



XIX

ISSN 1987-7374

XIX

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული

კავკასიის ეთნოლოგიური
კრებული

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ISSN 1987-7374

კავკასიის
ეთნოლოგიური
კრებული
XIX

ექვეყნება ეთნოლოგების ვერა ბარდაველიძის
120-ე წლისთავს და რუსუდან ხარაძის 110-ე
წლისთავს

თბილისი
2019

Papers of Caucassian Ethnology XIX

Кавказский этнологический сборник XIX

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულის“ XIX გამოშვება ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების ორგანოა. კრებულში დაბეჭდილი ნაშრომები ეხება კავკასიისა და საქართველოს ეთნოლოგიისა და ისტორიის აქტუალურ პრობლემებს და ეძღვნება ცნობილი ქართველი ეთნოლოგების, ქალბატონების ვერა ბარდაველიძის 120-ე წლისთავს და რუსუდან ხარაძის 110-ე წლისთავს

რედაქტორი: როლანდ თოფჩიშვილი

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი



რუსუდან ხარაძე ხევისურეთში 1939 წ.



*ვერა ბარდაველიძე, რუსუდან ხარაძე, ნინო ბრაილაშვილი
დიდოეთის ექსპედიცია 1940 წ.*

ნათია ჯალაბაძე

ვერა ბარდაველიძის 120 წლისთავის გამო

როდესაც საბოლოოდ გადაწყდა, რომ ვერა ბარდაველიძეზე წერილი მე უნდა დამეწერა, ცოტა არ იყოს, შეეფიქრიანდი. ასე მგონია, იმ პიროვნებას კარგად უნდა იცნობდე, ვიზელაც წერ. მით უმეტეს, როდესაც ადრესატი ცნობილი მეცნიერი და მოღვაწეა, ის, ვინც ქართული ეთნოგრაფიის/ეთნოლოგიის სათავეებში გიორგი ჩიტაიასთან ერთად იდგა და მის ჩამოყალიბებაში შეუფასებელი წვლილი შეიტანა.

„ქალბატონი ვერა და ბატონი გიორგი“ – ეს წარმოსახვა მუდამ ახლავს ჩემს ბავშვობას. ისინი ჩემი მშობლების მასწავლებლები იყვნენ და დღემდე მახსოვს ის მოწიწება, აღტაცება და პატივისცემა, რასაც მათ მიმართ ჩემს ოჯახში განიცდიდნენ. მე სკოლის მოსწავლე ვიყავი, ქალბატონი ვერა რომ გარდაიცვალა და, ამის გამო, ჩემი მშობლების განცდა და წუხილიც კარგად მახსოვს. არ დამავიწყდება არც ის მღელვარება და მოლოდინი, რაც მათი ექსპედიციის უკანაფშავში ჩამოსვლას წინ უძღოდა. მე, ჩემი ძმა და ბიძაშვილები ზაფხულს დედის მშობლებთან (*ნათელა ბალიაური, ალექსი ოჩიაური*) სოფელ შუაფხოში ვატარებდით და სწორედ იქ გვქონდა მათი ნახვისა და მათთან ურთიერთობის შესაძლებლობა. ქალბატონი ვერასა და ბატონი გიორგის დასახვედრად უფროსები განსაკუთრებულად ემზადებოდნენ; მღელვარება ჩვენც გადაგვედებოდა ხოლმე და საერთო მარაქაში ვერეოდით. მათ ნათელა ბალიაურთან და ალექსი ოჩიაურთან, რომლებიც 1930-იანი წლებიდან „ენიმეის“ კორესპონდენტები იყვნენ, დიდი ხნის ურთიერთობა ჰქონდათ; ისინი არა მარტო თანამშრომლობდნენ, არამედ უკვე მეგობრებადაც ითვლებოდნენ. ერთხელ ლოდინით დადღილმა ჩემმა პატარა ბიძაშვილმა

იკითხა კიდევ: „კი მაგრამ, რით ვერ ჩამოვიდნენ ქალბატონი ვერა და ვაჟბატონი გიორგიო?“ მაშინ გაგვიკვირდა, რატომ გაამხიარულა ამ შეკითხვამ უფროსები. ამ ნათქვამს კი მერე თვით „ვაჟბატონი გიორგიც“ გაუხალისებია.

ქალბატონი ვერა სწორედ ისეთი მახსოვს, როგორც ექსპედიციებში გადაღებულ ფოტოებზეა, მაღალი, თხელი, დახვეწილი და მომდიმარი, თეთრი თექის ფარფლებიანი ქუდით.

