანი, 2009: 151-152]. თუ სადღეისოდ ცნობილ წერილობით წყაროებს, მატერიალური კულტურის ძეგლების მონაცემებს და არქეოლოგიურ არტეფაქტებს ერთობლიობაში გავიაზრებთ, დავინახავთ, რომ კრეტა-მიკენურ საზოგადოებაში ქალს საკმაოდ მაღალი სოციალური სტატუსი ჰქონდა. იგი დიდ როლს ასრულებდა პანთეონში, აქტიურად მონაწილეობდა კულტის აღსრულებაში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, სახალხო დღესასწაულებში, სპორტულ შეჯიბრებებში და ა.შ. რაც ანტიკური ხანის დემოკრატიულ პოლისებში საერთოდ გამორიცხული იყო [ჰომეროსი, 1986: 272-281; Всеобщая, 1956: ტაბ. 102a-111; Гесиод, 1999: 1-89]. ანტიკური ხანის საბერძნეთში გენდერული ურთიერთობის თეორია დიდმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა პლატონმა „კანონებში" სრულყოფილად ჩამოაყალიბა. მისი ძირითადი თეზა ისაა, რომ მამაკაცი სახელმწიფო საქმეების საკეთებლად არის მოწოდებული, ხოლო ქალი-საოჯახოსი [Винничук, 1988: 138]. ფაქტობრივად, ეს მოთხოვნა მეტ-ნაკლები სიზუსტით ანტიკური ხანის საბერძნეთის ყველა პოლისში ხორციელდებოდა.

მამაკაცის და ქალის არათანასწორუფლებიანობა საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა ასპექტში ვლინდებოდა.

---

*© ხაზარაძე ნ., ხოხობაშვილი თ.; Khazaradze N., Khokhobashvili T.

ყველაზე მნიშვნელოვანი ის იყო, რომ მამაკაცისგან განსხვავებით, ქალს მოქალაქის უფლება საერთოდ არ გააჩნდა. დიდი პრიორიტეტებით იგი ვერც ოჯახში სარგებლობდა. ანტიკური ხანის ბერძნული ოჯახი, ფაქტობრივად, პოლისის სტრუქტურას იმეორებდა. მთავარი მოქმედი პირი აქაც მამაკაცი იყო. მამაკაცის და ქალის უფლება-მოვალეობათა სრული სურათის რეკონსტრუქციისათვის შემდეგია გასათვალისწინებელი: ბერძნული ოჯახი მონოგამური და პატრიარქალური იყო. ძველბერძნულ საზოგადოებაში, ფართოდ აღიარებული თვალსაზრისით მრავალცოლიანობა მხოლოდ ბარბაროსებისთვისაა დამახასიათებელი. მამაკაცის განუსაზღვრელი უფლება ქალის დანიშვნისა და ქორწინების ტრადიციაში საკმაოდ ადეკვატურადაა ასახული. მომავალ სასიძოს, როგორც წესი, ქალიშვილის მამა ირჩევდა. იმ შემთხვევაში, როდესაც მამა გარდაცვლილი იყო, ამ ფუნქციას უფროსი ძმა ან ახლო ნათესავი-მამაკაცი ასრულებდა. სასიძოს შერჩევისას რამდენიმე ფაქტორს ითვალისწინებდნენ: დაბადების ადგილს (ანუ მოქალაქეობას), ფიზიკურ მომზადებას, ზნეს, პიროვნულ თვისებებს, სუფრასთან მოქცევის ეტიკეტს, განათლების დონეს [Геродот, 1974: 126-130]. მთელ საქორწინო რიტუალში ქალისადმი პატივისცემა მხოლოდ იმ ერთადერთ ეპიზოდში დასტურდება, როდესაც მამაკაცს საკუთარი სახლის ზღურბლის გადალახვისას პატარძალი ხელში აყვანილი შეჰყავდა. ტრადიციისამებრ ქალიშვილებს 15 წლის ასაკში ათხოვებენ, თუმცა გამონაკლისიც არსებობდა, როცა პატარძლის ასაკი 12 წელს არ აღემატებოდა. პლატონის თვალსაზრისით, გასათხოვარი ქალიშვილი 18 წლისა უნდა ყოფილიყო, ხოლო დასაოჯახებელი მამაკაცი 30-35 წლისა [Винничук, 1988: 144-145; Плутарх, 1961-1964: 195,721 ა-დ, 262-263,785 ბ].

რაც შეეხება მზითვის ინსტიტუტს, არსებული ინფორმაციით, მისი განსაზღვრა დანიშვნის პროცესის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან თემას შეადგენდა. მზითვის საკითხი ჩვეულებითი სამართლის არსებული ნორმების მიხედვით

წყდებოდა. როგორც წესი, ოჯახიდან წაღებული მზითვი, შეთანხმებითი განქორწინების დროს ქალის ოჯახს უბრუნდებოდა, ხოლო ქალის ღალატის შემთხვევაში - ქმრის ოჯახში რჩებოდა. როდესაც პატარძალი ღარიბი ოჯახიდან იყო, მზითვი შეწირულობების გზით იქმნებოდა. ასე რომ, უმზითვოდ არც ერთი ბერძენი პატარძალი არ ქორწინდებოდა [Плутарх, 1961-1964: არისტიდე].

ანტიკური ხანის ბერძნულ საზოგადოებაში ქორწინებას სახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, ქვეყანაში დემოგრაფიული ბალანსის შენარჩუნებას უკავშირებდნენ. აქედან გამომდინარე, ქორწინების მთავარ დედააზრს შთამომავლობის შექმნაში ხედავდნენ. ქალის შეზღუდული უფლებები ოჯახურ ცხოვრების სხვადასხვა ეპიზოდებში საკმაოდ ნათლად მოწმდება. ახლად დაქორწინებულ ქალს ქუჩაში მოახლე მონა ქალის თანხლების გარეშე გასვლა ეკრძალებოდა. როგორც წესი, სახე პირბადით უნდა ჰქონოდა დაფარული. ქალის დისკრიმინაცია იქიდანაც ჩანს, რომ ბერძენი მამაკაცების აზრით, ქუჩაში ცოლის გაშვება უსაფრთხო მხოლოდ იმ შემთხვევაშია, როდესაც გამვლელი მამაკაცი იკითხავს: "ვისი დედაა ან ვისი მეუღლეა ეს ქალი?!" [Винничук, 1988: 149-150]. რაკი ოჯახის ყველაზე დიდი დანიშნულება შთამომავლობის შექმნა იყო, უშვილობის შემთხვევაში, ქალს მამის ოჯახში აბრუნებდნენ. ამასთანავე, ქმარს შეეძლო ბავშვი თავისუფალ ან მონა ქალთან გაეჩინა, ოჯახში მოეყვანა და შვილად ეღიარებინა [Платон, 1972: 250-251, 775ა-ე, 261-262, 784ბ].

რაკი ანტიკური ხანის საბერძნეთის პოლისები მთლიანად სახელმწიფო ინტერესებზე იყო ორიენტირებული, მოსახლეობის რაოდენობის ბალანსს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ცდილობდნენ თავიდან აეცილებინათ მოსახლეობის სიჭარბე, რაც პირდაპირ იყო დაკავშირებული ქვეყნის ეკონომიკის სტაბილურობასთან. აქედან გამომდინარე, ფართოდ იყო გავრცელებული მამის მიერ ახალშობილის თავიდან მოშორების პრაქტიკა. ამ გზით ოჯახიდან გადაგ-

დებულ ან მოკლულ ბავშვთა შორის უმრავლესობა ახალ-შობილი გოგონა იყო [Аристотель, 1983: 3, 7, 1265 b].

სავსებით კანონზომიერად ამ შემთხვევაშიც, ქალის, დედის უფლება ერთმნიშვნელოვნად შელახული იყო. ჩვენს ხელთ არსებული სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ ძვ.წ. IV საუკუნეში ათენის 61 ოჯახში 87 ბიჭი და 44 გოგო იზრდებოდა, ძვ.წ. 228-220 წწ. ათენიდან მილეტში გადასახლებულ, მოქალაქეობა მიღებულ 79 ოჯახში - 118 ბიჭი და 28 გოგო, ხოლო, თავად მილეტის 32 ოჯახში - თითო-თითო, 31 ოჯახში კი - ორ-ორი შვილი. საერთოდ, ძველი ბერძნები ზრუნავდნენ, რომ ოჯახში ორი ვაჟი ჰყოლოდათ, რათა ერთის გარდაცვალების შემთხვევაში მეორეს შთამომავლობა გაეგრძელებინა [Винничук, 1988: 156-157].

რაკი შობადობის საკითხი პირდაპირ იყო დაკავშირებული ქვეყნის ეკონომიკასთან, გარკვეული მოთხოვნები მამაკაცების მიმართაც არსებობდა. მხედველობაში გვყავს უცოლო მამა-კაცები, რომელთაც კანონი, კატეგორიულად თხოვდა 30-დან 35 წლამდე ოჯახის შექმნას. მაგრამ სანქციები ამ კატეგორიის მამაკაცებისადმი აღნიშნულით არ ამოიწურებოდა. დაწესე-ბული იყო სხვადასხვა ოდენობის ფულადი ჯარიმები და გარდა ამისა, პიროვნების ღირსებისათვის საკმაოდ შეურაცხმყოფელი რიტუალებიც. მაგალითად: სპარტაში არსებული ტრადიციით, ზამთრის თვეში, უცოლო მამაკაცებს სრულიად შიშვლებს უნდა შემოევლოთ აგორა, გაეჟღერებინათ სინანულის სიტყვებით გაჯერებული სიმღერები, ხოლო დამსწრე საზოგადოებას ბილწსიტყვაობით „შეემკოთ"ისინი [Винничук, 1988: 140-141].

მოყვანილ მონაცემებს, რომელთაც, რასაკვირველია, სისრულის პრეტენზია არ გააჩნია, შემდეგ დასკვნამდე მივყავართ: ანტიკური ხანის საბერძნეთის პოლისებში, რომელთა მართვა-გამგეობა დემოკრატიულ პრინციპებზე იყო დაფუძნებული, გენდერული თანასწორობა ყოველმხრივ დარღვეული იყო. ქალის ბედ-იღბალს ჯერ მამა, შემდეგ მეუღლე განსაზღვრავდნენ. როგორც ზემოთაც აღინიშნა,

გენდერის თვალსაზრისით, წინა ანტიკური ხანის საბერძნეთში დიამეტრალურად საწინააღმდეგო ვითარება დასტურდება. უფრო მეტიც, რაც არ უნდა პარადოქსული იყოს ძველ ახლო აღმოსავლეთსა და ძველ ეგვიპტეშიც ავტოკრატული მმართველობის სისტემის პირობებშიც კი, ქალი გაცილებით თავისუფალი იყო, ვიდრე ანტიკური ხანის საბერძნეთის დემოკრატიულ პოლისებში. თუმცა, სწორედ ანტიკური ხანის საბერძნეთშივე, მანამდე არნახულ სიმაღლეებს მიაღწია საბუნებისმეტყველო, ზუსტმა, ჰუმანიტარულმა და ხელოვნების სხვადასხვა დარგების განვითარებამ [Постернак, 1999: 4, таб. 1166-223; დიდი ზეციური..., 1999: 7-159].

ANCIENT GREECE DEMOCRATIC POLICIES AND WOMAN

Summary

Based on many researches the authors came to the conclusion that in ancient Greece policies which were ruled by democratic principles, gender equality was violated in every field. Women's fate – fortune was defined firstly by her father and then by her husband. Taking into consideration author's point of view, there was diametrically opposite situation in previous ancient Greece. Moreover, no matter how paradoxical it is but in ancient Middle East and even in ancient Egypt during autocratic governance system conditions women were much more liberate than in ancient Greece. Nevertheless, the development of natural sciences, accurate humanities and various fields of art had reached unprecedented heights exactly in ancient Greece.

არისტოფანე და ბერძენ ქალთა ამბოხი*

როგორც ადრე გამოქვეყნებულ ნაშრომშიც აღვნიშნავდით, ანტიკური ხანის ატიკაში, ათენში, ისევე როგორც ცენტრალური ბალკანეთის ძველ ბერძნულ პოლისებში, მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფო მმართველობის ყველა დონეზე მწყობრად აგებული დემოკრატიული სისტემა ფუნქციონირებდა, ქალი მამაკაცისგან განსხვავებით, მშობლების ოჯახშიც და ქორწინების შემდეგაც საზოგადოებრივ ყოველგვარ უფლებას მოკლებული იყო, თუმცა როგორც ზოგიერთი ძველბერძნული წერილობითი წყარო გვამცნობს ექსტრემალურ ვითარებაში, როდესაც ქვეყნის მომავალს დაღუპვის საფრთხე ემუქრებოდა ბერძენი ქალი რომელსაც ოჯახში მოსულ სტუმართან ურთიერთობაც ეკრძალებოდა და ქუჩაში თანმხლები პირის გარეშე გასვლაც, თავგანწირვამდე მისულ პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ აქტივობას ავლენდა. ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობ, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ძვ.წ. V საუკუნის მოღვაწის, დღემდე საკმაოდ პოპულარული კომედიოგრაფის არისტოფანეს შემოქმედება. მხედველობაშია ძვ.წ 411 წელს ათენის თეატრალურ სცენაზე დადგმული მისი კომედია „ლისისტრატე“, რომლის მთავარი მოქმედი პირი ძველი და ახალი დროის არაერთი მხატვრის (ნორმან ლინდსეი, პაბლო პიკასო) შთაგონების წყაროდ იქცა. პიესის მოქმედება პოლიტიკური კატაკლიზმებით აღსავსე, ათენისათვის საკმაოდ საბედისწერო პოლიტიკური მოვლენების ფონზეა წარმოდგენილი: სიცილიის სამხედრო ექსპედიციის სრული კრახით დასრულება, (150 ხომალდი–ტრიერის განადგურება, დაახლოებით 2700 ჰოპლიტის – დაღუპვა), ატიკის დედაქალაქში ცნობილი 411 წლის ოლიგარქიული გადატრიალება, რომელიც ბერძნულ დემოკრატიას დაღუპვას უქადდა, ეკონომიკური კრიზისი და ა.შ.

ათენისათვის ამ უჩვეულო სიტუაციაში პოლიტიკურ ასპარეზზე თავისუფლების მოყვარე მაგრამ სრულიად უუფლებო

*© ხოხობაშვილი თ., Khokhobashvili T.

ქალები გამოდიან. მათი ძირითადი მიზანი ომის შეწყვეტა, სამშობლოს, ოჯახების, შთამომავლობის და საბოლოო ჯამში უკვე დამკვიდრებული დემოკრატიული სახელმწიფო წყობილების გადარჩენაა. ქალთა ამბოხის ლიდერი ლისისტრატეა (სხვათა შორის სიმბოლურია, რომ ძველბერძნულ ენაზე ლისისტრატე „ლაშქრის დამშლელს“ ნიშნავს). აკროპოლისის ჭიშკართან მის მიერ მრავლად შეკრებილი ქალები საბერძნეთის სხვადასხვა მხარეებიდან და პოლისებიდან იკრიბებიან. განსაკუთრებით საყურადღებო კი ისაა, რომ ათენის აკროპოლისთან მოსულ ქალთა შორის ათენთან სამხედრო დაპირისპირებაში მყოფი სპარტელი ქალებიც მოიხსენიებიან. აქვე უნდა დავძინო, რომ ამგვარი პოლიტიკური აღტყინების მიუხედავად ქალებს არ ავიწყდებათ საზოგადოებაში წლების მანძილზე დამკვიდრებული მათი, ფაქტობრივად, უუფლებო სტატუსი. სპექტაკლის პირველივე სცენაში აკროპოლისის ჭიშკართან მოსულ ლისისტრატესთან დიალოგის დროს პიესის ერთ–ერთი მოქმედი პირი, ხანში-შესული ქალბატონი სახელად კალონიკე ასეთ სიტყვებს წარმოთქვამს: „რა ძნელია ქალისათვის სახლიდან გამოსვლა! ერთი რომ ქმრისთვის წრიალებს, მეორე აღვიძებს მსახურს და მესამე ბავშვს აწვენს, მეოთხე აჭმევს და მეხუთე...“

ანტიკური ხანის დემოკრატიულ პოლისში ქალის რეალურად არსებული მდგომარეობა სპექტაკლის მსვლელობაშიც არაერთგზის მოწმდება. ამ თვალსაზრისით, საკმაოდ მძიმე შთაბეჭდილებას ახდენს მეამბოხე ქალებთან დაპირისპირებული მამაკაცების მათ შორის ამბოხებული ქალების მეუღლეების მიერ გამოვლენილი სისასტიკე და დაუნდობლობა. ასე, როდესაც ქალთა ინიციატივით აკროპოლისის ჩაკეტილი ჭიშკრის წინაშე აღმოჩნდნენ, მამაკაცებმა, თუმცა კარგად იცოდნენ ქალთა სავსებით სამართლიანი პროტესტის მიზანი, კონფლიქტის მშვიდობიანი გზით მოგვარებას მათთან ძალადობრივი დაპირისპირება არჩიეს. ჩაფრების ფიზიკური ძალაც გამოიყენეს და უფრო მეტიც, დიდი ენთუზიაზმით აკროპოლისში გამაგრებული დედაბრების ცეცხლით ამობუგ-

ვასაც შეუდგნენ. რომ არა იქვე მდებარე წყაროდან ქალთა მიერ მრავალი დოქით მოტანილი წყალი ცეცხლსა და კვამლში გახვეულ დაპირისპირებულ მხარეთა სიცოცხლეს რეალური საფრთხე დაემუქრებოდა. სიტუაცია კიდევ უფრო დამძიმდა, როდესაც მამაკაცებმა ქალთა აქციის დაშლის წინაპირობა შეიტყვეს. წინაპირობა კი ასეთი იყო: ზავის დადებამდე და ქვეყანაში მშვიდობის დამყარებამდე ქალები ცოლ–ქმრული ურთიერთობის შესრულებაზე კატეგორიულ უარს აცხადებდნენ. კონფლიქტის შესაძლო ამოწურვის არისტოფანისეულმა ჩანაფიქრმა, როგორც ეს სპექტაკლის ფინალიდან ირკვევა, გაამართლა. დაპირისპირებულ მხარეთა შორის ომი შეწყდა და ქალები საკუთარ ოჯახებს დაუბრუნდნენ. სიმბოლურია, რომ პიესის ფინალში ათენელი, აქარნელი, ანაგირუნტელი, სალამინელი, ბეოტიელი, სპარტელი, ლაკედემონელი ქალები როკვას და სიმღერას ერთსულოვნად მიეცემიან.

როგორც არისტოფანეს მიერ იმავე ძვ.წ 411 წელს შექმნილი მეორე კომედიიდან „ქალები თესმოფორიების დღესასწაულზე“ ირკვევა, მამაკაცებთან კონფლიქტის მიზეზი ყოველთვის პოლიტიკური სიტუაციით არ იყო განპირობებული. დასახელებულ კომედიაში ქალების აღშფოთების მიზეზს ვინმე ევრიპიდესა და მნესილოქეს საკმაოდ უზნეო საქციელი წარმოადგენდა. რაც იმაში მდგომარეობდა, რომ აღნიშნული მამაკაცები ბერძენ ქალებს ღირსების შემლახავი ფრაზეოლოგიით მოიხსენიებდნენ. პიესის კულმინაციურ სცენაში მოქმედ პირთა დიალოგიდან ეს საკმაოდ ნათლად დასტურდება. არისტოფანე თავის ერთ–ერთ გმირს ამბოხებულ ქალს შემდეგ სიტყვებს ათქმევინებს: „ვფიცავ ორ ქალღმერთს (იგულისხმება დემეტრე და პერსეფონე) რომ ვხედავ, სულ ლაფში როგორ ამოგვსვარა, ვიღაც მემწვანილის შვილმა ევრიპიდემ, მან ყველანაირი სიავე მოგვაგო. რა ჩირქი არ მოგვცხო, ცილი არ დაგვწამა? სუ ყველგან დიაცთა გინება გაისმის: რომ გარყვნილები ვართ, კაცისმოყვარულნი, მოღალატეები და მოლაყბეები და დიდი სიავე საბრალო კაცთათვის“.

სავსებით ბუნებრივია, რომ არისტოფანეს ამ ნაწარმოებში კომედიისათვის დამახასიათებელ ღიმილის მომგვრელ არაერთ ეპიზოდს ვხვდებით. ქალთა თესმოფორიების დღესასწაულზე ქალად გადაცმული მამაკაცის შეგზავნით დაწყებული მისი პიროვნების გამომჟღავნების, შეპყრობის და განთავისუფლებით დამთავრებული. საყურადღებო ისიცაა, რომ ქალებთან დაპირისპირებული მამაკაცების სახელები: ევრიპიდე, მნესილოქე და აგათონი მაინცდამაინც ცნობილი იმ ტრაგიკოსისა და პოეტის სახელებს იმეორებენ, რომლებიც ქალთა მიმართ არცთუ ისე დიდი პატივისცემითა და კეთილგანწყობით იყვნენ ცნობილი.

ახლა თუ ყოველივე ზემოაღნიშნულს ერთობლიობაში გავიაზრებთ, იმ მართებულ დასკვნამდე მივალთ, რომ ძვ.წ V-IV საუკუნეების მიჯნის საბერძნეთში მიუხედავად იმისა, რომ ქალთა უფლებები ყოველმხრივ დარღვეული იყო, ისინი, ერთი მხრივ, ისტორიული ქარტეხილების, ხოლო მეორე მხრივ, პირადი ღირსების ზღვარგადასული შეურაცხყოფის შემთხვევებში საკმაოდ მაღალი ხარისხის აქტივობას ავლენდნენ.

როგორც ვხედავთ, არისტოფანეს განხილული კომედიები პირველხარისხოვან საისტორიო წყაროს წარმოადგენენ ძვ. წ. V-IV საუკუნეების მიჯნის ათენსა და მის მეზობელ პოლისებში ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობათა ისტორიის რეკონსტრუქციისათვის. ამთვალსაზრისით, ზემოაღნიშნულთან ერთად, ჩემი აზრით, ისიცაა მნიშვნელოვანი, რომ არისტოფანეს კომედიებში არაერთ ძალზე საყურადღებო მინიშნებას ვხვდებით ქალთა გარეგნობაზე, მათ ჩაცმულობაზე, ვარცხნილობაზე და მათ მიერ გამოყენებულ კოსმეტიკურ საშუალებებზე, რასაც კომედიის ერთ-ერთი მოქმედი პირი ქალის შემდეგი სიტყვებით ადასტურებს: “მერე კი მეცვა ზაფრანისფერი სამოსელი არტემისისთვის შემდეგ ვიყავი მე კანეფორა და ლეღვის ჩირის მქონდა ყელსაბამი”.

ასევე გავიხსენოთ „ლისისტრატეში“ აღწერილი ეპიზოდი, რომელიც მირინესა და მისი მეუღლის დიალოგითაა წარმოდ-

გენილი, სადაც მამაკაცი ცოლის გულის მოგების მიზნით მზადაა ყველა მისი მ ო თ ხ ო ვ ნ ა დააკმაყოფილოს, რასაც ასრულებს კიდეც: “რაც მაქვს - ჭრელი ხალიჩები, კაბები და მოსასხამები, ჭურჭელი ოქროსი, ყველაფერი შენია, არ მენანება. აიღე ჩემი ნივთებიდან რაც კი გინდა არაფერს არ მოერიდო, და რაც დაგხვდეს წაიღე.”

ამდენად, ანტიკურ საბერძნეთში გენდერული პრობლემატიკის კვლევისას ბერძნული დრამის კვალდაკვალ, კომედიოგრაფიის შესწავლა პერსპექტიულიცაა და აუცილებელიც.

ARISTOPHANES AND GREEK WOMEN REBELLION

Summary

As a result of the carried out research, the author unequivocally shares the viewpoint expressed in the specialist literature that although a coherent democratic system functioned on all levels of the state government in Greek poleis of the Ancient Period, unlike men, women were deprived of public rights in their parents’ family as well as after marriage.

The article demonstrates that in urgent conditions, when the future of the country was in danger, freedom-loving Greek women revealed self-sacrificing political and social activity.

ქალი ანტიკური ხანის ანატოლიაში (ალანიის[1] მუზეუმის ექსპონატების მონაცემთა კონტექსტში)*

იდეა 2015 წლის აგვისტოში დამებადა, როდესაც ხმელთაშუაზღვისპირა სტრაბონისეული კილიკიის ქალაქ კორაკესში, დღევანდელ ალანიაში, უფრო ზუსტად კი, ამ ქალაქის ცენტრში მდებარე მუზეუმის იმ დარბაზში აღმოვჩნდი, სადაც მარმარილოსა და კირქვისგან გამოქანდაკებული ქალების გამოსახულებები ვიხილე. მყისიერად ვიგრძენი, რომ არა იმდენად მოქანდაკეთა ხელოვნებამ გამოიწვია გაოცება, რამდენადაც ქალი ქანდაკებების სიმრავლემ. მიუხედავად იმისა, რომ არც მოქანდაკეთა ვინაობაა ცნობილი და არც ქანდაკებების მოდელი ქალებისა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ გვიან ელინისტური და ადრე ანტიკური ხანის ანატოლიის საზოგადოების აქტიური წევრები მოდელირებას მისდევდნენ. ამ საქმიანობით აქტიურად უნდა ყოფილიყვნენ დაკავებული სხვადასხვა ასაკისა და სოციალური იერარქიის საფეხურზე მდგომი ქალები, რაც არღვევს მითს იმის შესახებ, რომ ძველ აღმოსავლეთში ქალი აბსოლუტურად უუფლებოა. ამავდროულად, ეს ქანდაკებები ერთგვარი საისტორიო წყაროცაა იმ პერიოდის ქალთა ჩაცმულობისა და ვარცხნი-

[1] ბერძნული კორაკესიონი მომდინარეობს ლუვიური სახელწოდებიდან Korakassa და ნიშნავს „თვალშისაცემ ქალაქს". სელჯუკებმა ქალქს სახელი შეუცვალეს და უწოდეს Alaiye, რომელიც წარმოებულია სულტან ალადინ ქეიქუბად I-ის სახელიდან. საბოლოოდ, მუსტაფა ქემალ ათათურქმა ახალი ანბანის მიხედვით სახელი ალანია სრულყო, რომელშიც ასოები I და e ამოვარდა.

*© ბახსოლიანი ნ., Bakhsoliani N.

ლობის შესასწავლად, მით უმეტეს, რომ წყაროებში კოსმეტიკური საშუალებები არაერთგზის დასტურდება.

ალანიის მუზეუმი 1967წელს გაიხსნა, სადაც დაცული და წარმოდგენილია არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალები, მათ შორისაა, ქალის ფიგურების გალერეა [www.Alanya.../archaeologymuseum, 08.09.2015]. აქ წარმოდგენილი ქანდაკებების თავის თმის ლამაზი ვარცხნილობა, სახის ნაზი ნაკვთები მნახველში საკმაოდ შთამბეჭდავ ემოციას იწვევს. გვხვდება როგორც სავარძელში მჯდომარე, ისე ფეხზე მდგომი ქანდაკებები. მათში იკითხება ზოგიერთ შემთხვევაში შემართება, ზოგიერთში მოშვებულობა ან სიმშვიდე, ან შესაძლოა სევდაც კი. ფეხებზე სანდლები, თავზე გვირგვინი და თავსაბურავი მნახველს სინაზით ხიბლავს [გორდეზიანი, 1997: 367]. ერთ-ერთი ფიგურის მოდელირება, ქალობაში შემავალი გოგონას სხეულის სისავსეზე მეტყველებს. აქ სხეულის მატერიალურობისა და სექსუალურობის წარმოჩენის მცდელობაა, რაც გამოხატულია ქალის შიშველი ფიგურის სილამაზის აქტიურ დემონსტრირებაში. ლამაზი და უაღრესად ნაზი სახე, თავის ერთგვარი სიმქრთალით, მიბნედილობით, ოდნავი ღიმილით, საოცრად პროპორციული ნაკვთებით საკმაოდ რომანტიულად გამოიყურება. გვხვდება დაუმთავრებელი ქანდაკებაც, მიუხედავად მისი სიტლანქისა, მაინც იკვეთება ქალის მახასიათებელი სინაზის ჰაეროვანი კონტურები. ქანდაკებების რაოდენობრივი მაჩვენებელი, ჩემი აზრით, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქალის მნიშვნელოვან როლზე უნდა მიუთითებდეს, ანდა ოჯახური კერისადმი ერთგულებასა და გამგებლობას განასახიერებდეს.

როგორც კვლევებმა აჩვენა, ელინისტური სამყარო, პოლისური საბერძნეთისაგან განსხვავებით, პოლიტიკურ

თავისუფლებათა სფეროში არსებითად უკან გადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენდა. საზოგადოების ინდივიდუალიზაციის თვალსაზრისით, გაცილებით უფრო წინ წავიდა, რამაც თავისი გამოხატულება ჰპოვა ხელოვნებაში, ფილოსოფიაში და საერთოდ, საზოგადოებრივი განვითარების ყველა სფეროში.

ეს პროცესი შეეხო ქალთა საზოგადოებასაც. გამოიკვეთნენ ქალი მმართველები და ქალი ინდივიდები, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში მოღვაწეობდნენ [ტონია, ნადარეიშვილი, 2003: 67].

ამ ეპოქაში საზოგადოებრივი ცნობიერების დონეზე ნათლად ჩამოყალიბდა აზრი, რომელსაც ქადაგებდნენ პლატონი და არისტოტელე, რომელთა თანახმად, ქალს აქვს თავისი ბიოლოგიური თვითგამოხატვის საზღვრები. მას შეუძლია გაუთანაბრდეს მამაკაცს ინტელექტით, შემოქმედებითი პოტენციალით, მაგრამ იგი ვერასდროს გადალახავს იმას, რასაც ქალურობა ეწოდება და რაც გარკვეულ თვისებათა ერთობლიობით გამოიხატება. ამდენად, გვიან კლასიკური ეპოქისა და ელინიზმისათვის არსებითი ხდება არა ის, რომ ქალმა გადალახოს ქალურობის საზღვრები, არამედ მის ფარგლებში ჰპოვოს ის საშუალება, რაც მას მამაკაცზე მეუფების უნარს მიანიჭებს, პირველ რიგში – მშვენიერება, სინაზე და გამჭრიახობა. ეს შეიძლება გახდეს საფუძველი მისი კეთილშობილებისა და კდემამოსილებისა, ხოლო მეორეს მხრივ, ვერაგობისა, განსაკუთრებით მაშინ, თუ ქალი მონაწილეობს დიდ პოლიტიკაში. გვიანი კლასიკა და ელინიზმი მდიდარია ქალი-ინდივიდებით სახელმწიფოს ეშელონებში, მაგალითად ოლომპიასი, არსიანე, ბერენიკე, კლეოპატრა. ზოგადად, ელინისტურ ხანაში მნიშვნელოვნად იზრდება ქალის როლი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში [ტონია, ადარეიშვილი, 2003: 68].

ამ მხრივ, საინტერესოა პერიქტიონეს ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში დაცული ტრაქტატი, რომლითაც ახალგაზრდა ქალს რჩევას აძლევს და წარმოადგენს კონცეფციას იმის თაობაზე, თუ როგორი უნდა იყოს ჰარმონიული ქალი. ის გარემოება, რომ ჩნდება მოთხოვნილება ჰარმონიული იდეალური ქალის მოდელის შექმნისა, მრავლისმეტყველია და მიუთითებს სწორედ ქალის მზარდ როლზე და ფუნქციებზე ელინისტურ სამყაროში [ტონია, ნადარეიშვილი, 2003: 74].

„ჰარმონიულ ქალს სხვაგვარად ვერც წარმოადგენ, თუ არა გონიერებითა და წინდახედულებით სავსეს, რამეთუ გამორჩეულად გამგები უნდა იყოს, რომ მიაღწიოს სრულყოფილებას. მხოლოდ მაშინ იქნება სამართლიანი, მამაკაცურად საზრიანი და კეთილგონიერი; მხოლოდ მაშინ შეძლებს თავმდაბლობით აღჭურვას, ფუჭი აზრებისა და სიტყვების უკუგდებას. ეს თვისებები კეთილ გავლენას ახდენს თვით ქალზე, მის მეუღლეზე, ბავშვებზე, მთელ სახლზე და ასე განსაჯეთ, მთელ ქალაქზეც. ხომ შეიძლება დედოფლის მსგავსად მთელ ქალაქებსა და ხალხებს განაგებდეს.

როდესაც შეძლებს დაიმორჩილოს თავისი გრძნობები და ვნებები, მაშინ არის ქალი წმინდა და ჰარმონიული, სრულ თანხმობაში თავის თავთან და გარემოსთან.

ახლა რაც შეეხება სხეულს, ჰარმონიულმა ქალმა ის ნორმალურად უნდა უზრუნველჰყოს ტანსაცმლითა და საკვებით. უნდა დაიბანოს, მოაწესრიგოს თმა, ატაროს ოქრო და პატიოსანი თვალი, როგორც სამკაული. ქალი, რომელიც საუკეთესოსა და ძვირადღირებულს მიირთმევს, ტანსაცმელსა და სამკაულს დახარბდება უკვე მცდარ ნაბიჯს დგამს.

ქალმა მხოლოდ შიმშილი და წყურვილი უნდა მოიკლას და თუ იგი დაბალ ფენებს განეკუთვნება, ცხვრის და თხის

ბეწვის მოსასხამს დასჯერდეს სიცივისაგან დასაცავად. ეგზოტიკური და ნუგბარი საჭმელების სიყვარულიც არანაკ-ლები შეცდომაა და თუ ამასთან ერთად თვალშისაცემ ტანსაცმელსაც ატარებს, ვთქვათ მეწამული ან სხვა ფერის, ეს ხომ მის დიდ სიბრიყვეზე მეტყველებს. სხეული არ უნდა ითოშებოდეს და წესის მიხედვით შიშველი არ უნდა იყოს, სხვა დანარჩენი მას არ სჭირდება. ამდენად, ჭკვიანი ქალი არ დაიკიდებს ოქროსა და ინდურ ქვას, არც ხელოვნურად დაიყენებს ვარცხნილობას და არც ნელსაცხებელს შეურევს ხელოვნურ სურნელს. არც სახეს წაიგლისავს თეთრად და წითლად, ან წარბ-წამწამს შავად, არც ჭაღარას გაიცოცხლებს ფერადი საღებავით... სილამაზე, რომელიც ხორციელიდან კი არა სულიერიდან მოდის, ქალის კარგ წარმომავლობაზე მეტყველებს. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იგი აუცილებლად კეთილშობილთა მოდგმას ან შეძლებულ წრეებს უნდა ეკუთვნოდეს. სახელოვანი და მაღალი წრის მამაკაცთა სიყვარულიც არ არის საკმარისი.

ქალს ღმერთების რწმენა და ბედნიერების იმედი უნდა ჰქონდეს, ამასთან უნდა მისდიოს იმ წესებსა და კანონებს, რაც წინაპართაგან მიუღია. ღმერთების შემდეგ, ჩემი აზრით, მშობლების პატივისცემა მართებს, რადგან ისინი, ღმერთების მსგავსად, თავიანთი ნაშიერის საკეთილდღეოდ ზრუნავენ. ქალმა თავის მეუღლესთან ცხოვრება მოწესრიგებულად და სასიამოვნოდ უნდა ააწყოს. მარტო საკუთარ თავზე არ უნდა იზრუნოს, არამედ უნდა გაუფრთიხლდეს და წმინდად დაიცვას ქორწინების წესი. ყველაფერი უნდა აიტანოს, რაც მის ქმარს შეეხება, იქნება ეს თავსდატეხილი უბედურება თუ შეცდომა, ჩადენილი უგუნურებით, ავადმყოფობით, სიმთვრალით; თუნდაც მისი სხვა ქალებთან ურთიერთობა. მამაკაცებს ასეთი შეცდომა

მიეტევებათ, ქალებს კი არასოდეს. ქალის მოვალეობაა მისდიოს ამ წესს და არ გაბოროტდეს. ქალი თუ ჭკვიანია, ყველაფერს ისე მოაწყობს, როგორც ქმარს გაუხარდება. ქალი, რომელიც ქმრისთვის მეგობარიცაა, ყველა მის საქმეს სასიამოვნოდ წარმართავს, ჰარმონიულად ცხოვრობს; მას უყვარს მთელი სახლი და კეთილად განაწყობს ყველას მის გარშემო. ხოლო თუ არ უყვარს, ცხადია, სურვილიც არ აქვს მოუაროს ბავშვებს, სახლს, ქონებას... მის სურვილზე რომ იყოს, ქმარსაც გაისტუმრებდა იმქვეყნად, რათა სხვა კაცებს გამოედევნოს. ასეთ ქალს ყველა სძულს, ვინც მის ქმარს მოსწონს. აი, ჰარმონიული ქალი კი ჭკუით და გონებით სავსე, მარტო ქმარს კი არ მოუტანს სიკეთეს, არამედ შვილებს, ნათესაობას, მეგობართა, თანამოქალაქეთა და სტუმართა ჩათვლით. იგი თავმდაბლად მართავს სახლს, საამურად საუბრობს და ყურს უგდებს მოსაუბრეს...” [ტონია, ნადარეიშვილი, 2003: 75-76].

ეს ხედვა ნეოპითაგორული უნდა იყოს ან სტოიკური, არსებობდა სხვა განსხვავებული თვალსაზრისებიც ეპიკურე-ელთა და კინიკოსთა წრეში. მიუხედავად ამისა, ქალის თავისუფლებისა და ადგილის განსაზღვრება საზოგადოებაში საკმაოდ მძლავრად იდგამდა ფესვებს.

რომში კიდევ უფრო ნათლად იყო გამოკვეთილი ქალის მნიშვნელობა, რასაც თავისი მიზეზები ჰქონდა, რომელიც საბინ ქალებს უკავშირდება. ეს ეპიზოდი მიუთითებს ქალთა კეთილგონიერებაზე, რამაც იტალიის მოსახლეობას თავიდან ააცილა სისხლისღვრა. გაზიარებული თვალსაზრისით, რომაელთა ფსიქოლოგიაში არა ცალკეული წარმატებული ქალები, არამედ მთლიანად ქალთა საზოგადოება იყო აღქმული როგორც მამაკაცთა ღირსეული თანამდგომი [ტონია, ნადარეიშვილი, 2003: 77].

რომში ქალი გაცილებით მეტი უფლებებით სარგებლობდა, ვიდრე საბერძნეთში. ქალი ცხოვრობდა სახლის ცენტრალურ ოთახში, მონაწილეობას იღებდა წვეულებებში, ყველა სახის სანახაობაში. სახლში მას აღიქვამდნენ როგორც ქალბატონს, სახლის გამგებელს, რომელიც არასოდეს ასრულებდა უხეშ სამუშაოს. იგი დაკავებული იყო ბავშვებზე ზრუნვით და ქსოვით. ძაფის რთვა და ქსოვა რომაელი ქალის ერთ-ერთ ძირითად საქმიანობას წარმოადგენდა. საქსოვი დაზგა რომაელი ქალის სიბეჯითის ერთგვარ სიმბოლოდ იქცა.

ქალი აღიქმებოდა როგორც პატრიარქალური საოჯახო სტრუქტურის ორგანული წევრი და როგორც თავისუფალი პიროვნება, რომელიც ცხოვრებაში ნებისმიერ არჩევანს აკეთებდა. გავრცელებული ე. წ. მანუს ქორწინება გულისხმობდა ქალის მამის ოჯახიდან ქმრის ოჯახში გადასვლას. მას ჰქონდა მთელი თავისი ავლადიდება და ხდებოდა მეორე ოჯახის სრულუფლებიანი წევრი.

უმაღლესი პატივი, რომელსაც რომის მაღალი წრის ქალები იმსახურებდნენ იყო განდიდება ვითარცა ქალღმერთისა. ასეთები, ძირითადად, იმპერატორის ცოლები იყვნენ.

რომში საკმაოდ მაღალი იყო ქალთა განათლების დონე [ტონია, ნადარეიშვილი, 2003: 181-83].

კლასიკურ საბერძნეთში ქალთა თავისუფლება, განსაკუთ-რებით ათენელების, არსებითად შემოსაზღვრული იყო. თუ თავისუფალ ქალსაც კი არ ჰქონდა სამოქალაქო უფლებები. გათხოვილი ქალი კარგავდა დამოუკიდებლობას. მას არ შეეძლო დამოუკიდებლად გადაწყვეტილების მიღება, თვით მისი ქონების საქმეშიც კი [Винничук Л,. 1988: 244-245].

ოჯახის დედა უძღვებოდა მთელ საოჯახო საქმეს და ბავშვებს ზრდიდა, ვიდრე ისინი პატარები იყვნენ. ძვ. წ.

I ს. ლუციუს იუნიუს კოლუმელა თავის ნაწარმოებში, რომელიც სოფლის მეურნეობას ეხება, წერდა, რომ რომში და საბერძნეთში უძველესი დროიდან შემონახულია წესი: მთელი სახლების მართვა და საშინაო საქმეების გამგებლობა დედის მოღვაწეობის სფეროში შედიოდა.

საბერძნეთში და რომში ქალებს არ ჰქონდათ სამოქალაქო უფლებები და ფორმალურად იყო აცილებული სახელმწიფო საქმეების მართვისაგან. რომაელები თვლიდნენ, რომ თავად ბუნებრივი თვისება ქალს ისეთი როგორიცაა მოკრძალება, სისუსტე, საქმის უცოდინარობა, მერყეობა, არ აძლევს მათ ცოლებს, დებსა და დედებს იმის უფლებას, რომ დაკავდნენ პოლიტიკით. საოჯახო ცხოვრებაში რომაელები სარგებლობდნენ მეტი თავისუფლებით, ვიდრე კლასიკური ხანის საბერძნეთში. იგი თავისუფლად ჩნდებოდა საზოგადოებაში, იღებდა სტუმრებს, ესწრებოდა სადღესასწაულო მიღებებს, რაზეც ბერძენი ქალები ვერც კი ბედავდნენ ფიქრს. ქალის დამოკიდებულება მამასთან, ქმართან შემოისაზღვრებოდა არსებითად, ქონებრივი ურთიერთობით: ვერც უძრავ ქონებას ფლობდა, არც მართვა მათ ქალებს არ შეეძლოთ [Винничук, 1988: 244-245].

ამ მხრივ, ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ ანტიკური ხანის ქალის უფლებრივი მდგომარეობა და როლი მკაფიოდაა გამოკვეთილი უილიამ შექსპირის ხუთმოქმედებიან ტრაგედიაში „იულიოს კეისარი". მრავლისმთქმელია იულიოს კეისრის წინააღმდეგ შეთქმული ბრუტოსის ცოლის – პორციას სიტყვები: „...განა ცოლ-ქმრობის განაჩენში ისე სწერია, რომ საიდუმლო შენი მე არ უნდა ვიცოდე? განა შევერთდით განსაზღვრულად და პირობებით: სადილს დავესწრო, სარეცელში გასიამოვნო, ზოგჯერ გაგართო

ლაპარაკით? გინდა მამყოფო არა შენს გულთან, არამედ გარს, კარმიდამოში? ეს თუა, ბრუტოსს მაშ პორცია ხასად ჰყოლია, არა მეუღლედ... მეტყოდი შენს საიდუმლოსაც. თუმცა ქალი ვარ, თვით ბრუტოსისაგან თავის მეუღლედ არჩეული... მაგრამ ქალობა კატოს ასულს ვერას დაუშლის,... ასეთ მამის და ქმრის პატრონი არ უნდა ვიყო სხვა ქალებზედ უფრო ძლიერი? გამიზიარე შენი ზრახვა და გაძლევ სიტყვას, არავის ვუთხრა...” [შექსპირი, 1986: 490].