ვერა ბარდაველიძე მომდევნო თაობის ეთნოლოგებისთვის ეტალონად იქცა. ბიოგრაფიაც გამორჩეული ჰქონდა – ცხოვრების სიმძიმეებამოვლილი და თავდაუზოგავად მშრომელი წარმატებული ადამიანისა. 1899 წელს თბილისში რკინიგზელის ოჯახში დაიბადა. სწავლობდა ქალთა მე-8 გიმნაზიაში, საიდანაც იგი ქართველ მკვლევართა და საზოგადო მოღვაწეთა წრეს დაუხლოვდა. გიმნაზია 1918 წელს დაამთავრა და იმავე წელს, 19 წლისა, ცოლად გაჰყვა გიმნაზიის პედაგოგს *სილიბისტრო ლომიას*. სილიბისტრო ლომია *ნიკო მარის* მოწაფე იყო და სპარსეთში მივლინებით მიემგზავრებოდა; მან თან წაიყვანა მეუღლე, მაგრამ სპარსეთში მძვინვარე ტიფის ეპიდემიას ემსხვერპლა. უმწოდ და უსახსროდ დარჩენილი ვ. ბარდაველიძე სპარსეთში მოღვაწე გ. ხოშტარიას დახმარებით ერთი წლის მერე დაბრუნდა საქართველოში. მალე მამა გარდაეცვალა და სწავლასთან ერთად ოჯახზე ზრუნვაც ნაწილობრივ მან იტვირთა. 1925 წელს ვერა ბარდაველიძემ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტი დაამთავრა, სადაც მისი პედაგოგები იყვნენ ივანე ჯავახიშვილი, გრიგოლ წერეთელი, აკაკი შანიძე, დიმიტრი უზნაძე და სხვ. ბუნებრივია, მათმა სკოლამ დიდწილად განაპირობა ქალბატონი ვერას სამომავლო ინტერესები. 1928 წლამდე ვერა ბარდაველიძე მუშაობდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგია-ეთნოგრაფიის განყოფილებაში, ჯერ ლაბორანტად, ხოლო შემდეგ მეცნიერ-თანამშრომლად. 1928 წლიდან კი იგი ქალაქ ლენინგრადში ასპირანტურაში კავკასიისმცოდნეობის ხაზით მიავლინეს; აქ მას ასწავლიდნენ ცნობილი მეცნიერები – *ნიკო მარი*, *ივანე მეშხინიშვილი*, *აღ. მილერი* და სხვანი. აღ.

მიღერისა და ნიკო მარის მხარდაჭერით ვერა ბარდაველიძემ პროფესიად ეთნოგრაფობა აირჩია. 1929 წელს იგი ცოლად გაყვა *გიორგი ჩიტაიას* და სიცოცხლის ბოლომდე ორივე ერთად საერთო საქმეს – საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგიის განვითარებას ემსახურებოდა.

1932 წელს ვერა ბარდაველიძე ლენინგრადიდან საქართველოში დაბრუნდა და პრაქტიკულ და სამეცნიერო მუშაობას შეუდგა. მისი მეცნიერული მოღვაწეობა ქართველი ხალხის ყოფითი კულტურის შესწავლის მიმართულებით წარიმართა. ვ. ბარდაველიძის პირად საარქივო ფონდში¹ ინახება მეცნიერისა და რუსეთში მყოფი მისი პედაგოგებისა თუ კოლეგების წერილები, საიდანაც ჩანს, რომ იგი აგრძელებდა მათთან როგორც საქმიან, ასევე მეგობრულ ურთიერთობას. აქ გაეცნობით მეცნიერის მიმოწერას *ი. მეშჩანინოვთან, მ. კოსვენთან, ე. შილინგთან, ი. პოტეხინთან, ო. კორბესთან* და სხვ., რაც კარგად წარმოაჩენს ვერა ბარდაველიძის, როგორც მეცნიერისა და პიროვნების ფართო ინტერესებს, მორალურ სახეს, გონივრულ ტაქტიკას.

ვერა ბარდაველიძეს დიდი წვლილი მიუძღვის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების საქმიანობაში: მან აღწერა მუზეუმის ეთნოგრაფიული კოლექციები, მისი ინიციატივით მოეწყო ხევისურეთის, სვანეთის, აბსინიის, XIX საუკუნის ქალის ქართული ჩაცმულობის გამოფენები. მეცნიერი კონსულტაციებს უწევდა საქართველოს სსრ ანტირელიგიურ მუზეუმს. მას აქტიური კავშირი ჰქონდა მოსკოვის და ლენინგრადის რელიგიის ისტორიის მუზეუმებთან. მის მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული კოლექციები შესულია მუზეუმების ფონდებში (ოჩიაური, რუხაძე 1988: 11). ამასთან მიმართებაში, საინტერესო ინფორმაციაა დაცული ვერა ბარდაველიძის პირად საარქივო ფონდში, კერძოდ, 1940 წელს მოსკოვიდან გამოგზავნილ ე. შილინგის წერილში მეცნიერისადმი (ვ. ბარდაველიძე არქ. № 1263). წერილიდან ვიგებთ, რომ მოსკოვში ან-

¹ დაცულია ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.

ტირელიგიურ მუზეუმში 1931 წლიდან ინახებოდა კოლექციები სვანეთიდან და რაჭიდან, რომელიც თავად ვერა ბარდაველიძეს შეუკრებია და აღწერია. ექსპონატთა ანოტაციები დაკარგულა; შილინგი სთხოვს ვერა ბარდაველიძეს, დაეხმაროს და ხელახლა აღწეროს ექსპონატები, განმარტოს ქართული სახელწოდებანი, მიუთითოს მათი დანიშნულება და ფუნქცია. წერილს თან ახლავს მუზეუმში დაცული ქართული ექსპონატების სია. მაგალითად, რაჭის სოფელ დებიდან: რიტუალური პური, ბეჭედი, **სისხლის ბეჭედი**, მძივები და ასე შემდეგ. ვერა ბარდაველიძე უდავოდ ჩვეული პასუხისმგებლობით მოეკიდებოდა ამ საქმეს და დააკმაყოფილებდა ე. შილინგის თხოვნას. სამწუხაროდ, უცნობია, რა ბედი ეწია ქართულ სამუზეუმო ნიმუშებს. ის კი ცნობილია, რომ ეს მუზეუმი, რომელიც 1936 წლიდან განთავსებული ყოფილა მოსკოვის წმინდა ნიკოლოზ სასწაულმოქმედის ეკლესიაში და რომელსაც 1942 წლიდან დაერქვა რელიგიისა და ათეიზმის ისტორიის ცენტრალური მუზეუმი, 1947 წელს გაუქმდა და მისი ექსპონატები გადაეცა ლენინგრადის რელიგიის ისტორიის მუზეუმს. ოფიციალური ინფორმაციით, მათი ახალ მუზეუმში გადატანა 1947 წლის 1 მაისისთვის უნდა დამთავრებულიყო (<http://sobory.ru/article/?object=27237>). მე მივმართე მოსკოველ კოლეგებს თხოვნით, გაერკვიათ ვერა ბარდაველიძის მიერ აღწერილი ქართული ექსპონატების ადგილსამყოფელი, თუმცა, უშედეგოდ; ამის გარკვევა სპეციალური ძიების გარეშე შეუძლებელია. თუ ისინი, სხვა ექსპონატებთან ერთად, მართლაც გადატანილ იქნა ლენინგრადში, მაშინ მათი კვალი იქ უნდა ვეძებოთ. ხოლო ქართველი ეთნოლოგებისთვის ეს თემა ახალ საკვლევ ინტერესს ბადებს.

საქართველოში ეთნოგრაფია/ეთნოლოგიის სამეცნიერო დარგად ჩამოყალიბების საწყის ეტაპზე გასაკეთებელი ძალიან ბევრი იყო, სპეციალისტთა რაოდენობა კი – მცირე. სწორედ ამიტომ, გიორგი ჩიტაიამ და ვერა ბარდაველიძემ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებიდან შემოიკრიბეს კორესპონდენტები, განათლებული ადამიანები, თავიანთი კუთხის უბადლო მცოდნენი, რომელთაც ეთნოგრაფიული მასალების შეკრება დაევალათ. 1930-იან წლებში ვერა

ბარდაველიძე მუშაობას იწყებს ერთიანი პროგრამა-კითხვარის შემუშავებაზე, რომლითაც წლების განმავლობაში ხდებოდა ეთნოგრაფიული მასალების მოპოვება/სისტემატიზაცია საქართველოს სხვადასხვა მხარეში. პროგრამა-კითხვარი, რომლითაც კორესპონდენტები ხელმძღვანელობდნენ, მოიცავდა ისეთ საკითხებს როგორცაა ხალხური დღესასწაულები, მიცვალებულის კულტი, კულტმსახურება, ხალხური მედიცინა, ბავშვის დაბადებისა და აღზრდის წესები, საოჯახო ტრადიციები, ნათესაობის ინსტიტუტი, ხალხური სამართალი, მითოლოგია და სხვ. 1937 წელს ვერა ბარდაველიძემ შეადგინა ვრცელი კითხვარი, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ხალხური რელიგიის კვლევის მიმართულებით პირველხარისხოვანი მასალების შეკრების საქმეში.

ლენინგრადიდან სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ ვერა ბარდაველიძე მუშაობდა ჯერ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში, შემდეგ თბილისის საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის კავკასიათმცოდნეობის ისტორიულ-არქეოლოგიურ ინსტიტუტში ეთნოგრაფიული კაბინეტის გამგედ და პარალელურად ხელმძღვანელობდა განათლების სამინისტროსთან არსებულ კავკასიათმცოდნეობის კულტურის ინსტიტუტს. მას 1934 წ. დაუცველად მიენიჭა ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი, ხოლო 1935 წელს – დოცენტის წოდება. შემდეგ მოდის ენის, ისტორიის და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში მისი მოღვაწეობის, ე.წ. ენიმკის, პერიოდი (1936-1941 წწ.), რომელიც ეთნოგრაფიული მეცნიერებისთვის მეტად ნაყოფიერი იყო. ამ დროს გამოიცა ვერა ბარდაველიძის ნაშრომები: 1939 წელს – ქართული ხალხური ორნამენტი (გ. ჩიტაიასთან ერთად) და სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ახალწლის ციკლი), დღიური ივრის ფშავლებში – 1940 წელს, 1941 წელს ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (დვთაება ბარბარ-ბარბარ) და 1938-1941 წლებში 4 ტომი კრებულითა – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის (ოჩიაური, რუხაძე 1988: 14-17).