ზემომოყვანილ მონაცემთა საფუძველზე შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ელინისტური და ადრე რომაული ხანის ქალთა საზოგადოებრივი მდგომარეობის განვითარება ცდება იმპერიის საზღვრებს და ორგანულად უკავშირდება ძველ ანატოლიურ იმ მრავალათასწლოვანი ტრადიციის უწყვეტ ჯაჭვს, რასაც ალანიის მუზეუმის ექსპონატებთან ერთად, ავანოსის კერამიკის მუზეუმში დაცული ძვ. წ. 5000 წლის წინანდელი ქალღვთაებათა გამოსახულებებიც ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებს.

მიუხედავად იმისა, რომ ძველ ანატოლიაში ეთნოსები პერმანენტულად იცვლებოდნენ, ქალის მნიშვნელობის ტრადიციის უწყვეტი ხაზის არსებობას ანატოლიაში აღმოჩენილი არტეფაქტები სავსებით ნათლად ადასტურებს. თითქოს კანონზომიერიცაა, რომ ტრადიცია მაინცდამაინც ნაყოფიერების კულტთანაა დაკავშირებული.

WOMAN IN ANCIENT ANATOLIA
(In the Context of the evidence of Alanya Museum Exhibits)

Summary

The development of the social status of women in the Hellenistic and early Roman period goes beyond the borders of the Empire and is organically linked with the uninterrupted chain of the millennia-old ancient Anatolian tradition. A long with the exhibits of the Alanya Museum, this is also unequivocally attested by the representations of female deities, preserved at Avanos pottery museum, dating to the period before 5000 BC.

Despite the fact that in ancient Anatolia ethnoses were changed permanently, the existence of the uninterrupted tradition of the women's importanceis quite clearly demonstrated by the artifacts discovered in Anatolia. It seems natural that the tradition is related exactly with the cult of fertility.

ქალი ქართულ ეთნო-სოციალურ და ეთნო-კულტურულ სამყაროში

WOMAN IN GEORGIAN ETHNO-SOCIAL AND ETHNO-CULTURAL WORLD

ქალის „დათავისების“ წესი ქორწინებაში*

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. 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 მოწონს 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”. ხელდაკრულზე იტყოდნენ: „ხელმოკიდებულია, ხელდაკრულია“. “მკვდარზე ვიყავი და იქ დამკრეს ხელი. ერთი წლის შემდეგ ვნახე ჭინჭარაული ივანე. სამი წელი ვიყავი დანიშნული. მე დავიწუნე. იმან “კვეთილში” (განაწყენებული ვაჟის მიერ ქალისათვის ქორწინების აკრძალვა. – ლ. მ.) ჩამსვა. არხოტში და პირაქეთში (ბისოსა და ხახმატში) ამიკრძალა გათხოვება. მერე ჩემი ძმები ჩაერივნენ. ძმამ

*© მელიქიშვილი ლ., Melikishvili L.

უთხრა: “ერთ მტკაველ მიწას 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 “ქუგოუეხნ”– 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 შეურაცხმყოფელი 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 "გაანთავისუფლებდნენ" (მარგოშვილი, 1969: 155 –156).

ასეთი წესით ქორწინება ცნობილია ზოგად ლიტერატურაშიც. პოლ ვინოგრადოვი წიგნში „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 ქალბატონ იზობლის შვილი, 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 ეწინააღმდეგებოდა 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 თრექუას 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 დამალავენ. სასიძომ უნდა იპოვოს და გახადოს ტანსაცმელი და მიუხედავად ქალის წინააღმდეგობისა, ხელი სასქესო ორგანოზე უნდა დაადოს, რის შემდეგაც ისინი დანიშნულებად ითვლებიან. ამას ეძახიან „დაპყრობას" (seize). 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 შეურაცხყოფად (Iochelson, 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 ფრეზერის 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 "დაუფლების გამომხატველი" ის დასაკუთრებაზე მიუთითებს.

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 ჟესტიკულაციასთან 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.

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 დამოწმებული. 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, 1928: 108-109; ბერძენიშვილი, 1966: 141; ბარდაველიძე, ჩიტაია, 1939: 18). ხევსურეთში, სადაც ხელის დაკვრით ქორწინება არსებობდა, ხელის ზემოთ აღნიშნული თითქმის ყველა მნიშვნელობაა დადასტურებული (ბარდაველიძე, ჩიტაია, 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 ასეთიც იყო, მაგრამ ხევსურეთის 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 დამოწმებული. ხევსურულ ჩვეულებაში წინ წამოწეულია ვაჟის გვარის უფლებები, რადგანაც ხელდამკვრელები 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 მომკიდის 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 ამალაში არიან სიძის ბიძები და ბიძაშვილები. დანიშვნის 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, სახელდახელოდ 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 წამოიწევს 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 „იმალებოდა" 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 ეწოდებოდა. 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 ვინ გინდა მიიბაროს და თჳს საფარველს ქვეშ დაიფაროს" (ორბელიანი, 1993).

ნ. ბერძენიშვილი, ეხება რა მიწათმფლობელობის ფორმებს ფეოდალურ საქართველოში, გარკვეულ საბუთებზე დაყრდნობით განიხილავს ტერმინ "ჭელს", დასძენს: "ჭელი აიმართება ვინმეს სასარგებლოდ და ვინმეს, ასეთი მხარეს არის, საზიანოდ, ვისი უფლებაც აღდგენილია თუ ახლად დადგენილია, მას ჭელს აუმართავენ ამ უფლების დადგენის ნიშნად, ხოლო თუ ამავე დროს ვისიმე უფლება უარყოფილია, ეს ჭელის ამართვა მისი უფლების უარყოფის ნიშანიც ხდება. ჭელის ამართვა ხდებოდა მამულზე (მიწა, ვენახი, ტყე, ბაღი), წისქვილზე (და საწისქვილეზე), ყმაზე (აზნაურზე, გლეხზე),

სათავადოზე (თუ მის ნაწილზე), სოფელზე (ბერძენიშვილი, 1966: 141). ასე რომ, ჭელი, როგორც მფარველობისა და უფლების სიმბოლო, ფართოდ გავრცელებული ყოფილა საქართველოში. მისი სიმბოლიკა ქორწილის 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 ქორწილის 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.

ON HAND SYMBOLICS IN MARRIAGE RITUAL

Summary

Hand as a symbol is fixed in the cultures of great many peoples. It is present in marriage ritual too and varies across different cultures. In this terms Georgia is no exception.

Within the highlands of Eastern Georgia only in the ethnographic reality of Khevsureti an interesting ritual of betrothal had existed in the most recent past. The ritual was called "touching of hand". Such betrothal could occur at any place of gathering. After the ritual the woman was considered betrothed.

The origin of this tradition is supposedly ancient. If we return to Khevsureti example, a hand symbolizes ownership. It is noteworthy that the "toucher" generally is the man's father, cousin and not the man himself, as we meet in the traditions of other peoples. According to Khevsureti tradition, as the "touchers" are mainly the man's family members, the rights of the man's family are privileged. We should suppose that the rule of hand- touching by the father is a manifestation of his rights i.e. the hand-touched woman could be considered as his and his family's property.

The similar tradition of marriage is known in ancient cultures of Europe, Indians or Northern Aborigines. It should be explained as a reflection of a hand as a symbol of right. While the hand is the symbol of patronage in a marriage ritual, in a ritual of betrothal it might be a symbol of becoming a master of a woman.

„კვეთილში ჩასმა“ - მძიმე არჩევანი*

ცნობილია, რომ გენდერული განსხვავება – თანაფარდობის ხარისხის გამოყენება შესაძლებელია შემდეგი საკითხის განხილვით: შრომის განაწილების სქესობრივი პრინციპი; უფლებრივი მიმართება ოჯახსა და გარე სამყაროსთან; უფლება – მოვალეობის განაწილება ოჯახში, მეურნეობაში; მატერიალური დამოუკიდებლობა; ქონებრივი უფლებები; იერარქიული პოზიციები და სხვა. შეიძლება ითქვას, რომ ამ სხვათა რიცხვს მიეკუთვნება, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში არსებული უნიკალური წესი, რომელიც ქალის უფლებრივ საკითხს უკავშირდება. ესაა ე.წ. “კვეთილში ჩასმა”.

ადრეულ პერიოდში საქართველოში არსებული აკვანში და მცირეწლოვანთა დანიშვნის უძველეს წესს ყოველთვის დადებითი შედეგი არ ჰქონდა. იყო შემთხვევები, როდესაც უკვე მოზრდილი წყვილიდან რომელიმე უარს ამბობდა ქორწინებაზე, ანუ პარტნიორს იწუნებდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, არსებობდა ჩვეულება, რის მიხედვითაც მწუნებარე ქალი ისჯებოდა. დასჯის წესი, რომელსაც “კვეთილში ჩასმა” ეწოდებოდა შემდეგში მდგომარეობდა: “კვეთილში ჩასმა “ გულისხმობდა ვაჟის მიერ მწუნებარე ქალის სხვაზე, ან სხვაგან, ან რამდენიმე წლით, გათხოვების უფლების აღკვეთას. ვაჟი ქალს განსაზღვრულ ადგილებში ქორწინების უფლებას უკრძალავდა. იგი დაუსახელებდა იმ სოფლებს, სადაც ქალს არ ჰქონდა გათხოვების უფლება. მაგალითად როგორც ინფორმატორმა (ხ. გ.) მოგვითხრო იგი

*© მელიქიშვილი ლ., Melikishvili L.

ნათესავის გასვენებაში ყოფილა, საქმროს ნათესავმა ძველი წესის მიხედვით "ხელი დაჰკრა", ანუ დანიშნა. ქალმა საქმრო დაიწუნა. ამ უკანასკნელმა კი ის "კვეთილში ჩასვა": გათხოვება აუკრძალა არხოტის თემში და პირიქით ხევსურეთში. მაგრამ ამავე დროს დართო ნება, რომ მხოლოდ "მიღმახევში" ანუ შედარებით არაპრესტიჟულ რეგიონში გათხოვილიყო.

თუ ვაჟი მიხვდებოდა, რომ ქალი მას იწუნებდა იმის გამო, რომ სხვა უყვარდა, ქალს უკრძალავდა გათხოვებას სწორედ იმ სოფელში, სადაც ის ვაჟი ცხოვრობდა.

ვინმე თუ გაბედავდა "კვეთილიანი" ქალის შერთვას, უეჭველად დიდი მტრობა ჩამოვარდებოდა. საქმე ჯარიმის – "დრამის" (5 ძროხა) გადახდით მთავრდებოდა. მაგრამ "დრამას" ყველა არ იღებდა, შესაძლებელია "კვეთილიანი" ქალის ქმარი მოეკლათ კიდეც.

თუ ქალი "კვეთილის" ვადებს დაარღვევდა და სხვაზე გათხოვდებოდა, მის ქმარს მოკლავდნენ და ქალს დაასახიჩრებდნენ. დანიშნული ქალის მიერ ვაჟის დაწუნებისას, შესაძლებელია საქმრომ დასჯის მიზნით ცხვირი მოკვეთოს (ხარაძე, 1940).

"კვეთილში ჩასმა" უკვე გათხოვილი ქალისაც შეეძლოთ, თუ ის ქმარს იწუნებდა. გარდა ამისა ქმარს შეეძლო მისი დაჭრა. (მოეჭრა მისთვის ცხვირი, ყური, დაესერა ლოყა, შუბლი). დანიშნული კი თავისი მწუნებარე საცოლის, სანამ მას ვინმე შეირთავდა, დაჭრას ჩქარობდა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხევსურეთში დაწუნების მაგალითები მრავლად არსებობდა.

ნ. ხიზანაშვილი ამ ჩვეულების შესახებ წერს: "ცოლის გაგდება ხევსურეთში ადვილი საქმეა. თუმცა არც ამ საქმის ჩადენა შეიძლება უმიზეზოდ. რასაკვირველია, ცოლსაც შეუძლია ქმარს თავი დაანებოს, მაგრამ ამგვარი საქციელი

კაცისათვის დიდად სამარცხვინო და სათაკილოა, ქალმა თავდანებებულ ქმარს პირობა უნდა მისცეს, რომ ის სხვას არ მისთხოვდება, საუკუნოდ უქმროდ დარჩება. ამას "კვეთილში ჩასმას" ეძახიან. და თუ "კვეთილში ჩასმულმა" გასტეხა პირობა, სიკვდილისაგანა ვეღარ იხსნის რა. სხვა ბევრი არც იმას მოელის, რომელიც კვეთილში ჩასმულს შეირთავს – იმასაც სიკვდილის აჩრდილი განურჩევლად თან სდევს. თუმცა ეს ასეა, მაგრამ ქმარი კი მარტო "სამწუნებროთი და "ნამაშვრალით" (იმდენი ძროხაა, რამდენი წელიც ცოლმა იცხოვრა ქმართან პირველი და უკანასკნელი წლის გამოკლებით) ათავებს საქმეს ცოლთან" (ხიზანაშვილი, 1940: 43-44).

ქალის მიერ დანიშნულის დაწუნება სხვა პირის სიყვარულის გამო ხდებოდა. ასეთ შემთხვევაში დაწუნება უმიზეზოდ ითვლება და ჯარიმდება დამწუნებელი მხარე. ქართული სახელმწიფო სამართალი ითვალისწინებდა დანიშნულთა გაყრას, მხოლოდ არა სხვისი სიყვარულის მიზეზით, არამედ ასაკის შეუფერებლობის (მუხლი 394), ქალის მიერ სხვასთან შეცოდების (ღალატის) და სულით ავადმყოფობის (მუხლი 396-397) შემთხვევაში (ქართული, 1963: 396-397). მაგრამ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ქალის მიერ დაწუნება მხოლოდ სხვისი სიყვარულის გამო ხდებოდა და ამ მიზეზით "სათანადოდ" ისჯებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ უფრო ხშირად მწუნებარედ ვაჟი გვევლინება. იგი ძალიან დაზარალებული გამოდის, რადგან იხდის სამ ძროხას, ანაზღაურებს ყველა იმ ხარჯს, რაც ნიშნობაში დაიხარჯა, ამავე დროს საჩუქრები და ნიშანი ქალს რჩება.

თუ ქალი დანიშნულს იწუნებდა, მას შეეძლო ჯარიმა "სამწუნებრო " გადაეხადა. "სამწუნებრო" 16 ძროხის გადახდას

ითვალისწინებდა. თუ კი ქალი აკვანში იყო დანიშნული და იწუნებდა საქმროს, ამისთვის უნდა აენაზღაურებინა ის ხარჯები, რაც ვაჟის ოჯახს ჰქონდა გაწეული (ყოველწლიური სტუმრობა სანოვაგით და საკლავით), მაგრამ 16 ძროხას არ გადააჭარბებდნენ. ზოგიერთნი ჯარიმაზე უარს ამბობდნენ და ქალს სიმბოლურად, ერთი დღით მაინც, წაიყვანდნენ საქმროს ოჯახში და შემდგომ უკან გაისტუმრებდნენ. ქალის ოჯახი ამ შემთხვევაში ჯარიმას აღარ იხდიდა, მაგრამ ქალისთვის ეს მორალურად უფრო შეურაცხმყოფელი იყო. "სამწუნებრო" გადახდილ ქალს ოჯახში "ბარგიანს" უწოდებდნენ. შემდგომში ვინც მას შეირთავდა, ქალის ოჯახის მიერ გადახდილი ჯარიმის ხარჯი უნდა აენაზღაურებინა.

მწუნებარე ვაჟს ხატში (სალოცავში) დაიბარებდნენ ხატობას (დღესასწაულზე). ხევისბერი დაწუნების მიზეზს გამოჰკითხავდა. გადახდილ ჯარიმას მწუნებელი დაწუნებულის ბიძაშვილს ჩააბარებდა.

"ზოგჯერ თვითონ ქალი თავის თავს "კვეთილში ჩაისვამდა". ამ უკიდურეს საშუალებას ქალი განსაკუთრებულ შემთხვევაში თუ მიმართავდა. მაგალითად, როდესაც ქალს წაწლის დათმობა უმძიმდებოდა და სხვაზე გათხოვება არ სურდა, ან მშობლები ძალით ათხოვებდნენ. ზოგჯერ ქალს ორი მთხოვნელი გამოუჩნდებოდა, ორივენი ერთურთში ქიშპობდნენ და დაპირისპირების განსამუხტავად ქალი თავს "კვეთილში ჩაისვამდა". მიდიოდა ხატში და აღთქმას დებდა, რომ "ხელს ვიღებ გათხოვებაზე და ქალწულად ვრჩებიო". ამგვარად, ის თავს ხატს სწირავდა და ხატის "მოწმინდარი" ხდებოდა" (მაკალათია, 1934: 128). ამ შემთხვევაში, მის გათხოვებაზე საუბარი საერთოდ იკრძალებოდა. ასეთი ქალები, ძირითადად, ფშავში არსებულ "თამარ ნეფის" ხატს აფარებდნენ თავს.

როგორც ამბობენ მე-20 საუკუნის დასაწყისშიც კი ამ ხატში რამდენიმე ქალი იყო შეფარებული.

თუშეთში "კვეთილს" "საპატიმროში" სვამდნენ, როგორც იტყვიან, მოსარჯულებლად" (ხუბუტია, 1969: 27). ხდებოდა ისეც, რომ უარისმთქმელი შეურიგდებოდა თავის დანიშნულს და საქმეც მშვიდობიანად დამთავრდებოდა. შეიძლებოდა "კვეთილის ახსნაც". თუ ვაჟს დაითანხმებდნენ და ჯარიმას გადაიხდიდა, მაშინ ქალს კვეთილი ეხსნებოდა და გათხოვება შეეძლო.

გენდერული პრობლემა, ანუ მამაკაცისა და ქალის სოციალური განსხვავების ხარისხი, პირდაპირაა დაკავშირებული ამა თუ იმ საზოგადოების ტრადიციულობაზე. ქალის მსოფლმხედველობა დღემდე განისაზღვრება, ძირითადად, მისი საოჯახო ცხოვრების ანალიზის საშუალებით, ხოლო მამაკაცის მსოფლმხედველობა კი – მისი როლით საზოგადოების სოციალურ ორგანიზმში.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, ქალისა და ვაჟის მიერ დაწუნების პრობლემა, რაც არ უნდა გასაკვირი იყოს პატრიარქალური სამყაროსთვის, ძირითადად, მაინც სიყვარულის ფენომენს უკავშირდება. სხვა რამ მიზეზი თითქმის არ გვხვდება, რადგანაც ადრეული წესის მიხედვით, იმდენად სრულყოფილად იყო შესწავლილი ორივე გვარის სიჯანსაღისა და სხვა საკითხები, იმდენად იყო გამყარებული ოჯახების მონდომება ქორწინებაზე, რომ თუ არა ისეთი გრძნობა, როგორც სიყვარული, ეს მოლაპარაკება არ ჩაიშლებოდა.

საინტერესო სწორედ ის არის, რომ თუ სხვა რეგიონებში ქალი (და სხვათა შორის კაციც), უკვე მოგვარებულ ქორწინებაზე უარის თქმას ვერ გაბედავდა, აღმოსავლეთ

საქართველოს მთიანეთში მიუხედავად ბევრი სიმძიმისა და შეურაცხმყოფელი ქმედებისა, ერთგვარი თავისუფლება – სიყვარულის თავისუფლება მაინც შეიგრძნობოდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციულ საზოგადოებაში ქალის მონაწილეობა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მეტ-ნაკლებად შეზღუდული და მისი სოციალური სტატუსი გაცილებით დაბალი იყო, ვიდრე მამაკაცისა, მაინც ქალი თავისუფალი იყო ყოველგვარი ძალადობრივი გათხოვე-ბისგან. მისი სიყვარული არ იყო არც პლატონური, არც სექსუალური, არც რომანტიული და სხვა მრავალი, მაგრამ ქალი იყო თავისუფალი თავის არჩევანში. მართალია, ქალი, ფაქტობრივად, ტყვე იყო, მაგრამ ამით იმას მაინც ახერხებდა, რომ თავიდან აეცილებინა არასასურველი მთხოვნელი. მართა-ლია, იგი ტყვეობაში სიყვარულის გამო ხვდებოდა, მაგრამ თავისუფლებისათვის თვითშეწირული.

FREEDOM IN CAPTIVITY

Summary

In the mountain communities of east Georgia, a woman could refuse to marry a fiancé and therefore she was punished; the punishment implied prohibition of her marriage either with the other man or generally for certain years. This was called "*kvetilshi chasma"* (put in a ban). Men also denied to marry his fiancée and such cases were not seldom. Refusal from marriage was caused by love for another person. In this case the denial was considered motiveless and repudiators were fined. Sometimes a woman "put herself in a ban".

ქალის ქონებრივი უფლების ზოგიერთი ფორმის შესახებ მთიულეთში – სათავნო*

საქორწინო და საოჯახო ურთიერთობის შესწავლისათვის საკუთრების ხასიათის გარკვევას პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება. ამ მხრივ, ერთ-ერთ საინტერესო კომპონენტად გვესახება სათავნო, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში გარკვეული სახესხვაობით არსებობდა. მთიულეთი ერთ-ერთი ისეთი კუთხეთაგანია, სადაც სათავნო ახლო წარსულამდე მოქმედ ეკონომიურ ელემენტს წარმოადგენდა. ამიტომ მისი შესწავლის მიზნით 1968 წელს მთიულეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა, სათანადო ლიტერატურასთან ერთად, საფუძვლად დავუდეთ ამ ნაშრომს.

ცნობები და რიგ შემთხვევაში მოსაზრებები სათავნოს შესახებ ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ლიტერატურაში გაჩნდა (ხიზანიშვილი, 1940: 41-44; Абазадзе, 1889: 20; Мачабели, 1887: 400-401; С. Ш. – дов, 1895: № 3825). სათავნოსადმი ინტერესი განსაკუთრებით გაძლიერდა საბჭოთა პერიოდში საოჯახო ყოფის კვლევის გაფართოებასთან დაკავშირებით.

მ. კოსვენის აზრით, საოჯახო თემში ცალკეულ პირთა საკუთრების წარმოშობაში დიდი როლი ეკუთვნოდა ქალს, განსაკუთრებით კი გათხოვილს. მკვლევარი ეხება მზითვის ჩამოყალიბებულ ფორმას და დაასკვნის, რომ ასეთი ფორმით მზითევი საოჯახო თემში ვერ წარმოიქმნებოდა, რადგანაც იგი ინდივიდუალური ოჯახისთვისაა დამახასიათებელი (Косвен, 1948: 15-16).

---

*© მელიქიშვილი ლ., Melikishvili L.

ნ. კისლიაკოვი ტაჯიკურ მასალაზე დაყრდნობით, კრიტიკულად უდგება მორგანის, ლებოკის, სპენსერის, კუნოვის, ზიბერის, კაუცკის, კაველინის, სმირნოვის, ხარუზინის, მალინინის და სხვათა თეორიებს ურვადისა და მზითევის შესახებ და გამოთქვამს აზრს, რომ ეს უკანასკნელნი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად გაჩენილი ინსტიტუტებია. მზითევის წარმოშობას ის უკავშირებს პატრიარქალური ოჯახის დაშლას და ინდივიდუალური ოჯახების გამოყოფის პერიოდს (Кисляков, 1959: 136-180).

ვ. ითონიშვილმა ხევში სათავნოს ინსტიტუტის აღწერით უფრო მკვეთრად დაგვანახა მზითვისა და ურვადის ინსტიტუტების ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად წარმოქმნა, რადგანაც ურვადის მიღებამდე გაცილებით ადრე ოჯახში იწყებოდა ქალის სათავნოზე ზრუნვა (ითონიშვილი, 1960: 234). „როგორც მზითევი, ისე სათავნო, გასათხოვარი ქალის პირად ქონებას წარმოადგენდა, ხოლო ურვადი ქალის საფასურში აღებული თანხა იყო, რომელიც ქალის ოჯახს სხვა საჭიროებისათვის უნდა მოეხმარა, და არა სამზითვოდ. მოხეური მასალის მიხედვით, მზითვის მომზადების წყაროდ საგულვებელია არა ურვადი, არამედ ის ტრადიცია, რომლის ძალით ქალიც მამის ოჯახის მოწილედ ითვლებოდა და იქიდან მზითვად და სათავნოდ სახელდებული ქონების მიღების უფლებით სარგებლობდა“ (ითონიშვილი, 1960: 235).

რ. ხარაძე სათავნოს დიდ ადგილს უთმობს ნაშრომში „Грузинская семейная община“. მისი აზრით, სათავნო თავისი თავდაპირველი ფორმით მიეკუთვნება საოჯახო თემის განვითარების ადრეულ ეტაპს, წარმოადგენს ქალის პირად საკუთრებას, რომელიც მემკვიდრეობით გადადის მის შვილებზე და ამგვარად, ერწყმის საერთო საოჯახო

საკუთრებას. კლასობრივი საზოგადოების პირობებში სათავნო თანდათანობით გადაიზრდება მზითევში, რომელიც არ ერწყმის საერთო საოჯახო საკუთრებას და მემკვიდრეობის იმ ფორმით, რომელიც დამახასიათებელია კლასობრივ საზოგადოებაში არსებული ოჯახისათვის, გადადის კერძო საკუთრებაში (Харадзе, 1960, 1961).

ე. კარაპეტიანი თავის სადისერტაციო ნაშრომში საოჯახო თემის წევრთა ქონებრივი ურთიერთობის საკითხს უკავშირებს აგრეთვე ქალის პირად საკუთრებას **არნეგინის** სახელწოდებით, რომელიც მზითვის (**ოჟიტ**) ნაწილს წარმოადგენს. არნეგინი ქალის მამის სახლიდან მოცემული ის ქონებაა, რომელიც შემდგომ იზრდება ქალის შრომით, არ ერწყმის საერთო საოჯახო საკუთრებას და გადადის მემკვიდრეობით ქალის ხაზით (Карапетян, 1966: 159-165; Самуели, 1902: 31-32.)

ი. ჭყონია სათავნოს ინსტიტუტის წარმოქმნას უკავშირებს კლასობრივ საზოგადოებას და ასკვნის, რომ „სათავნო, როგორც ტერმინი, ასევე როგორც ქონების წყარო, სავაჭრო კაპიტალის დროინდელი საზოგადოების ინსტიტუტი უნდა იყოს თავისი ბუნებით, ამ ცნებას უნდა გამოხატავდეს მისი სახელიც“ (რუხაძე ჯ., ლეკიაშვილი ან., ჭყონია ი., 1964: 76; ჭყონია, 1955: 157-164).

სათავნოს მსგავსი ინსტიტუტი მიკვლეულია სხვა ხალხების ჩვეულებაშიც.

რ. ხარაძე, სარგებლობს რა ედ. კიუკის ნაშრომით (Cuq. 1929) და მისივე კომენტარებით, გადმოგვცემს, რომ ხამურაბის კანონებში ნახსენები შერიქთუმი (**šeriqtu**) წარმოადგენს მზითვის განსაკუთრებულ ფორმას, რომელიც არის ქალის კუთვნილება და მისი სიკვდილის შემდეგ მემკვიდრეობით გადადის შვილებზე, ხოლო უშვილობის შემთხვევაში

უბრუნდება მამის სახლს. როგორც ედ. კიუკი იკვლევს, შერიქთუმი შეიძლებოდა თვით ქალსაც შეექმნა.

რ. ხარაძის აზრით, შერიქთუმი თავისი ბუნებით ახლოს დგას ქართულ სათავნოსთან და მიუთითებს იმ ფორმის სიძველეზე, რომელიც სათავნოს სახელწოდებითაა წარმოდგენილი (Харадзе, წიგ. II, 57-58; Робакидзе, 1968).

ასეთივე ინსტიტუტის არსებობაზე მიუთითებენ ბელორუსულ დიდ ოჯახსა (Довнар-Запольский, 1909: 17-18) და ზადრუგაში (Ефименко, 1884: 77).

მთიულეთში სათავნოს **სათაოს** უწოდებენ. ლ. კაიშაურის განმარტებით „სათაო გათხოვილი ქალისათვის მზითვად მიცემული ძროხა, ხარი ან ცხვარი“-ა (კაიშაური, 1967). სათაო შედგება **თავნისა** და **ნამატისაგ**ან. თავნი წარმოადგენს სათაოსათვის განკუთვნილ დედალ ცხვარს ან ძროხას, რომელიც შემდგომში მრავლდება. ამ ნამრავლს კი **ნამატი** ეწოდება.

მთიულეთში ჯერ კიდევ ბავშვობაში ქალს სათაოს დაუყენებდნენ. სათავნოსათვის განკუთვნილი საქონელი იმყოფებოდა საერთო საოჯახო საქონელთან ერთად და ითვლებოდა საერთო საოჯახო საკუთრებად, მაგრამ პირადი საკუთრების უფლება ქალს მაინც ჰქონდა. ამ უკანასკნელის საშუალებით ქალი იმზადებდა მზითევს, მაგრამ ბავშვობაში სათავნოს დაყენება მთიულეთში იშვიათად ხდებოდა. თვით მთხრობელები გადმოგვცემენ, რომ „ეს წესად არ ყოფილა, ამას აკეთებდა ის ვისაც შეძლება ჰქონდა“.

ხდებოდა ისეც, რომ სათავნოს ატანდნენ ქალს ქმრის სახლში გადასვლიდან ერთი ან ორი წლის შემდეგ (რაც გვიანდელ მოვლენად მიგვაჩნია). უფრო ხშირად კი სათავნოს დიდი ნიშნობის დროს აძლევდნენ. იყო შემთხვევები, როცა

ქალს საერთო საოჯახო საკუთრებიდან გამოუყოფდნენ ერთ ძროხას ან ცხვარს და დედა თავის სათავნოსაც მისცემდა.

როდესაც ქალი ქმრის ოჯახში გადავიდოდა, სათაო თან მიჰქონდა. ქმრის ოჯახში ქალის ხელშეუხებელი საკუთრებაა თავნი, რომელსაც იგი მემკვიდრეობით გადასცემს თავის ქალიშვილს, და ნამატიდან პირველი ორი ძროხა, თუ ცხვარი, დანარჩენი კი შემდგომში ოჯახის საერთო საკუთრებას ერწყმოდა.

დიდ ოჯახში ძმების გაყრისას ქალის სათაო „წილში არ ვარდებოდა“. ინდივიდუალური ოჯახის გამოყოფის შემდეგ სათავნო, როგორც ქალის პირადი საკუთრება, უქმდებოდა და საოჯახო საკუთრებას ერწყმოდა. სათაო, როგორც ქალის პირადი საკუთრება, მხოლოდ ცოლ-ქმრის გაყრისას იჩენდა თავს. თუმცა კი გვინდა აღვნიშნოთ, რომ გაყრის შემთხვევები ძალზე იშვიათი იყო. გაყრისას ქალს თავისი სათავნო უკან მიჰქონდა, რა თქმა უნდა, თუ ეს უკანასკნელი არ იყო გაყრაში დამნაშავე, ხოლო თუ ქალი იქნებოდა გაყრის მიზეზი, მისი სათავნო შვილებს რჩებოდა.

დაქვრივებული ქალი დიდ ოჯახში სათავნოზე ზოგ შემთხვევაში კარგავდა უფლებას. თუ ქვრივი არ მოინდომებდა თავის მამის ოჯახში დაბრუნებას, მაშინ სათავნოთი ისევ იმ წესით სარგებლობდა, როგორც ზემოთ აღვწერეთ. თუ ქალი მოინდომებდა კვლავ გათხოვებას და მას შვილები ჰყავდა, მისი სათავნო რჩებოდა ქმრის ოჯახში, შვილების განკარგულებაში, რადგანაც ქვრივ ქალს, რომელიც ქმრის ოჯახიდან მიდიოდა, უმეტეს შემთხვევაში, შვილებს არ ატანდნენ. თუ შვილებს თან წაიყვანდა (რაც უფრო გვიანდელი მოვლენაა), სათავნოც თან მიჰქონდა მამის სახლში.

ქალის სიკვდილის შემთხვევაში სათავნოს უპირველესად ხარჯში გამოიყენებდნენ. თუ ამ მიზნით დახარჯულ სათავნოს

რაიმე მორჩებოდა, იგი მისი ქალიშვილის საკუთრებაში გადადიოდა. თუ ქალიშვილი არ ჰყავდა, ვაჟიშვილს რჩებოდა და თუ ქალი უშვილო იქნებოდა, მაშინ ქმარს მიაკუთვნებდნენ. ქალის მამის სახლს სათავნო არ უბრუნდებოდა და ვერც მოითხოვდნენ, რადგანაც ამის უფლება არ ჰქონდათ. თუ ცოლ-ქმარი ორივე დაიღუპებოდა, სათავნო ქმრის ოჯახს რჩებოდა. ვერც ქალის მამა და ვერც ძმა მას უკან ვერ მოითხოვდნენ.

სათავნოსთვის განკუთვნილი იყო თავნი, რომელსაც შემდგომ უეჭველად სარგებელი მოჰყვებოდა. ამას ზუსტად გამოთქვამს თავის სამართლის წიგნში დავით ბატონიშვილი, რომ „ყოველსა თავნსა სარგებელიცა შემდგომად აქუს“ (სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, 1964: 42). სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებითაც სათავნო სასარგებლოს ნიშნავს (სულხან–საბა ორბელიანი, 1928).

სათავნოს ინსტიტუტი, საერთოდ როგორც მოვლენა და ტერმინი, პრაქტიკაში იყო არა მარტო ქორწინებისას, არამედ სხვა შემთხვევაშიც (სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, 35.) ხოლო როგორც ჩვეულება და ტრადიცია, იგი დამახასიათებელია საქორწინო ინსტიტუტისათვის XX საუკუნის პირველი ნახევრის ჩათვლითაც კი.

ქალის ქონებრივი მდგომარეობის შესახებ ოჯახში საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის ქართული სამართლის ძეგლები.

მშობლები გათხოვილ ქალს აძლევდნენ ქონებას მზითვის სახით. ამაზე მოლაპარაკება ოჯახებს შორის არ ხდებოდა. ქალის მამის სახლი შეძლებისდაგვარად აძლევდა მზითევს, რომელზედაც მის ქმარს არავითარი უფლება არ ჰქონდა (სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, 41)

მზითვის საკითხი იდგა ცოლ-ქმრის გაყრის მომენტშიც.

XIV საუკუნის საკანონმდებლო ძეგლი „ბექა და აღბუღას სამართლის წიგნი“ მეტად საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის მეუღლეთა უფლებრივი ურთიერთობის შესახებ. ცოლ-ქმრის გაყრის საკითხი განხილულია სხვადასხვა თვალსაზრისით იმისდა მიხედვით, თუ ვინ არის გაყრის მიზეზი, ქმარი თუ ცოლი. მაგრამ ორივე შემთხვევაში მზითევი წარმოდგენილია, როგორც ქალის ხელშეუხებელი საკუთრება (სამართალი ბექასი და აღბუღასი, 1963). თუ გაყრაში ქალი იყო დამნაშავე და გარკვეული მიზეზების გამო მზითევი ქმრის სახლში რჩებოდა, ეს მოვლენა აიხსნება, როგორც ქალის სასჯელის ფორმა (ნადარეიშვილი, 1965: 47).

ბაგრატ კუროპალატის სამართალში კი აღნიშნულია, რომ თუ ცოლ-ქმარი გაეყარა, ქალი მზითევს ვერ მოითხოვს, „თუ შვილი დარჩეს“ (სამართალი ბაგრატ კუროპალატისა, მუხ. 140, 1963)

ვახტანგ VI-ის სამართალში კაცის მიერ ცოლის „უბრალოდ“ მიტოვებისათვის დაწესებულია მთელი სისხლი და მზითვის სრულად მიცემა (ვახტანგ VI. სამართლის წიგნი, მუხ. 72. 1955.)

სომხური სამართლის მიხედვით, თუ გაყრაში ქალია დამნაშავე და სახლიდან წავიდა, იგი გადის ცარიელი (სამართალი სომხური, მუხ. 46, 47 და 67, 1927.)

ხამურაბის კანონები წარმოგვიდგენენ შემდეგ სურათს: „ქმარს შეეძლო უარეყო ცოლი, თუნდაც იგი სრულიად უდანაშაულო ჰყოლოდა, მაგრამ მისი მზითევი უნდა დაებრუნებინა. ცოლს აქვს თავისი პირადი ქონება და უფლება თავის მზითევზე მას რჩება“ (სტრუვე, 1964: 114).

დაქვრივების (ქმრისა თუ ცოლის) შემთხვევაში სამართლის ძეგლები მზითვის შესახებ შემდეგს გადმოგვცემენ. თუ

უშვილო ქალი დაქვრივდა, ის უფლებამოსილია მზითევი სრულად წაიღოს (სამართალი ბექასი და აღბუღასი, მუხ. 81. 1963), ხოლო თუ შვილიანი ქვრივი მოინდომებს გათხოვებას, მზითევი მის შვილებს რჩება (სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, მუხ. 191, 1964).

თუ ქალი უშვილოდ გარდაიცვალა, „მზითევი მის სამშობლოს მართებს, აგრეთვე დაუკლებლივ“ (სამართალი ბექასი და აღბუღასი, მუხ. 81, 1963), ხოლო გლეხი ქალის მიმართ ვკითხულობთ: „გლეხთა ესე ქნან ყოველიცა, რომე, თუ დიაცი უშვილო მოკვდეს, მზითევი ნახევარი სულისა საურავად გაუშვან და ნახევარი სამშობლოს მართებს“ (სამართალი ბექასი და აღბუღასი, მუხ. 82, 1963).

ვახტანგ VI-ის სამართალში, ამ მხრივ, უფრო ვრცელი განმარტებაა მოცემული: „ვისაც სახლში უშვილოდ ქალი მოკვდეს და ქმარი დარჩეს და მის სულს კარგად მოუაროს, თუ დიდის ხნის ცოლ-ქმარი არიან, არა თხოვოს რა, თუ ახალი შეყრილი არიან და შვილი არა ყავს, მზითვი სამად გაიყოს: ერთი წილი სულისათვის, ერთი წილი ამისათვის რო საქორწილო მიუტანია, და მესამედი ქალის პატრონს მიეცეს“ (ვახტანგ VI. სამართლის წიგნი, მუხ. 224, 1955).

თუ ცოლ-ქმარი ორივე დაიღუპებოდა „მაშინ ნივთი, რაც დაშთეს მათ, ანუ მზითევი დედისა, მაშინ გაიყონ სწორედ ძმათა და დათა გაუთხოვართა და უკეთუ დამან ინებოს გათხოვება, ძმებმან მისცენ მზითევი და გაათხოონ. და უკეთუ დედის მზითვის მამული დარჩეს, ისიც ასე გაიყონ“ (სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, მუხ. 64, 1964).

ჩვენთვის საინტერესო იქნებოდა გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“, რომელიც სპეციალურად მთიულებისათვის იყო შედგენილი, მაგრამ იგი ძალიან მცირე ცნობებს გვაწვდის მეუღლეთა ქონებრივი ურთიერთობის საკითხებზე,

განსაკუთრებით კი მზითევზე, ვინაიდან „ძეგლის დადება“, ძირითადად, სისხლის სამართლის ძეგლია.

აქ შედარებით ნათელია ის გარემოება, რომ ჩვენს მიერ აღწერილი სათავნო (თავნი) და ფეოდალური საქართველოს სამართლის ძეგლებში აღწერილი მზითევი ქალის საკუთრებაა, ოჯახის დაშლის თუ მემკვიდრეობის საკითხში სათავნოს თავნზე და მზითევზე ერთი და იგივე წესი ვრცელდებოდა.

მართალია, იმის საილუსტრაციო მაგალითები, რომ მზითევში სათავნოს სახით შემავალი ნაწილი იზრდება ქალის შრომის შედეგად და რომ მას მონაგები აქვს, ცოტა გვხვდება, მაგრამ რაც არის, ის ფრიად საგულისხმო და გასათვალისწინებელია.

დავით ბატონიშვილის სამართალში მზითვისათვის მიძღვნილ თავში ნათქვამია: „ხოლო უკეთუ დედაკაცმან განამრავლოს მზითვითა ნივთი და არა დაშთეს შვილი, რაგვარადაც უსარგებლიეს, სარგებლითურთ წაიღონ პატრონთა მისთა, მათ რომე ყოველს თავნსა სარგებელიცა შემდგომად აქუს“ (სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, მუხ. 64, 1964).

ამ საკითხთან დაკავშირებით განვიხილავთ აგრეთვე ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნში შემავალ ბერძნულ და სომხურ სამართალს, რაც, როგორც ჩანს, ქართული ფეოდალური საზოგადოებისათვის მისაღები უნდა ყოფილიყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა მისი შეტანის მიზეზი სამართლის კრებულში.

ბერძნული სამართლის 216-ე მუხლი ამბობს: „რომელსაც დედაკაცსა გარეთ ზითევი მოყვა თავისის ნათესავისაგან, მისი ჴელმწიფება აქუს ქალსა მას, რათა ამით ვაჭრობა ქნას და სარგებელი შეიძინოს და სხვა ზითევი, რომელიც წიგნით

მისცემია. სანამდი მისი ქმარი ცოცხალია, იმისაგან ვერას დახარჯავს ქალი იგი“ (სამართალი ბერძნული, 1963).

როგორც ვხედავთ, აქ მზითვისაგან გამოყოფილია ის ნაწილი, რომლითაც ქალს აქვს უფლება ივაჭროს და „სარგებელი შეიძინოს“. ვფიქრობთ, აქ შეიძლება სათავნოს ინსტიტუტის დანახვა.

სომხური სამართალი, იხილავს რა მზითევს, თავისი ნამატით, ჩანს, რომ ცოლ-ქმრის გაყრისას თავნი ცოლის საკუთრებაა, ხოლო ნამატი შუაზე იყოფა ცოლ-ქმარს შორის. „ვისაც ცოლს მოჰყუეს ზითევი, ყმა ანუ ცხვარი ანუ აქლემი ან ჴარი ან ფური ანუ სხვა რაგინდარა მასუკან მიეცეს ყმასა შვილი და პირუტყუთაც აშენონ და განამრავლონ, თუ ვინ იცის გაყრა მოჴდეს ცოლ-ქმრისა, თავისი ზითევი ყუელა თან უნდა გაიტანოს და რაც ნაშენი მიმატებული იყოს, შუა გაიყონ ცოლ-ქმართა“ (სამართალი სომხური, მუხ. 64, 81, 86, 91. 1963).