1941 წელის ენიმკი გაიყო და მის ბაზაზე შეიქმნა ორი ინსტიტუტი: „ისტორიის ინსტიტუტი“ და „აკად. ნ.მარის ენის

(შემდგომში ენათმეცნიერების) ინსტიტუტი“. ვერა ბარდაველიძე მუშაობას აგრძელებს ისტორიის ინსტიტუტში და პარალელურად პედაგოგიურ საქმიანობას ეწევა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოგრაფიის კათედრაზე; ისტორიის ინსტიტუტს 1964 წელს სახელი გადაერქვა და ეწოდა „ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი“, სადაც ქაღალატონი ვერა 1965 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე (1970) საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების გამგე იყო.

შეიძლება ითქვას, რომ ვერა ბარდაველიძის ყოველი ნაშრომი არის ახალი იდეის, კონცეფციის და მიმართულების საფუძვლისჩამყრელი ქართულ ეთნოლოგიაში, რომელიც შემდეგ მისმა მოწაფეებმა განავითარეს და გაავრცეს. მისი წიგნები ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად იქცა და რამდენიმე მათგანი მოგვიანებით ხელახლა გამოიცა კიდევ (ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, (ღვთაება ბარბარ-ბარბარ) 2006; Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен 2007, 2015)

„ქართული ხალხური ორნამენტი“ – მეცნიერის პირველი მონოგრაფია (გიორგი ჩიტაიასთან ერთად), ხალხური ორნამენტის ეთნოგრაფიული შესწავლის ძალზე წარმატებული მცდელობა იყო. წარმოდგენილი მდიდარი საილუსტრაციო მასალა ქართველი ხალხის აზროვნებასა და ყოფასთან კავშირშია განხილული, ხოლო ორნამენტის სიმბოლიკა უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების კონტექსტში. ვერა ბარდაველიძის ნაშრომებში აღსანიშნავია „სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ახალი წლის ციკლი)“, სადაც ავტორი მისთვის ჩვეული სკრუპულოზობით განიხილავს დღესასწაულის ზოგად და ლოკალურ თავისებურებებს და მათ დინამიკას. ამ ნაშრომზე მუშაობისას მას გვერდში ედგა ფაფალა გაედაფხაძე, ეთნოგრაფიკორესპონდენტი, რომელმაც კარგად იცოდა სვანური ენა და იქაური ყოფა; მისი დახმარებით ვ. ბარდაველიძემ შესძლო ტრადიციებთან მიმართებაში სვანური ენის ნიუანსებში გარკვეულიყო.

ნაშრომი – „ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები“ ერთგვარი გაგრძელებაა ამ მიმართულებით დაწვებულ კვლევისა, რომელიც მხატვარ ნინო ბრაილა შეილთან ერთად ჩატარებული გამოწვლილვითი სამუშაოს შემდეგ, 1953 წელს გამოიცა. ეს ნაშრომი შემდეგ ერთი ნაწილის სახით შევიდა 1957 წელს რუსულ ენაზე გამოცემულ მის ფუნდამენტურ ნაშრომში: ქართველ ტომთა უძველესი რელიგიური წარმოდგენები და ტრადიციული გრაფიკული ხელოვნება, რომელიც სახელმძღვანელოდ იქცა რელიგიაში (და არა მარტო) მომუშავე ენოლოგთათვის. როგორც ზემოთაც ითქვა, ეს მონოგრაფია სამჯერ გამოიცა, მათ შორის რუსეთშიც, 2015 წელს. რუსული გამოცემის ანოტაციაში ვკითხულობთ:

„Публикуемый в серии «Этнографическая библиотека» классический труд В. В. Бардавелидзе (1899–1970) знаменует важнейший этап в развитии кавказоведения и не имеет аналогов в мировой науке. В нем содержится огромный массив данных по истории и локально-территориальным формам традиционной духовной культуры грузин, подводятся итоги многолетним наблюдениям над социальным бытом грузинских горцев. Идеи автора обогатили теоретическую этнологию, открыли новые возможности для изучения и интерпретации ранних форм религиозной идеологии“.