ის გარემოება, რომ ქართული სამართლის ძეგლებში სათავნოს ინსტიტუტი ცალკე არ არის გამოყოფილი, იმით აიხსნება, რომ მზითევიც და სათავნოც ქალის პირადი საკუთრებაა, ერთი მეორის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს, და ერთი და იგივე უფლებებით სარგებლობს ჩვეულებითს თუ სახელმწიფო სამართალში.

ქართული სამართლის ძეგლების მიხედვით, ის ქონება, რაც დედისათვის მზითევია, შვილისათვის, რომელზედაც მემკვიდრეობით გადადის, დედული იქნება (ვაჟისათვის თუ ქალისათვის). ხოლო მას შემდეგ, რაც დედულს ქალიშვილი მემკვიდრეობით მიიღებს და ქმრის ოჯახში გადასვლისას მისი საკუთრება გახდება, მზითევი ეწოდება. ე.ი. დედული და მზითევი ერთი და იგივეა, როგორც ქონებრივი მასა, მხოლოდ

გარკვეულ მდგომარეობაში მას სხვადასხვა სახელწოდება აქვს.

როგორც ივ. ჯავახიშვილი გადმოგვცემს, „დედული... იმ ქონებას ერქვა, რომელიც შვილებს დედისაგან დარჩებოდა ხოლმე. ამ ქონებას დედას მამის სახლიდან ატანდნენ და „ზითევი“ ეწოდებოდა“ (ჯავახიშვილი, 1929: 374). ივ. ჯავახიშვილი იქვე დასძენს: „რასაკვირველია, „დედული“ მარტო „მზითვისაგან“ არ შედგებოდა: მამის სახლითგან მოყოლილი ქონების გარდა დედულს შეიძლებოდა ქმროსნობის დროს შეძენილი „მონაგები“-ც მიჰმატებოდა“ (ჯავახიშვილი, 1929: 375.)

ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში მონაგებში ნაგულისხმევია მხოლოდ ქალის მიერ შეძენილი და მისი კუთვნილი ქონება და არა საერთო საოჯახო მონაგები. აქვე საინტერესოა, თუ ვისი საკუთრება იყო ეს მონაგები.

ჩვენ მიერ მოტანილი მაგალითებისა და პარალელების საფუძველზე ჩანს, რომ მზითევის ის ნაწილი, რომელიც ქალს მიჰქონდა ქმრის სახლში, მისი ხელშეუხებელი საკუთრებაა. იგი მემკვიდრეობით გადადის დედიდან შვილზე, ხოლო მონაგები ამ მზითვიდან საოჯახო თემის განკარგულებაშია, რადგანაც ცალკე ქალი მას საოჯახო თემის პირობებში ვერ მოიხმარდა. კიდეც რომ მოეხმარა, მას უნდა გადაეხადა რაიმე საშუალებით ვალი იმ ხარჯის ასანაზღაურებლად, რომელსაც მისი თავნის მოსავლელად ქმრის ოჯახი ხარჯავდა. ამიტომ იგი იძულებულია მთლიანად მონაგები ან ნაწილი შეიტანოს საოჯახო თემში (რძის პროდუქტების თუ მატყლის სახით), ხოლო ნაწილი კი მოახმაროს თავის შვილებსა თუ ქმარს.

მას შემდეგ, რაც ქალი თავის შვილებს გადასცემს თავის მზითევს და მასში შემავალ სათავნოს, იგი შეერწყმის საოჯახო საკუთრებას. „დედის სიკუდილის შემდეგ „დედული“

დედის სახლს, ან საგვარეულოს კი არ უბრუნდებოდა, არამედ მის შვილებს რჩებოდათ. ასე ყოფილა უკვე VIII-IX სს., ასე ყოფილა შემდგომ საუკუნეებშიც. ეს შვილების მიერ დამკვიდრებული „დედული“, ...„მამულს“ ემატებოდა და მომავალი თაობისათვის „მამულის“ შემადგენელ ნაწილად ხდებოდა“ (ჯავახიშვილი. 1929: 375).

მემკვიდრეობის ასეთი ფორმა ხელს უშლიდა საოჯახო თემში პირადი საკუთრების კერძო საკუთრებაში გადაზრდას. „მემკვიდრეობითი უფლება მზითევზე ატარებდა თავისებურ ხასიათს, რომელიც საოჯახო თემში არსებულ კოლექტიურ-პატრიარქალურ მემკვიდრეობის უფლების საფუძველზე პირად „დედისეულ“ ქონებას აქცევდა „საოჯახო თემის მამისეულ“ ქონებად. მემკვიდრეობის სწორედ ეს ფორმა უშლიდა ხელს საოჯახო თემში პირადი საკუთრების კერძო საკუთრებაში გადაზრდას“ (Харадзе, წიგ. II, 59).

სათავნოს ასეთი ფორმა უფრო ადრინდელია და თავისი ბუნებით შეეფარდება დიდ ოჯახს.

დიდი ოჯახი, მისი დაშლის საფეხურზე, რა შეძლებისაც არ უნდა ყოფილიყო იგი, ვერ აკმაყოფილებდა სრულად მის შემადგენლობაში შემავალი საქორწინო წყვილების პირად მოთხოვნებს, რის გამოც ისინი თვითონვე ცდილობდნენ ჰქონოდათ ამ მოთხოვნილებათა უფრო სრული დაკმაყოფილების ეკონომიური წყარო. ქალისათვის ასეთი იქნებოდა სათავნო, თავისი პირადი საკუთრება, რის ხარჯზეც იგი უზრუნველყოფდა გარკვეულ ასაკამდე თავისი შვილების ჩაცმა-დახურვას.

დიდი ოჯახის დაშლისას ქალი ცდილობდა მის მიერ შემოტანილი სათავნო გაეხადა თავის ხელშეუხებელ საკუთრებად, მისგან მიღებული მონაგებიც თვითონ

გამოეყენებინა, თავისი ქმარ-შვილის საკეთილდღეოდ. ამის გამო მას აღარ ჰქონდა საშუალება თავნის ოჯახში შენახვისა და იწყებდა მის გაბარებას ოჯახის გარეთ.

ეს გარემოება კარგად ჩანს რ. ხარაძის მიერ მოყვანილ ეთნოგრაფიულ მასალებში ქართლისა და ფშავის მაგალითზე (Харадзе, წიგ. I, 55, 155).

მას შემდეგ რაც დიდი ოჯახი დაიყოფოდა ინდივიდუალურ ოჯახებად, ქალის მზითევი და სათავნო იქცეოდა ცოლ-ქმრის საერთო საკუთრებად. ამ გარემოების გამომხატველია ის ფაქტი, რომ უშვილოდ დაღუპული ქალის სათავნოს ქმარს მიაკუთვნებდნენ, ქალის მამის სახლს უფლება არ ჰქონდა მისი მოთხოვნისა (მელიქიშვილი. 1968: რვეული I, 13). თვით მთხრობელების გადმოცემით, „სათაო პატარა ოჯახში იკარგება, ქალს ქმართან სათაო აღარ აქვს, სათაოდ აღარ ითვლება, ის უკვე ქმარ-შვილისაა" (მელიქიშვილი, 1968: რვეული I, 16).

მზითევის ასეთ ფორმას გვაცნობს მ. კოსვენი. იგი თვლის, რომ მზითევი თავისი რთული ისტორიით ქორწინების ინსტიტუტში ჩამოყალიბებული სახით წარმოიქმნება შედარებით გვიან (Косвен. 1948: 15-16).

როგორც ვნახეთ, სათავნო წარმოადგენს ქალის მამის სახლის საერთო საოჯახო ქონებიდან გამოყოფილ მცირედ ნაწილს. თავისი ბუნებით იგი ორი სახისაა, რომელთა შორის ერთი შეესაბამება დიდ ოჯახს, ხოლო მეორე ინდივიდუალურს.

როდესაც იწყება საოჯახო თემის დაშლა, სათავნო, განსაკუთრებით მისი სარგებლობის გზით მიღებული ნამატი, საოჯახო თემში საქორწინო წყვილთა ეკონომიურ გაძლიერებას, განმტკიცებას და ამის საფუძველზე დიდი ოჯახის ინდივიდუალურ ოჯახებად დაშლას უწყობდა ხელს.

სათავნო თავისი განვითარების მაღალ საფეხურზე ადის კლასობრივ საზოგადოებაში, არა მარტო კაპიტალისტური, არამედ მონათმფლობელური ფორმაციის პირობებშიც. ვ. ბელიავსკი ახალი ბაბილონის საშუალო ფენის ნაბაიას ოჯახის განხილვისას წარმოადგენს ქალის მზითვის განვითარების მაღალ საფეხურს. ზერიის შვილმა ინა-ესაგილ-რემოთმა გათხოვებისთანავე მამისგან მიიღო მზითვად საკმაო რაოდენობით ვერცხლი და მონები, რომლის საშუალებითაც მისი ქმარი იდდინ-მარდუკი მალე გამდიდრდა. ინა-ესაგილ-რემოთი იყო მფლობელი დიდძალი პირადი საკუთრებისა, რომელიც საქმიანი ოპერაციებისა და მზითვის ხარჯზე მოიპოვა. და ეს იმ დროს, როდესაც მისი ძმები გაკოტრდნენ და დამოკიდებული გახდნენ იდდინ-მარდუკზე (Белявский, 1968).

ე. ი. ჯერ კიდევ კლასობრივი საზოგადოების ადრინდელ საფეხურზე, სათავნო, როგორც კერძო საკუთრების ელემენტი, განვითარების მაღალ დონეს აღწევს.

მთიულეთში XX საუკუნის დასაწყისისათვის შემორჩენილი საოჯახო თემის გადმონაშთური ფორმა თვითონ გამოდის ინდივიდუალური ოჯახისათვის დამახასიათებელი სათავნოს წინააღმდეგ. ზოგიერთ შემთხვევაში ასეთი ოჯახის წევრ ქალს, რაც არ უნდა შეძლებული ყოფილიყო იგი, სათავნოს არ ატანდნენ შეგნებულად, რადგანაც იგი მიაჩნდათ დიდი ოჯახის დაშლის ერთ-ერთ ხელშემწყობ მიზეზად (მელიქიშვილი. 1968: რვეული I, 25).

66 წლის მთხრობელი მაგდანა მიხას ას. ბურდული სოფ. არახვეთიდან გადმოგვცემს: ბურდულების გვარის ერთ-ერთ განაყარს გაბუანთ ეძახდნენ. გაბუანი სამნი ძმანი იყვნენ: მიხა, გაბო და შიო. იმათმა ცოლებმა დაქსოვეს შალები და მიხას გაატანეს გასაყიდად. როდესაც მიხა მობრუნდა,

ქალებმა ყველამ თავ-თავისი წილი ცალკე მოითხოვა, მაგრამ მიხამ მიუთითა სიმინდის სავსე ტომრებზე და უთხრა, რომ ყველას ერთნაირად ოჯახზე უნდა ეზრუნა და არა თავის თავზე (მელიქიშვილი. 1968: რვეული I, 24).

ასეთ ვითარებაში ქალი ცდილობდა სათავნოს სახით მიყვანილი საქონელი ქმრის ოჯახში შესვლისთანავე გაეყიდა და მისი საფასურით შეძენილი ნივთიერი ქონება მზითვისთვის მიემატებინა, ვინაიდან მზითევთან ერთად პირადი მოხმარების ნივთად ქცეულ სათავნოზე ოჯახს პრეტენზიები აღარ ექნებოდა (მელიქიშვილი. 1968: რვეული I, 17).

68 წლის ფასანაურელი მთხრობელი ნინო აფციაური გადმოგვცემს: „ჩემი მამის ოჯახი უფრო შეძლებული იყო, ვიდრე დედისა. როცა მოეყვანათ დედა ჩემი, ძროხა და ბოჩოლა ეჩუქებინათ დედამთილ-მამამთილს სათაოდ. მამის სახლიდან არაფერი არ მოყვა. სათაოს დედაჩემი ოჯახში ხმარობდა, ხოლო რაც დარჩებოდა, იმით მზითევს მიმზადებდა მე“. აქ ხდება ტრადიციებიდან გადახვევა და მესამე თაობის ინტერესებისათვის საჩუქრდება ქალი სათავნოთი (მელიქიშვილი. 1968: რვეული I, 42-43).

ეს წარმოადგენდა სათავნოს თავდაპირველი ბუნების აღდგენის ერთგვარ ცდას, როდესაც ქალის მზითევი მემკვიდრეობით გადაეცემოდა მის შვილს.

როგორც ვხედავთ, მთიულეთში კარგად არის წარმოდგენილი, ერთი მხრივ, საოჯახო თემში არსებული სათავნოს ადრინდელი მნიშვნელობა, როდესაც იგი ქალის საკუთრებაა, მემკვიდრეობით გადადის დედიდან შვილზე და ერწყმის საოჯახო საკუთრებას, მეორე მხრივ კი ინდივიდუალური ოჯახისათვის დამახასიათებელი სათავნოს წინააღმდეგ ბრძოლა ძველად.

მაშასადამე, სათავნოს ინსტიტუტის განხილვა ადასტურებს ქალის უფლებას საოჯახო თემში არსებული ქონების გარკვეულ ნაწილზე საოჯახო ურთიერთობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე.

აღნიშნული ვითარება ერთხელ კიდევ მიგვითითებს იმაზე, რომ ქართულ ტრადიციულ ოჯახში ქალი გაცილებით მაღალი უფლებებით სარგებლობდა, ვიდრე იქ, სადაც ისლამმა საოჯახო ურთიერთობის სფეროშიც თავისი კვალი დაამჩნია. მაგალითად, ასურეთში, ქალს არამც თუ ჰქონდა რაიმე უფლება ქონებაზე, პირიქით, იგი თვით იყო ქმრის კუთვნილ ქონებაში შემავალი ელემენტი. „ასურელი ქალის მდგომარეობა მეტად მძიმე იყო. ის იყო ისევე, როგორც ქალი რომის საზოგადოებაში „ქმრის ხელში“, ნამდვილი რომ ითქვას, ცოლი არსებითად იყო მხევალი, რადგან მას საოჯახო ქონებაზე არავითარი უფლება არ ჰქონდა. ოჯახის მთელი ქონება, რაც კი სახლში იყო, ქმრის საკუთრებას შეადგენდა... ამიტომ ცოლის მიერ ქონებიდან რისიმე მიცემა, ვისდამიც არ უნდა იყოს, ქურდობას ეთანასწორება. ყველა კანონი, რომელიც კი ქალზე ლაპარაკობს, მის წინააღმდეგაა მიმართული. მათ შორის არ მოიძებნება არც ერთი კანონი, რომელიც კი დაიფარავდა ქალს მამაკაცის თვითნებობისგან... ქმარს, გარდა ყოველივე ამისა, უფლება აქვს სცემოს თავის ცოლს, თმები დააგლიჯოს და ყურებიც დაუზიანოს, და ამისათვის მას (ქმარს) არავითარი სასჯელი არ გადახდება“ (სტრუვე, 182).

ამრიგად, მთიულური ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, კარგად შეიმჩნევა, ერთი მხრივ, სათავნოს ადრინდელი ფორმა, როდესაც იგი ქალის საკუთრებაა, მემკვიდრეობით გადადის დედიდან შვილზე და ერწყმის საერთო საოჯახო

საკუთრებას, ხოლო, მეორე მხრივ კი, ინდივიდუალური ოჯახისათვის დამახასიათებელი სათავნო და მის წინააღმდეგ ბრძოლა.

სათავნოს ინსტიტუტის განხილვა ერთხელ კიდევ ადასტურებს ქალის უფლებას ქონების გარკვეულ ნაწილზე, საოჯახო ურთიერთობის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე.

ABOUT SOME FORMS OF A WOMAN'S PROPERTY RIGHTS IN MTIULETY- "SATAVNO"

Summary

In the near past existed the woman's property right called "Satavno". It represented a little part of a whole family property allotted to a woman from her father's house. According to its nature two types of Satavno are distinguished, one corresponds to a larger family and another to an individual one. "Satavno" and especially the profit received via its employment played a significant role in strengthening the economic state of the engaged couples in the family community, which promoted disintegration of the larger family and emerging of the individual ones. Consideration of "Satavno" as an institution corroborates once again the woman's right on a particular part of a family property at different stages of development of family relations.

According to Mtiuletian ethnographic materials it's easy to detect on the one hand, the earlier form of "Satavno" - a woman's hereditary property which transmits from mother to child and fuses with the whole family property, and on the other hand, "Satavno" characteristic of an individual family and struggle against it.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია და ქართველი ქალი*

ღვთისმშობლის წილხვედრი** ქვეყნის – საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორიაში ქალს სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ამ თვალსაზრისით, უპირველეს ყოვლისა, ის გარემოება იმსახურებს ყურადღებას, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად მხოლოდ მას შემდეგ გამოცხადდა, როდესაც ქართლსა და მის მთიანეთში ქრისტიანული მოძღვრება ქალმა, ქართული წერილობითი და ზეპირი ტრადიციით კაპადოკიელმა ნინომ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 72 და შმდ.), ძველი სომხური ნომენკლატურით ნუნემ (ხორენაცი მოვსეს, 1984: 170-172, 177), ხოლო ბიზანტიური წერილობითი წყაროების (გეორგიკა, 1961: 186-187, 201-202, 210, 230-231 და შმდ.) თანახმად, ტყვე-ქალმა იქადაგა. ნიშანდობლივია, რომ ქართველთა განმანათლებლის ცხოვრების აღწერა ასევე ქალებმა – სალომე უჯარმელმა და პეროჟავრი სივნიელმა შემოგვინახეს (ქართლის ცხოვრება, 1955: 127). მცხეთაში მისულმა წმ. ნინომ არმაზის კერპის შესახებ პირველი ინფორმაცია ქალისაგან მიიღო („და ჰკითხა წმიდამან ნინო დედაკაცსა ვისმე ჰურიასა, ვითარმედ: „რა არს ესე?“ ხოლო მან რქუა: „ღმერთი ღმერთთა არმაზ მიუწესს, რომელ არა არს მისსა გარეშე სხუა კერპი“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 89). არმაზის მსხვრევის შემდეგ, ბრინჯის ხის ქვეშ, ნიშს

* © ხაზარაძე ნ., Khazaradze N.

** ახალი თვალსაზრისი ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის შესახებ იხ.: ბუბულაშვილი ე. საქართველო – ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყანა, საიუბილეო კრებული მიძღვნილი თამარ გამსახურდიას დაბადების 70 წლისთავისადმი, თბ., 2007, გვ. 216-219.

შეფარებული წმინდა ნინო სეფექალმა შროშანამ შეამჩნია („მაშინ მოვიდა სეფექალი ერთი სახელით შროშანა და იხილა იგი (წმ. ნინო – ნ.ხ.) ხესა მას ქუეშე...“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 93), „სამოთხესა მას მეფისასა“ კარზე წმ. ნინოს ქალი შეეგება („შევიდა წმიდა ნინო, და ჯდა მას შინა დედაკაცი, რომლისა სახელი ანასტო. და ვითარ-ცა დედაკაცმან იხილა მან, აღდგა, მოეხუა და შეიტკბო ვითარცა მეცნიერმან, დაჰბანნა ჭელნი და სცხო ზეთი, მოართვა პური და ღუნო, და დაყო მის თანა წმიდამან ნინო ცხრა თუე“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 93); მისი პირველი მოწაფეები და მიმდევრები ქალები იყვნენ („და მის თანა ქადაგებდეს მოწაფენი მისნი, რომელნი პირველ ფარულად დაემოწაფნეს, შჳდნი დედანი“... (ქართლის ცხოვრება, 1955: 102) ან „...წარვიდა მეფე სახიდ თჳსად, შეწუხებული დიდად, ხოლო წმიდა ნინო და ათორმეტნი მოწაფენი მისნი დედანი დაადგრეს სუეტსა მას თანა“... (ქართლის ცხოვრება, 1955: 93; ჩხარტიშვილი, 1992: 11-18) და ა.შ. კურნების ნიჭით დაჯილდოებულ წმ. ნინოსთან სნეული ბავშვები, როგორც წესი, დედებს მიჰყავდათ (ხაზარაძე, მინდაძე, 2004: 138 და შმდ.). ალბათ, შემთხვევითობით ვერც იმას ავხსნით, რომ პირველი ქრისტიანი ქართველი მეფის, მირიანის ცხოვრება მაინცდამაინც ქალმა – აბიათარის ასულმა და წმ. ნინოს მოწაფემ, სიდონიამ აღწერეს (ქართლის ცხოვრება, 1955: 128 და შმდ.), სამეფო წყვილიდან ქრისტეს სჯული პირველმა დედოფალმა ნანამ აღიარა („...და მოიღო ჯუარი იგი. რომელი აქუნდა, შეახო თავსა, ფერჴთა და მჴართა ჯუარის სახედ, და მეყსეულად განიკურნა, და აღდგა განცოცხლებული და ჰრწმენა ქრისტე და თქუა: „არა არს სხუა ღმერთი, თჳნიერ ქრისტესა, რომელსა ქადაგებს ტყუე ესე დედაკაცი“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 105).

ისიცაა ნიშანდობლივი, რომ იერუსალიმიდან მცხეთაში უფლის კვართის მიტანის ამბის აღწერისას, მთავარ მოქმედ პირებად, ელიოზთან ერთად, მისი დედა და და გვევლინებიან. ქართული წერილობითი წყაროების თანახმად, იერუსალიმში გამგზავრებას ელიოზს დედა ურჩევდა, ხოლო უფლის კვართით ხელდამშვენებულ, მცხეთაში დაბრუნებულ ელიოზს მაინცდამაინც და მიეგება, რომელიც „შესუარული ცრემლითა: მოეხჳა ყელსა ძმასა თჳსსა და მოუღო სამოსელი იგი იესოსი, შეიტკბო მკერდსა თჳსსა და მსწრაფლ სულნი წარჴდეს, სამითა ამით ტკივილითა: ქრისტეს სიკუდილისათჳს, და დედისათჳს, და ძმისათჳს, რომელ ეზიარა სისხლსა უფლისასა“. უფრო მეტიც, ელიოზმა „არა ინება გამოღება ჴელთაგან მის მკუდარისათა, რომელსა იგი მაგრად და სურვილით შემოემკერდა. და ელიოზ დამარხა დაჲ თჳსი, და ჴელთა აქუნდა სამოსელი იგი უფლისა და არს ადგილი იგი, რომელი უფალმან უწყის“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 99-100).

„უბისს ავაგე საყდარი, უწყალოს წყალი ვადინე“

ქართველი ქალები ქრისტიანული სარწმუნოებისა და საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ერთგულების ნიშნად საეკლესიო დიდ აღმშენებლობით მოღვაწეობას ეწეოდნენ. დღეს ამის დამადასტურებელი არაერთი მონაცემი არსებობს.

ერთ-ერთი ადრეული ცნობა ბაგრატიონთა საგვარეულოს წარმომადგენელ ქალთა აღმშენებლობით საქმიანობაზე ლაშაგიორგის დროინდელმა მემატიანემ შემოგვინახა, რომლის თანახმადაც, საქართველოში დაბრუნებულ შარვანშაჰის

აღსართანის ქვრივს, დავით აღმაშენებლის ქალიშვილს, თამარს* 1152 წელს თიღვის ეკლესია აღუშენებია, მონაზვნად აღკვეცილა და იქვე აღსრულებულა (ქართლის ცხოვრება, 1955: 366). ამ ინფორმაციას ვახუშტი ბატონიშვილიც იმეორებს (ქართლის ცხოვრება, 1973: 165). თიღვის ეკლესიამ ქრისტესადმი მიძღვნილი თამარის ვედრების შემცველი ხუთსტრიქონიანი იამბიკონი შემოგვინახა (რჩეულიშვილი, 1960).

მეფე თამარის ღვაწლზე საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის წინაშე ბევრი დაწერილა და კვლავაც ბევრი დაიწერება. ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე მომენტს გავიხსენებთ. უდავოა, რომ ქართველთა სულიერ ცხოვრებაში მეფე თამარს სრულიად გამორჩეული ადგილი ეკუთვნოდა. მას სიცოცხლეშივე არა მხოლოდ „მზეთამზედ“, „დედოფალთა დედოფლად“, „შარავანდედთა შორის უმეტეს ამობრწყინებულად“, „ყოველთა ჴელმწიფეთა გჳრგჳნად“, „სამგზის სანატრელად“ აცხადებდნენ, არამედ „ღმერთქმნილად“, „მესიის თაყვანისმცემლად“ და „მესიის მსახურად“. უფრო მეტიც, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორის თვალსაზრისით: „თუ მაშინ ნაბუქოდონოსორ სამთა ყრმათა თანა ოთხებად იხილა ერთი სამებისაგანი, აქა კულა სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 25; სტეფნაძე, 1976).

თამარის ერთ-ერთი ისტორიკოსი ბრძანებდა: „ხოლო სჯულთა მიმართ საღრმთოთა ვინ იყო ესრეთ მოშურნე,

---

* თამარს მის დასთან – კატასთან ერთად, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი იმ ორ მნათობს ადარებს, რომელთაგან „ერთი აღმოსავლეთს, ხოლო მეორე დასავლეთს – ცისკროვან ჰყოფდენ სფეროსა, მამისაგან მიმღებელნი მზეებრთა შარავანდედთანი“ (იხ. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 334).

გინა სიმდაბლით თავისა მომდრეკელ, რამეთუ თეოდოსი დიდსაცა აღემატებოდა. ლოცვანი და დამისთევანი, რომელნი პალატსა შინა ამისსა აღესრულებოდეს, საეჭუელ მიჩნს მეუდაბნოეთაგანცა; ხოლო მარხვისათჳს რაღა ვთქუა, რამეთუ წესი იყო მონაზონთა და მამხილებელ უდებთა ერი პალატისა“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 147). ქრისტიანი, ღვთისმოსავი მეფე თამარის პორტრეტისათვის შემდეგი სიტყვებიცაა საგულისხმო: „ეკლესიათა და მონაზონთა მოყუარე, გლახაკთა და მოჩივართა განმკითხველ... რაჟამს მოიცლის მარტოებით ყოფად, მყის აღიდის სასთუელი, გინა საკერავი, და ნაშრომსა მას თჳსთა ჴელთასა ხუცესთა და გლახაკთა განუყოფნ თჳსითა ჴელითა“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 147).

მეფე თამარის ერთ-ერთი ისტორიკოსის ცნობით, მან, ისევე, როგორც მისმა დიდმა წინაპარმა დავით აღმაშენებელმა, ქვეყნის მართვა-გამგეობა მართლმადიდებლობის განმტკიცების მიზნით ჩატარებული ღონისძიებით დაიწყო: იერუსალიმიდან ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეს ნიკოლოზ გულაბერიძეს მოუხმო, „შემოკრიბნა ყოველნი სამეფოსა თჳსისა მღდელთმოძღუარნი, მონაზონნი და მეუდაბნოენი, კაცნი მეცნიერნი სჯულისა საღმრთოსანი და მოსწრაფე იყო, რათა მართლმადიდებლობასა ზედა შემოთესილნი თესლნი ბოროტნი აღმოფხურნეს სამეფოსაგან თჳსისა. რომელი – ესე ადრე განემარჯუა სასოებისა კეთილისა მქონებელსა“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 117-118). იმავე ავტორის მოწმობით, ამ თავყრილობაზე მეფე თამარს შესანიშნავი სიტყვა წარმოუთქვამს: „წმინდა მამებისათვის დაცვად სჯულთა საღმრთოთა შეუგინებლად“ მოუწოდებია (ქართლის ცხოვრება, 1959: 118).

სავსებით კანონზომიერია, რომ ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრების შედევრების მშენებლობა მაინცდამაინც დავით აღმაშენებლის, გიორგი III-სა და მეფე თამარის ზეობის წლებზე მოდის. ჩვენი ისტორიის ამ მონაკვეთს განეკუთვნება გელათის, იკორთის, ბეთანიის, ქვათახევის, ფიტარეთის, წუღრუღაშენის, ერთაწმიდის, ტიმოთესუბნის, ყინწვისის ეკლესია-მონასტრების, ვანის ქვაბების და ვარძიის ხუროთმოძღვრული კომპლექსების აგება. ამავე ეპოქით თარიღდება ხელოვნების ისეთი ცნობილი და უმნიშვნელოვანესი ძეგლები, როგორიცაა: ხახულის კარედი, ბექა და ბეშქენ ოპიზრების მიერ შექმნილი წყაროსთავის სახარების ყდა, ანჩისხატის მოჭედილობა, ბერთას სახარების ყდა, ვარძიის, ბეთანიის, ყინწვისის, ბერთუბნის, ახტალის ფრესკები და მონუმენტური მხატვრობის ნიმუშები (მეტრეველი, 2002: 690). შემთხვევითი როდია, რომ მეფე თამარის „ქებას“ ჩახრუხაძე შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს:

„მტკიცედ აქვს სჯული, ჩანს მართლმსაჯული,
მას რომ უხმობენ ღმრთის სახიერსა.
ძრწის ჰავარი, სტურფობს ჯავარი,
შვიდსა და წრფელსა და ლმობიერსა“
(ძველი ქართული..., 1978: 586).

მეფე თამარისადმი ასეთივე ამაღლებულ დამოკიდებულებას ქართულ ხალხურ პოეზიაშიც ვხვდებით, სადაც იგი ხშირად, სწორედ, საქართველოს ეკლესიის სამსახურისთვისაა ხოტბა-შესხმული. ხალხურ ლექსებში მრავლადაა დამოწმებული ასეთი სტრიქონები:

„სივანს ციხე ამიგია, ახალციხეს ყველაწმინდა...“ ან „უბისს ავაგე საყდარი, უწყალოს წყალი ვადინე“... ან „ვარძია ვნახე ლამაზი, თამარის გამოჭრილია, სხვა მონასტრებიც

ააგო გაკუთხული და თლილია... ან „ხახმატს ავაგი საყდარი, ვერცხლის თასები შავადი“ (უმიკაშვილი, 1937: 88; მეტრეველი, 2002, 723 და შმდ.) და სხვა.

საუკუნეთა მანძილზე ზრუნვა ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიაზე ქართველი ქალის წმიდათაწმიდა მოვალეობას წარმოადგენდა. ცნობილია, თუ რა ღვაწლი დასდეს ალავერდის ტაძარს „წმინდათა ეკლესიათა შემწე“ კახეთის მეფე ალექსანდრე I-მა (1476-1511 წწ.), მისმა დედამ – დედოფალმა ნესტან-დარეჯანმა და მეუღლემ – ანა დედოფალმა. ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტის მოწმობით: „ამან ალექსანდრე და დედამან მათმან ბაგრატიონმან დედოფალმან ნესტან-დარეჯან დაქცეული და დაძველებული აღუშენა ალავერდსა სამჭრენი და გუმბათნი, და დაახატვინა და შეამკო ჯუარითა და ხატითა, წიგნითა და ეკლესიის შესამკობლითა“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 487). „ქართლის ცხოვრების“ ანასეული ნუსხის გადამწერის ანდერძ-მინაწერში კი, ვკითხულობთ: „ადიდენ ღმერთმან... დედოფალთა-დედოფალი ნესტან-დარეჯან, და ძე მათი მეფე ალექსანდრე და დედოფალი ანა. ესენი იყვნეს... მაშენებელნი ეკლესიათანი, რამეთუ ალავერდი წარტყუენელ იყო წარმართთაგან... აღაშენეს ცაჲ და გუმბათი და სამჭრონი“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1958: 227; ქართლის ცხოვრება, 1959: 487, სქოლიო 1). იმავე დედოფალმა ნესტან-დარეჯანმა კახეთის სხვა „საეპისკოპოზო“ ეკლესიებიც „შეამკუნა და შესწირნა ყოველნი საეკლესიო სამკაულნი“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 487).

ბერი ეგნატაშვილისავე ცნობით, კახეთში ეკლესიების მშენებლობისათვის გურიელის ასული, კახთა „მპყრობელის“ ლევანის (1520-1574 წწ.) მეუღლე თინათინიც დამაშვრალა.

მას შუამთის მონასტერი აუგია*, „ყოველივე სამონასტრო წესითა და სამკაულითა შეუმკია“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 491-492). ქართველი ისტორიკოსის თანახმად, თინათინ დედოფლისათვის ღვაწლი დაუფასებიათ და ანდერძიც შეუსრულებიათ, იგი მისსავე აშენებულ ტაძარში დაუკრძალავთ: „...მიიცვალა გურიელის ასული თინათინ, და დაუტევა ანდერძი, რათა არა დამარხონ გუამი მისი ქმრისა თჳსისა ლევანის თანა, არამედ დაემარხოს იგი შუამთას თჳსსა აღშენებულსა მონასტერსა. და ყვეს ეგრეთ, და ამისთჳს არა დაემარხა ქმრისა თჳსისა, თანა, რამეთუ ლევან იყო სიძვისა და მრუშების მოყვარე“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 492; შდრ. ქართლის ცხოვრება, 1973: 571-572).

დღესაც მისაბაძ მაგალითად რჩება მანუჩარ დადიანის ასულის, ლევან დადიანის დის, ჯერ სიმონ გურიელის, ხოლო შემდგომ ორი გამაჰმადიანებული ქართველი მეფის როსტომისა და ვახტანგ V-ის მეუღლის, მარიამ დედოფლის საელესიო მოღვაწეობაც (Горгиджанидзе, 1990: 88-90; ქართლის ცხოვრება, 1959: 487; შენგელია, 1974: 94). ეჭვს არ ბადებს, რომ ქართულ საქმეს გამაჰმადიანებული ქართველი მეფეების ნაცვლად (ზოგჯერ მათი მხარდაჭერითაც), ძალზე რთულ პოლიტიკურ ვითარებაში, სპარსეთის მძიმე წნეხის პირობებში, სწორედ მათი „სახელოვანი თანამეცხედრე“ მარიამ დედოფალი ახორციელებდა (ჯავახიშვილი, 1967: 398).

ჩვენთვის საინტერესო ასპექტით მარიამ დედოფლის პიროვნების წარმოსაჩენად ბერი ეგნატაშვილის „ახალი

* ბერი ეგნატაშვილის მიერ მოყვანილი გადმოცემით, თინათინ დედოფალს ჯერ კიდევ ყრმობის წლებში ხილვა ჰქონია, რომელიც უწინასწარმეტყველებდა „ვინმე მთავარზე“ გათხოვების შემდეგ, თეთრი შინდის ხის ადგილას ღვთისმშობლის სახელზე მონასტრის აგებას, რაც აღსრულებულა კიდეც (იხ. ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 353, 492).

ქართლის ცხოვრების“ პირველი ტექსტის შემდეგი სიტყვებიც იკმარებდა: „...და დედოფალმა მარიამ შეამკო ეკლესიანი შესამოსლითა ხატითა, ჯუარითა და წირვის იარაღითა, ნაკერითა მარგალიტითა და თუალითა. და ედვა ამა დედოფალსა პატივი დიდი ყაენისაგან და ყოველთა საქართველოსა კაცთაგან და ქალთაგან, მთავართა და დიდებულთაგან, იყო ყოვლითურთ შემკული კეთილითა, რომლისა მსგავსი თამარ მეფისა შემდგომად არღარავინ...“ (ყოფილა – ნ. ხ.) (ქართლის ცხოვრება, 1959: 441).

XX ს-ის 80-იან წლებში გ. ჟორჟოლიანმა ქართულ, ქართულ-სპარსულ ისტორიულ დოკუმენტებში, ასევე ქართულ წერილობით წყაროებში მნიშვნელოვანი წყაროები მოიძია საქართველოს სამოციქულო ეკლესიისა და ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი როსტომ მეფისა და მარიამ დედოფლის დამოკიდებულების პირუთვნელი სურათის აღსადგენად. ასე მაგალითად, ერთ-ერთი ქართულ-სპარსული ისტორიული დოკუმენტის ჩვენებით, 1650 წელს როსტომ მეფისა და მარიამ დედოფლის თაოსნობით ელისე თბილელს სიონის ეკლესიის „გუმბათი და სამხროები“ განუახლებია და „ყოვლისა საეკლესიო სამკაულითა“ გაუმართავს. იმავე წელს, მეფე-დედოფალს მცხეთის სვეტიცხოვლის ჩამოქცეული გუმბათი „შეუმკიათ“, აღუდგენიათ „დაქცეული წმიდა მონასტერი ალავერდისა“, ქრისტეფორე კათოლიკოსის მონაწილეობით თბილისში „თემურლენგისაგან შემუსრული“ კვირაცხოვლის საყდარი განუახლებიათ, ერთაწმინდაში წმ. ესტატეს ტაძარი არა მხოლოდ შეუკეთებიათ, არამედ დანგრეული შენობის აღდგენაზე უზრუნიათ, თეძმის პირას კი, „საყდარნი და მონასტერნი აღუშენებიათ“ (ჟორჟოლიანი, 1987: 55).

ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, მარიამ დედოფლის სახელს „შემუსვრილი“ ბოლნისის ტაძრის განახლება-აღდგენა უკავშირდება: „ამას ზედა არს მცირე ქალაქი ბოლნისი. მას ზემორ ეკლესია დიდი, უგუმბათო, ბოლნისისა, რომელი აღაშენა კ˜თ მეფემან ფარსმან, და გორგასალ დასუა ეპისკოპოზი. შემდგომად შემუსვრილი აღაშენა პ˜თ დედოფალმან მარიამ“ (ქართლის ცხოვრება, 1973: 311). იგივე ავტორი მარიამ დედოფლის აღმშენებლობითი მოღვაწეობის შესახებ კიდევ ორ ცნობას გვაწვდის. კალაზე საუბრისას ისტორიკოსი აღნიშნავს: „არს კუალად დაბალს ციხესა შინა ეკლესია გუმბათიანი და აწ ცარიელი, და სხუანი გუმბათიანნი არიან. უგუმბათო აღაშენა კარის საყდრად პ˜თ დედოფალმან მარიამ“ (ქართლის ცხოვრება, 1973: 336), ხოლო გორისა და „ლიახვისა ზეითისა“ აღწერისას დასძენს: „აღაშენა ეკლესია ესე (იგულისხმება რუისის ტაძარი – ნ.ხ.) ო˜ვ მეფემან ალექსანდრემ. შემდგომად კუალად განაახლა და შეამკო პ˜თ დედოფალმან მარიამ“ (ქართლის ცხოვრება, 1973: 373-374).

საეკლესიო აღმშენებლობას მარიამ დედოფალი ვახტანგ V-ზე დაქორწინების შემდეგაც აქტიურად განაგრძობდა. შემთხვევითი არ არის, რომ საქართველოს საეკლესიო ცხოვრების აღმავლობას ბერი ეგნატაშვილი მაინცდამაინც ვახტანგ V-ის, მისი ვაჟების და, განსაკუთრებით, მარიამ დედოფლის სახელს მიაწერს. ბერი ეგნატაშვილის თანახმად, ვახტანგ V-ის მეფობის დროს „წმიდანი ეკლესიანი ზეშთა აღმატებულიყო შესაწირავითა აგარაკთა და ყოველთა სამკა-ულთა მიერ განაშენებული“... „ყოველნივე წესნი ეკლესიათანა გამრავლებული“, ეკლესიები მარიამ დედოფლის მიერ შემკული „შესამოსელითა ხატითა, ჯუარითა და წირვის იარაღითა,

ნაკერითა მარგალიტითა და თუალითა“. შემდეგიცაა საგულისხმო: მიუხედავად იმისა, რომ ვახტანგ V-ის პირველი თანამეცხედრის, როდამის პიროვნებას ქართველი ავტორები მაღალ შეფასებას აძლევდნენ („ქალი ფრიად პატიოსანი და შემკული ყოვლითავე საქმითა კეთილითა, სრული სწავლითა საღმთოთა და საეროთა“...), მარიამ დედოფლისაგან განსხვავებით, მას მხოლოდ ერთი ეკლესიის მშენებლობას მიაწერენ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 435; ქართლის ცხოვრება, 1973: 336).

ირკვევა, რომ ადრეული შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული ეკლესია-მონასტრების აგებისათვის, ჯვარხატებითა და საეკლესიო დანიშნულების ნივთებით მათი აღჭურვისთვის არაერთი ქართველი სხვა მანდილოსანიც იღვწოდა. XI ს-ის მოღვაწემ, სუმბატ დავითის ძემ, „ცხოვრებაჲ და უწყებაჲ ბაგრატონიანთა“ ავტორმა, სიონის ტაძრის მშენებლობასთან დაკავშირებული ერთი, ძალზე საინტერესო ცნობა შემოგვინახა, რომლის თანახმადაც: „და იყო მას ჟამსა (VI ს. ნ.ხ.) მცხეთას კათალიკოსი სამოელ, და ამისზე ტფილისისა მკჳდრითა ეკლესიისა გებად იწყეს, რომლისა ნახევარსა ყოველი ერი აშენებდა, და ნახევარსა ერთი ვინმე დედაკაცი“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 374; შდრ. იქვე 222). სხვა ინფორმაციით, „ერთი ვინმე დედაკაცი“ ქვრივი იყო (ამანვე გუარამ კურაპალატმან განაახლა საფუძველი ტფილისისა სიონისა, რომელი შემდგომად ამისა გუარამისა განასრულეს აღშენება ტფილისის სიონისა: „არს კალას ეკლესია გუმბათიანი, დიდი, დიდად შუენიერი, სიონი წოდებული, ღვთისმშობლისა, რომლისა საფუძველი ლ˜თ მეფემან გურამ: შემდგომად შეასრულა ქურივმან ვინმე და მოქალაქეთა“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 222, სქ. 2,4; ქართლის ცხოვრება, 1973: 335; სილოგავა, 1997: 13, სქ. 12, 13).