სპეციალისტები მაღალ შეფასებას აძლევენ ვ. ბარდაველიძის დღიურს – „იურის ფშავლებს“, რომელიც უშუალოდ და ჩართული დაკვირვების მეთოდის რეალიზაციის საუკეთესო ნიმუშია. შედეგად კი გვაქვს: თვალსაჩინო აღწერა რელიგიური ცხოვრებისა, დღესასწაულებისა, ხატის რჩეულთა ქმედებისა, საფლავის ქვებისა, მიგრაციებისა და სხვა. ეს ნაშრომი ფართო საზოგადოებისთვის ხელმისაწვდომი მხოლოდ 2003 წელს გახდა.

წიგნში „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბარბარ)“, ვერა ბარდაველიძემ უმდიდრესი მასალის საფუძველზე გამოიკვლია ქართველურ ტომთა უძველესი წარმოდგენები, მზისა და ნაყოფიერების

კულტები, მათი ურთიერთმიმართება და ისინი ბარბარეს კულტთან დააკავშირა.

ქალბატონი ვერას გარდაცვალების შემდეგ დაიბეჭდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები (I, II, 1974, 1971), რომელთა მასალების შეკრება-დამუშავება და კლასიფიკაცია მისი ხელმძღვანელობით წლების განმავლობაში მიმდინარეობდა. დიდი ძალისხმევა დასჭირდა მეცნიერს, რათა შესაბამისი ინსტიტუციებისთვის დაემტკიცებინა მიწისზედა საკულტო ძეგლების შესწავლის გადაუდებელი საჭიროება. სამწუხაროდ, ვერა ბარდაველიძემ ამ სერიის მხოლოდ პირველი ტომის – ფშავის მომზადება მოასწრო გამოსაცემად. მეორე ტომი – ხევსურეთი, მის სიცოცხლეშივე იყო გადაბეჭდილი, ხოლო III და IV ტომები მისმა მოწაფეებმა გამოსცეს. აღვნიშნავ ერთს, რომ დასახელებული და ქალბატონი ვერას კიდევ ბევრი სხვა გამოცემული თუ გამოუცემელი ნაშრომი, რომელზე საუბარიც შორს წაგვიყვანდა, წარმოაჩენს მეცნიერის ორიგინალურ აზროვნებას, საკვლევი მასალის ღრმა ცოდნას და კომპლექსური ანალიზის გასაოცარ უნარს. ამ მხრივ კი, ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში არსებული მისი ხელნაწერებიდან განსაკუთრებით საშურია ნაშრომის – „დიდი დედა ნანას კულტის“ გამოცემა.

სანამ ქალბატონ ვერაზე სტატიის წერას დავიწყებდი, ბუნებრივია, შეძლებისდაგვარად ყველა მისადმი მიძღვნილ მოგონებას და ნაშრომს გავეცანი. იმის სურვილით, რომ ჩემი წერილი ოდნავ განსხვავებული გამოსულიყო და, ტრადიციულად, მეცნიერის ბიოგრაფიისა და შემოქმედების განხილვით არ შემოვფარგლულიყავი, მის პირად საარქივო ფონდში რაიმე ახლის ძიება გადავწყვიტე. გამიმართლა კიდევაც. აქ სამეცნიერო თვალსაზრისით საკმაოდ საინტერესო ინფორმაცია გამოაშკარავდა, ისეთიც კი, რომელიც ჩვენი პროფესიული საზოგადოებისთვის უცნობი, ან მივიწყებულია.

ამ თვალსაზრისით, ძალზე საყურადღებოა ლავროსი კუჭუხიძის მიმოწერა ვ. ბარდაველიძესთან. ლავროსი კუჭუხიძის შესახებ ჩემთვის ცნობილია, რომ მისი 1940 წლით

დათარიღებული ხელნაწერი – „აჭარული ოჯახი“, ინახება ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში. ამ თემაზე 2010 წელს კრებულში „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები“, დაიბეჭდა ნაილა ჩელევაძის წერილი: „უცნობი ეთნოგრაფიული ხელნაწერი ნაშრომი აჭარის შესახებ (ლავროსი კუჭუხიძე)“. 1930–40-იან წლებში ლ. კუჭუხიძე იყო ხულოს რაიონის სოფელ ღორჯომის სკოლის დირექტორი. მისი და ვერა ბარდაველიძის პირადი მიმოწერიდან ვიკებთ, რომ მას აღუდგენია ძველი აჭარული ქალური გუნდური ცეკვა „პარანანო“ და გამოუტანია ოლიმპიადაზე ხულოს თეატრში. ლავროსი კუჭუხიძის წერილში ვკითხულობთ: „პარანანო ქალური აჭარული ცეკვაა, რომელიც ახლა თითქმის მივიწყებული იყო, ხოლო, როდესაც ბავშვთა ოლიმპიადა გაიმართა ივნისის თვეში, მე შევკრიბე აჭარული ცეკვები და სკოლაში დაინტერესებულ მოწაფეთა საშუალებით შევქმენი ამ ცეკვების სახეები თავიანთ სახელწოდების მიხედვით და თავის ფორმისა და შინაარსის დაცვით. პარანანოს მოცეკვავეთა ქალთა გუნდი წელს პირველად გამოვიყვანე რაიონის ოლიმპიადაზე ხულოს თეატრში“ (ბარდაველიძე არქ. № 1264).

ქალბატონ ვერას, რომელიც ძალზე მნიშვნელოვნად მიანდო ქართული მუსიკალური ფოლკლორის და ქორეოგრაფიის კვლევა, სურდა რომ ეს უძველესი ცეკვა კინოფირზე აღბეჭდილიყო და, როგორც ჩანს, სწორედ ამასთან დაკავშირებით უთანხმდება იგი ლავროსი კუჭუხიძეს. ვერა ბარდაველიძის არქივში აღმოჩნდა კუჭუხიძის მეორე წერილიც, სადაც იგი მადლობას უხდის ქალბატონ ვერას და ბატონ გიორგის იმ დიდი დახმარებისთვის, რომელსაც ისინი უწევენ მას „ეთნოგრაფიულ მეცნიერებათა უკეთ შესწავლაში“² და სთავაზობს „პარანანოს“ გადასაღებად

²ლ. კუჭუხიძე პირველ წერილში სთხოვს ქალბატონ ვერსა დაეხმაროს კორესპონდენტად დანიშვნაში (ბარდაველიძე არქ. №1264).

აჭარაში ჩასვლას, ვინაიდან აჭარაში საამისოდ ძალიან კარგი ამინდებია. თავად კი ყველანაირ დახმარებას აღუთქვამს (ბარდაველიძე არქ. №1345) მეორე წერილშივე არის ოლიმპიადის მონაწილეთა ფოტო, სადაც, მასწავლებლებთან ერთად წარმოდგენილია „ჰარანანოს“ შემსრულებელ გოგონათა გუნდიც. სავარაუდოდ, აჭარაში ქალთა ცეკვის დავიწყების მიზეზი ისლამური იდეოლოგია უნდა ყოფილიყო.



სამწუხაროდ, ამ წამოწყების შემდგომი ბედი ჩემთვის უცნობია. მე მხოლოდ შევძელი მეძებნა ცეკვა „ჰარანანოს“ შესახებ არსებული ინფორმაცია სოციალურ ქსელში, რაც არ მოინახა. არ არის დაფიქსირებული იგი არც აჭარის ფოლკლორის შესახებ არსებულ ინტერნეტ-მონაცემებში. ეს ფაქტი, შესაძლებელია ქართული მუსიკალური ფოლკლორის და ქორეოგრაფიის მკვლევართათვისაც უცხო იყოს და ვერა ბარდაველიძის არქივში დაცულმა ინფორმაციამ ახალი ინტერესი გაუჩინოს მუსიკალური ფოლკლორის მკვლევართ, მით უფრო, რომ კუჭუხიძის წერილში არის ამ

ცეკვის აღწერილობა და მინიშნება მის მუსიკალურ გაფორმებაზე.

მეცნიერის პირად არქივში ასევე აღმოჩნდა ყაზბეგის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის დირექტორის, სამუზეუმო საქმის ენთუზიასტის – სტეფანე ალიბეგაშვილის წერილები ვერა ბარდაველიძისადმი. აი, რას წერი იგი მეცნიერს ერთ-ერთ წერილში: „როგორც თქვენთვის ცნობილია, უკვე მეთორამეტე წელიწადია რაც ყაზბეგის მუზეუმში ვმუშაობ და ამ ხნის განმავლობაში იშვიათად რომ ისეთი რაიმე შემთხვევა ყოფილიყო ხევის ცხოვრებაში, რომ ან მე არ მიმეღო უშუალო მონაწილეობა და ან არ დავსწრებოდი და არ მენახოს მოხვეუთა ეთნიურობანი. აღნიშნულმა გარემოებებმა ბევრი რამ შემძინა და ბევრად შემაცვლევინა, როგორც მუშაობის თავისებურებანი, ისე დაწერილი მასალის შინაარსი. როგორც მოგეხსენებათ, ხევში მდიდარი ეთნიური და ისტორიული საიდუმლოებები მულავნდება და ოდნავად გვერდშიაც კი ვერ ამოუდგება ის მონაცემები (ბოდიშს ვიხდი კადნიერებისათვის, გთხოვთ არ დამძრახოთ და მნიჭვნელურად არ ჩამითვლით ამას) რაც პ-ლ მაკალათიას აქვს აღწერილი, რასაც ის ამბობდა ხევზე, ან რასაც ის ვიქრობს ხევზე. აქედან გამომდინარე (შესაძლებელია ვცდები), დიდი ხანია ჩემში დაისახა ერთგვარი აზრი და შეხედულება იმის შესახებ, რომ ვიდრე მოგვიდებლი რაიმე სამუშაოს შესწავლას ხელსა და მიმემართნა საქმისათვის, სამუშაო გვემის შედგენა აუცილებელი რამ არის. მხოლოდ ამ გვემასთან ერთად აუცილებელ საჭიროებად მივიჩნევდი გვემიდან გამომდინარე კითხვარების შედგენასაც“ (ბარდაველიძე არქ. №1274).