განსახილველ საკითხთან დაკავშირებით შემდეგი ცნობებიცაა საინტერესო: მცხეთის ჯვრის მონასტრის სამშენებლო წარწერა (596-605 წ.წ.) გვამცნობს, რომ „დედათა სამყოფელის“ მშენებლობის ქტიტორი „თემესტია მჭევალი ქრისტწსი“ ყოფილა (ქართული წარწერების..., 1980: 165-166), ხოლო 777 წლით დათარიღებული წარწერიდან ირკვევა, რომ სამშვილდის სიონი დედოფალმა დებორამ ააშენა (ალექსიძე, 1991: 229 და შმდ.). ქორეთის ღმრთაების ეკლესიის ბალავარის მშენებლობა (X ს.) მარიამ დედოფალს უკისრია (ქართული ლაპიდარული..., 1980: 37-38). ღუმურიშის ეკლესიის აღმშენებლის სახელს კირქვის ფილაზე გამოსახულ ორნამენტირებულ ჯვარზე ამოკვეთილი XI ს-ის შემდეგი წარწერა გვამცნობს: [ქ. ღმერთო შეიწყალე ორთავე ცხორებასა შინა ამის ტაძრი]სა მ(ა)შ(ე)ნ(ე)ბ(ე)ლი დ(ეო)ფ(ა)ლთა დ(ეო) ფ(ა)ლ[ი] ს(ა)გდ(უ)ხტ, ნ(ია)ნ(ია)ს ას(უ)ლი, ა(მე)ნ“ (ქართული ლაპიდარული..., 1980: 127). ხეოთის ეკლესიაში აღმოჩენილი, ვ. სილოგავას მიერ X-XI სს-დმი მიკუთვნებული წარწერიდან კი ვგებულობთ, რომ ამ ეკლესიის აგების პატივი ულუმპია ხანძთელს ჰქონია („ქ(რის)ტე, ად(ი)დე ულ(უმ)პ(ია)ჲ ხ(ან) ცო(ელ)ჲ მ(ა)თ ა(ღა)შ(ე)ნ(ე)ს“ (სილოგავა, 1997: 19 და შმდ.). ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მეორე ტექსტის თანახმად, საქართველოს მეფის ალექსანდრე I-ის (1412-1443 წწ.) „აღმზრდელმან მრავლის ჭირნახულობითა, ბებია მისმან ქუცნა ამირეჯიბის მეუღლე – ყოფილმან რუსა, ამან იწყო მრავლის ღუაწლითა და გულისმოდგინებით აღშენებად სუეტთა საყდრისათა და ვერღარა სრულ ჰყო აღშენება მისი, ეგრეთ მიიცვალა ამიერ სოფლით“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 474). ღვთისმშობლის სახელზე აგებული ვალეს ეკლესიის სამ სვეტად შესრულებული 45

სტრიქონიანი წარწერა გვამცნობს, რომ იგი მეორედ „აღუშენებია“ ათაბაგ ქაიხოსრო II-ის (†1570) მეუღლეს, ქართლის მეფის კონსტანტინე II-ის (1484-1505 წწ.) შვილიშვილს და ქართლის მეფის, ბაგრატის (1487-1540 წწ.) ასულს, ათაბაგ-ამირსპასალარის რძალს – დედისიმედს (ბოჭორიძე, 1992: 156-158; სილოგავა, ვალე, 1997: 34).

როგორც დავინახეთ, ეკლესია-მონასტრების აღმშენებელთა და განმაახლებელთა როლში ქართველი ქალები ხშირად თანამეცხედრეებთან და შვილებთან ერთად ჩანან. ამ თვალსაზრისით კი, შემდეგია საინტერესო: V-VI სს-ში ჯვრის აღმართვის ქტიტორად მეუღლის თათვარაზის გვერდით ჩვენთვის უცნობი მარიამი ფიგურირებს (მუსხელიშვილი, 1941: 13). ცნობილია, რომ ბაგრატის ტაძრის ერთ-ერთ წარწერაში (1001-1008 წწ.) მის აღმშენებელ ბაგრატ III-სთან (978-1014 წწ.) ერთად მისი დედა გურანდუხტი გვევლინება (ქართული ლაპიდარული..., 1980: 52-53). პატარა ონის წმ. გიორგის ეკლესიის კარიბჭესა და წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის ფასადზე დამოწმებული XI ს-ის წარწერებიდან ვგებულობთ, რომ ამ ტაძრების აღმშენებლობაში მონაწილეობა, კახა ერისთავთან ერთად, მის მეუღლეს – დალიდა დედოფალსაც მიუღია (ქართული ლაპიდარული..., 1980: 104-107; შდრ. ბოჭორიძე, 1994: 69). თლუღის წმ. გიორგის სახელობის, დღეს უკვე არარსებული, ეკლესიის აგებისა და მისი კედლების მოხატვის ინიციატორები XVII ს-ში მცხოვრები მერაბ წულუკიძე და მისი მეუღლე ანიკა ყოფილან. გ. ბოჭორიძის ცნობით, ეკლესიის კედლის ფრესკებზე ამ წყვილს ხელთ ეკლესიის მოდელის გამოსახულება ეპყრა (ბოჭორიძე, 1994: 148-149). გეგუთის წმ. ელიას სახელობის ეკლესიის წარწერა კი გვამცნობს, რომ იგი ბაკურ (ბაკა) იაშვილმა და

მისმა თანამეცხედრე აბაშიძის ქალმა, მარეხმა „აღაშენეს“ (ბოჭორიძე, 1995: 75) და ა.შ.

ქართველი მოღვაწე ქალების ზრუნვა ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე საქართველოს მხარეებით არ შემოიფარგლებოდა. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორის მონათხრობით, მეფე თამარმა „არა ოდენ საქართველოსა მონასტერნი ააშენნა, არამედ პალესტინეს იერუსალემს ააშენა პირველად მონასტერი; და კუალად კუპრეს ღალია შეამკო და უყიდნა შესავალნი და აღაშენა მონასტერი და შეამკო ყოვლითა წესითა პატიოსნისა მონასტრისათა. და კუალად კონსტანტინეპოლს აღაშენა მეტოქი მათი. და გრძელ სადმე არს ყოვლისა მოთხრობილობა, რომელ საბერძნეთს და ყოველსა ელადას – შინანი მონასტერნი უხუად წყალობამიფენილ ყვნა და საქართველოსა მცირითგან მონასტრით საყდარ-ეკლესიანი არა დაუტევა, რომელ არა წყალობითა აღავსო“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 91).

საქართველოს ფარგლებს გარეთ, კერძოდ, წმინდა მიწაზე განლაგებულ ეკლესია-მონასტრებს არც მარიამ დედოფალი აკლებდა ყურადღებას. ირკვევა, რომ მარიამ დედოფალი და როსტომ მეფე ქართული სულიერი კულტურის ამ კერებს დიდ მატერიალურ დახმარებას უწევდნენ. ასე მაგალითად, 1650 წლით დათარიღებული დოკუმენტის თანახმად, მარიამ დედოფლის თხოვნისა და როსტომ მეფის ბრძანების შედეგად, სოფელი დირბი გაუთარხნებიათ და მისთვის „საირუსალიმოდ“ 6000 თეთრის გაღება დაუკისრებიათ (ჟორჟოლიანი, 1987: 55-56). ხოლო ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობით, მარიამ დედოფალს იერუსალიმში თავისი გარდაცვლილი შვილის, ოტია ბატონიშვილის ქონების ნაწილი გაუგზავნია (საისტორიო მოამბე, 1925: 91).

„ᲨᲔᲬᲘᲠᲔᲓ ᲨᲔᲡᲐᲬᲘᲠᲐᲕᲘ ᲣᲤᲚᲘᲡᲐ“
ᲔᲖᲠᲐ $0,1_6$

უფლისათვის შესაწირავის მირთმევის, შერთუმის, აღრთუმის, შეწყნარების, მსხვრპლების, ზორვის, ძღვნის, განწესების თემა ძველი და ახალი აღთქმის არაერთ წიგნში გვხვდება (მსაჯულთა 2_5, მეფეთა 2_{15}, II ნეშტთა 34_{14}, I ეზრა 1_6, ფსალმუნნი 6_{10}, 28_1, რიცხვთა 18_{10}, ლევიტელთა 2_1, 2_8, 19_8, 19_{21}, მათე 5_{23-24} ...).

სადღეისოდ ცნობილი საისტორიო თხზულებები, საქართველოს სხვადასხვა მხარეში დამოწმებული ეპიგრაფიკული ძეგლები, სულთა მატიანეები, დოკუმენტური მასალები ერთმნიშვნელოვნად გვიჩვენებს, რომ ქართველი ქალი, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე ერთგულად ემსახურებოდა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიას, საეკლესიო აღმშენებლობით საქმიანობასთან ერთად პირნათლად მისდევდა უფლისათვის შესაწირის მირთმევის ძველ და ახალ აღთქმისეულ ტრადიციას.

ცნობილია, რომ XI ს-ის I მეოთხედში ერისთავთ-ერისთავის მირვანის დედას, ლაკლაკთა ფეოდალური სახლის წარმომადგენელს, ეპარქიას ე.წ. ლაკლაკისძეთა ღვთისმშობლის ხატი დაუმზადებია (სილოგავა, 1997: 14).

2007 წელს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის დამაშვრალი, XI საუკუნეში მცხოვრები კიდევ ერთი ქალბატონის სახელი გახდა ცნობილი. როგორც ვ. სილოგავას მიერ ჩატარებული სკრუპულოზური კვლევა-ძიების შედეგად გაირკვა, ესაა ქობულდუხტი, რომელსაც XI ს-ში ვინმე გიორგი ოქრომჭედლისათვის დაუკვეთია ეკლესიისათვის შესაწირი, ჯვარცმის ამსახველი, წმინდანების გამოსახულებების მედალიო-

ნებით დამშვენებული, მოოქროვილი ვერცხლის საწინამძღვრე ჯვრის დამზადება. ქობულდუხტის საქტიტორო წარწერა ასე იკითხება: „ი(ეს)უ ქ(რისტ)ე, შ(ეიწყალ)ე ქ(ო)ბ(უ)ლდ(უ)ხტ“. ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით მარგთა მოსახსენებელი წარწერაცაა საყურადღებო: „ჯ(უარ)ო ქ(რისტ) ესს)ო, მე(ო)ხ ეყ(ავ) დღეს მ(ა)ს გ(ა)ნკ(ი)თხვ(ისა)სა, ვინცა ამ(ა)ს ეკლ(ესია)ს(ა) მ(ა)რგი იყოს“ (სილოგავა, 2007: 242-269).

მეფე თამარმა არა მხოლოდ დაასრულა ვარძიის კომპლექსის მშენებლობა და „შეამკო იგი ყოვლითურთ“, არამედ, „შესწირნა მრავალნი და დიდროანი სოფლები, და შეჰკაზმნა ტრაპეზისა შემოსავალნი დიდნი, რომელი ყოვლისაგანაცა მოთხრობა ძნელ არს“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 91). ასევე მოქცეულა კახთა მეფის ალექსანდრე I-ის დედა ნესტან-დარეჯანიც, რომელსაც ალავერდის ტაძარიც აღუდგენია, შეუმკია და კახეთის საეპისკოპოსო ეკლესიებიც, შეუწირავს რა მათთვის „ყოველნივე, საეკლესიო სამკაულნი“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 487). ბაგრატ V-ის (1360-1393 წწ.) მეუღლეს ანა დედოფალს არა მხოლოდ აუშენებია ეკლესია, არამედ შესაწირავზეც უზრუნია. წარწერა ასე იკითხება: „ქ. მე, დედოფალთადედოფ(ა)ლმ(ა)ნ ანა აღვ(ა)შენე წ(მინდა)ჲ მ(ო)ნასტერი ესე მ(ა)ცხ(ოვ)რისა; გა(უ)ჩინე აღ(ა)პი გამოცხადობისა დღ(ე)სა: ერთი ცხ(ვა)რი შეუხებელი, ერთი კაბიწი პური, ექვსი კოკა ღვინო; ამის მეტი არა ეთხუებოდეს, არა სალაშქრო, არამედ არა ამა მონასტერისა, გლეხთა, ვინცა ესე შემ[დგომად] ჩემისა შეცვალოს...] (ბოჭორიძე, 1995: 133-135). ტყვირის ეკლესიისათვის XVI-XVII სს-ში პეპუნა ჭილაძის მეუღლეს, გურიელის ასულ თამარის მიერ მიძღვნილი ოქროთი დაფარული, 12 ფირუზითა და 7 ლალით შემკული მაცხოვრის ვერცხლის ხატის წარწერიდან კი

ვგებულობთ, რომ მას (როგორც ჩანს, მეუღლესთან ერთად, ამ ეკლესიის ეკვდერის მშენებლობის ქტიტორს) ტაძრისათვის „ლიპარიშაჲ: გრიგოლიას: და მისის: ძმის: ხუცის: ბეგარა: შეუწირავს: ზროხა: ერთი: ცხვარი: პური: ღომი: ღვინო: და ყველი: მოიტანდნენ: ხორციელისა: შაბათსა: და აღაპსა: უზმნ(ი)დენ“... (თაყაიშვილი, 1914: 10-11).

განსახილველ საკითხთან დაკავშირებით გ. ჟორჟოლიანმა საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალურ არქივში, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში და ქართულ-სპარსულ საისტორიო დოკუმენტებში არაერთი საყურადღებო მონაცემი გამოავლინა. გაირკვა, რომ 1634 წ. მარიამ დედოფალს და როსტომ მეფეს თბილელი მთავარეპისკოპოსი ყმებითურთ სადედოფლო და სამეფო გადასახადებისგან გაუთარხნებიათ, 1645 წელს იმავე სამეფო წყვილს ოტია ბატონიშვილის სულის მოსახსენიებლად სოფელი დარბაზი სვეტიცხოვლის ეკლესიისათვის შეუწირავთ, ხოლო ამ სოფელში მცხოვრები გლეხები სახელმწიფო გამოსაღებისგან („სათათრო საურისა და ლაშქარ-ნადირობის“ გარდა) გაუთავისუფლებიათ. მატერიალური დახმარება სვეტიცხოვლის ეკლესიისათვის ამ აქტით არ ამოწურულა. მარიამს ოტია ბატონიშვილის ქონების ნაწილი, „საყდართა და მონასტერთა“ სახით, ასევე სვეტიცხოვლისათვის შეუწირავს. 1647 წელს მისთვისვე უბოძებია არაგვის პირას მდებარე სოფელი ღურაო. ასევე გულუხვი ყოფილა მეფე-დედოფალი სიონის ტაძრის მიმართაც. 1635 წლის ერთი დოკუმენტის მოწმობით, მათ წინარეხის საყდრის ყმებისათვის სამეფო ვალდებულება „გუთნის ჭვნა და თივა“ „ამოუკვეთიათ“ და სიონისათვის შეუწირავთ. 1650 წელს მარიამ დედოფალსა და როსტომ მეფეს „ჟამთა ვითარებისაგან“ მოშლილი და დაქცეული სიონის ტაძარი არა

მხოლოდ „მეორედ აღუშენებიათ“, არამედ მისთვის შესაწირად იქვე მდებარე ქარვასლის შემოსავლიდან ასი მარჩილის გადახდა დაუდგენიათ. სიონის ეკლესიისათვის გადაუცია მარიამ დედოფალს იმერეთში თეიმურაზის გახიზვნის შემდეგ „ნასისხლად დადებული“ სოფელი კისისხევიც, რომელიც მეფეს „სახასოდ დაუჭერია“. 1664 წლის საბუთის მიხედვით, მეფე-დედოფალს შუამთის „მსახლობელთა ბაჟი და დამღა“ ხახულის ღვთისმშობლის ეკლესიისათვის შეუწირავთ (ჟორჟოლიანი, 1987: 56) და ა.შ.

საქართველოს ეკლესია-მონასტრებისათვის ქართველი მანდილოსნების მიერ გაღებულ შეწირულობათა სრული ნუსხის წარმოდგენა, მათი სიმრავლისა და მრავალფეროვნების მიზეზით, ამჯერად, თითქმის შეუძლებელია. ქართველი ქალები ეკლესია-მონასტრებს, ძვირფასი ჯვარ-ხატების გარდა, გულუხვად სწირავდნენ ვერცხლის (ზოგჯერ ოქროთი დაფერილ ან სულაც ოქროსი) ზიარებისათვის განკუთვნილ ჭურჭელს (ფეშხუმებს, ბარძიმებს, საზედაშე სასმისებს), ჯვარ-სასანთლეებს, საცეცხლურებს, ხის, ვერცხლისა და ოქროს ნივთებს და, რაც განსაკუთრებით აღსანიშნავია, საკუთარი ხელით შექმნილ, ოქრომკედით, აბრეშუმის ძაფით, თვალმარგალიტით დამშვენებულ, ხშირად ძვირფასი ქსოვილიდან (ფარჩიდან) დამზადებულ სახატე ფარდებს, საბუხრეებს, დაფარნებს, პერექელებს, ოლარებს, ომფორებს, ენქერებს, სარტყლებს და ა.შ.

ჩამოთვლილი ნივთები, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, შემწირველების სახელებსაც გვამცნობენ. როგორც წესი, ქართველი ქალები, ისევე როგორც ეკლესია-მონასტრების აღმშენებელთა ავტორები, მაცხოვარს, ღვთისმშობელს, წმ. გიორგის და სხვა წმინდანებს ჩადენილი ცოდვების მიტევებას,

შეწყალებას, ქმარ-შვილის დღეგრძელობას შესთხოვდნენ. ასე მაგალითად, ბარის მაცხოვრის ეკლესიის სიძველეთა შორის ტილოზე დახატულ, ფიცარზე გადაკრულ, ვერცხლით შეჭედილ XVI ს-ით დათარიღებულ ღვთისმშობლის ხატს შემდეგი ასომთავრული წარწერა ახლავს: „უფალო იესუ ქრისტე, ღმერთო ჩვენო, შეეწიე, შეიწყალე და აცხოვნე სული ბატონისა ანა ჩხეტიძის ქალისა, რომელმან შეამკო ხატი ესე ყოვლადწმიდისა“ (ბოჭორიძე, 1994: 198). სხიერის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიისათვის XVIII ს-ში შეწირულ, ფიცარზე ნახატ წმ. მარინეს ხატის ასევე ასომთავრულ წარწერაში ნათქვამია: „წმიდაო მარინა, შეიწყალე მამკობელი შენი ხუაშაქი აქა და საუკუნესა წინაშე ღრმთისა, ამინ“ (ბოჭორიძე, 1994: 237), ხოლო კვერეთის ეკლესიისათვის შეწირული ვერცხლის ბარძიმის წარწერა ასე იკითხება: „ქ. ღ(ვ)თისმშობელს კვერეთისას შემოგწირე მეფის სძალმან წერეთლის ასულმან ქეთეონ ცოდვათა ჩემთა აღსახორცელად მისხალი რზ (107 – ნ.ხ.) წელსა ჩღჟე“ (ე.ი. 1795 წ.) (ბოჭორიძე, 1995: 243) და ა.შ.

ქართველ ქალთა სახელები ხელსაქმის ნიმუშებზედაცაა მრავალგზის დამოწმებული. XVIII ს-ში ერთი მცირე ზომის სირმით ნაკერი დაფარნა ღვთისმშობლის, ქერუბიმებისა და ანგელოზების გამოსახულებებით დამშვენებული, კაცია II დადიანის დედას მარტვილის ეკლესიისათვის შეუწირავს („ქ. დაფარნა ცანი შვენიერებამან მისმან შენ მარტვილისაო ღმრთისმშობელო, შემოგწირე მე ჩიჯავაძის ასულმა ანახანუმ მეუღლისა ჩემმისა ლიპარტიანის ძის მანუჩარის და ჩემდა საოხად, ძეთა ჩემთა კაციას და დავითის წარსამართებლად“) (თაყაიშვილი, 1914: 182-183). ცაიშის ეკლესიისათვის XVII ს-ში სირმით ნაკერი ენქერი მიქელაძის ასულს სევდიას (გიორგი I

ლიპარტიანის პირველ მეუღლეს) დაუმზადებია (ქ. უმაღლესო ცათაო და უწმიდესო ქერაბინთაო, ცაიშისა ღმრთისმშობელო, მარადის ქალწულო მარიამ, შემოგწირე ენქერი ესე მე მიქელაძის ასულმან ბატონმან სევდიამ ძისა ჩემისა დადიანი კაციას სულის სახსრად და საოჯად. დაამკვიდრე მართალთა თანა!“), ხოლო ქართლის მეფის თეიმურაზ II-ის ასულს ელისაბედს 1765-1770 წლებში ცაგერის ღვთისმშობლის ეკლესიისათვის მაღალმხატვრულ დონეზე შესრულებული მიტრა გადაუცია („შევამკე მიტრა ესე და შემოგწირე შენ ცაგერისა ღმრთისმშობელს მე ქართველთ მეფის ასულმან ელისაბედ სულისა ჩემისა საოხად“) (თაყაიშვილი, 1914: 78, 186).

1773 წელს ქსნის ერისთავის იესე ყულარ აღასის პირველ ცოლს, ქსნის ერისთავის დავით III-ის (1753-1756 წწ.) დედას ქეთევანს თბილისის სიონის ტაძრისათვის საკუთარი ხელით ნაქარგი ტრაპეზზე გადასაფარებელი შეუწირავს („შენ ძირით იესუსით აღყვავებულსა მაგას ქალწულსა დედასა მხსნელისასა ტფილისს სიონთა ღთისმშობელსა გიძღვნი მეცა ქვრივთა მწულილსა დედა ქსნის ერისთავის დავითისა ქეთევან ფარდასა ამას საოხად სულისა მისისა და ძეთა მისთა აღსაზრდელად აგვისტოს იდ წელსა 1773“). აკაკი და თამარ პაპავებს, 1937 წელს პარიზში აღნიშნული რელიკვიის შემძენთ*, ე. თაყაიშვილი სწერდა: „სურათი, რომელიც მასზე ნაქარგით გამოყვანილია, წარმოადგენს ეგრეთ წოდებულ იესეს ნერგს (იესეევო ღერევო), რომლიდგანაც მომდინარეობენ ძველი აღთქმის მეფენი და წინასწარმეტყველნი და მათ შორის ღვთისმშობელიც... ეს სურათი ეკლესიათა ფრესკებზე

* აღნიშნული რელიკვია ამჟამად თბილისში, შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში ინახება.

ზოგჯერ გვხვდება, მაგალითად, საფარის მონასტერში... მაგრამ ნაქარგი მატერიაზე მე არსად არ შემხვედრია, თუმცა ბევრი ნაქარგი მინახავს და მათი სურათებიც ბევრი მაქვს. თქვენი გადასაფარებელი ამ მხრით პირველი მაგალითია. ამიტომაც ჩვენთვის ძვირფასია“ (პაპავა, 1990: 394-395).

ე. თაყაიშვილს სამეგრელოში მოგზაურობის დროს ცაიშის ეკლესიის სიძველეთა შორის ერთ ძალზე საინტერესო ომოფორისათვის მიუკვლევია, რომელსაც, მრავალჯერ შეკეთებულს, ხანგრძლივი ისტორია ჰქონია. თავდაპირველად, 1312 წ. ომოფორი თამარ ხერხემლიძეს ანჩისხატის საყდრისათვის შეუწირავს (წარწერის პირველი ნახევარი: „ანჩის ხატსა და საყდარსა მისსა მოვაჴსენე და შევწირე წმიდაჲ ესე ოლარი. დაუდე ანჩელსა ეპისკოპოსსა მე თამარ ჴერჴემლისძისა ასულმან სალოცავად სულისა ჩემისათჳს და რაოდენიცა ეპისკოპოსნი იჴმარებდეთ, ლოცვასა მომიჴსენიებდეთ“; წარწერის მეორე ნახევარი: „ღმერთო აჴმარე ესე ოლარი ანჩელს იოვანეს და შემდგომად ძმათა მისთა მღვდელთმოძღვართა სათნოდ შენდა მწყემსობასა შინა, ქორონიკონსა ფღბსა“) (თაყაიშვილი,1914: 182-183), მოგვიანებით იგივე ოლარი (ომოფორი) სამცხის ათაბაგის ყვარყვარე I (1334-1361 წწ.) ქალიშვილს, დედოფალთ-დედოფალ ნათელას განუახლებია („ქ. საშინელო ხატო ანჩისაო, შეიწირე მცირე ესე ომოფორი დედოფალთ დედოფლისა ნათელასი, ასულისა დიდისა სულკურთხეულისა ამირსპასალარისა და სამცხის სპასალარისა ყუარყუარესი, აქა და საუკუნესა, ამინ, ანჩელისა თეოფანესათჳს შეკერული“) (თაყაიშვილი, 1914: 183), ბოლოს 1652 წ. „აგარიანთაგან ჴელითა გაძარცული ომოფორი“ ცაიშში გასაყიდად მიუტანიათ, სადაც ცაიშის ეპისკოპოსს დავით ჯოლიას შეუძენია, ხოლო მის დას

თამარს ხელახლა შეუკერია და თვალმარგალიტით შეუმკია კიდეც (დავით ჯოლიას სიტყვებით: „...მერე აგარიანთაგან ჭელითა გაძარცული ომოფორი მოიტანეს გასასყიდლად და ვიყიდეთ, ვიგულეთ და ვიგულისმოდგინეთ და შევაკერვინეთ დასა ჩემსა თამარს ჭელაჭლათ და შევამკევით თვლითა და მარგალიტითა ომოფორი ეს, და ერთი ჭელი შესამოსლის იარაღი გავაწყვეთ. შეიწირე მცირე ესე და კნინი შესაწირავი, რამეთუ მეოხ და მფარველ გვექმნეთ დღესა მას დიდსა განკითხვისასა, ქორონიკონსა: ტმ: ამინ“) (თაყაიშვილი, 1914: 183).

საქართველოს ეკლესიაზე ზრუნვაში წინაპრებს არც XIX ს-ში მცხოვრები ქალები ჩამოუვარდებოდნენ. ასე მაგალითად, ცნობილია, თუ რა ღვაწლი დასდო ვლაქერნის ღვთისმშობლის სასწაულმოქმედი ხატისა და ღვთისმშობლის სარტყლის მოვლა-პატრონობას სამეგრელოს მთავრის დავით დადიანის ქვრივმა ეკატერინე ჭავჭავაძე-დადიანმა, რომელმაც ამ უძვირფასესი რელიკვიების დასაუნჯებლად მოსკოვში სპეციალური სახატე დაამზადებინა (1856-1857 წწ.) (ხაზარაძე, 1999: 8 და შმდ.). მასვე, სხვა კეთილ საქმეებთან ერთად, 1847 წელს მარტვილის ეკლესიის კუთვნილი ომოფორიც განუახლებია („მთავრინა ეკატერინამ განვაახლე ომოფორი ესე მარტვილისა ეკლესიის წელსა ჩყმზ ჭყონდიდელის ძისა ანტონის დადიანისასა“) (თაყაიშვილი,1914: 77). საყურადღებოა ლეჩხუმის უდაბნოსათვის ქაიხოსრო მდივნის მეუღლის, როდამ დგებუაძის შემოწირულობის, მხატვრულად შესრულებული, ე. თაყაიშვილის მიერ XIX ს-ის დასაწყისით დათარიღებული გუჯარიც, სადაც აღნიშნულია: „ქ. მე ფრიად ცოდვილმან დგებუაძის ქალს როდამს შემომიწირავს ლეჩხუმის უდაბნოს ჩემი სასოება და ღთის მშობლისათვის პატიოსანი ჯვარი

ოქროთ მოჭედილი, მარგალიტით მორთული, ოცდარვა მარგალიტითა და ცხრა პატარა თვალითა მომირთმევია, ჩემი ქმრის გელოვანის ქაიხოსროსა და ცოდვილი ჩემი სულის საოხად შემომიწირავს. ვინც ეს ჯვარი ჩემი ხელმწიფის დადიანის ლეჩხუმის უდაბნოს გამოსწიროს, ჩვენი მოხსენება მოშალოს, ჩვენი ცოდვის მტვირთველიც იქმნების დღესა მას განკითხვისასა“ (თაყაიშვილი, 1914: 63-64). 1852 წლის 24 მარტს მხედრული დამწერლობით შესრულებული წარწერიდან ვგებულობთ, რომ რუსუდან ანჩაბაძეს ხობის ეკლესიისათვის ვერცხლის სურა შეუწირავს („ჩყნბ-სა წელსა მარტის დღესა შემოგწირევ დამწულილი ესე ძღვცნი ხობის ღთის მშობელო მე მხევალმან შენმან თავადის ანჩაბაძის ასულმან რუსუდანმან მიცვალებულის ჩემის მოსახსენიებლად და ცოდვილისა სულისა საოხად“) (თაყაიშვილი, 1914: 156). იმავე, XIX ს-ის პირველ ნახევარში ცაიშის ეკლესიისათვის რუსუდან ლოლუას და მის მეუღლეს ვერცხლის სამწერობელი მიუძღვნიათ („ცაიშის ღთის მშობელო, შემოგწირე სერაფიმ ესე მონამან შენმან აზნაურმან მეუნარგიამ იესემ და მეცხედრემან ჩემმან ლოლუას ასულმან რუსუდანმან სულისა ჩვენისა სახსრად და საოხად“) (თაყაიშვილი, 1914: 179).

ხონის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიაში დასვენებული წმ. გიორგის დიდი ხატის ფარდა, წმინდანების სახეებით დამშვენებული, მარიამ წულუკიძეს 1844 წელს შეუწირავს („წ(მინდა)ო დ(იდე)ბ(უ)ლო დიდო მ(ო)წ(ამე)ო და ძლევაშ(ემოსი)ლო და ს(ა)ს(წაულ)მოქმედო გიორგივ, შემოგწირე ფ(არდ)ა ესე წულუკიძის ასულმან და ქსნის ერისთავის სძალმან მარიამმან სულისა ჩე(მის)ა საოხათ და შვილთა ჩ(ემთ)ა სადღეგრძელოთ წ(ელს)ა ჩყმდ“) (ბოჭორიძე, 1995: 24-

25). იგივე ეკლესიისათვის 1853 წელს ოქრომკედით ნაკერი სარტყელი სალომე აბაშიძეს მიუძღვნია (ბოჭორიძე, 1995: 25) და ა.შ.

არაერთი სიწმინდით გაუმდიდრებია საქართველოს სამოციქულო ეკლესია ბაგრატ IV-ის (1027-1072 წწ.) პირველ მეუღლეს, რომანოზ კეისრის ძმის, ბასილის ასულს – ელენეს. ვახუშტი ბატონიშვილი სწორედ მის სახელს უკავშირებს ქრისტეს სამსჭუალის, ღვთისმშობლის ოქონის ხატისა და „საუნჯე მრავლის“ კონსტანტინეპოლიდან საქართველოში ჩამოტანას (ქართლის ცხოვრება, 1973: 144). სხვადასხვა ინფორმაციის (მეტაფრასი, თვენი, ჟ. მურიე, ე. თაყაიშვილი...) საფუძველზე ვარაუდობენ, რომ მასვე რგებია პატივი ბედიის მონასტერში ღვთისმშობლის სარტყლის დასვენებისა (ხაზარაძე, 1999: 6 და შმდ.). სავსებით ბუნებრივი ჩანს ხობის მონასტრის მდიდარ განძთსაცავში ოვსთა მეფის ხუდდანის ასულის, გიორგი III-ის (1156-1184 წწ.) თანამეცხედრის, მეფე თამარის დედის ბურდუხანის მიერ შეწირული წმინდა ნაწილებისა და ძელი ჭეშმარიტის ჯვრის შემცველი 52 უჯრიანი, ასომთავრული წარწერებით დამშვენებული, ვერცხლის ხატის არსებობის ფაქტიც. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი ბურდუხან დედოფალს ხომ „მზეთამზეთა“-ს უწოდებს (ქართლის ცხოვრება, 1959: 4 და სქ. 2), ხოლო მეფე თამარის ერთ-ერთი ისტორიკოსი აცხადებს, რომ იგი „ჰმატდა სიკეთესა დედათასა სხჳთა ყოვლითა, გარნა თამარის დედობითა, სძალი სხუა მისებრი მაშინ არა ეხილვა ქართლისა თემსა“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 116 და სქ. 3) (ბურდუხან დედოფლის წარწერა ასე იკითხება: „ქ. ელვა ნიავებრ მსწრაფლ შეწევნად მვედრთა, თქუენ მოწამენო, მღუდელთ მოძღუარნო, მამანო უმწვერვალესნო თავნო ღმერ-

თის მეტყუელთანო, იოსეთ დაცვად მტერისა საბრჭეთაგან მოსავი თქუენი ბორდოხან დედოფალი“) (თაყაიშვილი, 1914: 148-149).

„დავწერე წიგნი საერო, ეს სამღთო უჯეთესია... და დამწერს შენდობა მიბრძანეთ, თქვენც შეგეწევათ მესია“

ქართველი ქალის დამოკიდებულებაზე ქრისტიანული რელიგიისადმი ერთ-ერთ ადრეულ ცნობას ქართველების განმანათლებლის „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში ვხვდებით. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ამ წერილობითი ძეგლის მოწმობით, წმ. ნინოს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველი ეპიზოდები, რომლებიც ამ ისტორიულ წყაროში თვით წმ. ნინოს მონათხრობის სახითაა წარმოდგენილი, წმინდანისავე თხოვნით, მაინცდამაინც მანდილოსნებს – სალომე უჯარმელს, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის რძალსა და ვინმე პეროჟავრ სივნიელს ჩაუწერიათ.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით არანაკლებ ნიშანდობლივია „შუშანიკის წამებაში“ დაცული ცნობებიც. იაკობ ცურტაველის თანახმად, როდესაც ქვემო ქართლის პიტიახშის ვარსქენის უზნეო საქციელით აღშფოთებულმა მისმა ქრისტიანმა მეუღლემ შუშანიკმა პროტესტის ნიშნად სასახლე მიატოვა და ტაძარს მიაშურა, „თანა წარიტანა ევანგელე თჳსი და წმინდანი იგი წიგნი მოწამეთანი“, რომელთაც სხვა საეკლესიო წიგნებთან ერთად შემდგომი ექვსი წლის პატიმრობის მანძილზე კითხულობდა („რამეთუ ექვსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა და წესიერებითა საღმრთოთა მარხვითა, მარადის მღვიძარებითა ზედგომთა,

თაყვანისცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთა მოუწყინებლად“ და ქვემოთ: „ხოლო წმინდამან შუშანიკ... დიდითა გულმოდგინებითა ხელთა აღიხვნა დავითნი და მცირეთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა, რომელთა იგი დღედაღამე ზესკნელსასა მის მეუფისა მიმართ სათნოსა, მათ გალობასა შესწირვიდა ცრემლით“) (ხაზარაძე, 1997: 110).

საქართველოს ეკლესიისადმი, მართლმადიდებლობისადმი ქართველი ქალბატონების დამოკიდებულება სხვა მონაცემებითაც მოწმდება. ირკვევა, რომ ისინი დიდ ყურადღებას უთმობდნენ საეკლესიო-სასულიერო შინაარსის ხელნაწერების უცხოეთიდან დახსნას, განახლებას, გადაწერას, აკინძვას, ყდაში ჩასმას, გალამაზებას, მათთვის საიმედო თავშესაფრის მოძებნას.

ასე მაგალითად, XVI ს-ის ერთ-ერთ ანდერძ-მინაწერში ვკითხულობთ: „დავიხსენ მე, ამილახორის ასულმა ქეთეონ ყოფილმან თუთასმა, პატიოსნისა ალისა მთავარმოწამისა საყდრისა პატიოსანი წიგნი ურჯულოთა ჭელიდგან და შევსწირე სადედეს ალისა მთავარ მოწამისა...“ (შარაშიძე, 1982: 41).

XVI ს-ის მარხვანმა XVII-XVIII საუკუნეების ხელით დაწერილი, ერთი და იმავე პირის მიერ შესრულებული მინაწერები შემოგვინახა: „ესე პატიოსანი მარხვანი ნამეტნავით დაშლილი იყო. მე, ცოდვით განფრიადებულმან მარიამ გავაკეთებინე, ცოდვათა ჩემთა მისატევებლად...“ „ჩჯნ ციციშვილის ასულმან მარიამ ჭელვყავით წიგნისა ამის კეთებად, რომელი უჴმარქმნილიყო და შევაკაზმინეთ ჩვენდა წარსამართებლად (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის..., 1954: 499-500). X ს-ის ზატიკზე XV ს-ში შესრულებულ ასეთ

მინაწერს ვხვდებით: „წმიდაო თევდორე, მოგიძღვენი წმიდა წიგნი მხევალმა და მსასოებელმა შენმა მე, ამილახვარის ასულმა და ერისთავის სძალმა მარიამ, ვიპოვე ზატიკი ესე ჟამთა ვითარებისაგან დაკარგული და შენი შენდავე შემოგწირე...“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1973: 88), XII-XIII საუკუნეების საეკლესიო ერთი კრებულის ანდერძ-მინაწერში ნათქვამია: „ამისა შემკაზმავსა დიასამიძის ასულსა გულქანს ცოდვანი მისნი შეუნდვენ ღმერთმან“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1976: 130). ერთ-ერთ ანდერძ-მინაწერში XVII ს-ის მოღვაწე ქალბატონი დარეჯან მაჩაბელი აცხადებს: „მე ცოდვილმან და ყოვლად უღირსმან მაჩაბელის ასულმან დარეჯან გავაკეთე, ურჯულოთაგან დაბნეული იყო ეს წმიდა მარხვანი...“ (ქაფიაშვილი, 1994: 97) და ა.შ.

პაწაწინა ულამაზეს ყდაში ჩასმული, წმიდა ნაწილებისათვის განკუთვნილი უჯრედებით, შემკული ოქროთი და ფერადებით შესრულებული მახარობელთა მინიატურებით, 1504 წლით დათარიღებული ოთხთავი ყვარყვარე დიდისა და დედისიმედის ასულს დედოფალთ-დედოფალ თამარის დაკვეთით დაუმზადებიათ. ქართული ტექსტის გადამწერის ერთ-ერთ ანდერძ-მინაწერში ვკითხულობთ: „რომლისა ბრძანებითა აღწერა ესე წიგნი დიდისა, ღუთის მოყვარისა და მოწყალისა, პატრონისა დედოფალთა დედოფლისა თამარისნი მრავალცა არიან წელნი სუფევისა მათისანი“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1958: №920). XVI საუკუნეშივე ვინმე ქეთაონის დაკვეთით „მეწიეთის მარხვანი“ გადაუწერიათ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1958: №642). XVII საუკუნეში „მეტაფრასის“ გადაწერაზე ლორთქიფანიძის ასულს გულქანს უზრუნვია. ერთ-ერთ ანდერძ-მინაწერში იგი გვამცნობს: „აღვაწერიე ესე საუფლო წმიდა მეტაფრასი მე, ლორთქიფანიძის ასულმან გულქან, ჩემის ცოდვილის სულის

საოხათ, ძისა ჩემისა ერისთავის შოშიტას სადღეგრძელოთ, ვინცა წაიკითხოთ, ღვთის მადლს, შენდობა მიბრძანეთ“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1958: №652). XVI-XVII საუკუნის პირველი მარხვანის ნაწილი თეკლა ბოლქვაძის ქალს გადაუწერია. თავის ანდერძს იგი შემდეგი სიტყვებით ასრულებს: „...ვინაცა შენდობა მიბრძანოთ, თქვენცა შეგინდოს ღმერთმან. ამინ და კირიელესონ“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1961: №1249). იოანე ოქროპირის „ჟამის წირვა“ (XVII ს.) თანუას ჩიქვილაძის ასულს დაუმზადებია. უფლისათვის მას შემდეგი სიტყვებით მიუმართავს: „მოიხსენე, უფალო, თანუა ჩიქვილაძის ქალი დღეგრძელობით და ცხონებით სასუფეველსა შენსა, ამინ“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1961: №614). XVI ს-ში მოღვაწე ქალბატონმა XIV-XV საუკუნეების კონდაკს ამგვარი მინაწერი დაურთო: „ეს ხელნაწერი გადაწერილია თოფურიას ქალის მიერ“ (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის..., 1954: 369), „ცოდვილსა“ და „უღირს“ მონაზონს, რუთს (XVI ს.) რამდენიმე საეკლესიო ხელნაწერი (კურთხევანი, თვენი, ხობის გულანი...) (თაყაიშვილი, 1914: 159; ქაფიაშვილი, 1994: 77) „გულმოდგინებითა“ და „ჭელის წყობითა“ დაუმზადებია, ხოლო ლოცვანი „უცბად“ გადაუწერია, რისთვისაც ღმერთისათვის შეწყალება უთხოვია (ქაფიაშვილი, 1994: 78). ქართულ საეკლესიო ხელნაწერებს ზრუნვას სხვა ქართველი მანდილოსნებიც არ აკლებდნენ. XVI-XVII საუკუნეების ხელნაწერებმა არაერთი ამაგდარი ქართველი ქალის სახელი შემოგვინახა. ესენია: ანა დედოფალი (XV-XVI სს.), პატრონი მზექალი (XVI ს.), თინათინ დედოფალი (XVI ს.), ქეთევან ბენაშვილი (XVI ს.), ქეთევან წამებული (XVII ს.), ლელა ჯიბრიაშვილი (XVI-XVII სს.), რებეკა მონაზონი (XVI-XVII სს.) (უფრო დაწვრილებით იხ. ქაფიაშვილი, 1994: და იქ მითითება ლიტერატურაზე) და სხვები.

საქართველოს ეკლესიის დიდ მოამაგეს, მარიამ დედოფალს „ტყვეობიდან“ რამდენიმე უძვირფასესი ხელნაწერი დაუხსნია. ესენია: პარხალის მრავალთავი (№95), სვეტიცხოვლის ჟამნი (№84), ტბეთის ოთხთავი (№929). ასევე განუახლებია პარხალის მრავალთავი, ს. ჭალის გულანი (№936). მისი თაოსნობით შეუკერავთ მეტაფრასი და სხვა. პარხალის მრავალთავის ანდერძ-მინაწერში ვკითხულობთ: „ჩვენ, ხელმწიფემან პატრონმა დადიანის ასულმა დედოფალთ-დედოფალმა მარიამ, ესე წიგნი ურუმის ქვეყნიდან გამოვიხსენ და გავაახლე დაშლილი და წამხდარი.“. XII ს-ით დათარიღებულ ტბეთის სახარებაზე კი, მარიამ დედოფლის შემდეგ ანდერძ-მინაწერს ვადასტურებთ: „პირო ღვთისაო, სახარებაო, მომიხსენე დედოფალთ-დედოფალი დადიანის ასული მარიამ ამ სოფელს მადღეგრძელე, მეორედ მოსვლას გამომიხსენ, რამეთუ აგარიანთ ჭელიდამ გამოგიხსენ წამჭდარი და ნაწერწაშლილი და ახლად დავაწერინე სადღეგრძელოდ“. მარიამ დედოფლის ანალოგიური სხვა ანდერძ-მინაწერებიცაა ცნობილი. აქვე იმასაც დავძენთ, რომ პარხალის ოთხთავის ხელნაწერი მარიამისავე ბრძანებით ტყავის ყდაში ჩაუსვამთ და უმაღლესი ხარისხის პერგამენტზე გადაუწერიათ, რომლის დასამზადებლად 329 ხბოს ტყავი გამოუყენებიათ. აღნიშნული ხელნაწერი კალიგრაფიული ხელოვნების შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს (თაყაიშვილი, 1914: 159, 189 და შმდ.; ქაფიაშვილი, 1994: 43, 73-74, 90 და შმდ.).

სასულიერო ლიტერატურულ ძეგლებზე ზრუნვას ქართველი მანდილოსნები XVIII-XIX საუკუნეებშიც განაგრძობდნენ. 1705 წლით დათარიღებული ოთხთავის გადამწერი ნიკოლოზ ჩერქეზიშვილის ანდერძის თანახმად, მან სამუშაო „დიდებულისა მეფის ასულისა ელენეს ბრძანებით აღასრულა“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1958: №1285). ერთი წლით ადრე,

1704 წელს, მასვე ერეკლე I-ის ასულის ელენე დედოფლის ინიციატივით დავითნიც განუახლებია (საქართველოს სახელმწიფო..., 1954: №430). ქეთევანს, დათუნა ქვარიანის „წმ. გიორგის წამების“ (XVIII ს.) გალექსილი ტექსტის გადამწერს თავის ანდერძ-მინაწერი ლექსად გამოუთქვამს:

„ჰოი წმინდაო გიორგი, ტკბილად გიბრძანებს უფალი,
თავსა დაგადგა გვირგვინი, შემწედ გყავს შენი უფალი,
სამოთხე მოგცა სამყოფად, მუნ ედემის სატურფალი,
და შენ ქვეყანა შეიწყნარე მწერალი და ხელთუფალი“
(ქართულ ხელნაწერთა..., 1958: №1285).

1761 წელს რაჭის ერისთავის ასულს, ოტია დადიანის მეუღლეს გულქან დედოფალს „თვენის“ გადაწერაზე უზრუნია, ხოლო ხელნაწერი მარტვილის წმ. გიორგის ეკლესიისათვის შეუწირავს. საკმაოდ ვრცელ ანდერძში შემდეგ სიტყვებს ვადასტურებთ: „ხოლო კ˜დ სულთა ჩუნთა სახსრად და საოხად და ცოდვათა აღსაპორცელად შემოგწირეთ, ვითარცა უფალსა ძღვენი მცირენი ქვრივის მწლილნი, მისებრ მიითვალ ჩუ(ნი) ნაღვაწნაღვაწნი, წმიდაო გიორგი მარტვილისაო, და მეოხ გვეყავნ წინაშე უფლისა დღესა მას განკითხვისასა...“ (საქართველოს სახელმწიფო..., 1954: №88). ერეკლე I-ის ასულს მარიამ-მაკრინას 1778-1779 წლებში კანონიკური კრებული შეუდგენია, რასაც ხელნაწერისათვის დართული ანდერძიც გვამცნობს: „გევედრები ყოველთა, რომელთა საკმრად რადმე მიჩნდესთ წიგნი ესე, რათა ლოცუა ჰყოთ ჩემ ცოდვილისა მეფის ერეკლეს ასულის ენკრატისის მაკრინასთჳს, რომელმაც ფრიადი შრომა დავდევ ამას ზედა და გამოწულილვითა გამოვიძიე და სადაც რამ ვპოვე, შევკრიბე და გავმართე...“ (საქართველოს სახელმწიფო..., 1954: №427). 1779 წელს კახეთისა და ქართლის დედოფალ დარეჯანს

საკუთარი სახსრებით ანტონ I-ის „თვენის“ გადაწერა უბრძანებია. გადამწერი, სიონის დეკანოზი ნიკოლოზი წერს: „ადიდენ უფალმან მრჩობლითავ, ცხოვრებათა ქართლისა და კახეთის დედოფალი დარეჯან, რომლისა ბრძანებითა აღვწერე ოთხნი ესე თუცნი სრულიად შემკობილნი ტკბიკონითურთ ყოვლად უღირსმან სიონის დეკანოზმა ნიკოლაოს დასაბამითგან წელთა ჴსპზ, ქრისტეს აქეთ 1779, ქორონიკონს უიზ“ (საქართველოს სახელმწიფო..., 1954: №87). „წმ. გიორგის ცხოვრებისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ გალექსილი ვარიანტის გადამწერმა (1788 წ.), ვინმე მანანამ, თავის წინამორბედის მსგავსად, ანდერძი გალექსილი ფორმით დაგვიტოვა:

„დავწერე წიგნი საერო, ეს სამღთო უკეთესია.
ზოგს ის უყვარს და ზოგს ესე – ამ სოფელს ესე წესია.
რომელს რომელი გენებოს, იკითხეთ ორივ ესია.
და დამწერს შენდობა მიბრძანეთ, თქვენც შეგეწევათ მესია...
ამის ნუგეშად მოვიღე წმიდისა გიორგის წამება;
სრულებით ლექსად ნათქვამი, როგორც ადიდა სამება...“
(საქართველოს სახელმწიფო..., 1954: №296).

1793 წლის „სადღესასწაულოს“ ანდერძ-მინაწერი გვამცნობს: „ქ. თორმეტსა თვეში რაც საუფლო დღე მოვა და აწ რაც სახარებიანი დღე არის, ამ სადღესასწაულოში დავაწერინე და ორად შევაკრებინე, და ამაში ფასად შემოეწია თხუთმეტ მარჩილსა და მოართვა წ˜ასა მაცხოვარსა მღვიმისასა ჭიჭინაძის ქალმა ხვარაშან ყოფილმან, მონაზონმა ბარბარემ. ვინც წაიკითხოთ, შენდობას უბრძანებდეთ უ˜ნ“ (საქართველოს სახელმწიფო..., 1961: №639).

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, სასულიერო ლიტერატურის მოვლა-პატრონობას არც XIX საუკუნეში მოღვაწე ქართველი ქალები ივიწყებდნენ. 1810 წელს ანტონ კატიკორას

„სამღვდელო ისტორია“ რუსულიდან ქართულად არქიმანდრიტ გაიოზს შეუსრულებია, ხოლო მომგებელი (დამკვეთი) „საქართუჱლოს მეფის სძალი, იმერთ სალთხუცის, ღენერალ კავალერ(ი)ს წერეთლის ზურაბის ასული ქეთევანი“ ყოფილა. გადამწერის ანდერძი გვამცნობს: „თქუჱნო უგანათლესობავ, საქართუჱლოს სძალო, იმერს სალთხუცის ღენერალ კავალერის წერეთლის ზურაბის ასულო, ქეთევან ბრძანებული თქჳნი“ (საქართველოს სახელმწიფო..., 1954: №259). ქართულ საეკლესიო ხელნაწერთა გადაწერაზე სანკტ-პეტერბურგში მყოფი ქართველი მანდილოსნებიც ზრუნავდნენ. 1832 წლით დათარიღებული ერთ-ერთი ანდერძ-მინაწერის თანახმად, იმერეთის დედოფალ ანას გიორგი ტერტერაშვილისათვის იერონიმე აღათანგელოზის წინასწართქმელის გადაწერა დაუკვეთია („ბრძანებისაებრ მისის უმაღლესობის იმერეთის დედოფლის ანასი ს.პ. ბურღს სრულ იქმნა 1822 წ. ნოემბრის 21. მწერალი გიორგი ტერტერაშვილი“) (ქართულ ხელნაწერთა..., 1967: №4011). 1835 წელს ელისაბედ თარხან-მოურავს კრებული გადაუწერია, რომელშიც სხვა თხზულებებთან ერთად თეიმურაზ II-ის „ქება და წამება ქეთევან დედოფლისა შაჰბაზისაგან“-აც ყოფილა. („წელსა ჩყ., მარტის თვესა, გადამიწერია მე თარხან მოურავის ასულს ელისაბედს. დასრულდა და სრულ იქმნა ესე მშვენიერი წერილი, რომელიც არის ქეთევან დედოფლის ცხოვრება, წმინდის მარინას წამება, ალექსი კაცის ცხოვრება და მიჯნურიანი, იოსებისა და ზილიხანის ამბავი და სხვადასხვა კარგი ანბანთქება. ვისაც გსურდეთ ამ მშვენიერი წიგნის წაკითხვა [ა]ღმოიკითხოთ, თუ რაიმე შეცთომა ჰპოვოთ, ნუ დამზრახავთ, რადგან ქალის გადაწერილი გახლამსო და მეტი ვერ დავსდიე. ცოცხალი გახლდეთ, დღეგრძელობა მიბრძანეთ და

მკვდარ ვიქმნე, აბრამის წიაღსა შინა განსვენება მიბრძანეთ“) (ქართულ ხელნაწერთა..., 1965: №2694). 1846-1848 წლებში სამ ქალბატონს: ელისაბედ ჩუბინაშვილს, სალომე და მანანა გვარამაძეებს საეკლესიო კრებული გადაუწერიათ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1973: №5126). 1848 წლით დათარიღებულ ქართულ ხელნაწერს, რომელიც წმიდათა მოწამეთა ბიძინას, შალვას და ელიზბარის შესხმას ეძღვნება, შემდეგი ანდერძი ერთვის: „მე კნეინა ანასტასიამ, ასულმა გრიგოლ ჩოლოყოვისამან და მეუღლემან ბარათოვისამან, გადავწერე, თუმცა არა ვემზგავსები და არცა ვებაძები სიწმინდესა და სიქველესა მათსა“. აქვე ტექსტის გადამწერი თავისი მისიის მოტივაციასაც გვთავაზობს: „...რადგან გვარად ჩოლოყაშვილი ბრძანებულა და ერისთავიდანაც მონაწილე ვარ, რადგანაც დედაჩემი თინათინ როსტომ ერისთავის ქალი იყო, ამისთანა სურვილითა გადავწერე. აი, ასეთნი კეთილნი გვამნი მოწამენი გამობრწყინებულან გვართა შინა ქართველთასა და ვადიდოთ სახელი ამათი ამიერიდგან უკუნისამდე, ამინ. სიჩქარითა გადავწერე და ვინცა იხილოთ და წარიკითხოთ, შენდობა მიბრძანეთ და მომიტევეთ, თუ რომ შეცდომა იხილოთ რაიმე...“ (ქართულ ხელნაწერთა..., 1963: №2452). ქართულმა საეკლესიო ხელნაწერებმა არაერთი სხვა დამკვეთისა და გადამწერი ქალბატონის სახელი და გვარი შემოგვინახა (კონია ერისთავი, ნინო ზედგენიძე, მანანა ჩოლოყაშვილი, ეფემია ავალიშვილი, მართა ეგნატაშვილი, ანა მაყაშვილი და სხვები (ქაფიაშვილი, 1994: 180).

„ერთი დავითნი, ერთი ჟამნი, ერთი დაუჯდომელი საკითხავი წიგნი, მეორე წმიდანის სავედრებელი“... მარიამ დედოფლის მზითვის წიგნიდან

ქართველი ქალი რომ სასულიერო ლიტერატურას განსაკუთრებით ეწაფებოდა, ამას XVII-XIX საუკუნეებით დათარიღებული „მზითვის წიგნებიც“ ადასტურებს. ირკვევა, რომ ოჯახის მიერ გასათხოვარი ქალიშვილისათვის მზითვად გატანებული წიგნების უმრავლესობას სწორედ საეკლესიო შეადგენდა და არა საერო (ე.წ. „გარეშეს“). ასე, ქართლის მომავალი დედოფლის, მარიამ დადიანის „მზითვის წიგნში“ თვალ-მარგალიტით შემკულ ძვირფას ხატებთან ერთად, მოხსენიებულია: „ერთი დავითნი, ერთი ჟამნი, ერთი დაუჯდომელი საკითხავი წიგნი, მეორე წმიდანის სავედრებელი“, ხოლო „გარეშეს წიგნებიდან“ „ერთი როსტომიანი და ერთი ვეფხისტყაოსანი“ (იაშვილი, 1974: 9; ქართველები სარტყლის..., 2005). ვახტანგ V-ის ქალიშვილის „მზითვის წიგნში“ (1667 წ.) შემდეგი ლიტერატურის ჩამონათვალს ვხვდებით: „სახარება მოჭედილი და ოქროს მელნით დაწერილი ერთი, კიდევ სახარება პატარა, ჟამნი ერთი, დავითნი ერთი, დაუჯდომელი ერთი, ყოვლაწმინდის მიცვალებულის წიგნი ერთი“. „გარეშეს წიგნებიდან“: „ვეფხისტყაოსანი წიგნი ერთი“, ბააზიანი წიგნი ერთი, დარეჯანიანი წიგნი ერთი“ (იაშვილი, 1974: 17). ასეთივე ინფორმაციის შემცველია ვახტანგ VI-ის ასულის ანუკა ბატონიშვილის (1712 წ.), ქსნის ერისთავის ასულის ელენეს (1713 წ.), ხვარამზე წულუკიძის (1772-1775 წწ.), აბაშიძის ქალის ანას (1800 წ.), მანუჩარ თუმანიშვილის ასულის ბარბარეს (1808 წ.), მაკრინეს (1814 წ.), ვინმე რუსუდანის (1829 წ.) და ქართველი სხვა ქალების „მზითვის წიგნები“,

სადაც არაერთი საეკლესიო ხელნაწერი თუ სტამბურად გამოცემული საეკლესიო წიგნია მოხსენიებული. მაგრამ მეფე ერეკლე II-ის ნახევარ დის ელისაბედ ბატონიშვილის „მზითვის წიგნი“ (1765 წ.) მაინც გამორჩეულია, რაც კარგად ჩანს ქვემოთ მოყვანილი ჩამონათვალიდან. მისთვის მზითვად მიუციათ: „სახარება პატარა, მოჭედილი ვერცხლითა და დაფერილი, სახარება რუსულის სტამბისა, სახარება ეტრატზე დაწერილი, მახარობელი დახატული, სამოციქულო სტამბისა, პარაკლიტონი სტამბისა, მარხვანი სტამბისა, ზატიკი სტამბისა, სადღესასწაულო სტამბისა, დავითნი ორი, ჟამნი, კურთხევანი სტამბისა, დაუჯდომელი ჭუცური დახატული, დაბადება სტამბისა, ღვთისმეტყველება წმიდის იოანეს დამასკელისა სტამბისა, წიგნი ექვსთა დღეთა წმიდისა ვასილისა, წმიდის ნანას ცხოვრება“ (იაშვილი, 1974: 47, 61, 77, 78, 96, 115, 132, 148, 162 და სხვა).

ქართველი ქალის სულიერ სამყაროზე საუბრისას ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ ქეთევან დედოფალი, „რომელიც თავის ნატიფ სულს მარხვითა და ლოცვით იმტკიცებდა და სხეულს მომავალი წამებისათვის ამზადებდა“, სულიერ საზრდოს სწორედ ძველი აღთქმის, ფსალმუნების, სახარების ტექსტებში და წმინდა მოციქულთა წერილებში ჰპოვებდა (ტაბაღუა, 1986: 116; მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, 1999: 235).

ქრისტიანობისადმი ქართველი ქალის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაზე, რასაკვირველია, ისიც უნდა მიუთითებდეს, რომ საქართველოში მართლმადიდებლობისათვის მრავალ წამებულთა შორის განსაკუთრებული ადგილი მაინცდამაინც ქალს, ზემოთ უკვე მოხსენიებულ, ქეთევან დედოფალს ეკუთვნის, რომლის მოწამეობრივი აღსასრული საუკუნეთა

შემდეგაც მამა-პაპათა რელიგიისადმი ერთგულების, სულიერი სიმტკიცისა და უმაღლესი ზნეობის მარადიულ მაგალითად რჩება. ანტონ I კათოლიკოსი მას ასეთ სიტყვებს ათქმევინებს: „მრწამს მე, ვითარმედ არცა სიკუდილმან, არცა ცხორებამან, არცა ანგელოზთა, არცა მთავრობათა, არცა ძალთა, არცა ამან სოფელმან, არცა მან სოფელმან, არცა სიმაღლეთა, არცა სიღრმეთა, არცა სხვამან დაბადებულმან შემიძლოს ჩვენ განშორებად სიყვარულსა ღმრთისასა, რომელ არს ქრისტე იესუს მიერ, უფლის ჩვენისასა“ (ტაბაღუა, 1986: 116; მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, 1999: 237).

ქართველმა ქალმა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორიაში მართლაც რომ წარუშლელი კვალი დატოვა. ამაზე ვარძიის, ყინწვისის, ბეთანიის, ბერთუბნის, ახტალის, მცხეთის, ნიკორწმინდის, თბილისის, ხობის, წალენჯიხის, მარტვილის და სხვა ეკლესია-მონასტრების კედლებზე დღემდე შემორჩენილ ფრესკებზე აღბეჭდილი, მართლმადიდებლობისათვის დამაშვრალი ქართველი ქალების – მეფე თამარის, ქართლ-კახეთის დედოფლის მარიამის, სამეგრელოს დედოფლების– ნათელას, სევდიას, ნესტან-დარეჯანის, იმერეთის დედოფ-ლის თამარის, რაჭის და სამცხე-ჯავახეთის წარჩინებული ქალბატონების სახეებიც მეტყველებენ (თაყაიშვილი, 1914: 120, 134 და შმდ.; ამირანაშვილი, 1961: 357, 359, 394, 396, 398; ბოჭორიძე, 1994: 57 და შმდ.).

ხაზგასმით აღსანიშნავი ისიცაა, რომ საქართველოს ეკლესიის მიერ სამშობლოს წინაშე დიდი ღვაწლისათვის წმინდანებად შერაცხულთა შორის სრულიად გამორჩეული ადგილი სწორედ ქალებს, პირველ ქრისტიან დედოფალს ნანას, მეფე თამარსა და ქეთევან წამებულს უკავიათ.

ამგვარად, შესაძლოა დავასკვნათ, რომ ქართველი ქალი საქართველოს სამოციქულო ეკლესიას, ქრისტიანულ რელიგიას თავდაუზოგავად ემსახურებოდა. მას სრულად ჰქონდა გაცნობიერებული, რომ მართლმადიდებლობას ქართველი ერის გადარჩენის უდიდესი მისია დაეკისრა, ხოლო თავად ქართველ ქალს გადამრჩენის თანადგომა და ერთგული სამსახური.

GEORGIAN ORTHODOX CHURCH AND GEORGIAN WOMAN

Summary

In the article,on the basis of analysis and comparison of primary sources, taking into account the evidence of scholarly literature, portraits of Georgian women are studied and presented who were actively involved in building and restoration of churches, monasteries and chapels, and generously donated to the churches and monasteries of Georgia gold and silver crosses and icons studded with precious stones, accessories for the Divine Liturgy and highly valuable specimens of handicraft.

ქალი და ძველი ქართული მედიცინა

„...არცა მამაკაცებაჲ, არცა დედაკაცებაჲ,
არამედ თქუენ ყოველნი ერთნ ხართ“...

„...არცა მამაკაცებაჲ, არცა დედაკაცებაჲ, არამედ თქუენ ყოველნი ერთნ ხართ“... პავლე მოციქულის ეს გამონათქვამი იყო ერთ-ერთი იმ **ათნ** სიტყვათაგან, რომელიც ანგელოზის მიერ წმინდა ნინოსთვის მიმართულ იესოს **დაბეჭდულ წიგნში** ეწერა. **წიგნი დაბეჭდული** კი იყო ნებართვა, რომ საქართველოში ქრისტიანობა ქალს ექადაგა (პატარიძე, 1993: 17).

ცნობილია, რომ სამეფო ოჯახიდან განმანათლებელმა და მოციქულთა სწორმა წმინდა ნინომ პირველად ქალი-დედოფალი ნანა გააქრისტიანა და ეს მნიშვნელოვანი ფაქტი მკურნალობასთან იყო დაკავშირებული.

ლეონტი მროველი გვაუწყებს: „მაშინ დედოფალი ნანა შევარდა სენსა დიდსა და მწარესა, რომლისა კურნება ვერავინ შეუძლო. რამეთუ ყოველთა ჴელოვანთა მკურნალთა წარმოაცალიერნეს წამალნი მათნი და ვერ შეუძლეს კურნება მისი, უღონო იქმნეს და სასოწარკვეთილ. ხოლო აუწყეს ვიეთიმე დედოფალსა, ვითარმედ: „დედაკაცისა მის ჰრომისა ტყჳსა მიერ, რომელსა ჰქჳან ნინო, ლოცვითა მისითა მრავალნი სნეულნი განიკურნებიან“...

ვითარ მივიდეს საყოფელსა მას წმიდისა ნინოსსა, და დადვეს დედოფალი კილიკსა მისსა ზედა, იწყო წმიდამან ნინო ლოცვად და ვედრებად ღმრთისა მიმართ მყოვარჟამ, და

---

* © მინდაძე ნ., Mindadze N.

მოიღო ჯუარი იგი, რომელი აქუნდა, შეახო თავსა, ფერჴთა და მჴართა ჯუარის სახედ, და მეყსეულად განიკურნა, და აღდგა განცოცხლებული. და ჰრწმენა ქრისტე და თქუა: „არა არს სხვა ღმერთი, თჳნიერ ქრისტესა, რომელსა ქადაგებს ტყუე ესე დედაკაცი. და მიერითგან შექმნა იგი მეგობრად თჳსად შინაურად, და მარადის ჰკითხავნ და გამოიწულილავნ სჯულსა ქრისტესა, და ასწავებენ წმიდა ნინო და აბიათარ, ახალი პავლე, და ასული მისი სიდონია. და იქმნა დედოფალი მორწმუნე და იცნა ღმერთი ჭეშმარიტი“... (ქართლის ცხოვრება, 1955: 104).

უფრო ადრეული ცნობები ამ ჩვეულების შესახებ მოეპოვებათ IV-V საუკუნეების ბიზანტიელ ავტორებს: გელასი კესარიელს, რუფინუსს, თეოდორიტე კვირელს, სოკრატე სქოლასტიკოსს, ერმია სოზომენეს... (გეორგიკა, 1961: 116).

გელასი კესარიელის მიხედვით: “იმათში (იბერებში ნ. მ.) ჩვეულება იყო, რომ თუ ვისმე ბავშვი გაუხდებოდა ავად, ყველა იქაურებს მოივლიდა და ყველას თხოვდა დახმარებას, – მოხდა (ეხლაც ისე), რომ ერთი ქალი, რომელიც ამ მიზნით კარი-კარ დადიოდა, ამ ტყვე-ქალთანაც მოვიდა (იგულისხმება წმინდა ნინო ნ. მ.), ხოლო ამან მიმართა ქალს, რომელიც კარებში იდგა ბავშვით ხელში, და უთხრა: “მე ვერ შევძლებ ვუშველო ბავშვს; ქრისტეს კი, რომელზედაც ხშირად მილაპარაკია თქვენთან, ვიცი, შეუძლია მკვდრებიც აღადგინოს და მიტოვებულთ განკურნება არგუნოს“, ხოლო ბავშვის დედა ემუდარებოდა ტყვე ქალს, მაშინ ამან, აღძრულმა სიბრალულით მთხოვნელის მიმართ, თავის გარესამოსში გაახვია ბავშვი, შეავედრა ღმერთს და განკურნებული გადასცა იგი დედას“ (გეორგიკა, 1986: 187; ხაზარაძე, მინდაძე, 2004: 138-142, ტ. XXVI).

იბერთა ზემოაღწერილი ჩვეულების მიხედვით, ავადმყოფის მკურნალობა, გამოცდილ პირთაგან კონსულტაციის მიღებით ხდებოდა და ამ კონსულტაციას, როგორც ჩანს, ქალი იღებდა. ამგვარად, ქართველთა გაქრისტიანებაში ქალმა - წმინდა ნინომ და მკურნალობის ხელოვნებამ განსაკუთრებული როლი შეასრულა.

სასწაულებრივი განკურნება რომ წმინდანთა ერთ-ერთ ფუნქციას წარმოადგენს, სახარებიდან კარგად არის ცნობილი. სწორედ მკურნალობის ნიჭით დააჯილდოვა იესომ თავისი მოწაფენი, როდესაც ისინი ქრისტიანობის საქადაგოდ **წარგზავნა**: „და მოუხმო თავის თორმეტ მოწაფეს, და მისცა მათ ხელმწიფება უწმინდურ სულთა განდევნისა და ყოველგვარი სენისა თუ ყოველგვარი უძლურების განკურნებისა... [მათ. 10:1] და უთხრა: „განკურნეთ სნეულნი, განწმინდეთ კეთროვანნი, აღადგინეთ მკვდარნი, განდევნეთ ეშმაკნი; უსასყიდლოდ მიგიღიათ და უსასყიდლოდვე გაეცით“ [მათ. 10:8].

ვახუშტი ბატონიშვილი გვაწვდის ერთ მეტად საყურადღებო ცნობას წმინდა ნინოს წყაროს შესახებ იქ, სადაც „დაასუენა წმიდამან ნინომ ჯუარი, სუეტისაგან გამოკუეთილი. შემდგომად გურამ კურადპალატმან, ლ’თ მეფემან, იწყო ეკლესია, ვინაჲთგან აქამდე ჯუარი უეკლესიოდ ესუენა, და ძემან მისმან დიმიტრიმ შეასრულა... ამის დასავლით, მუნვე კლდესა შინა, დის წყარო წმიდის ნინოსაგან, სასმისად კეთილი და ჰკურნებს სენთა. და არს გარემონი მისნი მლაშე და მწარენი და იგი ფრიად ტკბილი“... (ქართლის ცხოვრება, 1973: 536).

ნიშანდობლივია, რომ **მკურნალი ქალის** კოლხეთის მეფის ასულის **მედეას** სახელს უკავშირებენ სიტყვა **მედიცინის** ეტიმოლოგიას. არგონავტების მითის მიხედვით, მედეა

სამკურნალო მცენარეებს ბაღში აგროვებდა და მათგან ნაირგვარ წამალს ამზადებდა, ამ მცენარეთაგან ზოგიერთი: დაფნა, შინდი... (ორიფიკული არგონავტიკა, 1977: 123) ქართულ ხალხურ მედიცინაში დღესაც წარმატებით გამოიყენება.

ქართული მითოლოგიის მიხედვითაც, სამკურნალო მცენარეების შერჩევა, როგორც ჩანს, იცოდა ქალმა, ამირანის მითის მთავარმა პერსონაჟმა - ყამარმა, რაზედაც მის მიერ **უკვდავების წამლის, უკვდავების ბალახის** მიკვლევის ეპიზოდი მიგვითითებს.

ამგვარად, სამკურნალო მცენარეებით მკურნალობას, მითოლოგია მედეასა და ყამარს ე. ი. ქალს უკავშირებს. სამკურნალო პრაქტიკის განაწილება მამაკაცსა და ქალს შორის უძველესი დროიდან დამახასიათებელია, საერთოდ ხალხური, და კერძოდ, ქართული ტრადიციული მედიცინისათვის. საქართველოში მამაკაცები უმეტესწილად დასტაქრობაში იყვნენ დახელოვნებულნი, ქალები კი მეანობასა და თერაპიაში. ამ უკანასკნელთა საქმიანობას, ძირითადად, მალამოებითა და წამლებით მკურნალობა წარმოადგენდა, რასაც, უპირველეს ყოვლისა, მოწმობს იოანე ბატონიშვილის შემდეგი სიტყვები: „მკურნალნი უფრორე იყვნენ მდედრთა ნათესავნი, და აქიმობდნენ ბალახებითა და ხის ნაყოფებითა. ხშირად ავადმყოფს ჩააწვენდნენ ზროხათა ტყავში და ტლეებთა შინა, ხოლო დაჭრილთა ახმარებდენ ქონით ქმნილსა ბალახთა მოხარშულსა მალამოდ“... (ბატონიშვილი იოანე, 1964: 563).

იგივეს, უფრო ადრე, ადასტურებს არქანჯელო ლამბერტი: „სამეგრელოში არიან ქალები, რომელნიც სიამოვნებით ეტანებიან ავადმყოფთა მოვლას. როგორც კი ვინმე ავად გახდება, რომელიმე ამ ქალთაგანი მაშინვე მივა და დაუწყებს

მოვლას: საჭმლის წესრიგს დაუნიშნავს და გაუკეთებს რამდენიმე წამალს. წამლებად როგორც დასალევად, ისე გარედ დასადებად, ბლომად ხმარობენ ბალახებს“... (ლამბერტი არქანჯელო, 1991: 91).

საინტერესოა ჟან შარდენის ცნობაც თბილისელი ექიმ-ბაში ქალის შესახებ: „...რაფაელმა ორი საათი გამატა-რებინა ერთი ბებერი დედაკაცის სახლში, რომელიც ათასგვარი საიდუმლო საშუალებით აქიმობას ეწეოდა და ზოგი რამ, რომლის შესახებაც ქება გაუგონია, ჩემს უბის წიგნაკში ჩამაწერინა“ (შარდენი, 1975: 354) - წერს შარდენი და ჩამოთვლის მის მიერ ჩაწერილ სამკურნალო საშუალებებს, ძირითადად, მცენარეებს, რომელთა შორისაა ქართულ ხალხურ მედიცინაში დღესაც კარგად ცნობილი - მრავალძარღვა, ტუხტი, ძაღლის ენა, ვარდკაჭაჭა... ყოველივე ზემოთქმული მიგვითითებს, რომ მცენარეებით მკურნალობას საქართველოში უმეტესად ქალები მისდევდნენ და როგორც ჩანს, წარმატებითაც.

სამკურნალო მცენარეებით საქართველო ძველთაგანვე ცნობილი ყოფილა, რასაც ადასტურებენ ანტიკური ხანის ავტორები (Ган, 1864: 112; Латышев, 1896: 501-507).

განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, რომ პლინიუსი თავის **ბუნების ისტორიაში** აღნიშნავს კამის საუკეთესო წვენის შესახებ, რომლისგანაც იბერები თვალის წამალს ამზადებდნენ (Ган, 1864: 112). არ არის გამორიცხული, რომ ამ წამლის დამამზადებელი ქალი იყო.

ქალები საქართველოში არა მარტო მცენარეებით, არამედ სხვა ბუნებრივი საშუალებებით - ცხოველურით თუ მინერალურით, ეფექტურად მკურნალობდნენ სხვადასხვა შინაგან, ყელ-ყურ-ცხვირის, კანის თუ ნევროფსიქიკურ

სნეულებებს. ამზადებდნენ ნაირგვარ წამლებს, მათ შორის საყმაწვილოსა და ბნედის (ეპილეფსიის) წამალს, რომელიც ავადმყოფის საკმაოდ ხანგრძლივ რემისიას განაპირობებდა. ასევე წარმატებით იყენებდნენ ჰაიმორიტისა და ფრონტიტის დროს ე. წ. **ჩაბერვის**, ხოლო **კუჭის დაწევის** შემთხვევაში **კოტოშის მოკიდების** მეთოდებს, უვლიდნენ ინფექციური სნეულებებით - **ბატონებით** დაავადებულ ბავშვებს და ეპიდემიების დროს მძიმე ავადმყოფებს. საქართველოს მოსახლეობა იმ მიზნით, რომ ეპიდემია არ გავრცელებულიყო სხვადასხვა საშუალებას მიმართავდა. ერთ-ერთი ავადმყოფის იზოლირება იყო. იზოლირებული ავადმყოფი ინტენსიურ მოვლას თუ არა, ელემენტარულ დახმარებას საჭიროებდა. ეს მძიმე ტვირთი ხანშიშესულ, მოხუც ქალებს აწვებოდა, რადგან ითვლებოდა, რომ მოხუცზე ავადმყოფობა ნაკლებად გადადიოდა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ არც თუ იოლ საქმეს ქალები დაუზარებლად და პირნათლად ასრულებდნენ.

მკურნალმა ქალებმა კარგად იცოდნენ სამკურნალო მცენარეების თვისებები, მათი შერჩევა, შენახვა. სამკურნალო მცენარეებს ისინი უმეტესწილად გაზაფხულის ბოლოსა და ზაფხულის დასაწისში აგროვებდნენ, როდესაც მცენარე **წვენით ივსება**, წელიწადის ორი დღე კი **7 მაისი - ჯვარის გამოჩინების დღე** და **ამაღლება** მცენარეთა შეგროვებისათვის ყველაზე საუკეთესოდ ითვლებოდა. ერთ-ერთი მთხრობელის გადმოცემით, 7 მაისს, როდესაც ცაზე ჯვარი გამოჩნდებოდა, აუცილებლად წვიმა უნდა წამოსულიყო. წმინდა წვიმის წყალი მიწას ეპკურებოდა და მცენარეებს სამკურნალო თვისებებს უძლიერებდა. ასევე აძლიერებდა თურმე მცენარეთა სამკურნალო თვისებებს ამაღლების დღის მადლი.

აპოლონ წულაძის ცნობით, გურიაში „შინაურული ექიმობა იცოდნენ როგორც ქალებმა, ისე კაცებმა. ყველა სოფელს ჰყავდა თავისი ექიმი ქალი და კაცი. ქალები უმთავრესად კურნავდნენ შინაგანი სნეულობით დაავადებულებს, კაცები დასტაქრობდნენ.

ექიმბაში ქალები შელოცვითა და სხვადასხვა სამკურნალო ბალახით მკურნალობდნენ. ზოგიერთი მათგანი იმდენად ცნობილი იყო, რომ მასთან ავადმყოფები შორეული სოფლებიდანაც მოჰყავდათ ან პირიქით შემზადებული წამლით ავადმყოფთან მიჰყავდათ. მაგალითად, ასეთები იყვნენ: ფოჩხისჯვარელი **ბელის ქალი** (შარაბიძის ასული), ჭანჭათელი **მესენაკე**, მონაზონი დარეჯან ფირცხალაიშვილის ქალი (გოგუაძის ქვრივი), უნაგერაზე (სუფსა) ნინო ტაკიძისა და ბევრი სხვაც იყვნენ განთქმულნი. პირველმა ორმა იცოდა სხვადასხვა წამლისა და მაჯუნის შემზადება. მკურნალობდნენ საყმაწვილოს, უჟმურს და ქრონიკული ხველით დაავადებულთ.

ნინო ტაკიძისამ იცოდა დამწვრისა და დამდუღრულის წამალი, მისი მოურჩენელი არავინ იყო... ჭანჭათელმა ანუკი გოგუაძის ქალმა (წულაძის ქვრივმა) იცოდა თვალის ექიმობა...

ექიმი ქალები გასამრჯელოს იღებდნენ, მაგრამ მათ სასახელოდ უნდა ითქვას, ისიც, რომ ხარბი არ იყვნენ, გასამრჯელოს იღებდნენ განკურნების შემდეგ და ზოგჯერ **რაც შენი ნამუსი იყოს** ჯერდებოდნენ. ექიმმა ქალებმა იცოდნენ ყოველგვარი სამკურნალო ბალახების სახელი, გამოცნობა, ათვისება და მოხმარება. ზოგს კიდეც რგავდნენ ბოსტანში... ზოგ ავადმყოფს სხვადასხვა ბალახიდან ნახარშის აბაზანასაც უკეთებდნენ... ექიმმა ქალებმა იცოდნენ აგრეთვე, სხვადასხვა წამლის ლესვა“ (წულაძე, 1971: 124-125).

აღსანიშნავია, რომ სოფლის მკურნალი ქალების დიდი ნაწილი, მკურნალობაში გასამრჯელოს რაიმე დადგენილი ნიხრის მიხედვით იშვიათად იღებდა, **სამედიცინო განათლებასაც** არ ჰქონდა სისტემური ხასიათი. მათი ცოდნის წყარო, ძირითადად, ემპირიული დაკვირვება, სამკურნალო გამოცდილების ურთიერთგაზიარება იყო, ზოგჯერ კი სამკურნალო წიგნებიდან მიღებული ინფორმაცია. მკურნალი ქალები თავიანთ ცოდნას საიდუმლოდ ნაკლებად ინახავდნენ, აძლევდნენ რჩევას ავადმყოფსა თუ მის პატრონს, ხშირად წამლის მომზადებასაც ასწავლიდნენ მათ.

ასეთი მკურნალი საქართველოში ძალიან ბევრი იყო. ისინი ემსახურებოდნენ თავიანთი ოჯახის, უბნის თუ სოფლის მოსახლეობის ჯანმრთელობის დაცვას.

ამავე დროს საქართველოში საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა საოჯახო-საგვარეულო მედიცინა, რაც პროფესიული მედიცინის გარკვეულ სახედ უნდა ჩაითვალოს. საოჯახო-საგვარეულო მედიცინა, ძირითადად, ხალხური მედიცინის საფუძველზე ჩამოყალიბდა. მაგრამ, არც თუ იშვიათად, ამ სკოლის წარმომადგენლები ქართულ სამედიცინო წიგნებსა და ხელნაწერებს იყენებდნენ. მათი სამედიცინო ცოდნა გასაიდუმლოებული იყო და თაობიდან თაობას მემკვიდრეობით გადაეცემოდა. შრომის ანაზღაურება კი დადგენილი ნიხრით ხდებოდა საოჯახო-საგვარეულო მედიცინა საქართველოში როგორც მამაკაცთა, ისე ქალთა ხაზით განვითარდა.

ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, საოჯახო-სამედიცინო სკოლის ღირსეული წარმომადგენელი ყოფილა სოფელ ნინოწმინდის მკვიდრი სოფიო როსტომაშვილი, რომელიც შემდეგ ავლაბარში გადმოსახლებულა და იქ გაუგრძელებია მკურნალობის პრაქტიკა. „ამ მანდილოსანს მკურნალობა თავის ბებიებისაგან

შეუსწავლია, რომელთა ცხოვრების წელნი XVIII ს-ის დასაწყისს უნდა მიადგებოდეს“ (ჭიჭინაძე, 1916: 14-15).

საოჯახო-საგვარეულო მედიცინას საქართველოში ვიწრო სპეციალიზაცია ახასიათებდა. ცნობილნი იყვნენ ღვიძლის, კუჭის, კანის და სხვ. დაავადებათა მკურნალები, მაგ. „თვალის დაავადებათა კარგ მცოდნედ ლეჩხუმში ითვლებოდა ეკატერინე გელოვანი-ჩარკვიანისა. ...მას სამკურნალოდ მიმართავდნენ როგორც მეზობელი, ასევე შორეული სოფლებიდან“ (სოსელია, 1985: 171).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ზოგჯერ რაიმე გარემოების გამო, ქალები ე. წ. **მამაკაცთა ხელობას** - დასტაქრობასაც ეუფლებოდნენ. ასეთ შემთხვევაში ოჯახი ცდილობდა სამკურნალო ცოდნა რძლებისთვისაც გადაეცა, საგვარეულო საიდუმლო სხვა გვარში რომ არ გადასულიყო. ამის დასტურად თურმანიძეთა საგვარეულოს მაგალითიც იკმარებდა: „თურმანიძეები საქართველოში ცნობილი არიან როგორც მკურნალ - დასტაქრები, რომელთაც აქვთ თავისი საგვარეულო მალამო და მკურნალობის თავისებური (ორიგინალური) მეთოდოლოგია“... (თურმანიძე, შენგელია, 1992: 31). თურმანიძეების გვარში სამკურნალო ცოდნა, ძირითადად, მამაკაცთა ხაზით გადადიოდა, მაგრამ ეს წესი დარღვეულა და მათ თავისი რძლისთვის ოლინკა თურმანიძისათვის გაუნდვიათ ოჯახური საიდუმლო „ოლინკა თურმანიძე თავისი უბადლო მკურნალობით განთქმული იყო მთელ ქუთაისში... გარეგნულად ამ პატარა, გამხდარ ქალს უაღრესად დიდი ენერგია ჰქონდა. მასთან სამკურნალოდ მოდიოდნენ არა მარტო ქუთაისელები, არამედ სოფლიდან ჩამოსულებიც, ამიტომ, როცა არ უნდა მისულიყავით მასთან, ყოველთვის უამრავი ავადმყოფი ელოდებოდა. იმ ავადმყოფებისათვის, რომელთაც

ყოველდღიური დაკვირვება ესაჭიროებოდათ, სპეციალური საწოლები ჰქონდა გამოყოფილი“ (თურმანიძე, შენგელია, 1992: 54-55).

ოლინკა თურმანიძე გასული საუკუნის დასაწყისში მოღვაწეობდა. ასეთ ფაქტებს შემდეგშიაც ჰქონია ადგილი. უფრო მოგვიანებით კი ამ ოჯახის სამკურნალო პრაქტიკის ერთ-ერთი გამგრძელებელი უკვე თურმანიძეების საგვარეულოს წარმომადგენელი ქეთევან თურმანიძე გახლდათ, რომელმაც უამრავი მადლიერი პაციენტი დატოვა (თურმანიძე, შენგელია, 1992: 52). ამჟამად თურმანიძეების მალამოთი და მეთოდებით მკურნალობას მამაკაცებთან ერთად, ქალებიც აგრძელებენ.

სამკურნალო საქმიანობას საქართველოში არისტოკრატი ქალებიც ეწეოდნენ, რაც, როგორც წესი, ქველმოქმედებას წარმოადგენდა. ზაქარია ჭიჭინაძის ცნობით, „გურიაში მკურნალობას მისდევდნენ თავადის ქალები ყოველგვარი ანგარების გარეშე უფასოდ და უსასყიდლოდ“ (ჭიჭინაძე, 1916: 15). გურიაში ცნობილი იყო სოფელ ლიხაურის მკვიდრი ელისაბედ თაყაიშვილი, რომელსაც სამედიცინო ცოდნა შთამომავლობით ჰქონდა მიღებული.

ექვთმე თაყაიშვილის მოგონებებში დაცულია ერთი მეტად საინტერესო ცნობა. ექვთიმეს ბებია, რომელიც “თავის თავად ხელობად... ექიმობას სთვლიდა”, მთელ სოფელში ყოფილა განთქმული და ყველა მოდიოდა მასთან სამკურნალოდ. მეტადრე ქალები. “თავისი კარაბადინების კვალობაზე მოქმედებდა ბებიაჩემი” – წერს ექვთიმე, “აკეთებდა აბებს და მაჯუნს; შელოცვებითაც მკურნალობდა გასამრჯელოს არ თხოულობდა”... (თაყაიშვილი, 1968: 194).

ასეთივე კეთილშობილურ საქმიანობას ეწეოდა კახეთში ბარბარე ჯორჯაძე (ჭიჭინაძე, 1916: 21).

საჩხერის მოსახლეობას დღემდე შემოუნახავს აკაკი წერეთლის დისა და დედის ხსოვნა (ქორჩილავა, 1996: 4), რასაც ადასტურებს ამ უკანასკნელ ხანებში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა.

ქართველი ქალები არ შემოიფარგლებოდნენ მხოლოდ მკურნალობით, მათი მოღვაწეობა გაცილებით უფრო ფართო ასპარეზს მოიცავდა - ჯანმრთელობის დაცვასთან ერთად, მოსახლეობის სამედიცინო კულტურის ამაღლებაზე ზრუნვას. მათ ოჯახში აღზრდილი ახალგაზრდები, რომლებიც თავადაც იყვნენ დაინტერესებულნი მკურნალობით, მათი დახმარებით ეცნობოდნენ სამკურნალო ხელოვნებას და თავიანთ ოჯახებში თუ სოფლებში ეწეოდნენ სამედიცინო პრაქტიკას. ისინი ძალ-ღონეს არ იშურებდნენ სამკურნალო ცოდნის საქართველოს მოსახლეობაში გასავრცელებლად და ხშირად სამკურნალო წიგნების - კარაბადინების გადამწერებადაც გვევლინებიან. „XIX საუკუნის ერთ-ერთი კარაბადინი ვინმე **ქეთევან გუგულაშვლს** გადაუწერია. მისი ანდერძი გვამცნობს „...ნუ დამემდურებით, ამ ნაწერზე... ძრიათ(!) დავწერე მე ქეთევან გუგულაშვილის ასულმა ქალმა. დავწერე - იანვრის... ცხონება“... (საქართველოს სახელმწიფო..., 1957: №379).

საქართველოში კარაბადინის მზითვად გატანების ტრადიციაც ყოფილა დამკვიდრებული. XVI საუკუნის სამედიცინო წიგნის **იადიგარ დაუდის** ერთ-ერთი ვარიანტი ე. წ. ალადაშვილისეული ხელნაწერი XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში სვანეთის სოფელ მულახის მღვდლის პართენ მესხის კუთვნილება ყოფილა. პართენს ეს ხელნაწერი თავისი ქალიშვილისათვის ტერეზა მესხისთვის გაუტანებია მზითვად. ტერეზა ხალხური მედიცინით ყოფილა დაინტერესებული და მრავალი დაავადების მკურნალობის საშუალება და

მეთოდი რაჭის სოფელ სადმელში მცხოვრები სახალხო მკურნალის კერესელიძისაგან შეუსწავლია. შემდეგში მას „თავისი გამოცდილება ისე გაუმდიდრებია, რომ მთელ რაჭაში ცნობილი მკურნალი გამხდარა...