ჩანს, სტეფანე ალიბეგაშვილი მუშაობის მიმდინარეობის თაობაზე ინფორმაციას აწვდიდა ვერა ბარდაველიძეს და გიორგი ჩიტაიას. იგი ქალბატონ ვერას უზიარებს თავის მოსაზრებებს და რჩევას სთხოვს. სწორედ ერთ-ერთ წერილში არის საუბარი ე. წ. „საბნელონი შასვლის“ ჩვეულებაზე. წერილში ვკითხულობთ: „მოხვევებს ზნე-ჩვეულება ქონიათ ასეთი და ამას ეწოდება „საბნელონი შასვლა“, ე. ი.

თვითნებობით საბნელოში შესვლა რამდენიმე წლობით, რომელიც თავს უფლებას არ აძლევდა არამც თუ დღის სინათლე დაენახვა, არამედ ჭრაქის შუქსაც ერიდებოდა, ვინაიდან აღთქმად ქონდა ეს მას, ე. ი. თავის თავს უკრძალავდა ამ საშუალებებს და ეს მისთვის იყო ტაბუ რაიმე შემთხვევამდე“ (არქ. № 1274)

სტეფანე ალიბეგაშვილს აინტერესებს, ხომ არ მოეპოვებათ ვერ ბარდაველიძესა და გიორგი ჩიტაიას მსგავსი ცნობები და, რამდენად საინტერესო იქნება ამ კუთხით შუშაობის გაგრძელება. სამწუხაროდ, ვერა ბარდაველიძის პასუხი ამ წერილზე ჩვენთვის უცნობია; თუმცა, ანალოგიური ჩვეულება ხევსურეთშიც დასტურდება, რასაც, ალექსი ოჩიაურის საარქივო მასალებზე დაყრდნობით, თავის დროზე შევეხე ჩემს ნაშრომში ჩვეულებითი სამართლის შესახებ (ქართველები 2016). ალექსი ოჩიაურის საარქივო მასალებში ვკითხულობთ: „სულ ძველ დროს წესი ყოფილა საბნელოს შაჯღომა მამკლავისა და იმით თავის მაკდა, სისხლის მოშორება; საბნელოს უნდა მჯდარიყო, ან სამ წელს ან ხუთ წელს, როგორც ჭირისპატრონი დაავალებდა. ამ საბნელოს ჯღომის ვადა რომ შეუსრულდებოდა, კაცის თავსისხლი მოშორებული ექნებოდა და იქნებოდნენ ისე როგორც ჩვეულებრივ – არამოსისხლე ხალხი. საბნელოს ჯღომა იყო: დღე და ღამე ბნელში უნდა მჯდარიყო, თმაწვერ გაუპარსავი, ვარეთ გამოსვლის ნება ღამით ჰქონდა ერთხელ“³.

ჩანს, რომ ეს ჩვეულება დასამარების ერთგვარი იმიტაციაა, რომელიც სიმბოლურად სიკვდილს უთანაბრდება და სისხლის აღების, ანუ თავის თავში გაბრის (გაქვითვის) ტოლფასია (წლობით ბნელში ჯღომა, დღის სინათლის ნახვის აკრძალვა, ადამიანებთან კონტაქტის უქონლობა). ის არამარტო ხევსურთა, არამედ მოხევეთა ყოფაშიც დადასტურდა, რამაც შესაძლოა სპეციალისტებს ამ ტრადიციის შემდგომი კვლევის სურვილი გაუღვივოს.

³ ალ. ოჩიაური. მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში, ნაშრომი დასაბეჭდააა გამზადებული, ამიტომ ზუსტი გვერდის მითითება შეუძლებელია

ასევე სტეფანე ალიბეგაშვილისავე მიმოწერიდან ვიგებთ ხევში დაფიქსირებული მეორედ და მესამედ ნათლობის ტრადიციაზე, რისი შესწავლაც ავტორს განზრახული ჰქონია და რის თაობაზედაც რჩევას ეკითხებოდა ვერა ბარდაველიძესა და გიორგი ჩიტაიას (ბარდაველიძე არქ. №1283). საერთოდ, ქალბატონი ვერას პირად არქივში არსებული ინფორმაცია სტეფანე ალიბეგაშვილის ძალზე საინტერესო და მნიშვნელოვანი ხელნაწერების შესახებ, პირველ რიგში თავად ამ მასალების და ვერა ბარდაველიძის საპასუხო წერილების მოკვლევის ინტერესს აჩენს.