ტერეზა ფართოდ იყენებდა ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში, კერძოდ, **იადიგარ დაუდში,** აღწერილ არა მარტო მრავალ სამკურნალო საშუალებას, არამედ მრავალ სამკურნალო ხერხსაც“ (ქურჩიშვილი, 1992: 25-27). ვფიქრობთ, ეს ფაქტი ნათლად აჩვენებს თუ როგორ ხდებოდა თვითმყოფადი და წიგნიერი მედიცინის შერწყმა, წიგნიერი სამკურნალო საშუალებების გახალხურება.

ქართველ მანდილოსნებს თავადაც შეუდგენიათ სამკურ-ნალო წიგნები - კარაბადინები. ასეთები ყოფილან: ჩვენ მიერ ზემოხსენებული ბარბარე ჯორჯაძე, აკაკი წერეთლის დედა ეკატერინე და სხვ.

ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, „ბარბარე სავარსამიძე-ჯორჯაძის ასული (სავარსამიძის მეუღლე) ცხოვრობდა სოფელ კონ-დოლში, გაზრდილი ძველებურის ქართული წესით და მის სათნოებით... იპყრობდა საექიმო მეცნიერება, მის შესახებ იგი კითხულობდა ქართულ ძველს **კარაბადინებს**... ამ ქალმა ზოგი მკურნალობა ისე კარგად იცოდა, რომ თავის დროს ტოლი და ცალი არ ჰყვანდა... ასეთ სამკურნალო საქმეთა გამო მთელი ქვეყანა იცნობდა მას და ამიტომ პატივსაც აგებდნენ... ეს ქალი ისე ყოფილა დაწინაურებული, რომ თავისი საკუთარი კარაბადინიც კი ჰქონდა დაწერილი“ (ჭიჭინაძე, 1992: 21).

აკაკი წერეთლის დედას ეკატერინეს, „XIX საუკუნის 20-იან წლებში, თავისი ყმაწვილქალობის ამ ეტაპზე შექმნილი ავადობის გამო გურიაში დეიდასთან გადასახლებულს, პატრებისაგან მიუღია სამედიცინო განათლება, ამის შემდგომ

კი იგი საჩხერეში ცნობილია სახალხო მკურნალად, თავისი კარაბადინებითა და სამკურნალო მცენარეების პლანტაციით“ (ქურჩიშვილი, 1992: 4).

ლეჩხუმში მცხოვრებ სასულიერო წოდების წარმომადგენლების ჩარკვიანის ოჯახის რძლებსაც – მწიგნობარ ქალებს თავად შეუდგენიათ კარაბადინი, რომლითაც ხელმძღვანელობდნენ ავადმყოფობის დროს და, საერთოდ, მათ ოჯახში ბევრი საეკლესიო, საერო და სამედიცინო წიგნი და პერიოდული გამოცემა ყოფილა (სოსელია, 1985: 23).

საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული ე. წ. ავგაროზები, სხვადასხვა ზომის წიგნად აკინძული ან ქაღალდზე დაწერილი და გრაგნილად დახვეული სამკურნალო ლოცვები, უმეტესწილად ბასილი დიდის ან იოანე ოქროპირის. ლოცვებს თან ერთოდა ედესის მთავრის ავგაროზ I-სა და ქრისტეს ეპისტოლეების ტექსტები ან მათი ფრაგმენტები.

მეორე სახის ავგაროზი პატარა ქაღალდზე დაწერილი იგივე ტექსტებია. ამ ქაღალდს წვრილად დაკეცილს, ტყავის ან ხავერდის პატარა ნაჭერში გამოკრულს, ყელზე ჩამოკიდებულს ატარებდნენ და ახლაც ატარებენ სხვადასხვა სნეულებისაგან ან რაიმე უბედურებისაგან დასაცავად.

ავგაროზების შექმნა ედესის მთავარ ავგაროზ I-ის სახელს უკავშირდება. გადმოცემით, უკურნებელი სენით დაავადებულმა ავგაროზმა ქრისტეს წერილი გაუგზავნა და განკურნება შესთხოვა. ქრისტემ ავგაროზს წერილითვე უპასუხა. ავგაროზმა ქრისტეს ეპისტოლე უბეში ჩაიდო და სასწაულებრივ განიკურნა (ავგაროზის..., 2007).

ავგაროზების გადამწერებად არცთუ იშვიათად ქალები გვევლინებიან. XIX საუკუნეში რამდენიმე ავგაროზი გადაუწერია **ეკატერინე ამილახვარს**, რომელიც წმინდა მღვდელ-

მთავრებს ასე მიმართავს: „წმინდანო მღვდელთ მთავარნო: ვასილი, გრიგოლი, იოანე ოქროპირო! წმინდანო მამანო: ანდრია, ეფთვიმე, საბა, ონოფრე! თქვენ მფარველ და მეოხ ექმენით მხევალსა შენსა (!) ეკატერინეს, ამილახვრის ქალს“... (ხელნაწერთა აღწერილიბა, 1948: №1136b). ერთ-ერთი ავგაროზი კი **ვინმე სიდონიას** გადაუწერია. ამ ავგაროზის მინაწერი ასეთია: „წმიდისა ამის ეპისტოლის მადლო, დაიცევ და აკურთხე მსასოებელი - შენი მჭევალი ღმრთის სიდონია, მხევალი თამარ დავითისა“ (ხელნაწერთა აღწერილიბა, 1948: №2061). ავგაროზებს, ძირითადად, სასულიერო წოდების წარმომადგენლები ავრცელებდნენ. არ არის გამორიცხული, რომ ისინი ქართველ მანდილსანთა ხელითაც ვრცელდებოდნენ. არც ის არის გამორიცხული, რომ ეს მანდილოსნები სნეულებს ავგაროზის ტექსტებს, სამკურნალო ლოცვებს უკითხავდნენ და ამით შვებას აძლევდნენ. შესაძლებელია დაინტერესებული მსმენელი ან ზოგჯერ ალბათ ავადმყოფი, ამ ლოცვებს იმახსოვრებდა, შემდეგ კი თავად იყენებდა სხვათა სამკურნალოდ.

ნიშანდობლივია, რომ ხალხური გადმოცემით, შელოცვა მხოლოდ მოსმენით - **ყურმოკვრით** უნდა დაემახსოვრებინათ. შესაძლებელია ამ გზითაც - **ზეპირი გადაცემით**, ვრცელ-დებოდა ხალხში სამკურნალო ლოცვები და შელოცვის სახეს იღებდა. ცნობილია, რომ ქართულ შელოცვათა საკმაოდ დიდი ნაწილი ქრისტიანული სამკურნალო ლოცვების სახეცვლილ ვარიანტს წარმოადგენს.

საქართველოში ქალების ქველმოქმედების - სნეულებაზე და დავრდომილებზე უანგარო ზრუნვის ტრადიცია საკმაოდ ძველია. საკმარისია გავიხსენოთ პეტრე იბერის დედის ბაკურ-დუხტის საქმიანობა. პეტრე იბერის ცხოვრების ასურული

რედაქციის მიხედვით, „წმიდა მამის (პეტრე იბერის - ნ. მ.) დედამ ბაკურდუხტი ამ მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ აღარ ისურვა მეორე ქმარი, დარჩა ქვრივად და მუდმივ მარხვასა და ლოცვას შეუდგა. ვინაიდან ის უკვე ვეღარ იტანდა ქალაქში ცხოვრებას, არამედ ამჯობინებდა თავის სოფლებში შესდგომოდა განდეგილურ ცხოვრებას. ის ყოველ სოფელში აგებდა უცხოთა თავშესაფარსა და სასნეულოს“ (ცხოვრება პეტრე..., 1986: 87). ამ ფაქტის შესახებ ივანე ჯავახიშვილი წერს: „ბუზმარის დაქვრივებული თანამეცხედრე დედოფალი ბაკურდუხტი მთელ თავის ქონებას და დროს ქველმოქმედებას ანდომებდა და უძლურთა და სნეულთათვის სასტუმრო-ფუნდუკები და სასნეულოები აუგია“ (ჯავახიშვილი, 1979: 276).

როგორც ცნობილია, არც ქართველი მეფეები აკლებდნენ ყურადღებასა და ზრუნვას სნეულებსა და დავრდომილებს. ამ მხრივ, განსაკუთრებულია თამარ მეფის ღვაწლი: „... აღავსებდა ჭელსა მოქენეთასა და წიაღებსა გლახაკთასა, განამდიდრებდა სამზრუნველოთა ეკლესიათა, ქურივთა და ობოლთა და დავრდომილთა, ზოგად ყოველთა ზედა“(ქართლის ცხოვრება, 1959: 129) – გვაუწყებს მემატიანე. მხოლოდ თავის ხალხზე არ ზრუნავდა თამარი. არამედ „...უცხოსაცა ზედა და დავრდომილთა ლმობიერ იყო ტკივნეულობად და წყალობად“... (ქართლის ცხოვრება, 1959: 143).

მტერზე გამარჯვებული მეფეები, ალბათ, ყოველთვის გასცემდნენ ალაფიდან საბოძვარს, მაგრამ დავით აღმაშენებელი და თამარი ამ მხრივაც გამორჩეულები იყვნენ. მათ „...რომელთაც არც დრო და არც გარემოება პირადი, ფიზიკური შრომის წარმოებას ხელს არ უწყობდა, მაინც იმის ცდაში იყვნენ, რომ მათი ქველმოქმედების წყაროც **მამულით** ან **ელოსანთაგან მორთმეული** ან სახელმწიფო საჭურჭლითგან კი არ ყოფილიყო

წარმომდინარე, არამედ საკუთარი მარჯვენით შენაძენი **ჭელთა თჳსთა ნადირებულთაგან** და **ჭელთსაქმარის** გაყიდვით ყოფილიყო მოპოვებული“ (ჯავახიშვილი, 1953: 141).

„**ჭელით-საქმარი** მისი განყიდის და ეგოდენ ფასი გლახაკთა **ჭელსაქმრის** და მისცის არა სამეფოდ შემოსავალთაგან“ – გვაუწყებს თამარის შესახებ „**ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის**“ ავტორი (ქართლის ცხოვრება, 1959: 81).

ბასილი ეზოსმოძღვარი კი უფრო სიტყვამრავალია: „ეგრეთვე სიყვარულისათჳს ხუცესთა და მონაზონთასა ნამეტნავ არს თქმად, რამეთუ წესიერად ცხორებულნი კაცნი მარადღე იყვნიან წინაშე მისა, და მახლობელად სასუენებელისა მისცის მათ საყოფელი, და თჳთ ზრდიდის საზრდელითა და ყოვლითა საჭმრითა, რაცა უნებნ. და უკეთუ მათგანი ვინმე იყვის უძლურ, თჳთ მივალნ მოხილვად და ნუგეშინის ცემად, და თჳთ განუმზადებნ ცხედარსა და სარეცელსა.

ხოლო გლახაკთათჳს განეჩინნეს სარწმუნონი ზედამდგომელნი, და ყოვლისა სამეფოსა მისისა შემოსავალნი, რაც იყო შინათ და გარეთ, ყოვლისა ნაათალი გლახაკთა მიეცემოდა დაუკლებლად ერთისა ქართლისა მარცუალამდეცა. და ამას ყოვლადვე არა გონებდა და ქველის საქმედ მითუალვად წინაშე ღმრთისა, რამეთუ რაჟამს მოიცალის მარტოებით ყოფად, მყის აღიღის სასთუელი, გინა საკერავი, და ნაშრომსა მას თჳსთა ჭელთასა ხუცესთა და გლახაკთა განუყოფენ თჳსითა ჭელითა“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 147).

თამარ მეფის მრავლისმომცველი მოღვაწეობა საქართველოს მოსახლეობის სამედიცინო კულტურის ამაღლებაზე ზრუნვასაც მოიცავდა, რაც სხვასთან ერთად, სამედიცინო ლიტერატურის დაუნჯებაშიც გამოიხატებოდა. სწორედ „თამარის ეპოქაში მისი მწიგნობართუხუცესის ბრძანებით და

უეჭველია თამარის დასტურით შეიქმნა **წიგნი სააქიმოჲ**, არაბული მედიცინის ბრწყინვალე შეჯამება, სადაც ქართული სამედიცინო სკოლის მდიდარი გამოცდილებაც გამოსჭვივის“ (შენგელია მ., შენგელია რ., 2003: 219).

ამ შესანიშნავი სამედიცინო სახელმძღვანელოს პირველი აბზაცი გვაუწყებს: „ესე წიგნი სააქიმოჲ, ოდეს რუქნადინ სულტანი კარნუ ქალაქისა კართა ზედა გააქციეს, მუნით ალაფად მოიღეს, ქრისტეს მიერ პატრონი ჭყონდიდელმან, მისმან მწიგნობართუხუცესობამან, პროტოჲ, უპერტიმოსმან და ვაზირთა ყოველთა უპირველესმან კაცმან, გონებაჲ მოზავმან და საღმრთოჲთა მსჯავრთა მართლ მსაჯულმან, და ხელისა მპყობელმან უღონოთა და ქვრივთამან, ქართულად მათარგმნინა მე მიწასა მათსა **ხოჯაყოფილისა**“ (წიგნი სააქიმოჲ, 1936: 3).

მედიცინის ისტორიის კვლევის ფუძემდებელი საქართველოში ლადო კოტეტიშვილი მიიჩნევს, რომ სიტყვა თარგმანი ამ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ დღევანდელი გაგებით და მას უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს – სულ ცოტა თავისუფალ თარგმანს გულისხმობს. ლ. კოტეტიშვილის აზრით, წიგნი ქართული მასალით არის შევსებული (კოტეტიშვილი, 1936: **გვ**. XXIX). ამას იზიარებენ მედიცინის ისტორიის სხვა სპეციალისტებიც: მ. სააკაშვილი, ა. გელაშვილი (სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 63-64), მ. შენგელია, რ. შენგელია (შენგელია მ., შენგელია რ., 2003: 219).

თამარს, ქართველთა მიერ წმინდანად შერაცხილ მეფეს, თაყვანს სცემდნენ საქართველოს ყველა კუთხეში. ზოგან მას მკურნალობის ნიჭსაც მიაწერდნენ, მათ შორის სვანეთში, სადაც თამარ დედოფალს სასწაულებრივ მკურნალად მიიჩნევენ. (გუჯეჯიანი, 2005: 251).

მეფეთათვის, როგორც ღმერთების რჩეულთათვის, მკურნალობის უნარის მინიჭების ტრადიცია გავრცელებული იყო ძველ ცივილიზაციებში და შუა საუკუნეების ევროპაშიც (Гофф, 2005: 329).

ეს ტრადიცია საქართველოშიც დასტურდება, ამ მხრივ, განსაკუთრებულია ფშავი, სადაც თამარ მეფეს მხოლოდ მკურნალობის ნიჭი კი არ მიეწერება, არამედ, იგი წარმოდგენილია, როგორც **აქიმ დედოფალი**, როგორც ღვთაება, რომლის მთავარი მახასიათებელი ექიმობა, მკურნალობაა და რომელსაც სნეულთა მფარველობასა და დახმარებას ევედრებიან.

თამარ მეფე, როგორც მკურნალი – **აქიმ დედოფალი** ფშაურ ჯვარ-ხატთა სადიდებლებში არაერთგზის მოიხსენიება: „შენამც იდიდები, დიდებულო თამარ ნეფეო, ღელეს აქიმ-დედოფალო, ჩიქილაზინზილიანო, მკურნალთად წამალთა გამამწერელო“ (ჯვარ-ხატთა..., 1996: 113).

ან „დიდება შენთვინ კარატისწვერის ანგელოზო, დიდო ლაშარის ჯვარო, ღელეს აქიმ თამარ დედოფალო, ჩიქილა-ზინზილიანო, შუა ზღვაში სამნის ჩამგდებო“... (ჯვარ-ხატთა..., 1996: 118).

ნ. ხიზანაშვილი (ურბნელი) წერს: „ფშავლის აზრით და წარმოდგენით, თამარი მარტო ძლიერი და სახელოვანი მეფე როდია, არა - ეს ბრწყინვალე და სხივოსანი ვარსკვლავი ჩვენის წარსულისა ხალხის ავადობისა და ჭირის მკურნალიც არის, ექიმია, ეხლაც ფშაველი თავის ავადმყოფობისა და საქონლის ჭირის ასაცილებლად თამარ მეფეს ევედრება, ექიმის სახელით იხსენიებს; მკურნალობა იმის განსაკუთრებულ ხელობად მიაჩნია და ჰგონია, რომ დიდებული მეფე ეხლაც უხილავად ჰპატრონობს თავის ერსა,

არჩენს ავადმყოფებსა, სპობს ყველა გვარს ჭირსა. თვით ხევის-ბერიც როცა თამარს მადლით ამწყალობლებს სახატოდ მისულს ხალხს, სადიდებელ ლოცვაში ასე იხსენიებს თამარს: **დიდო თამარ მეფეო, ღელის აქიმ დედოფალო**, რადგანაც ხალხს მკურნალად სწამს თამარ მეფე, ამიტომ სამკურნალო მსხვერპლსაც სწირავს მას; ამ მსხვერპლს თავისი საკუთარი სახელი აქვს წამლის სახსარი და თუ არა თამარს, სხვას ეს **წამლის სახსარი** არ შეეწირება; ჩვეულებრივს მსხვერპლს ფშაველი **სამხვეწროს, სამწყალობლოს** უწოდებს, თამარის მსხვერპლისათვის – კი ისეთი სახელი დაურქმევიათ, რომელიც ცხადად და პირდაპირ გვიჩვენებს ხალხის აზრს და შეხედულებას თამარის მკურნალობაზედ (ხიზანიშვილი, 1940: 96).

ვფიქრობთ, მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ თამარის სალოცავთან „ხატის ხეების ჩრდილში **თამარ აქიმ დედუფლის** წყაროა. ამ ანკარა და ცივ წყაროს ხალხი სამკურნალო თვისებებს მიაწერს“ (ხიზანიშვილი, 1940: 54-55). (შდრ. წმინდა ნინოს წყაროს ჯვრის მონასტერთან).

ფშავში თამარ მეფის რამდენიმე სალოცავია (სოფლებში: აფშოში, ჭიჩოში და სხვ.), თამარის ყველაზე დიდი სალოცავი კი, რომელსაც **თამარ ღელის ხატს, თამარ აქიმ-დედოფალს** უწოდებენ, ფშავის ცენტრალური სალოცავია და ლაშარის ჯვარის მოპირდაპირე მხარეზეა განთავსებული.

ვ. ბარდაველიძეს ამ სალოცავის შესახებ მნიშვნელოვანი ცნობები მოეპოვება. მას დეტალურად აქვს აღწერილი სალოცავის მთელი კომპლექსი, როგორც შემორჩენილი ნაგებობები, ისე ნანგრევები. „თამარის ხატი გაშენებულია ე. წ. ღელის ქედზე საკმაოდ გაშლილ და დავაკებულ ადგილზე... თამარ-ღელის ხატი, ირგვლივ მოთავსებული მისი სახნავებით,

20 ჰა ფართობს მოიცავს. ამ ფართობზე ხატის ნაგებობათა კომპლექსი მდებარეობს ერთმანეთისაგან დაცილებულ სამ სხვადასხვა ადგილას: ღელის ქედის ცენტრალურ ნაწილში, უკიდურეს სამხრეთით და ცენტრიდან დასავლეთით.

ცენტრალური ადგილი მაღალი გალავნითაა გარშემოვ-ლებული. გალავნის შიგნით მოთავსებულია: საზარე, სასან-თლე, სასაკლაო, საბერო, ძველი ეკლესია, ახალი ეკლესია, ილარიონ ბერის საცხოვრებელი, რიგი გაურკვეველი ნაგებო-ბების ნანგრევები, შიდა გალავნის ნაშთები და მთავარი გალავნის გარეთ ღია საჯარე. ამ შენობებს, დაწყებული ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან ვიდრე სამხრეთით საჯარემდე, შემოვლებული აქვს... ყორის გალავანი...

...ილარიონ ბერის სახლის ჩრდილოეთის კედლის კუთხეს-თან იწყება შიდა გალავანი...

ამ გალავნის შიგნით მოქცეულია ახალი, 1910 წელს აშენებული ეკლესია...

ახალი ეკლესიის ჩრდილოეთით, შიდა გალავნის მეორე მხარეს მდებარეობს საზარე... სამრეკლოში სამი ზარი ჰკიდია– ერთი დიდი და ორი პატარა... დიდი ზარის წარწერა ასე იკითხება: ქ. ჩყმე წელსა შემოგწირეთ ბატონო თამარ ნეფეო ჩვენ თერთმეტმა თემა ფშაველმა ამ ზარში შვიდი თუმანი ჩვენ მივეცით ხუთი თუმანი საკუთრივ აფშინა ქავთარამ მივეცი ჩემდა და ჩემის სადღეგრძელოთ. ხევისბერმა ელისობას– ჩოლაგაურვ ბეწინა ბერი“. პატარა ზარის წარწერაა: „შემოგწირეთ თამარს ხუთმეტი მანეთის ზარი ზურაბ ქეშაკიშვილმა მისმა ძმამა საღირმა თავსა საბედნიეროდა და საწყალობლოდა ამაზე ხელს ვაწერ გელაძე ღვდელი მუქუს ღთისშობლის ეკლესიის აღმშენებელი 1871 წელსა თიბათვის კთ“ (ხიზანაშვილი, 1940: 545-55).

ვ. ბარდაველიძეს, 1947 წელს ალექსი ოჩიაურის ჩანაწერის მიხედვით, მოჰყავს სამი ხალხური გადმოცემა თამარის სალოცავის დაარსების შესახებ. ერთ-ერთი გადმოცემა ასეთია: „ღელეში წინათ ხატი არ იყო და მაშინ იქ გაბიდოურები ცხოვრობდნენ. ერთი ხანიდან ღამე რომ კალოს ლეწავდნენ, ხარებს რქებზე ცეცხლი უჩნდებოდა, შეშინდნენ გაბიდოურები და მიმართეს მკითხავს. მკითხავის თქმით კი, თამარ მეფის ხატი გაჩნდა.

ზოგის თქმით თამარ მეფემ შესწირა ხატი და ამაზე ილოცავენ.

ზოგის თქმით, აქ იყო ერთი საფლავი, რომელსაც თამარ მეფის კუბოს ეძახოდნენ და ამაზე გააჩინეს სალოცავი“ (ბარდაველიძე, 1974: 58).

თამარ ღელის სალოცავში ძველი ეკლესიის აშენების შესახებ ისტორიულ წყაროებში ცნობებს ვერ მივაკვლიეთ, ლაშარის ჯვარი კი ვახუშტის მიხედვით, ლაშა-გიორგის აუშენებია: „აქ ფშავსა შინა არს ეკლესია მეფის ლაშასგან აღშენებული, რომელსა შინა არიან მრავალნი ხატნი და ჯუარნი ოქრო-ვერცხლისანი, ჭურჭელნი და წიგნნი, და უწოდებენ **ლაშას ჯუარს**, და აქუთ სასოება მას ზედა ფრიად, რამეთუ ვერცა ფშავი, ვერცა ჭევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იჭმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვუნის ლაშას ჯუარსა“ (ქართლის ცხოვრება, 1973: 533).

თამარის სალოცავის აგების შესახებ მნიშვნელოვანი აზრი აქვს გამოთქმული ს. მაკალათიას: „ფშავში ლაშარისა და თამარის პიროვნების გაღვთაებრიება, მათი თაყვანისცემის ხატისა და კულტის შექმნა საყურადღებო ისტორიული ფაქტია, რომლის მსგავსი მოვლენა საქართველოს სხვა კუთხეებში ჩვენ არ ვიცით. ამ გარემოებას, რასაკვირველია,

თავისის პოლიტიკური სტიმული და ისტორიული გამართლება უნდა ჰქონოდა წარსულში“ (მაკალათია, 1934: 195). რაშიც ს. მაკალათია შემდეგს გულისხმობდა. ცნობილია, რომ თამარ მეფის დროს, დაახლოებით 1212 წელს მთიელები, მათ შორის ფხოველებიც აჯანყებულან „მათ უკუე ჟამთა იწყეს მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა...

...მოუწოდა მეფემან ათაბაგსა და ყოველთა მთეულთა: დვალთა, ცხრაზმელთა, მოჭევეთა, ჭადელთა, ცხავატელთა, ჭართალთა, ერწოთიანელთა, მისცა ივანე ათაბაგსა და წარავლინა მათ ზედა... (ქართლის ცხოვრება, 1959: 147). როგორც მემატიანე გვაუწყებს, ივანე ათაბაგმა მთიელები დაიმორჩილა, მათ ზავი დაუდო და ამის შემდეგ - „იყო ყოველგან მშჳდობა, წარმატება, დღითი-დღე შემატება სამეფოთა ღმრთივდაცულისა მეფისა თამარისი“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 112).

„მეამბოხე ფხოელების დასამორჩილებლად არ კმაროდა მხოლოდ სამხედრო ძალაზე დამყარება მძევლებისა და ხარჯის აღება, საჭირო იყო, ამასთანავე, მათი სარწმუნოებრივ-იდეოლოგიური შემომტკიცება. მით უმეტეს, რომ ფხოელები მართალია ოფიციალურად ქრისტიანებად და ჯვარის მსახურად ითვლებოდნენ, მაგრამ სინამდვილეში ისევ წარმართები იყვნენ და მუხის ანგელოზს თაყვანსა სცემდნენ.

ეს მუხა ხალხური გადმოცემით ლაშარის “ხმელ გორზე” მდგარა და თემის მთავარ სალოცავად ითვლებოდა თურმე. თამარის ბრძანებით, აქ ეკლესია აუშენებიათ, რომლისათვისაც თამარს თავის ძის ლაშა-გიორგის სახელზე ვერცხლის ჯვარი შეუწირავს და ამ გორასაც ლაშარის ჯვარი დარქმევია.

ამასთანავე, ცრუმორწმუნე წარმართ ფხოველებში ჩაენერგათ თამარის პიროვნების ღვთაებრიობის რწმენა, ლაშარის გაღმა

გორაზე, ე. წ. "ღელეში", აუგიათ თამარის სამლოცველო თამარ ნეფედ წოდებული" (მაკალათია, 1934: 17), - წერს ს. მაკალათია.

ეს ცნობა ფრიად საყურადღებოდ მიგვაჩნია, რადგან მართლაც: „არა ოდენ ქუეყანა იავარსა განადიდებდა თამარ, არამედ სარწმუნოება განმტკიცნებოდა" (ქართლის ცხოვრება, 1959: 129).

ამგვარად, ს. მაკალათია თამარ მეფის სალოცავის აგებას ფშავში კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტს უკავშირებს.

ამავე საკითხს ეხება ნ. ხიზანაშვილი, უფრო სწორედ, იგი ივრის ხეობაში სოფელ არტანის ზემოთ ე. წ. ხატ-ხევის მონასტერზე მოგვითხრობს და აღნიშნავს: „თუ მხედველობაში მივიღებთ ხალხის აზრს თამარ-მეფის მკურნალობაზედ, - ცოტაოდენი საბუთი მაინც გვექნება დავასკვნათ, რომ ეს მონასტერი, თუ გნებავთ, სალოცავი უნდა დაარსებულიყო საერთო ავადმყოფობისა და ჭირის ასაცდენად, მოსასპობლად, - სულ ერთია, მუსრავდა ეს ჭირი ხალხსა, თუ საქონელსა, ორივე შემთხვევაში ხალხს მკურნალად სწამს თამარ მეფე" (ხიზანაშვილი, 1940: 96).

ნ. ხიზანაშვილი ზემომოყვანილ ამონარიდში ივრის ხეობაში სოფ. არტანსა და სოფ. ყვარას შუა ერთ პატარა გორის კალთაზე მდებარე ფშავლების **სახალხო მონასტერზე** ლაპარაკობს, რომელსაც ხატ-ხევი ჰქვია. ამ „მონასტერში მყოფნი მამაკაცნი და დედაკაცნი, წმინდანებად ითვლებიან... მონაზნები უფრო ქალურს ხელ-საქმიანობას მისდევენ მამაკაცთა უმზადებენ ტალავარს და სხვა საჭირო სამკაულთ...

...პირველი დიდი დღეობა ღელეში იცის და არა იმის ქვეშევრდომს მონასტერში. ეს დღეობა მკათათვის დამდეგს მოხდება ხოლმე და დიდ-ძალ ხალხსაც იზიდავს;

სადღესასწაულო სამზადისი - ლუდი, საკლავი უხვად არის: ხატის ხევის დღეობას (აღდგომის მესამე დღეს) ადგილობრივი ხასიათი აქვს და შედარებით ამ დღეობაში ცოტა ხალხი დაიარება“ (ხიზანაშვილი, 1940: 98-100).

ამავე დროს, იგი აღნიშნავს, რომ „ღელე თავის დღეში ბერ-მონაზნების სადგური არ ყოფილა“ (ხიზანაშვილი, 1940: 100). ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, კი სწორედ თამარ-ღელის სალოცავში იყო ილარიონ ბერის ნახევრად ქალაქური ტიპის საცხოვრებელი (ბარდაველიძე, 1974: 55). ეს მნიშვნელოვან ფაქტად მიგვაჩნია, მიუხედვად იმისა, რომ საცხოვრებელი გვიანდელია.

ნიკო ხიზანაშვილი წერს, რომ „ხატის-ხევის მონასტერი ყველაფერში ღელის სალოცავს ექვემდებარება: (იგულისხმება თამარ ღელის ხატი ფშავში - ნ. მ.) ადგილ-მამულიც, სარჩო-საბადებელიც ღელის **ხატის კაცების** გამგეობაშია, თუმცა, საერთო საკუთრებას შეადგენს, ღელის ხევის-ბერი უფროსია ხატი-ხევისა“ (ხიზანაშვილი, 1940: 100).

თუ ხატ-ხევის სალოცავი მონასტერი იყო და იგი თამარ ღელის სალოცავს ექვემდებარებოდა, ვფიქრობ, არ არის, გამორიცხული, რომ თამარ ღელის სალოცავიც ძველად მონასტერი ყოფილიყო, ხოლო ხატ-ხევი მისი მეტოქი. ისიც დასაშვებია, რომ აქ უწინ დედათა მონასტერი ყოფილიყო განთავსებული, რომელიც შესაძლებელია ფხოველთა და დიდოელთა ამბოხის ჩაწყნარების შემდეგ აეგო თამარ მეფეს, ან მას დაეწყო მონასტრის მშენებლობა, რომელიც შემდეგ ლაშა-გიორგიმ დაასრულა. არც ის არის გამორიცხული, რომ ლაშარის ჯვარსა და თამარ მეფის სალოცავებისათვის შეეფარებინათ თავი XVIII საუკუნის 20-30-იან წლებში კახეთიდან დევნილ კონსტანტინეს და

მის ძმას თეიმურაზს (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, 1979: 441-455). ცნობილია, რომ კონსტანტინეს სიკვდილის შემდეგ თეიმურაზი ცოლ-შვილით კვლავ ფშავში წასულა - „წარვიდა თეიმურაზ ყოვლითა დედაწულითა თჳსითა ფშავს“ (ქართლის ცხოვრება, 1973: 627). ნიშანდობლივია, რომ კონსტანტინე მეფეს ლაშარის ჯვრისა და ფშაველთათვის სოფელ მარილისის ნახევარი შეუწირავს (ბარდაველიძე, 1974: 42-43). მოსაზრებას, რომ თამარ ღელის სალოცავის ადგილზე ძველად დედათა მონასტერი იყო. რა თქმა უნდა, სერიოზული არგუმენტაცია და კვლევა სჭირდება. მაგრამ ფრთხილი ვარაუდის გამოთქმის უფლებას გვაძლევს შემდეგი: თამარ ღელის სალოცავი ნაგებობათა კომპლექსია ეკლესიითა და სამრეკლოთი. იგი მასშტაბურია, ფშავის გეოგრაფიული თავისებურებების გათვალისწინებით. მას თამარ აქიმ-დედოფალს უწოდებენ, სნეულთა მფარველად, დამხმარედ მიიჩნევენ და აქ, ძირითადად, ქალები ლოცულობენ, რაც არაერთგზის აღნიშნულია ლიტერატურაში.

ვაჟა-ფშაველას ცნობით, „თამარ მეფე ერთადერთი ხატია (იგულისხმება სალოცავი - ნ. მ.) ფშავ-ხევსურეთში, რომელსაც ჰყავს **მოლოზნები** ქალებად წოდებულნი“ (ვაჟა-ფშაველა, 1937: 62).

იგივეს ადასტურებს ს. მაკალათია: „თამარის ხატი ფშავში ძლიერ სალოცავად ითვლება. მას განსაკუთრებით ქალები ლოცულობენ და აქიმ დედოფალს უწოდებენ, რომელსაც სახსრად ერთ ცხვარს ზედმეტს წირავენ. ზოგჯერ ხატს ციკანსაც უკლავენ, თამარს თავის მწევრებისათვის მოუნდებაო. თამარის ხატი წინათ მდიდარ სალოცავად ითვლებოდა. მას თავისი მამულები და ზვრები ჰქონია, რომლის ცხვარ-საქონელს, ხატის კაცები და ქალები უვლიდნენ.

ხატის ქალები მხოლოდ თამარსა ჰყავდა, რომლებიც მის საქონელს უვლიდნენ და ყველ-ერბოს ამზადებდნენ. ხატის ქალები არ თხოვდებოდნენ და ქალწულებად რჩებოდნენ. ხატში მათ თავის ცალკე საჯარე ჰქონიათ და თამარის ხატობას ერთად დგებოდნენ. ხატის ქალებს ეხურათ თეთრი ხილაბანდები და წინ იკეთებდნენ თეთრ ფასტამალს, გულ-მკერდს იმკობდნენ ღილ-შიბებით“ (მაკალათია, 1959: 206).

ალ. ოჩიაურის ცნობითაც, **ხატის ქალები იყვნენ უქმარშვილო** და ისინი ხევისბერებთან ერთად უძღოდნენ ხატის მეურნეობას, შემოსავლითაც ისინი სარგებლობდნენ (ოჩიაური, 1991: 13). ალ. ოჩიაური აქ ხატ-ხევის სალოცავის ქალებს გულისხმობს.

ზემომოყვანილმა საფუძველი მისცა ლ. კოტეტიშვილს, გამოეთქვა შემდეგი მოსაზრება: „ამ ცნობებით **აქიმ დედოფალი** ანუ **თამარი** ჯანმრთელობის ღვთაებად გამოიყურება... რასაკვირველია, ჯერჯერობით მსჯელობა ამ საკითხის ირგვლივ პირობითია, ვიდრე ზედმიწევნით არ იქნება შესწავლილი ღვთაება თამარის, აქიმ დედოფალის კულტი, მაგრამ არსებული ნიშნები უფლებას გვაძლევენ ვიფიქროთ, რომ უძველეს, წარმართულ საქართველოს ჰყავდა ჯანმრთელობის ღვთაება და შეიძლება ითქვას რამდენიმეც“ (კოტეტიშვილი, 1936: გვ. XVIII).

თამარი, რომელსაც ფშავლებმა თამარ აქიმ-დედოფალი უწოდეს და რომელსაც მკურნალად და სნეულთა მფარველად მიიჩნევენ, ფშაველთა ცნობიერებაში, რომ თამარ მეფედ არის აღქმული, ვფიქრობ ამაში საეჭვო არაფერი უნდა იყოს. იგი არა მხოლოდ მეფე **სალოცავად ქცეული ღვთისშვილია** (კიკნაძე, 1982: 155). ფშავლებს, წერს ვაჟა-ფშაველა, „ძველისძველადვე შეურაცხიათ თამარი წმინდანად, **ხატად** და დაუდვიათ

სადიდებლად დღეები ორი-სამი ივლისი ე.ი. ლაშარობის მეორე დღიდან“ (ვაჟა-ფშაველა, 1937: 166).

ეს არ ნიშნავს იმას, რომ წინაქრისტიანულ საქართ-ველოში ჯანმრთელობის ღვთაება არ იყო, ან რომ ლაშარის გორაზე და მის მოპირდაპირე ღელის ქედზე უძველესი წინაქრისტიანული ხანის სამლოცველოები არ იყო განთავსებული, როგორც ამას ს. მაკალათია და ვ. ბარდაველიძე ასაბუთებენ. მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ აქ ქრისტიანული ეკლესიები იყო აგებული. არ არის გამორიცხული, რომ გარკვეულ წარმოდგენებსა და ტრადიციებს სწორედ ეკლესიების აგების შემდეგ ჩაეყარა საფუძველი, რომლებმაც ხალხური რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალების სისტემაში სათა-ნადო ადგილი დაიკავეს. თუ დავუშვებთ, რომ თამარ აქიმ-დედოფლის, თამარ ღელის სალოცავი დედათა მონასტერს წარმოადგენდა, ისიც დასაშვებია, რომ თითქმის ამ უკანასკნელ ხანებამდე შენარჩუნებულ, მაგრამ უკვე სახეცვლილ ქალთა რიტუალური მსახურების ტრადიციას, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსად არ ეძებნება პარალელი, სწორედ აქ აგებულ დედათა მონასტერში დედა მონაზვნების მსახურების წესი დაედო საფუძვლად. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტსაც, რომ ფშავში თამარს თაყვანს სცემდნენ, როგორც **აქიმ-დედოფალს, მკურნალს,** სნეულთა მფარველსა და დამხმარეს, რომელსაც ეწირება სპეციალური შესაწირი **წამლის სახსარი** და იმასაც, რომ მონასტრების ერთ-ერთ ფუნქციას სნეულთა მფარველობა და დახმარება წარმოადგენს, შესაძლებელია ჩვენი ვარაუდი სიმართლესთან ახლოს იყოს.

ცნობილია, რომ მონასტრებთან არც თუ იშვიათად სასნეულოებიც იყო განთავსებული. „ამ საავადმყოფოებში

უძლურმყოფნი **დასნეულებულნი** და **სნეულნი** იყვნენ მოთავ-სებულნი და მათ განსაკუთრებული მომვლელი ერთ-გვარი მოწყალების ძმა ჰყავდათ მიჩენილი, რომელიც ამ დაწესებულებასაც განაგებდა და ავადმყოფსაც უვლიდა. ამ თანამდებობის პირს **მესნეულე** ერქვა“ (ჯავახიშვილი, 1984: 55-56), - წერს ივანე ჯავახიშვილი ათონის ქართველთა მონასტრის აღაპებსა და ვაჰანის ქვაბთა განგების საფუძველზე და იქვე აღნიშნავს, რომ „სამონასტრო წესდების თანახმად, საქართველოში, ისე ყოფილა მიღებული, რომ კარგად მოწყობილ მონასტერში **მესნეულე** აუცილებლად უნდა ყოფილიყო“ (ჯავახიშვილი, 1984: 56).

ეს, რა თქმა უნდა, ქალთა მონასტრებსაც ეხებოდა და, მათ შორის, **ქვაბთახევის დედათა მონასტერს,** რომელიც თემურ ლენგმა თავისი უკანასკნელი შემოსევის დროს სასტიკად დაარბია და გადაწვა. „ამის შემდგომად (იგულისხმება სვეტიცხოვლის დარბევა - ნ. მ.) აღიყარნეს და წარვიდეს და, სადაცა განვლეს, დაწვეს და მოაოჭრეს დაბანი და შენობანი ზემო-კერძოთა სანახებთანი. და ესევითარითა სიბოროტითა მიიწივნეს ქუაბთაჭევს და იგიცა მოიცვეს და წარმოსტყუენეს. და ყვეს მრავალი ბოროტი გარეშე წმიდისა ეკლესიისა, და ინებეს წმიდისა მის ეკლესიისა ცეცხლითა დაწვა და დარღუევა, რამეთუ შინაგან ტაძრისა მის შელტოლვილ იყვნეს ყოველნივე მუნ მყოფნი, წმიდანი, მღდელნი, დიაკონნი და ფირჩოსანნი, მღდელ-მონაზონნი, გლახაკნი და უღონონი დარვდომილნი, და დედანი მონაზონნი, რომელნი მდგომ იყვნეს აზნაურთა და თავადთა ასულნი და დედანი“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 452).

ცნობილია, რომ ეს წამებული ქალები შემდეგ წმინდანებად იყვნენ შერაცხილნი.

დედათა მონასტრებზე და დედა მონაზვნებზე მრავალი მასალის მოძიება შეიძლება, საკმარისია გავიხსენოთ თუნდაც მცხეთის სამთავროს დედათა მონასტრის წინამძღვარი წითელი ჯვრის საზოგადოების საპატიო წევრი იღუმენია ნინო (ამილახვარი), რომლის მოწოდებით არა ერთი მანდილოსანი დახმარებია დაჭრილებს, ავადმყოფებს, ქვრივებსა და უსახლკაროებს, სწორედ მისი რჩევით, 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის დროს „ქართული წითელი ჯვრის რაზმებში გაერთიანდა და ბრძოლის ველზე გავიდა არა ერთი მოწყალების და, მათ შორის ანა დავითის ასული ერისთავი-ჭავჭავაძისა და ნინო დავითის ასული გურიელი“ (სურმანიძე, 2005: 71). მათ გვერდით აუცილებლად უნდა მოვიხსენიოთ მოწყალების დების პირველ მეთაურად მიჩნეული ვახტანგ გურიელის ქვრივი მარიამ ორბელიანი, რომელმაც თავი გამოიჩინა 1828-1829 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის დროს ციხისძირთან (სურმანიძე, 2005: 28-29). მათ და კიდევ მრავალ თავდადებულ ქალს რამაზ სურმანიძემ **მფარველი ანგელოზები** უწოდა.

როდესაც დედა მონაზვნებზე ლაპარაკობ, არ შეიძლება გვერდი აუარო დედა თამარს, თამარ მარჯანიშვილს, ცნობილი რეჟისორის კოტე მარჯანიშვილის უფროს დას, რომელიც, ძირითადად, რუსეთში მოღვაწეობდა და “დიდი ფიგურა იყო XX საუკუნის რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიათა შორის და გასული საუკუნის 30-იან წლებში იყო რეპრესირებული“ (კუდავა, 1982: 2). დედა თამარის საქველმოქმედო მოღვაწეობა სნეულებზე ზრუნვასაც მოიცავდა და თავისი გულმხურვალე ლოცვებით არაერთი სნეული სასწაულებრივ განუკურნებია. მათ შორის ბოდბის მონასტერში მასთან სტუმრად მყოფი ექვსი წლის ბიჭუნა (კუდავა, 1982: 2). ბოდბის მონასტრის და

დედა მონაზვნების ღვაწლი საქართველოში ვფიქრობ, რომ ჯერჯერობით ჯეროვნად დაფასებული არ არის. ამ საკითხის კვლევა მომავლის ამოცანად მიმაჩნია.

და ბოლოს, სიამოვნებით უნდა აღვნიშნო, რომ დედათა მონასტრებში სნეულთა და დავრდომილთა მკურნალობისა და მოვლის, სასნეულოების დაარსების ტრადიციის აღდგენა საქართველოში უკვე დაიწყო. მხედველობაში მაქვს ფერის-ცვალების დედათა მონასტერთან 2003 წელს გახსნილი სასნეულო, რომელშიც მონაზვნები მძიმე ავადმყოფებს საოცარი გულისხმიერებით უვლიან, ფოკას წმინდა ნინოს დედათა მონასტერი, სადაც ფუნქციონირებს სამედიცინო კაბინეტი და მონაზვნები სნეულებს უანგაროდ მკურნალობენ (გუნია, 2005: 53-54). 76. ამ კეთილშობილურ საქმეს, რა თქმა უნდა, სხვა დედათა მონასტრებიც აღასრულებენ და მომავალში ეს მოღვაწეობა კიდევ უფრო გაფართოვდება.

ჩვენ შევეცადეთ წარმოგვედგინა მხოლოდ ძალიან მცირედი ნაწილი იმ დიდი ღვაწლისა, რომელიც ქართველმა ქალებმა თავისი ხალხის კეთილდღეობისათვის, ჯანმრთელობის დაცვისა და სამედიცინო კულტურის ამაღლებისათვის გასწიეს, მაგრამ ეს მცირედიც, ვფიქრობთ, საკმარისია საჩვენებლად იმისა, რომ ჭეშმარიტად - **არცა მამაკაცებაჲ, არცა დედაკაცებაჲ**, არამედ ყველანი ერთნია ღვთის წინაშე.

WOMAN AND OLD GEORGIAN MEDICINE

Summary

The paper is dedicated to the merit of Georgian women to the progress of old Georgian medicine for the welfare of the population of Georgia, health care and elevation of medical culture.

An opinion is expressed that sanctuary located in one of the regions of Georgian highland, in Pshavi, which is considered by local population as the sanctuary of a "Healer queen" ("Aqim dedopali") erlier was women's monastery built by the King Tamar or by her son Lasha Giorgi. Tamar - healer and protector of sick people in the Psavian consciousness was refered as King Tamar.

It is designated that erlier in Georgia generally in the monasteries including the women's monasteries there had to be infirmary or someone who would take care of the ill. The tradition of treating and taking care of the ill is still present in the women's monasteries, for example in Tbilisi at the Transfiguration women's monastery, where there is a free treatment of the ill; in one of regions of Georgia in Javakheti, Phoka's St. Nino's women's monastery there is a same medicinal room and etc.

ხალხური მაგიურ - რელიგიური რიტუალების გენდერული ასპექტები*

(ცხინვალის რეგიონიდან იძულებით გადაადგილებული მოსახლეობის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

გენდერის კვლევა, დღეს, სულ უფრო აქტუალური და ინტენსიური ხდება. გაჩნდა კვლევის ახალი ასპექტები, ახალი ობიექტები, გენდერული სტერეოტიპები, იდეოლოგია, იდენტიფიკაცია, საზოგადოების გენდერული სტრატიფიკაცია თუ სხვ. კვლევის აუცილებლობას განაპირობებს ის დისბალანსი, რომელიც ქალისა და მამაკაცის უფლება-მოვალეობებს შორის საზოგადოებაში ჯერ კიდევ არსებობს; განპირობებულია კულტურის სპეციფიკით და განსხვავებულია სხვადასხვა სოციოკულტურულ სისტემაში.

გენდერი და რელიგია გენდერის პრობლემათა შორის ერთ-ერთი აქტუალურ საკითხთაგანია. მეცნიერები გვთავაზობენ რელიგიური სისტემების კვლევას ახალი მიდგომით, კერძოდ ქალის როლის, ფუნქციისა და სტატუსის გარკვევას სხვადასხვა რელიგიურ სისტემებში (იხ. Gender and Religion, 2000, Massachusetts, USA; Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940, London, Routledge, 2010; Liberation of Women in Religious Sources by Nelia Scovill, www.religiousconsultati; Воробьева М.В, 2005 და სხვ.).

ჩვენი მიზანია გენდერული პრობლემების კვლევა ცხინვალის ქართული მოსახლეობის რელიგიურ სისტემაში – როგორი იყო ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობები რელიგიურ ცხოვრებაში უწინ, რევოლუციამდელ საქართველოში,

* © მინდაძე ნ., Mindadze N.

საბჭოთა პერიოდში და რა ცვლილებები განიცადეს მათ დღეს, ამ მოსახლეობის საკუთარი მიწა-წყლიდან იძულებით გადაადგილების შემდეგ. რა როლს თამაშობს დღეს რელიგია მათ ცხოვრებაში. ვიმუშავეთ წეროვანსა და კოდაში, სადაც 2008 წლის აგვისტოს ომის შემდეგ ჩასახლებული დევნილები ცხოვრობენ.

მიგრანტებში და განსაკუთრებით კი იძულებით გადაადგილებულ მოსახლეობაში ბევრი ტრადიცია იცვლის სახეს. რასაც განაპირობებს ახალი როგორც გეოგრაფიული, ისე სოციოკულტურული გარემო. ბევრი ტრადიცია ქრება ან სახეს იცვლის, მაგრამ მოსახლეობა ცდილობს მათ შენარჩუნებას. ცდილობენ საუკუნეებგამოვლილი ტრადიციები ახალგაზრდა თაობისთვისაც იყოს ცნობილი. მათ აქვთ ძლიერი ნოსტალგია ტრადიციების მიმართ და ღრმად არიან დარწმუნებულები, რომ თავიანთ მიწა-წყალზე დაბრუნების შემდეგ მათ ისევ მიუბრუნდებიან. ტრადიციები მიაჩნიათ მათ თვითგადარჩენის ძირითად საშუალებად.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, მიუხედავად იმისა, რომ ცხინვალის რეგიონი ქრისტიანული კულტურის ერთ-ერთი ძლიერი ცენტრი იყო და დღესაც არის, აქ მაინც შენარჩუნებულია ქრისტიანობამდელი რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალები.

ჩვენ განვიხილეთ რელიგიური დღესასწაულები და რიტუალები, რომლებსაც ცხინვალის ქართველი მოსახლეობა აღნიშნავდა და რომელთაგან უმეტესობა, გარკვეული სახეცვლილებებით, ახლაც აღინიშნება. შევადარეთ ისინი სადღესასწაულო რიტუალების შესრულების ტრადიციულ წესს. განხილულია ქრისტიანული და არაკანონიკური დღესასწაულები და რიტუალები.

განხილული მასალის მიხედვით, სრულიად აშკარაა რომ, ოფიციალურ, ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში მთავარი როლი მამაკაცებს მიეკუთვნება. იერარქიულ სისტემაში მათი სტატუსი ქალის სტატუსზე მაღალია. მაგრამ ქალის ფუნქცია დღესასწაულებში საკმაოდ მნიშვნელოვანი იყო და ახლაც არის. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, აქ სხვადასხვა ქრისტიანული კანონიკური დღესასწაული: შობა, აღდგომა, გიორგობა, მარიამობა, ბარბარობა და სხვ. ყოველთვის აღინიშნებოდა. ამასთან ერთად, ტარდებოდა სამეურნეო ყოფასთან, ამინდის რეგულირებასთან თუ სხვ. დაკავშირებული არქაული რიტუალები. ქრისტიანული დღესასწაულები აღინიშნებოდა საბჭოთა ეპოქაშიც, მაშინ როდესაც სასტიკად იკრძალებოდა ეკლესია შესვლაც კი. 1960-იანი წლებიდან, მას შემდეგ რაც ადამიანის რელიგიურ ცხოვრებაზე ასე თუ ისე კონტროლი შესუსტდა, დღესასწაულების აღნიშვნის ჩვეული ტრადიცია თანდათან აღდგა. ახლა ქრისტიანული დღესასწაულები როგორც შიდა ქართლში, ისე მთელ საქართველოში, ქრისტიანულ სალოცავებში აღინიშნება და მას უფრო და უფრო მეტი მონაწილე ჰყავს. რაც შეეხება ზემოაღნიშნულ ხალხურ რიტუალებს, მიუხედავად იმისა რომ მათ არასდროს უჭერდა მხარს ეკლესია და იკრძალებოდა საბჭოთა ეპოქაშიც, გასულ საუკუნეში ჯერ კიდევ ტარდებოდა. ახლა კი, მათი ჩატარების ტრადიცია თანდათან ქრება და მათ შესახებ ცნობები ძირითადად მოსახლეობის ასაკოვან ნაწილს შემორჩა.

მაგალითისთვის განვიხილავთ ღვთისმშობლობას სოფელ ქურთის ეთნოგრაფიულ მონაცემებზე. ღვთისმშობლობა, მთელი ლიახვის ხეობის მთავარი დღესასწაული, აღინიშნებოდა 21 სექტემბერს, ღვთისმშობლის შობის დღეს თირის მონას-

ტერში, რომელიც სოფელ მონასტერთან მდებარეობდა (ახლა ეს ტერიტორია ოკუპირებულია). ს. მაკალათიას მიხედვით, თირის მონასტერი ღვთისმშობლის სახელზე იყო აშენებული. ხალხი მას დღესაც ღვთისმშობელს უწოდებს და აქ სალოცავად მიდიან ღვთისმშობლობას. ღამეს უთევენ და სხვადასხვა სახის შესაწირავი მიაქვთ, – თეთრი მიტკლის ნაჭრები, ქვევრები, თვალის კაკლები სანთლისა, რკინის საყელურები და სხვა, მიყრილია ტაძრის ერთ კუთხეში“ [მაკალათია ს., 1932, 32].

ღვთისმშობლობას, 21 სექტემბერს ზოგი სახლში აღნიშნავდა, მხოლოდ ერთი კვირის თავზე მიდიოდნენ ეკლესიაში. დღესასწაულისთვის მზადება ადრე იწყებოდა. მომზადებული იყო ერბოს ზედაშე, რომელიც ოჯახის უფროსი ქალის მიერ პირველმოწველილი რძისგან შედღვებილი კარაქისგან იყო გაკეთებული. ამ ერბოთი ცხვებოდა სამი ქადა. მოხდიდნენ ქვევრს, რომელშიც ზედაშე – ღვინო ესხა. ღვთისმშობლობას აუცილებლად ეს ღვინო უნდა დაელით. საზედაშედ დაწურვის დროს პირველად გადმოსული ყურძნის წვენს აყენებდნენ და ინახავდნენ სპეციალურ საზედაშე – შედარებით პატარა ქვევრში, ღვთისმშობლის „ბედზე“, ღვთისმშობლის სახელზე. აუცილებელი იყო მამლის დაკვლა. ცხვარს, ხბოსა თუ სხვა საკლავს კლავდნენ იმ შემთხვევაში თუ შეთქმული– “შეწირული“ ჰქონდათ. ყველანაირი საკლავი იკვლებოდა ღორის გარდა, საკლავს მამაკაცი კლავდა. მზადდებოდა ქალის მიერ. სალოცავისთვის განკუთვნილი საკლავი აუცილებლად იხარშებოდა. მეორე დღეს იშლებოდა სუფრა. სუფრაზე იდებოდა საუკეთესო საჭმელი, ოჯახის შესაძლებლობის მიხედვით. ამ დღეს ოჯახში სტუმრად მოდიოდნენ გათხოვილი ქალიშვილები, განაყარი ოჯახის

წევრები. ძირითად ოჯახში დედ-მამასთან თავს იყრიდა ყველა შვილი. პირველად ისმებოდა ღვთისმშობლის სადღეგრძელო.

მთხრობელთა ნაწილის მიხედვით ღვთისმშობლობის სწორზე, ერთი კვირის თავზე, მიდიოდნენ ეკლესიაში. ნაწილი მთხრობლებისა და ს. მაკალათიას მიხედვით კი-21 სექტემბერს. ეკლესიაში მიდიოდნენ. ანთებული სანთლებით ხელში ეკლესიას სამჯერ შემოუვლიდნენ. ოჯახს წინ ოჯახის უფროსი მამაკაცი მიუძღვებოდა. მხოლოდ ამის შემდეგ შედიოდნენ ეკლესიაში და შეჰქონდათ ზედაშე – ღვინო, სანთლებს ანთებდნენ და ლოცულობდნენ. ღვთისმშობელს ჯანმრთელობას, გამრავლებას, ბარაქას შესთხოვდნენ. ეკლესიის ეზოში კი იშლებოდა სუფრა, ტრადიციულად ზედაშე – ღვინით, ზედაშე ერბოზე გამომცხვარი ქადებით, მოხარშული მამლით. ერთ-ერთი მთხრობელის გადმოცემით, ღვთისმშობლობისთვის სპეციალურად იხარშებოდა ლუდი. სუფრას ყველა ოჯახი შლიდა. ეკლესიის ეზოშიც სუფრას ოჯახის უფროსი მამაკაცი უძღვებოდა. შეთქმული საკლავს ეკლესიის ეზოში კლავდნენ, იქვე ხარშავდნენ, სუფრაზეც დებდნენ და სხვებსაც უნაწილებდნენ. შეთქმული საკლავის მოხარშული ხორცის „ჩამორიგება“ აუცილებელი იყო. შეთქმული საკლავის დაკვლის და მომზადების შემდეგ იშლებოდა სუფრა და იმართებოდა ლხინი. ახალგაზრდები მღეროდნენ, ცეკვავდნენ, საღამოთი კოცონს ანთებდნენ და ღამესაც ათევდნენ. მთხრობელთა გადმოცემით, ასე აღნიშნავდნენ ღვთისმშობლობას ქურთაში ძველთაგან.

მთხრობელთა გადმოცემით, ღვთისმშობლობა ქურთაში ყოველთვის აღინიშნებოდა. მაშინაც კი, როდესაც ეს მონასტერი მოქმედი არ იყო და ქრისტიანული რელიგიური რიტუალების ჩატარება სასტიკად იკრძალებოდა, დღესასწაული

აღინიშნებოდა მხოლოდ სახლში. ახლა დევნილი მოსახლეობა, უფრო სწორედ მოსახლეობის ნაწილი ღვთისმშობლობაზე წეროვანში ახლადაგებულ წმინდა გიორგის ეკლესიაში დადის და იქ ლოცულობს. უფრო სწორად ეკლესიაში მიდის 21 სექტემბრის – ღვთისმშობლობის სწორზე. 21 სექტემბერს კი სუფრა ჩვეულებისამებრ სახლში იშლება. ბევრი რამ შეიცვალა მიგრანტთა ჩამოსახლების შემდეგ, მხოლოდ ერთი ტრადიციული წესი არ ირღვევა. ღვთისმშობლობას სუფრაზე ახლაც არის სამი ქადა და მოხარშული ქათამი და ღვინო. სუფრას ოჯახის უფროსი მამაკაცი უძღვება. ქადებს და ქათამს კი ოჯახის უფროსი ქალი ამზადებს.

არაოფიციალურ რიტუალებში, რომელთაც მარგინალურ რიტუალებსაც უწოდებენ, რადგან ისინი ფაქტობრივად ქრისტიანული რელიგიის და საბჭოთა მთავრობის მიერაც იკრძალებოდნენ, აშკარად გამოკვეთილია ქალების წამყვანი როლი. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს ე.წ. ბატონებთან დაკავშირებულ წესებში, ლაზარობაში და სხვ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ბუნების ძალებზე მოქმედი მაგიური პრაქტიკა, მაგალითად „ლაზარობა“ ამინდის შეცვლის – „გვალვისა და დელგმის“ ერთ-ერთი არქაული რიტუალია და „ფართოდ არის გავრცელებული მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხში, მიუხედავად მისი განვითარებისა, რადგან მეურნეობის ფორმები სოციალური და კულტურული განვითარების ნებისმიერ დონეზე განაპირობებდნენ რწმენა – წარმოდგენათა ისეთი სპეციფიკური ფორმების დამკვიდრებას, სადაც ოპტიმალურად იქნებოდა ასახული და ახსნილი საზოგადოებაზე გარე ბუნების ზემოქმედების მიზეზები და ამ ზემოქმედების კონკრეტული შედეგები“ [სურგულაძე, 2003: 215]

ლაზარობა გვალვის დროს იცოდნენ. ს. მაკალათია აღნიშნავს: “ლაზარობა იმართებოდა გვალვის დროს, რისთვისაც ქალები ლაზარეს გამოსახულებას გააკეთებდნენ. აიღებდნენ ჯოხს, გაუკეთებდნენ ადამიანის სახეს და ჩააცვამდნენ ბავშვის ტანსაცმელს. ლაზარეს სოფლის ქალები ხელში დაიჭერდნენ, სოფელს დაივლიდნენ თან მღეროდნენ: “ლაზარ მოდგა კარსაო, აბრიალებს თვალსაო”. ოჯახის პატრონი გამოვიდოდა და ლაზარეს წყალს დაასხამდა, თანაც ყველანი დაიძახებდნენ: “აღარ გვინდა გორახიო, ღმერთო მოგვეც ტალახიო”.

ოჯახის პატრონი მათ გამოუტანდა რაიმე საჩუქარს– ფქვილს, ყველს ერბოს, კვერცხს და სხვ., შემდეგ ჩამოჰკრავდნენ ზარებს, დაარტყამდნენ ჯოხს, ტაშტს ან სხვა რომელიმე სპილენძის ჭურჭელს, ამ მიზნით ქალები გუთანს წყალში გაიტანდნენ; ზოგი მათგანი გუთანში შეებმებოდა, – ერთი მეხრედ გაუძღვებოდა, მეორე გუთნის დედად მიჰყვებოდა. მღეროდნენ ლაზარეს და ქალები ერთმანეთს წყლით წუწავდნენ,, გაწუწული ქალები ბრუნდებოდნენ “ლაზარეს სუფრაზე”, სადაც ისინი ნადიმს მართავდნენ და ავდარს ლოცავდნენ. ლაზარეს სუფრაზე მამაკაცის მისვლა აკრძალული იყო.

გვალვის დროს აგრეთვე იცოდნენ “ღვთის ბედობის კალმასი”, რომლის მოსაკრეფად ფეხშიშველი ქალები სოფლებს დაივლიდნენ და კალმასს მოითხოვდნენ. მათ აძლევდნენ პურს, ყველს, ფულს და სხვ., შემდეგ ამ ფულით ცხვარს ყიდულობდნენ, მას დაჰკლავდნენ, ღვთის ბედობაზე სადმე ბაღში სუფრას გაშლიდნენ და აქაც კვლავ ავდარს დალოცავდნენ” [მაკალათია, 1932: 75].

ჩამოვლის რიტუალს ქალები ატარებენ ავადმყოფობის შემთხვევაშიც, უმეტესად შვილის ავადმყოფობის დროს.

ავადმყოფის დედა ჩამოივლიდა სოფელს, ზოგჯერ მეზობელ სოფელშიც ან უფრო შორსაც წავიდოდა, ჩამოივლიდა მოსახლეობას შეაგროვებდა პროდუქტს, ფულს. შეგროვებული ფულით საკლავს იყიდდა. საკლავს და შეგროვებულ პროდუქტსაც სალოცავს შეწირავდა და შვილის გამოჯანმრთელებას შეევედრებოდა.

ამ რიტუალს "დიდებაზე ჩამოვლა" ეწოდება. დიდებაზე მხოლოდ ქალები დადიოდნენ, ამ რიტუალში მამაკაცები არ მონაწილეობდნენ.

ქალებს განსაკუთრებული ადგილი ეკავათ მაგიურ-რელიგიურ მკურნალობაში. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ქალები ატარებდნენ ამ რიტუალებს. მაგიურ რიტუალში კაცი იშვიათად მონაწილეობდა. შემლოცველები, ძირითადად, ქალები იყვნენ. სხვა სამკურნალო მაგიურ რიტუალებსაც ქალები ატარებდნენ

არის მოსაზრება, რომ საზოგადოება, სადაც დომინირებს ბუნების თაყვანისცემის რიტუალები, გინოცენტრულ საზოგადოებას წარმოადგენს. ე. ი. საზოგადოებას, სადაც ქალი ცენტრალური ფიგურაა. ასეთად მიაჩნიათ მაგ. ძველი სკანდინავიური წარმართული საზოგადოება, სადაც ქალღმერთთა თაყვანისცემა იყო პრიორიტეტული. როგორც ჩანს, ეს რიტუალები ტარდებოდა მაშინ, როდესაც ქალის როლი წამყვანი იყო საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. აღნიშნული რელიგიური პრაქტიკის სიცოცხლისუნარიანობა მათზე მოთხოვნილებამ განაპირობა, როგორც, მაგალითად, ამინდის შეცვლის საჭიროებამ. ქალის წამყვანი როლი კი მათში ტრადიციის ძალამ შემოინახა.

დევნილობის პერიოდში როგორც მამაკაცის, ისე ქალის ფუნქცია ოფიციალურ ღვთისმსახურებაში, ძირითადად, ეკლე-

სიაში სიარულითა და ლოცვებით განისაზღვრება, ქალები კვლავ ატარებენ უძველეს რიტუალებს, თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს რიტუალები უკვე გაქრობის გზაზეა, მაგრამ ასაკოვანი ქალები კვლავ ცდილობენ მათ შენარჩუნებას, ტრადიციული რელიგიური ცოდნის მომავალი თაობისთვის გადაცემას.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ მამაკაცებს წამყვანი ადგილი ეკავათ და ახლაც უჭირავთ ოფიციალურ ღვთის-მსახურებაში. არაოფიციალური, მარგინალურ რელიგიურ დღესასწაულებსა და რიტუალში კი უფრო აქტიური როლი ქალებს ეკისრებათ. იმავდროულად, ძირითადად, ქალები ინახავენ მეტად ინახავენ ცოდნას ხალხური რელიგიური რიტუალების შესახებ და გადასცემენ მას მომავალ თაობას.

GENDER ASPECTS OF FOLK MAGICAL-RELIGIOUS RITUALS

(According to the ethnographic data of the internally displaced population from Tskhinvali region)

Summary

Study of a problem of gender becomes actual and still more intense today. The new aspects of the research, the new objects have cropped up. These are the role of gender and systems, gender stereotypes, ideology, identification, stratification of the society according to gender etc.

Our study deals with the problem of gender and religion. In our work in the role, function and status of a woman and man are reciprocally correlated in the religious system of the population displaced from Tskhinvali region. The relations between a woman and a man in Georgia of pre-revolution period, in the soviet period are shown together with the changes suffered till present, after forced displacement of Georgian population of Tskhinvali from their native land, together with the role of the religion in the life of displaced persons. The study proved that in the period that preceded the revolution, men occupied leading role in official divine service, while a woman - in the unofficial, marginal divine service. In the period of withdrawal from their homes, function of both men and women in official divine service was expressed mainly in walking to churches and praying. In divine service hierarchy men don't occupy any places. Woman keeps non-Christian festivals and rituals. Although, it should be emphasized that these festivals and rituals are less frequent than before. Again, it is a woman who passes the traditional religious knowledge to coming generations.

ექვთიმე თაყაიშვილის ერთი პუბლიკაციის შესახებ*

ექვთიმე თაყაიშვილის ერისკაცობიდან ღვთისკაცობამდე გასავლელი გზა უაღრესად მძიმე და ეკლიანი იყო. ჟამთა სიავის მიუხედავად, მან ნაყოფიერი მუშაობა ჩაატარა და მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა საქართველოს ისტორიის მრავალფეროვანი და მრავალმხრივი წყაროების შეკრების, მეცნიერული შესწავლის, გამოცემის და დაუნჯების საქმეში [მეტრეველი, 2013: 4].

ამჯერად, ჩვენი ყურადღება „საქართველოს სიძველენში" დაცულმა ერთმა სემანტიკურად საინტერესო წერილმა მიიპყრო.

ექვთიმე თაყაიშვილის მოწმობით, წერილი, 43×17 სანტიმეტრია, დაწერილია ქაღალდზე ნუსხა მხედრული ხელით. თითოეული სიტყვის შემდეგ ნახმარია ორ-ორი წერტილი. წერილი დროთა ვითარებაში ოდნავ დაზიანებულა, უფრო მეტად თავსა და ბოლოში. ქორონიკონი არა ჩანს, მაგრამ წერილი, უნდა იყოს დაწერილი 1650-1658 წლებში, ვინაიდან აფხაზეთის კათოლიკოსი გრიგოლი, რომლისადმი მართა მონაზონს ეს საყურადღებო წერილი მიუწერია, უნდა იყოს გრიგოლ I, რომელიც დაახლოებით ამ წლებში კათოლიკოსობდა. ამავე წერილში მოხსენებული კათოლიკოსი მაქსიმე უნდა იყოს აფხაზეთის კათოლიკოსი მაქსიმე მაჭუტაძე, გრიგოლ I-ის მოადგილე. შეიძლება ეს მაქსიმე იყოს ის, რომელიც, ტიმოთე გაბაშვილის აზრით, ყოფილა იერუსალიმში 1640 – იან წლებში. წერილის შინაარსი შემდეგს გვამცნობს:

*© ბახსოლიანი ნ.; Bakhsoliani N.

„1650-1658... დარჩომილი, ცოდვათა ჩემთა მიერ მოვლინებული, რომ... საქართველოს ამბის დანატრებული, მარიამ დედოფალს აქეთ სისხლის [ნთხევ]ით ამ დიდს დავითის ქალაქს და წმიდას იეროსალიმს მავალი, ცოდვისაგან დახშულის პირით მაგათის ტახტისა, და დოვლათისა, და უფროსად ამ წმიდად იერუსოლიმად მოვლინებისათვის მხურვალედ რუდუნებით ცრემლით მტირალი, წმიდა საფლავსა და სისხლმეწამულს გოლგოთას მდგომი, მლოცველი, საბრალო, ხელის დებადცა უღირსი, მონა უფლისა და ერდგულად მადიდებელი მაგათი, მონაზონი მართა ვკადრებთ აიე კირ პროტოსინგელო, უფალსა და მეუფესა ჩვენსა. ზეცის კაცსა და ქვეყნიერსა ანგელოზსა, სავანესა და პალატსა წმიდისა სულისასა, თვით ბრძენსა, თვით ვრცელსა, თვით ფილოსოფოსსა, რიტორსა და გამომეტყველსა, მსმენელსა და მსწრაფლ მიმგესა მსაჯულსა და მართლმსაჯულ მწყემს-მთავრად განჩინებულსა, უზესთაეს და აღმატებულს, ხარისხზედ ხელ განპყრობ ყოველთათვის უშურველად მკურნალსა, და ჯვარის მსახველსა, წმიდათ წინასწარმეტყველთა ნაქადაგევსა და გრიგოლის და იოვანეს მღთის მეთქისაგან გამომეტყველებულსა, და მათ სახელ დებულსა, და მათგან პატრიაქადვე კურთხეულსა, - და აწ მრავალი რაღა თავი მოვაწყინო: ბატონს მრავალი შიშით და მოძიწებით თაყვანის ცემა, მაზარის კალთას განკრძალვით შემთხვევნა და, თუ მაგათი მოლოდინი სული მედგას, მორეს წელიწადს კიდევ მაგათის მშვიდობის გაგონების ნატრა მიკადრებია. რასთვის ასრე იქმნენ? ხომ მაგათი სიკეთე დიდი მოვიდა ამ საუფლოს ქვეყანასა? თუ ამისთანა კათალიკოზი ბრძანდებისო, ვინ ქრისტიანი ურჩ იქმნების მაგათის ბრძანებისათვის? რასთვის კრებას არ იქმენ ეფისკოპოზნი? რომ ქრისტიანს მოუჭირონ, ხომ ყველა დამონდების? ვისი

შიში აქუთ უფროს უფლისა? ასრე არ მოიხსენებს საღთო? „კეთილ არს მოსავ ყოფა უფლისაო, ვიდრე კაცისაო, კდ ხოლო შიშისაგან თქვენისა არ გვეშინოდისო”. დავით მამა უფლისა ამას არ მოგახსენებს? „უკეთუ დაგივიწყო შენ იერუსალიმ, დაივიწყენ მარჯვენეცა ჩემიო”. აქ არ მობრძანდით, მაგრამ უნებლიად ერთს წამეს არ მოვლენ ყოველი სული, მაგათი თავის ჭირიმე, აქ სიონს არ ეგულების მოსლად ბევრეულთა გუნდითურთ უფალსა? ამისთანა რა გასაჭირი არის, რომ აქაურობა ასრე დაკარგეთ? ეგებ არ მოხსენებოდეს, თვარემ საქონელი და სიმდიდრე ორივე აქ არის, ეს სოფელიც და მერმეცა. აქაური ამბავი ამ ჩემა შვილმან ვერ ნახა, თუ რა დიდი გაჭირვება არის მაგისთანა რომ მონასტერი ასრე დაკარგეთ? ბატონი კათალიკოზი მაქსიმე კაცი არ იყო, რომ ნაწილ სასუებელ არს მისი სახელი? აგრე იქნება? წამობრძანდით, ამათა აღარ უნდა ჩვენი კაცი, რომ მონასტრები, საქართველო ამათ ჩაიგდეს ხელად და ჭამენ. რა უანგარიშო საქონელი გამოზიდეს ჩვენის მონასტრების! ამანათი არის, ხვალ ზეით პატრონები მოვლენ და ეშურებიან. ბერები გამოგზავნეთ, თავი თქვენ ბრძანდები, გამოიდევ პირად ამ ცხოლს-მყოფელის საფლავისა და ჯვარის სიყვარული. ახლა ჩემი სვიმონ – ოსტატი და ბრძენი შეიქნა, აქაური ანბავი დიად კარგად შეიტყო, ამისი ფიქრი ქონდენ, თუ აქ დადგეს, მაგრამ ამანაც კარგად მოიხდინა საქმე, თუ ღმერთი წარუმართებს. ასრე უთხრა, რომ კათალიკოზის შორეს ძმა ვარო და მონასტერს ნუ ეშურებითო, თვარა კათალიკოზი მობრძანდებისო, იმისთვის მოველ, ანბავი შევიტყოვო, მე წინ მოუძღვებიო. და ახლა ცოტა ნამუსი დაიდვეს. ნუ იქთ, ნუ დაკარგავთ ამ მეუფის სახლს, ყოველი სული ამისთვის კდების, რომ აქ ერთის ტრაპეზის დასადები ადგილი იშონოს,

და თქვენ სულ იერუსოლიმი დაკარგეთ! ეს წმიდა ადგილი სრულიად ქართველის ყოფილა, და ეხლა ლ[ამის] რომ სულა გამოვრდეთ: წმიდას საფლავზედ ფრანგნი ჟამს სწირავს. ერთის სიტყვით მისცა ხვანთქარმა და ასრე უბრძანა: „რაც გურჯის ბატონების ზიარეთი და სალოცავი იყოსო, არა კადროთ რამეო". ხმა დიდი არის მაგ ბატონების და ხათრიც, მაგრამ ერთი ელჩი რომ გამოგზავნოთ სტამბოლს რა იქნება? დიდი სირცხვილი არ არის ეს, რომ პატიოსანი დიდი წმიდა იაკობის მონასტერი სომეხებმა იშონეს: ხვანთქარი მოატყუეს და ახლა სომეხს აქუს. ბეთლემი ფრანგმა აიღო, მაგრამ მაგათი შიში და მოლოდინი აქუს, და ჩვენი სამწირველ ისრევ მორთული არის, თუ არ მოხვალთ, დაქცევენ. საბრალო პატრიარქმა რა ქნას, თუ ქრისტიანი არ მოუდგებით? ერთი ელჩი გამოგზავნეთ ხვანთქართან, ისრევ მოგცემსთ. უსაცილოთ გოლგოთასაც და გესამანიას დაიჭირავს ფრანგი, თუ არ მოეშველებით. ამათი კერძი გო[ლ]გოთა დაიჭირა, ჩვენი ჯერ კარგათ არის. ერთი თავი ჯვარის მამა გა[ი] ჩინეთ, რომ წამოვიდეს, ან ერის კაცი, ან ბერი გამოაშურეთ ამ ქვეყანას, თვარამ წახდა საქმე. უსათუოდ შავის ზღვით გამოაგზავნეთ კაცი და საპატრიარქოშიდ სტანბოლს მოვიდეს, და იქიდამა ვეზირი ნახოს. თუ ასრე არა იქთ, ეს მონასტრები და იერუსოლიმი დაგეკარგვიან. ნუ იქთ, სხვას ნუ უყურებთ, თავისის ფეხით იარეთ და ქართლით, პირობა დასდევით და ამგვარად კრება და ვეზირობა ქენით. თუ იერუსოლიმი დაგეკარგვიან, რასღა სჯული და ან რასღა პირჯვრის წერა გექნებათ. მოსკოვმა ვერა ქნა რა. და მანდაური შიში უფროსი მოსდის. მოგვეხმარენით, თავს აღარ იქნა, თხუთმეტი წელი არის პატრიაქი ა[რ] მოსულა. ეს უნდა დაუწეროთ ხვანთქრის წიგნშიდ, რომ ანბავი მოვიდა, იერუსოლიმი გაგიცემიათქო,

ჩვენი ბერი გავგზავნეთქო და სალოცავი, რაც ქართველის არის, ყველა გაგიცემიათქო, ან დაგვათათრე, ან დაგ[ვ]ხოცე, და ან სჯულსა და სალოცავს ნუ წაგვართვამთქო, თვარა არ იქნება... თვარა...

...[კა]თალიკოზის მეოხებამ ვაი რომ... ...[სა]ფუძველი აიშენეთ, ტაროსი არის, ეცადეთ... ...[სა]ქციელი ზოგი ნუ გვარს აგრე უქნია... ...არ უნდათ თქვენ აქაური ანბავი. (აქ უზის მრგვალი ბეჭდი. წარწერა არ განირჩევა). განის აშიაზე წერია: „მაგრამ მ[აგას] ნუ იქთ, ქართველნი კიდურნი არიან, რაც ამ მონასტრის მამულები არის, თქვენ ნახეთ და გა[აჩინეთ]...” [თაყაიშვილი, 1920: 36-39].

აღნიშნული ეპისტოლე მრავალმხრივი ინფორმაციის შემცველია და რამდენიმე ასპექტითაა საყურადღებო – რელიგიური, პოლიტიკური და ეკონომიკური.

იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორია თორმეტ-საუკუნოვან პერიოდს მოიცავს [ხუციშვილი, 2006: 7]. წმინდა მიწაზე ქართველი ბერების სიმრავლესა და დომინანტურ როლს არა მარტო ქართველი მეფეების, არამედ საქართველოს ეკლესიის მეთაურთა პოლიტიკური და ეკონომიკური სიძლიერეც განაპირობებდა. ჯერ კიდევ ქართული ეკლესიის მესაჭე მელქიზედეკ კათალიკოსის 1020 წლით დათარიღებული სიგელიდან ცნობილი ხდება, რომ XI საუკუნის დამდეგს საქართველოს კათოლიკოსი „ქართლის კათალიკოზ-პატრიარქის” სახელს ატარებდა, ხოლო, XIII ს. თავს მსოფლიო პატრიარქთა თანასწორად მიიჩნევდა. ეს გარემოება ნიკოლოზ კათალიკოზს რკონის 1259 წ. სიგელში დაუმოწმებია კიდეც. საქართველოს ეკლესია ძლიერი და გავლენიანი იყო და მას საკუთარი პოლიტიკა ჰქონდა [ჯავახიშვილი, 1929: 9-10]. ამის დასტურია წმინდა

მიწაზე ოდითგანვე ქართველთა საკუთრებაში არსებული მონასტრები, გოლგოთა, აღდგომა, ჯვარი... ქართველი მეფეები და დედოფლები ენერგიასა და ფულს არ იშურებდნენ, რომ წმინდა ადგილებისათვის კარგად მოევლოთ [ფერაძე, 1995: 21]. ეპისტოლეს დასაწყისში მოხსენიებული მარიამ დედოფალი ყურადღებას არ აკლებდა წმინდა მიწაზე განლაგებულ ეკლესია-მონასტრებს და მათ დიდ მატერიალურ დახმარებას უწევდა. 1650 წლით დათარიღებული დოკუმენტის თანახმად, მარიამ დედოფლის თხოვნისა და როსტომ მეფის ბრძანების შედეგად სოფელი დირბი გაუთარხნებიათ და მისთვის „საირუსალიმოდ" 6000 თეთრის გაღება დაუკისრებიათ, ხოლო ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობით, მარიამ დედოფალს იერუსალიმში თავისი გარდაცვლილი შვილის, ოტია ბატონიშვილის ქონების ნაწილი გაუგზავნია [ჟორჟოლიანი, 1987: 55].

XV საუკუნეში ერთიანი სამეფოს სამ სამეფოდ და ოთხ სამთავროდ დაშლამ საგრძნობლად იმოქმედა ქართველთა პოზიციებზე იერუსალიმში. ამის შესახებ კარლ რიტერი წერდა: „საქართველოს ეკლესია იერუსალიმში წარმოდგენილია მხოლოდ ერთი მონასტრითა და რამდენიმე პილიგრიმით. მიუხედავად ამისა, ქართველებს ჯერ კიდევ უჭირავთ მაღალი მდგომარეობა დიდი წარსულისა და ყოფილი მნიშვნელობის გამო. თავიანთი ძლიერების მწვერვალზე ყოფნისას ქართველებს 12 უმდიდრესი და ყველაზე მნიშვნელოვანი მონასტერი და ეკლესია ჰქონდათ იერუსალიმში. მაგრამ, როცა ხელახლა აღიდგინეს უპირატესობა, ქართველებს ისღა დარჩათ, მხოლოდ პილიგრიმობა გაეგრძელებინათ. ქართველებს აქვთ, აგრეთვე, ჯვრის მონასტერი... წმ. იაკობის ლამაზი ეკლესია და მონასტერი ადრე ქართველთა საკუთრება გახლდათ, ხოლო,

რაკი ისე გაღარიბდნენ, ფულს ვერ უხდიდნენ მუსლიმებს, რასაც ისინი ეკლესიისა და მონასტრის ფლობის საფასურად ძალავდნენ, ეკლესიაცა და მონასტერიც სომხებს დაუთმეს. სომხებსავე მისცეს პატარა ეკლესია სიონის მთაზე კაიაფას სახლში XVI ს-ის დამდეგს [Ritter, 1852: 26].

ეპისტოლე პირდაპირ მითითებებს შეიცავს წმინდა მიწაზე ქართველთა სავალალო მდგომარეობის შესახებ. ამის თაობაზე ერთ-ერთ ყველაზე ადრეულ ცნობას განსახილველი ეპისტოლე გვაწვდის. გრიგოლ ფერაძის თვალსაზრისით, ქართველთა ძალაუფლებისა და გავლენის დაცემა პალესტინაში 1653 წლამდე დაიწყო. ქართველთა და ფრანცისკანელთა კონფლიქტი წმ. იოანეს მონასტრის ფლობის თაობაზე ქართველთა სისუსტეზე მეტყველებს. სომხებმა და ბერძნებმა, რომლებიც მზად იყვნენ ხელთ ეგდოთ ქართველთა წმინდა სამფლობელოები, ისარგებლეს შექმნილი მდგომარეობით. მაჰმადიანებით ყოველი მხრიდან გარშემორტყმულმა გაღარიბებულმა პატარა ქვეყანამ ვეღარ გაუძლო მძიმე გადასახადებსა და თურქეთის მთავრობის კორუმპირებულ პოლიტიკას. ეს იყო ქართული ელემენტის თანდათანობით დაქვეითება [ფერაძე, 1995: 21].

უპირველეს ყოვლისა, ამის მაჩვენებელი ისიცაა, რომ საქართველო ორი საკათოლიკოსო ტახტითაა წარმოდგენილი. ამ დროს, ქართლის ეკლესიის სათავეში ევდემოზ I (დიასამიძე) 1632-1642 წწ. დგას. ქართლის კათოლიკოსი როსტომ მეფის წინააღმდეგ მოწყობილი შეთქმულების სულისჩამდგმელი და მთავარი წამქეზებელია. იგი თეიმურაზ I-თან დაახლოებული პირია. მათ საერთო ეროვნული და პოლიტიკური ინტერესები, ასევე, ნათესაური ურთიერთობაც აკავშირებთ [საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები, 2000: 108-109]. ჩვენი აზრით,

შესაძლებელია დავუშვათ ვარაუდი, რომ ეპისტოლეში მონაზვნის მიერ წამოყენებული წინადადება საერთო კრების მოწვევის და ზემოხსენებული პრობლემის მოგვარების ერთ-ერთ საშუალებად განხორციელების შესახებ, სწორედ ამ შეთქმულების გამო ვერ შედგა.

რაც შეეხება ეპისტოლეს ადრესატს, გელათის გულანში აღნიშნულია, რომ 1639 წ. „მიიცვალა გრიგოლ კათალიკოზი და იმავე წელსა ქრისტიანე და ღვთისმოყვარე მაჭუტაძე კათალიკოზი ბატონი მაქსიმე ეკურთხა კათალიკოზად" [საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები, 2000: 147].

კათოლიკოს მაქსიმეს (1639-1657 წწ.) შესახებ არაერთი ცნობაა დაცული იმ დროის ელჩებისა და კათოლიკე მისიონერების ჩანაწერებში. 1640 წ. მას რუსი ელჩების ფ. ელჩინისა და პ. ზახარევისათვის სამეგრელოს სამთავროში, ხოლო 1650-1652 წწ. ნ. ტოლოჩანოვისა და ალ. იევლიევისათვის იმერეთის სამეფოში აქტიური დიპლომატიური მასპინძლობა გაუწევია. მას ალექსანდრე III-თან ერთად დაუფიცია რუსთა ქვეშევრდომობაზე. ჩვენი აზრით, რუსთა სტუმრობამ დასავლეთ საქართველოში, ისევე როგორც, წინა საუკუნეში კახეთის სამეფოში გააქტიურებამ, ხელი კიდევ უფრო შეუწყო ქვეყნის საგარეო ორიენტაციის კურსის ხშირ ცვალებადობას, რაც ქვეყნის არსებობას უმძიმეს საფრთხეს უქმნიდა.

კათოლიკოსმა მაქსიმემ იერუსალიმში რამდენჯერმე იმოგზაურა, სადაც დიდი შეწირულობა ჩაიტანა იქაური ქართული მონასტრებისათვის. ამ ღვაწლისათვის იგი იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში მირიანის, ვახტანგ გორგასლის და სხვა ფრესკებს შორის გამოუსახავთ. როგორც ჩანს, კათოლიკოს მაქსიმეს მოღვაწეობამ გაგრძელება 1666 წელსაც ჰპოვა. თედო ჟორდანიას მიერ მოძიებულ ერთ-ერთ საბუთში დაცულია

საქართველოში ვინმე მელეტიოსის მიერ შეგროვებული შეწირულობების სია. დედოფალს, კათოლიკოსს, ქართლ-კახეთის თავადებს, ეპისკოპოსებსა და გლეხებს მისთვის ფული და ძვირფასეულობა იერუსალიმში წასაღებად მიუბარებიათ [ჟორდანია, 1903: 196-197]. 1666 წელს საქართველოდან იერუსალიმში ჩასულთა შორის დასახელებულია წალენჯიხის მონასტრის იღუმენი ილარიონი და ვინმე ხალიბელი.

თუ მონაზონ მართას ეპისტოლეს ზემომოყვანილი ფაქტების კონტექსტში განვიხილავთ, დავინახავთ, რომ ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ მოძიებული და 1920 წელს გამოქვეყნებული წერილი უძვირფასესი საისტორიო პირველწყაროა და არა მხოლოდ ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებს ამავე პრობლემატიკაზე დღემდე არსებულ ინფორმაციას, არამედ, მანამდე უცნობი ახალი დეტალებით ავსებს კიდეც.

ON ONE PUBLICATION BY EKVTIME TAQAISHVILI

Summary

The article deals with the study of one of the epistles published by Ekvtime Taqaishvili in *Sakartvelos Sidzveleni* in 1920. The epistle belongs to nun Martha, sent on a pilgrimage to Jerusalem by Queen Mariam in the 17th century. As a result of conducted research, the authors arrive at the conclusion that the above-mentioned epistle represents an important primary source for the history of Georgia of the 17th century. It not only fully reflects the situation existing in the Holy Land, but also confirms the informaion concerning the same problems, available to the present day.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქოსთან არსებული „მორწმუნე ქალთა საზოგადოების" ისტორიიდან*

XX ს-ის დამდეგს რუსეთის ბოლშევიკური ხელისუფლების მიერ საქართველოს ოკუპაციის პირობებში ჩვენი ქვეყნის მართლმადიდებელი ეკლესია მძიმე წნეხის ქვეშ აღმოჩნდა. ჯერ რუსეთში, 1918 წლის 23 ივნისს, ხოლო შემდეგ – 1921 წლის 15 თებერვალს საქართველოში მიღებულმა დეკრეტებმა სახელმწიფოსგან ეკლესიისა და ეკლესიისაგან საგანმანათლებლო სკოლების გამოყოფის შესახებ სავალალო შედეგები გამოიღო როგორც რუსეთში, ასევე საქართველოში.

ანტირელიგიურ, ანტიქრისტიანულ პოლიტიკას მძიმე შედეგები მოჰყვა. შეტევა საქართველოს ეკლესიაზე ფორმით, გამოყენებული მეთოდებითა და ხერხებით შემზარავი იყო. საქართველოში, უძველეს სამოციქულო ქრისტიანულ ქვეყანაში, ინგრეოდა ქართველი კაცის ოფლითა და შრომით, უმძიმეს პირობებში შექმნილი სასულიერო არქიტექტურის ძეგლები, დამპყრობლების შემოსევების დროს თავგანწირვისა და სიცოცხლის ფასად გადარჩენილი უნიკალური სასულიერო ორიგინალური და ნათარგმნი ლიტერატურა, უძვირფასესი ჯვარ-ხატები და საეკლესიო ლიტურგიისათვის განკუთვნილი ნივთები. მაგრამ ყველაზე უფრო ტრაგიკული მაინც ის იყო, რომ ანტირელიგიური კამპანია ერის სულიერ სამყაროს ანადგურებდა. საუკუნეთა მანძილზე ჩამოყალიბებულ ზნეობრივ ღირებულებებს გაქრობა დაემუქრა. ქვეყანა ანტირელიგიურმა ფსიქოზმა მოიცვა: ეკლესიის ყოფილი ერთგული მრევლი

* © ხოხობაშვილი თ., Khokhobashvili T.

თავის ხელით (ზოგჯერ ხალისითაც კი!) ანგრევდა იმ ტაძრებს, სადაც წინათ გულმხურვალედ ლოცულობდა, ამსხვრევდა საეკლესიო ზარებს, რომელთა ხმაზე მტრის გაუთავებელი შემოსევების დროს იარაღს უყოყმანოდ ისხამდა და სამშობლოს გადასარჩენად მიიწევდა, ზიანს აყენებდა იმ ჯვარ-ხატებს, რომელთაც ადრე მოწიწებითა და სასოებით ემთხვეოდა, სიხარულისა თუ მწუხარების ჟამს სანუკვარ ოცნებებს ანდობდა, სიკეთეს, გამრავლებას, წარმატებას შესთხოვდა. მაგრამ უკვე 1924 წელს ჯერ რუსეთის, ხოლო შემდეგ საქართველოს მაშინდელმა მესვეურებმა სცადეს ანტირელიგიური კამპანიისათვის სხვა სახე მიეცათ, მაგრამ ბოროტების მანქანის შეჩერება საკმაოდ რთული აღმოჩნდა (ვ. თვალაძე).

XX ს-ის 80-90-იანი წლების საქართველოში მნიშვნელოვანი გარდატეხა მოხდა: საქართველოს სამოციქულო ეკლესიაში მისი მრევლის დაბრუნების შეუქცევადი პროცესი დაიწყო.

დღეს ქართველი ქალები აქტიურად არიან ჩართული ეკლესიის ყოველდღიურ ცხოვრებაში. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებული მორწმუნე ქალთა საზოგადოების მოღვაწეობის შედეგები. აღნიშნული გაერთიანება უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია მეორის ლოცვა-კურთხევით 2000 წლის 22 მაისს წმ. ნიკოლოზის წმინდა ნაწილების აღმოყვანების დღეს მონაზონი ანასტასიას (გელაშვილი) ძალისხმევით დაფუძნდა. ამ საზოგადოების შექმნის იდეა იერუსალიმში, ქრისტეშობის საიუბილეო 2000 წლისთავისადმი მიძღვნილ დღესასწაულზე დაიბადა. თავდაპირველად საზოგადოებაში 18 მორწმუნე მანდილოსანი გაერთიანდა, ხოლო დღეისათვის საზოგადოების წევრთა

რაოდენობამ 150-ს გადააჭარბა. მისი მოქმედების არეალი თანდათან გაფართოვდა, მოიცვა რა ქალაქები რუსთავი, ბათუმი, მცხეთა და ზუგდიდი. საზოგადოების ძირითადი მიზანია საქართველოში არსებული წმინდა საფლავების მოძიება-აღდგენა, ეკლესია-მონასტრებში არსებული სიწმინდეების რესტავრაცია, ეკლესია-მონასტრების აღდგენა-აღმშენებლობა, საეკლესიო ლიტურგიის სრულყოფილი ფუნქციონირებისათვის ხელშეწყობა. საზოგადოების წევრების შეწევნით შესრულდა ღვთისმშობლის კვართის ჩასაბრძანებელი ლუსკუმა, რომელიც ოქრო-ვერცხლით, მინანქრით და ძვირფასი თვლებითაა მორთული. ქალბატონებს არც ლუსკუმის გადასაფარებელი დავიწყნიათ. გადასაფარებელი ქართული ნაქარგობის ტრადიციულ სტილშია შესრულებული. ქართველ – მორწმუნე ქალთა საზოგადოების წევრთა შეწირულობითვე სვეტიცხოვლის ტაძარში, უფლის კვართთან მოოქროვილი კანდელი განთავსდა, სტეფანდწინდაში, გერგეთის სამების ღვთისმშობლის სასწაულმოქმედი ხატისათვის ხის კიოტი დამზადდა, აქვე ქვაჯვარიც აღიმართა და წყაროც განახლდა, ხოლო სტეფანწმინდის მონასტრისათვის ხის ანალოღია შეიქმნა. ქართველ მორწმუნე ქალთა მცდელობით ჩაქვში, სოფელ საჩინოს ეკლესიისათვის ჯვარცმა, საიდუმლო სერობის ხატი და ანალოღიის გადასაფარებელი მომზადდა, სხალთის ეკლესიის აღსავლის კარები შეიქმნა, ხოლო ორთაბათუმის წმ. პანტელეიმონის სახელობის ტაძრისათვის – ორი შანდალი. სოფელ ოლდაურისა და სოფელ ზვარეს წმ. გიორგის სახელობის ტაძრებისათვის, ასევე, ფერიის მთაზე მშენებარე სამების ეკლესიის, შუახევისა და ქედის ეკლესიებისათვის ჯვარცმის დასამზადებლად შეწირულობა იქნა გაღებული. ადიგენის მთავარანგელოზ მიქაელის სახელობის ტაძარს გარდამოხსნა გადაეცა.

როგორც აღინიშნა, ქართველ მორწმუნე ქალთა საზოგადოება საქართველოში დაკრძალულ წმინდანთა საფლავების მოვლა-პატრონობაზეც ზრუნავს. ამ თვალსაზრისით, ძალზე საყურადღებოა, რომ დავით გარეჯელის უხრწნელი ნეშტი სწორედ მაშინ იქნა გაცხადებული, როდესაც ქართველმა ქალებმა ამ წმინდანის საუკუნო განსასვენებლის განახლება განიზრახეს. მორწმუნე ქალებმა ასევე განაახლეს ლუკიანეს, ანტონ მარტყოფელის, სტეფანე ხირსელის, იოანე ზედაზნელის, იესე წილკნელის საფლავები. დავით გარეჯში 6000 მოწამე ბერის ძვალშესადგამიც (ცხაორი) ჩააბრძანეს. უფრო მეტიც, 2008 წელს მორწმუნე ქალებმა ისე წილკნელის საფლავის ქვის შეცვლაც შეძლეს. 2010 წელს ცაგერში, მაქსიმე აღმსარებლის საფლავის რესტავრაციაც დაიწყო. "მორწმუნე ქალთა საზოგადოებამ" 1 კგ ვერცხლი მოწამეთა მონასტერს წმინდა საფლავების გასალამაზებლად შესწირა.

ქართველ მორწმუნე ქალთა საზოგადოებამ დიდი ღვაწლი გორგასლის, მთავარანგელოზის, აღდგომის, ათცამეტ ასურელ მამათა, სამების, ივერიის ღვთისმშობლის, ნიკოლოზის ახალი ბაირაღების დამზადებასაც დასდო. ქართველმა მომლოცველებმა მთავარანგელოზის, აღდგომისა და ათცამეტ ძმათა ბაირაღებით იერუსალიმის სიწმინდეები და სინას მთა მოილოცეს.

ზემოაღნიშნულთან ერთად, ქართველ მორწმუნე ქალთა საზოგადოების ინიციატივით და მისივე ერთ-ერთი წევრის შეწევნით საჭამიასერის წმ. ბარბარეს სახელობის ეკლესია აიგო, ამავე ეკლესიისათვის შეწირულ იქნა კაბადოკიიდან ჩამოტანილი სატრაპეზო ქვა, ანალოღია და ქვაში გამოკვეთილი არწივი.

"მორწმუნე ქალთა საზოგადოებამ" 2003 წლის 2 აგვისტოს თხოთის მთაზე, წმ. ნინოს სახელობის ეკლესიაში ხატის

აბრძანებაზეც იზრუნა. მორწმუნე ქალებს ყურადღება არც ქსნის ხეობაში 2002 წლის 22 აპრილს ყანჩაეთის XII საუკუნით დათარიღებული კაბენის ღვთისმშობლის სახელობის ტაძრის გადარჩენისათვის დაუკლიათ. მათივე ინიციატივით, ამ უნიკალური ძეგლის ფერწერის გადასარჩენად შესაბამისი პროექტიც შეიქმნა (ავტორი: თ. გოჩიაშვილი). ქალებმა დახმარება გაუწიეს თბილისში, ფერსიცვალების მამათა მონასტერთან და მახათას მთაზე მდებარე უპოვართა სახლებს.

ნიშანდობლივია, რომ საპატრიარქოსთან არსებულმა ქართველ მორწმუნე ქალთა საზოგადოებამ მჭიდრო ურთიერთობა დაამყარა პაატა ბურჭულაძის ფონდთან „იავნანა“. ქალები სისტემატურად ზრუნავენ უპატრონო ბავშვებზე. არაერთი მათგანი მშობლიურ ოჯახებს დაუბრუნდა და მატერიალური დახმარებაც მიიღო. საზოგადოება, ასევე, თანამშრომლობს საპატრიარქოსთან არსებულ წმ. იოაკიმ და ანას სამშობიარო სახლთან, ეხმარება რა ხელმოკლე დედებს. მისივე ხელშეწყობით ზემო აჭარაში 2004 წელს 1000 ჯვრითა და იმდენივე სანთლით 1000 ბავშვი მოინათლა. აქტიურობით გამოირჩევა მორწმუნე ქალთა საზოგადოების წევრთა საქმიანობა ბოლო სამი წლის მანძილზეც.

2013 წლის 19 მაისს ჭყონდიდის ეპარქიის საკათედრო ტაძარში მორწმუნე ქალებმა წმიდათა მენელსაცხებლე დედათა კვირიაკე ჩააბრძანეს, ასევე XI ს-ის მარტვილის საწინამძღვრე ჯვრის მაღალ მხატვრულ დონეზე შესრულებული ასლი (ავტორი მალხაზ შამანაური), რომლის დედანი შალვა ამირანაშვილის სახელობის მუზეუმშია დაუნჯებული.

უწმიდესისა და უნეტარესის სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის დაბადების 80 და აღსაყდრების 35 წლისთავთან დაკავშირებით 2013 წელს ნიკოლოზ

მთავარეპისკოპოსისა და სპირიდონ ტრიმიფუნტელის გამოსახულებიანი მოოქროვილი ვერცხლის დიფტრიხი (ხატმწერი თამარ გოჩიაშვილი, ჭედურობა ზურა ჩიქვინიძე, მინანქარი ზაზა მაჭავარიანი) დამზადდა, რომელიც ნახევრად-ძირფასი ქვებით, მარგალიტებითა და მინანქრითაა შემკული. ხატში სიწმინდეებია ჩაბრძანებული, მისი უკანა მხარე კი ქართული საეკლესიო ტრადიციისამებრაა მოჩითული.

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, მორწმუნე ქალებმა მთელი რიგი წმინდანების საფლავების განახლებას დიდი ამაგი დასდეს. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა იოანე ზედაზნელის საფლავის ქვა, რომელიც ნიჩბისის ქვიშა-ქვისაგანაა დამზადებული და 13 ასურელი მამის გამოსახულებითაა დამშვენებული (ქვის ოსტატი პაატა გიგაური).

წინა ეპოქების ქართველი ქალების კვალდაკვალ, ქართველ მორწმუნე ქალთა საზოგადოება საქართველოს ფარგლებს გარეთ არსებულ წმინდა ადგილებსაც არ აკლებს ყურადღებას. მისი ინიციატივით იერუსალიმში, ბეთლემის სამლოცველო სახლში „შენ ხარ ვენახის“ ხატი ჩააბრძანეს, ხოლო ესპანეთში, წმ. ნინოს სახელობის ქართული სამლოცველო კანდელებით დაამშვენეს. ამავე ტაძრისათვის 2008 წელს ქეთევან წამებულის ხატი დაიწერა (ავტორი: დ. ბერიძე).

“მორწმუნე ქალთა საზოგადოება” შესაწირების სახით ეკლესია-მონასტრებს, ბერ-მონაზვნებს, უწმიდესისა და უნეტა-რესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მგალობელთა გუნდსაც ეხმარება, ხშირად სტუმრობს ავჭალაში მდებარე ბავშვთა კოლონიასაც.

მორწმუნე ქალები ყურადღებას არც გურიის სიწმინდეებს აკლებენ. 2014 წელს მათი თაოსნობით შემოქმედის ეპარქიაში აჭის დედათა მონასტერში დაბრძანებულ XII საუკუნით

დათარიღებული თამარ მეფის საწინამძღვრე ჯვრისთვის ჩასაბრძანებელი – კიოტი დამზადდა. ხის კიოტი ოქრო-ვერცხლით, მინანქრითა და მარგალიტითაა შემკული (ოსტატი ზ. ჩიქვინიძე, მინანქრის ავტორი ბ. ანანიძე). სიმბოლურია, რომ კიოტი აჭის დედათა მონასტერში მეფე თამარის ხსენების დღეს – 14 მაისს ჩაბრძანდა.

ცაგერში მაქსიმე აღმსარებლის საფლავის 2010 წელს დაწყებული სარესტავრაციო სამუშაოები 2015 წელს წარმატებით დასრულდა. იმავე წელს მაქსიმე აღმსარებლის ტაძრის უკანა კედელი თეთრი მარმარილოს ფილაზე მაქსიმე აღმსარებლის გამოსახულებიანმა ბარელიეფმა დაამშვენა. მორწმუნე ქალებმა ეკლესიის საკურთხეველზე იზრუნეს, სადაც საკურთხევლის მარმარილოს ქვა და ამავე მასალისგან სვეტები დაამზადებინეს, რომელიც ვერცხლით მოჭედეს (ოსტატი რ. კორძაია). იქვე მოათავსეს მაქსიმე აღმსარებლის წმიდა ნაწილების ჩასაბრძანებელი კიოტი.

ქართველ მორწმუნე ქალთა საზოგადოების მოღვაწეობის ამსახველი მაგალითების გამრავლება შესაძლებელია, მაგრამ მოყვანილიც საკმაოდ ნათლად მეტყველებს, რომ ქართველი ქალის სამყარო სულიერებით ივსება. იგი კვლავ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის განუყოფელი ნაწილი ხდება*.

---

*ნარკვევი ჩემს მიერ მოძიებულ ფაქტობრივ მასალას ეფუძნება.

GEORGIAN ORTHODOX CHURCH AND GEORGIAN WOMAN
(History and Contemporanetty)

Summary

After the analysis and comparison of data of Georgian hagiographical and historical literature, also epigraphically and national poetry, the author conclude that Georgian women have been devotedly serving Georgian Orthodox Church for many centuries. “Society of Faithful Women under Georgian, Patriarchy “, with was founded in 2000 successfully continues this tradition in XXI century.

დამოწმებული პირველწყაროები და ლიტერატურა

ა

ავგაროზის ეპისტოლე, ძველი ქართული რედაქციები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნ. ჩხიკვაძემ, თბ., 2007.

ალექსიძე ზ., ვინ არის „სრულიად აღმშენებელი“ სამშვილდის სიონისა, მრავალთავი, XVI, თბ., 1991.

ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961.

არისტოფანე, კომედიები, ტომი IV, თბილისი, 2011.

არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991.

ბ

ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1974.

ბარდაველიძე ვ., ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. 4, ტფ., 1928.

ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., ხევსურული ორნამენტი, თბ., 1939.

ბასილი ეზოსმოძღვარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, 1959.

ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ. 1973.

ბატონიშვილი იოანე, კალმასობა, ქართული პროზა VI, თბ., 1964.

ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1966.

ბერძნული მითების სამყარო, სერიაში: დიდი ზეციური ღმერთები, თბილისი, 1999.

ბოჭორიძე გ., იმერეთი, თბ., 1995.

ბოჭორიძე გ., მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1992.

ბოჭორიძე გ., რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები, თბ., 1994.

გ

გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს

და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილმა,თბ., 1961.
გოგოლაძე გ., ხალხური ჩვეულება, ხელნაწერი № 87, ინახება ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში.
გორდეზიანი ლ., ძველი ისტორიის ნარკვევები, თბილისი, 2009.
გორდეზიანი რ., ბერძნული ცივილიზაცია, ნაკვ. II, ნაწ. I, კლასიკური ეპოქა, თბილისი, 1997.
გუნია ირ. საქართველოს მონასტრები, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბ., 2005.
გუჯეჯიანი რ., ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან (თამარ მეფის ხატება სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში, კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული XII, თბ., 2005.
ვ
ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული ნაწერები, 1937.
ვახტანგ VI. სამართლის წიგნი, მუხ. 72. ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა, გამოკვლევა და ტერმინთა საძიებელი დაურთო თინა ენუქიძემ, თბ., 1955.
თ
თაყაიშვილი ე., არხეოლოგიური მოგზაურობანი, შენიშვნანი, წიგნი მეორე, ტფილისი, 1914.
თაყაიშვილი ე., საქართველოს სიძველენი, ტ. I, ტფილისი 1920.
თურმანიძე ნ., შენგელია რ., ქართული ეროვნული მედიცინა და თურმანიძეები, თბ., 1992.
ი
იაშვილი მ., მასალები საქართველოს სოციალ-ეკონომიკური ისტორიისათვის (მზითვის წიგნები), მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. იაშვილმა, თბ., 1974.
იველაშვილი თ., საქორწილო წეს-ჩვეულებანი საქართველოში, თბ., 1999.
ითონიშვილი ვ. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
ისტორიანი და აზმანნი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, 1959.
კ
კაიშაური ლ., მთიულურის დარგობრივი ლექსიკა, თბ., 1967.
კიკანძე ზ., თამარის ანდრეზული ხანა, მნათობი, 10, თბ., 1982.
კიკნაძე ზ. შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979.

კიკნაძე ზ. შუამდინარული მითოლოგიის ლექსიკონი, თბ., 1984.
კოტეტიშვილი ლ. მედიცინა ძველ საქართველოში XVIII საუკუნე, წიგნი სააქიმოდ, თბ., 1936.
კუდავა ბ. (რედაქტორისაგან), იხ. მონაზონი სერაფიმა, მოგონებები დედა თამარზე, თბ., 1982.
მ
მაკალათია ს., ლიახვის ხეობა, თბ., 1932
მაკალათია ს. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
მაკალათია ს. ფშავი, თბ., 1934.
მარგოშვილი ლ., პანკისელი ქისტები, თბ., 1969.
მარგოშვილი ლ., პანკისის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა, პროექტის ავტორი ლ. მელიქიშვილი, თბ., 2002.
მელიქიშვილი ლ., მთიულეთის ეთნოგრაფიული მასალები, 1968, რვეული I
მელიქიშვილი ლ., ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, 1968.
მელიქიშვილი ლ., ჩაჩნეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, 1978.
მეტრეველი რ., ექვთიმე ღვთისკაცი 150, თბილისი, 2013.
მეტრეველი რ., დავით აღმაშენებელი, მეფე თამარი, თბ., 2002
მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, III, 1999, გვ. 235.
მროველი ლეონტი, ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955
მცხეთური ხელნაწერი (მოსეს ხუთწიგნეული, ისო ნავე, მსაჯულთა, რუთი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა, თბ., 1981.
მუსხელიშვილი ლ., არქეოლოგიური ექსკურსიები მაშავერას ხეობაში, 194
ნ
ნადარეიშვილი გ., ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიიდან. თბ., 1965
ო
ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, I, თბილისი, 1993.
ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, II, 1993
ორბელიანი სულხან-საბა, ქართული ლექსიკონი, 1928

ორფიკული არგონავტიკა, ძველ ბერძნულიდან თარგმნა და გამოკვლევა დაურთო ნათელა გელაშვილმა, რედაქცია და საძიებლები აკაკი ურუშაძისა, თბ., 1977
ოჩიაური ალ. ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თ., 1991
პ
პაპავა თ., დიდი სახეები პატარა ჩარჩოში, თბ., 1990
პატარიძე ლ., ცხორებაჲ წმიდისა ნინოჲსი, თბ., 1993
ჟ
ჟორჟოლიანი გ., საქართველო XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში (ქართ ლი, კახეთი), თბ., 1987.
ჟორდანია თ., ქართლ-კახეთის მონასტრებისა და ეკლესიების ისტორიული საბუთები (დ-100), ფოთი, 1903.
რ
რუხაძე ჯ. ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.
რუხაძე ჯ., ლეკიაშვილი ან., ჭყონია ი., სოფელი აკურა, თბილისი, 1964
რჩეულიშვილი ლ., თიღვა (შარვანის დედოფლის თამარის აღმშენებ ლობა), თბ., 1960.
ს
სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, თბ., 1956
საისტორიო მოამბე, II, ტფილისი, 1925
სამართალი ბატონიშვილის დავითისა, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო დავით ფურცელაძემ. თბ., 1964.
სამართალი ბაგრატ კურაპალატისა, ქართული სამართლის ძეგლები, I., ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ. თბ., 1963
სამართალი ბერძნული, ქართული სამართლის ძეგლები I, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ. თბ., 1963
სამართალი ბექასი და აღბუღასი, ქართული სამართლის ძეგლები, I, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ. თბ., 1963
სამართალი სომხური, ქართული ვერსია, შესრულებული ვახტანგ VI-ის ბრძანებით, გამოსცა ლეონ მელიქსეთ-ბეგმა, ქართული ძეგლები IV, კანონმდებლობა № 2, ტფილისი, 1927

სამართალი სომხური, ქართული სამართლის ძეგლები I, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ. თბ., 1963
საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1979.
საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები, რედაქტორი რ. მეტრეველი, თბილისი, 2000.
საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1954
საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, მუზეუმის ხელნაწერთა ახალი (Q) კოლექცია, ტ. I,
საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, მუზეუმის ხელნაწერთა ახალი (Q) კოლექცია, ტ. II,
სილოგავა ვ., ვალე, სამცხე-ჯავახეთის ძეგლები, 34 (სერიის ავტორი მ. ბერიძე), ახალციხე, 1997.
სილოგავა ვ. ქობულდუხტის საწინამძღვრე ჯვარი სახელმწიფო ერმიტაჟის კოლექციებიდან და მისი წარწერები, იხ. თამარ გამსახურდიას ხსოვნისადმი მიძღვნილ კრებულში: „მშვენიერებით მოსილი სევდა“, თბ., 2007
სილოგავა ვ., ხეოთის ახლადაღმოჩენილი წარწერები, კრებულში: მესხეთი (საისტორიო კრებული), I, ახალციხე, 1997
სოსელია ლ., მკურნალობის ხალხური ტრადიციები ლანჩხუთში, მასალები ლანჩხუთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1985
სტეფნაძე ჯ., XI-XII საუკუნეების საქართველოს მეფეთა ტიტულების გაგებისათვის, კრებულში: ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან, თბ., 1976.
სტრუვე ვ., ძველი აღმოსავლეთის ისტორია, თბ., 1964
სურგულაძე ირ., მითი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003
სურმანიძე რ., მფარველი ანგელოზი, ბათუმი, 2005
ტ
ტაბაღუა ი., საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, II, 1986
ტონია ნ., ნადარეიშვილი ქ., პენელოპე, ანტიკური სამყაროს ქალთა პორტრეტები, თბილისი, 2003

უ
უმიკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება, ნაწ. I, ტფილისი, 1937
ფ
ფერაძე გრ., უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ, თბილისი, 1995.
ქ
ქართველები - „სარტყლის ქრისტიანები“, ჟურნ. ლიტერატურული ძიებანი, №26, 2005.
ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1955
ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1959
ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973
ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა I1 (A კოლექცია), თბ., 1973
ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა I2 (A კოლექცია), თბ., 1976
ქართული ლაპიდარული წარწერების კორპუსი, II, დასავლეთ საქართველოს წარწერები, ნაკვ. I (XI-XIII სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ, თბ., 1980
ქართული სამართლის ძეგლები, I, თბ., 1963.
ქართული წარწერების კორპუსი, I, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბ., 1980
ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ახალი (Q) კოლექცია, II, შედგენილია და დასაბეჭდად დამზადებული თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ე.მეტრეველის, ლ. ქუთათელაძის და ქ. შარაშიძის მიერ, თბ., 1958
ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექცია, ტ. II, თბ., 1961, №1249, შედგენილია და დასაბეჭდად დამზადებული ა. ბაქრაძის, თ. ბრეგაძის, ე. მეტრეველისა და მზ. შანიძის მიერ, ე. მეტრეველის რედაქციით.
ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (S) კოლექცია, ტ. III, თბ., 1963,
ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (S) კოლექცია, ტ. IV, თბ., 1965, №2694.
ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (S) კოლექცია, ტ. V, თბ., 1967, №4011.

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (შ) კოლექცია, ტ. VII, თბ., 1973, №5126.
ქაფიაშვილი ი., ძველი ქართველი მწიგნობარი ქალები, თბ., 1994
ქორჩილავა ჯ., წინასიტყვაობა, გურული კარაბადინი, ქუთაისი, 1996
ქურჩიშვილი ი., წინასიტყვაობა, დავით ბაგრატიონი, იადიგარ დაუდი, თბ., 1992
შ
შარაშიძე ქ., სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები XIII-XV სს., თბ., 1982
შარდენი ჟან, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ) ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა, თბ., 1975
შენგელია ნ., XV-XIX საუკუნეების საქართველოს ისტორიის ოსმალური წყაროები, თბ., 1974
შენგელია მ., შენგელია რ., მედიცინა და ქართული სამეფო კარის ტრადიციები, ბაგრატიონები, სამეცნიერო-კულტურული მემკვიდრეობა, თბ., 2003
შექსპირი უილიამ, იულიოს კეისარი, ხუთმოქმედებიანი ტრაგედია, ინგლისურიდან თარგმნილი ივანე მაჩაბლის მიერ, შესავალი წერილი და კომენტარები ნ. ყიასაშვილისა, წიგნი I, თბილისი, 1986.
ჩ
ჩხარტიშვილი მ., ისტორიული პორტრეტები, თბ., 1992
ც
ცხოვრება პეტრე იბერისა, ასურული რედაქცია, გამოკვლევა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბ., 1986, გვ. 87.
ძ
ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1978
წ
წიგნი სააქიმოდ, თბ., 1936
წულაძე აპ., ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971, გვ. 124-125.
ჭ
ჭიჭინაძე ზ., ქართველთა მკურნალობა უძველესი დროიდან დღემდე ხელნაწერი, გ. ლეონიძის სახ. ლიტერატურის მუზეუმის ფონდი 4717ნ, 1916

ჭყონია ი., ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955
ხ
ხაზარაძე ნ. ადამიანის დაბადებასთან დაკავშირებული ქართველთა რწმენა-წარმოდგენები და მიწისაგან ადამიანის შესაქმის კონცეფცია, „ქართველური მემკვიდრეობა“, ქუთაისი, 2000.
ხაზარაძე ნ. წმ. ნინოს ცხოვრების ერთი ცნობის იდენტიფიკაციისათვის, რევაზ კიკნაძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სესიის მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1997.
ხაზარაძე ნ., ლუვიური იეროგლიფების სამყაროში თბილისი, 2006.
ხაზარაძე ნ., საქართველოს ერთი რელიკვიის ისტორიისათვის (მარიამ ღვთისმშობლის სარტყელი და საქართველო), ანალები, №1, თბ., 1999
ხაზარაძე ნ., შტრიხები ქართველი ქალის პორტრეტისათვის, მეცნიერება და ტექნიკა, №45, თბ., 1997
ხაზარაძე ნ., ბახსოლიანი ნ., ძველი ახლო აღმოსავლეთის ისტორიისა და კულტურის წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი, თბილისი, 2012.
ხაზარაძე ნ., მინდაძე ნ., გელასი კესარიელის ერთი ცნობის ინტერპრეტაციისათვის, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XXVI, ეძღვნება ისტ. მეცნ. დოქტ. თ. ოჩიაურის დაბადებიდან 80 წლისთავს, თბ., 2004
ხაზარაძე ნ., ხოხობაშვილი თ., ანტიკური ხანის საბერძნეთის დემოკრატიული პოლისები და გენდერი, მსოფლიო და გენდერი, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის შრომები 2, თბილისი, 2013.
ხარაძე რ., ხევსურეთი, 1940წ, პირადი არქივი
ხიზანაშვილი ნ. ეთნოგრაფიული ნაწერები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. II, თბ., 1940
ხელნაწერი №379 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (q კოლექცია), ტ. I, თბ., 1957.
ხელნაწერი №1136ბ, ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საეთნოგრაფიო და საისტორიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), ტ. III, თბ., 1948.
ხელნაწერი №2061, ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საეთნოგრაფიო და საისტორიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის

ხელნაწერები (H კოლექცია), ტ. V, თბ., 1949.
ხიზანაშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
ხიზანიშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები: მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, II. 1940.
ხორენაცი მოვსეს, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბ., 1984
ხოსიტაშვილი ს., საქორწილო წესები მესხეთ – ჯავახეთში, მასალები მასალები მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1972. (სქოლიოში: გოგოლაძე გ., ხალხური ჩვეულება, ხელნაწერი № 87, ინახება ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში).
ხუბურია პ., თუშური დიალექტი, თბ., 1969.
ხუციშვილი ნ., იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მიწათმფლობელობა საქართველოში, თბილისი, 2006.
ჯ
ჯავახეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1972. (სქოლიოში: გოგოლაძე გ., ხალხური ჩვეულება, ხელნაწერი № 87, ინახება ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში).
ჯავახიშვილი ივ. ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში, თბ., 1953.
ჯავახიშვილი ივ. ქართული ენისა და მწერლობის საკითხები, თბ., 1953.
ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979, გვ. 276.
ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, IV, თბ., 1967
ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნაკ. 11, ტფ., 1929
ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, III, ნაკ I., ტფ., 1928.
ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, ტფილისი, 1929.
ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, ივანე ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VII, თბ., 1984.
ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზურაბ კიკნაძემ, ღვთისო მამისიმედაშვილმა და ტრისტან მახაურმა, თბ., 1996

ჰ
ჰომეროსი, ოდისეა, თბილისი, 1986.

A
Adda Taggar-Cohen, Hittite Laws and Texts, ნანახია: 4 ივლისი, 2016, www.bibleodyssey.org.
B
Boas, F., The Indian Tribes of tha tower Fraser hiver, Britishe Association for the Advoncement of science, 1894
C
Cuq Eduard, Etudes sur le droit babylonien les lois assyriennes et les lois hittites, Paris, 1929
F
Fridrich J., Die hethitischen Gezetze, Leiden, 1959; Imparati F., Le leggi Ittite, Roma, 1964, თარგმნა გ. გიორგაძემ.
G
Gender and Religion, Edited by Ursula King ,Reprented 2000,Massachusetts, USA
Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940,edited by Jacqueline deVries, Sue Morgan,London, Routledge, 2010.
H
Hoffner H., The Laws of the Hittites, Leiden, 1997.
I
Iochelson W., The koryak (The josup North Pacific Expedition), vol. VI.
L
Lambert W.G. Babylonian Wisdom Literature, Oxford, 1960.
Laroche E., Les hiéroglyphes hittites, I, Paris, 1960.
Liberation of Women in Religious Sources, by Nelia Scovill,www.religiousconsultati
M
Meriggi P., Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar, Wiesbaden, 1962.
Meriggi P. Manuale Di Eteo Geroglifico, Parte II: Testi-1a Serie, Roma, 1967.
Merrigi P., Manuale Di Eteo Geroglifico, Parte II: Testi – 2aE3a SERIE, Roma, 1975.
P
Pecorella P. E., Salvini M., Tralo Zagros e l` Urmia, Roma, 1984.

R
Ritter Carl, Ein Blick auf Palestina und seine Christliche Bevölkerung, Berlin, 1852.
S
Salvini M., Corpus dei testi urartei I-III, Roma, 2008.
Sayce A. H., The cuneiform Inscriptions of Van, Journal of the Royal Asiatic Society, vol. XIV, part 3-4, London, 1882.
T
Teit Y., The Thomson Indias of fritich Columbia (The jesup nort Pocific Expedition, vol I, Part IV.
V
Vinogradoff Pol, Outlines of Historical Iurisprudence, Oxsford, 1920.
W
www.**Alanya.tv/**en/historical_place/museums/archaeologymuseum, ნანახია 08.09.2015.

А
Абазадзе Н.А., Семейная община у грузин. Этнографическое Обозрение, кн. III, 1889
Абакелия Н. Миф и ритуал в Западной Грузии, Тбилиси, 1991.
Аристотель, Политика, Сочинения в 4 томах, Москва, т.2, (1983), 1975-1984.
Аристофан, Избранные комедии, Москва, 1974
Арутюнян Н. В., Корпус Урартских клинообразных надписей, Ереван, 2001.
Афанасеьва В. Аруру, Мифологический словарь, М., 1990.
Б
Белявский В. А., Семья Найбайя (к истории средних слоев ново-вавилонского общества). Тезисы IV сессии по древнему Востоку, 5-10 февраля 1968 года
В
Винничук Л,. Люди, нравы и обычай Древней Греции и Рима, Москва, 1988.
Воробьева М.В. Гендерный подход в религиоведении: попытка междисциплинарного дискурса // Научно-теоретический журнал «Религиоведение». 2005. №3
Всеобщая история искусств, Москва, 1956.
Г

Ган К., Известия древних греческих и римских писателей о Скифии и Кавказе. Сборник материалов описаний местностей и племен Кавказа, Тф., 1864.
Гесиод, Каталог Женщин, Ленинград, 1999.
Геродот, История В девяти книгах, Ленинград, 1974
Горгиджанидзе Парсадан, История Грузии, Перевод Р.К. Кикнадзе и В.С. Путуридзе, Исследование и указатели Р.К. Кикнадзе, Тб., 1990
Д
Довнар-Запольский М.В., Исследования и статьи, т. I, (Этнография и социология, обычное право, статистика, белорусская письменность), Киев, 1909
Дунаевская И. М. Язык Хеттских Иероглифов, Москва, 1969.
Дьяконов И. М., Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ, 1951, 2, №42.
Дьяконов И. М. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства, ВДИ, №3-4, 1952
Е
Ефименко А., Исследования народной жизни, Вып. I, обычное право, М, 1884
Ж
Жак Ле Гофф, Цивилизация средневекового запада, Екатеринбург, 2005
К
Карапетян Э., Семейная община у армян (диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук), Ереван, 1966
Кисляков Н. А., Семья и брак у таджиков, М.-Л., 1959
Косвен М., Семейная община (опыт исторической характеристики), Советская Этнография, 1948, № 3, 15-16
КУКН - Арутюнян Н. В., Корпус Урартских клинообразных надписей, Ереван, 2001.
Л
Латышев В.В., Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, Греческие писатели, вып. 2 (записки императорского русского археологического общества. Приложение СПБ., 1996).
М
Максимов А. И., Об одном свадебном обряде, (Joheles, The Koryak), ЭО.
Матье М.Э. Древнегреческие мифы, М.-Л., 1956.
Мачабели М.В., Экономический быт государственных крестьян

Тианетского уезда Тифлисской губернии, Материалы для Изучения Экономического Быта Государственных Крестян Закавказского Края, том V, Тиф. 1887.
Меликишвили Г. А., Урартские клинообразные надписи, Москва, 1960.
Меликишвили Л.Ш., Некоторые стороны Осетинского свадебного ритуала, КЭС, т. V, вып. 2, Тб., 1971.
Мещанинов И.И., Аннотированный словарь урартского языка, Ленинград, 1978.
П
Платон, Сочинения В трех томах, Т. 3, Москва, 1972
Плутарх, Сравнительные жизнеописания, Москва ,1961-1964
Постернак А., История Древней Греции и Древнего Рима, Москва, 1999.
Р
Робакидзе А.И., Новые исследования по истории социальной организации армян, Советская Этнография, 1968, № 2
Рубинштейн Р. Хнум, Мифологический словарь, М., 1990.
С
Самуели А. Очерки по обычному семейному праву армян, Кававзский Вестник, № 1, 1902, Тифлис, 31-32.
С. Ш. – дов, Письма из Кахетии, газ. Новое Обозрение, 1895, № 3825
Т
Токарев С.А. Религия в истории народов мира, М., 1986.
Токарев С.А. Ранние формы религии, М., 1990
У
УКН - Меликишвили Г. А., Урартские клинообразные надписи, Москва, 1960.
Ф
Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете, М., 1986
Х
Харадзе Р., Грузинская семейная община, кн. I и II, Тб., 1960, 1961
Я
Ярхо В., Аристофан и его комедии, Москва, 1974

შ ი ნ ა ა რ ს ი

რედაქტორისაგან.....3
From the Editor.....3

ქალი ძველაღმოსავლური და ანტიკური ხანის სამყაროში.....5
Woman in the Ancient Oriental and the Classical Period World.....5

ნანა ხაზარაძე
ანთროპოგენეზი და გენდერის პრობლემები.....7
Nana Khazaradze
Beliefs Related to Anthropogenesis and the Problem of Gender.....11
ნანა ხაზარაძე, ნანა ბახსოლიანი
ხეთური კანონების გენდერული ასპექტები.....12
Nana Khazaradze, Nana Bakhsoliani
Gender Aspects of the Hittite Laws.....19
ნანა ხაზარაძე, ნანა ბახსოლიანი
გენდერი გვიანხეთური ხანის იეროგლიფურ-ლუვიური წერილობითი ძეგლების მონაცემთა კონტექსტში.....20
Nana Khazaradze, Nana Bakhsoliani
Gender in the Context of the Evidence of Late Hieroglyphic Luwian Written Monuments.....25
ნანა ხაზარაძე, ნანა ბახსოლიანი
ურარტული ეპიგრაფიკული ძეგლების SAL/MUNUS, ^{SAL}GAŠAN.....26
Nana Khazaradze, Nana Bakhsoliani
SAL/MUNUS, ^{SAL}GAŠAN of Urartian Epigraphic Monuments.....32
ნანა ხაზარაძე, თამარ ხოხობაშვილი
ანტიკური ხანის საბერძნეთის დემოკრატიული პოლისები და ქალი.....33
Nana Khazaradze, Tamar Khokhobashvili
Ancient Greece Democratic policies and Woman.....37
თამარ ხოხობაშვილი
არისტოფანე და ბერძენ ქალთა ამბოხი.....38
Tamar Khokhobashvili
Aristophanes and Greek Women Rebellion.....42
ნანა ბახსოლიანი
ქალი ანტიკური ხანის ანატოლიაში (ალანიის მუზეუმის ექსპონატების მონაცემთა კონტექსტში).....43

Nana Bakhsoliani
Woman in Ancient Anatolia (In the Context of the evidence of Alanya Museum Exhibits)….....….....52

ქალი ქართულ ეთნო-სოციალურ და ეთნო-კულტურულ სამყაროში….....,.....53
Woman in Georgian Ethno-Social and Ethno-Cultural.....53

ლია მელიქიშვილი
ქალის„დათავისების"წესი ქორწინებაში….....55
Lia Melikishvili
On Hand Symbolics in Marriage Ritual….....67
ლია მელიქიშვილი
„კვეთილშიჩასმა"–მძიმეარჩევანი….....68
Lia Melikishvili
Freedom in Captivity….....….....73
ლია მელიქიშვილი
ქალის ქონებრივი უფლების ზოგიერთი ფორმის შესახებ მთიულეთში– სათავნო….....74
Lia Melikishvili
About some forms of a woman's property rights in Mtiulety- "Satavno".....90
ნანა ხაზარაძე
საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია და ქართველი ქალი….....….....91
Nana Khazaradze
Georgian Orthodox Church and Georgian Woman….....127
ნინო მინდაძე
ქალი და ძველი ქართული მედიცინა.....128
Nino Mindadze
Woman and Old Georgian Medicine….....158
ნინო მინდაძე
ხალხური მაგიურ-რელიგიური რიტუალების გენდერული ასპექტები….....….....159
Nino Mindadze
Gender aspects of folk magical-religious rituals….....168

ნანა ბახსოლიანი
ექვთიმე თაყაიშვილის ერთი პუბლიკაციის შესახებ….....169
Nana Bakhsoliani
On one publication by Ekvtime Taqaishvili….....177
თამარ ხოხობაშვილი
საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქოსთან არსებული„მორწმუნე ქალთა საზოგადოების" ისტორიიდან…...178
Tamar Khokhobashvili
Georgian Orthodox Church and Georgian Woman (History and Contemporanetty)….....185

დამოწმებული პირველწყაროები და ლიტერატურა….....186
შინაარსი….....199