ვერა ბარდაველიძის კოლეგები და მოწაფეები, ვისაც მასთან ერთად უმუშავია, ხაზგასმით აღნიშნავდნენ მეცნიერის არაჩვეულებრივ შრომის უნარს და საქმისადმი მის ფანატიკურ დამოკიდებულებას; „ასჯერ გაზომე და ერთხელ გაჭერი“ – ასეთი იყო მისი მუშაობის პრინციპი და ეს მის არქივში დაცული პირადი წერილებიდანაც კარგად ჩანს. აქ ვეცნობით მის საქმიან მიმოწერას, არა მარტო კორესპონდენტებთან, არამედ მის მეგობრებთან, საქართველოს ფარგლებს გარეთ მოღვაწე მის კოლეგებთან, რომელთაც სთხოვს, დაუდგინონ ამა თუ იმ ტერმინის შინაარსი, მისი გავრცელების არეალი, რიტუალის მიმდინარეობა და სხვ. ასეთია, მაგალითად, მიმოწერა დარისპან მარგიანთან, ფაფაღლა გარდაფხაძესთან, ვასილ აბაევთან, ლ. მაღიასთან და სხვ.

მაგალითად, როგორც ვასილ აბაევის წერილიდან ვიტყობთ, ჩანს, ვერა ბარდაველიძეს უთხოვია მისთვის ინფორმაციის მიწოდება ოსებში არსებული ზოგიერთი ჩვეულების, კერძოდ, შვილად აყვანის, დაძმობილება-დადობილების, დობილსა და ძმობილს შორის ურთიერთობის, მათი უფლება-მოვალეობების და ა.შ., შესახებ. ვასილ აბაევი, რომელიც წარმოშობით ხევის სოფელ კობიდან იყო, წერილში აღწერს დედამისის მონათხრობ ამბებს, რაც ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით უდავოდ საინტერესოა (ბარდაველიძე არქ. №1267).

ვერა ბარდაველიძის ადამიანებისადმი გულისხმიერების და ყურადღების შესახებ ბევრ მაგალითებს მისი მოწაფეების მოგონებებიდან ვიტყობთ. მეცნიერის პირად არქივში დაცული წერილები მის ამ თვისებებს საუკეთესოდ წარმოაჩენს. ოჯახის წევრებისადმი მიწერილ წერილებში ჩანს, თუ როგორ ზრუნავს იგი თავის დაზე, ანგელინაზე, და მის შვილებზე, გიორგი ჩიტაიას ძმისშვილზე და მის ოჯახზე, ოჯახის ახლობლებზე, როგორ წუხს მათ ჯანმრთელობაზე და როგორ ცდილობს მათი პრობლემების შემსუბუქებას. ვერა ბარდაველიძის წერილებში საუკეთესოდ ჩანს, რომ ეს თვისებები ჰარმონიულადაა შერწყმული მისი, როგორც მკვლევარის და მაძიებლის ბუნებასთან, რომელიც მის გონებას მოდუნების უფლებას არ აძლევს და ახალი იდეების ჩამოყალიბებისკენ უბიძგებს. აი, რას წერს იგი რუსეთში მყოფ გიორგი ჩიტაიას: „...დავალებებს უხვად გითვლი, ფულს კი ცოტას გივ ზავნი! ჩიქობავას გამოვატანე 600 მანეთი, დეპეშით 1000 მანეთი გამოგივ ზავნე. როგორ არის ნეტავი შენი კვების და ბინის საკითხი? წარმოუდგენელია, რომ ფულს არ გახდევინებდნენ. და თუ ეს ასეა, მაშინ შენი თანხა არამც თუ ვერაფერს ვერ გიყიდის, მანდ თავის გამოსაკვებადაც არ გეყოფა. კვება კი გაძლიერებული გესაჭიროება, რომ ჩრდილოეთმა არ დაგცადოს და ჯანმრთელად იყო. ამიტომ, არავითარ შემთხვევაში ამ მხრივ, ეკონომია არ გასწიო. ხელფასს თვის პირველ რიცხვებში მივიღებთ და მაშინვე ვადმოგივ ზავნი... ჩემს ყოველდღიურ მუშაობას კვლავ კუს ნაბიჯი აქვს და იმავე საათებში მიმდინარეობს, როგორშიც შენს აქ ყოფნისას. ოხერი, თითქოს მიიწურა და ბოლოსაც კი ვხედავდი, მაგრამ უცებ 14 საკითხი გამოტყვრა! არ შემნელებია ფიქრი „**შუშვაძ**“-ზე. თუ შენს აქ ყოფნისას მარის **შუშპარ/სუსპარ** მიზიდავდა, ეხლა მიტაცებს: **შუშხაშ-სისხამ** (სისხამ დილა) – **სუსხ-ი** (სუსხიანი დილა, დღე) და მეორე მხრით (აქედანვე წარმომდინარე, თუ ამასთან დაკავშირებული როგორღაც), **შუშხვა-ის** – **შუშხუნ-ის** – **შიშხინ-ის** (**შიშინის**), ე.ი. წვის შედეგად მიღებული სიშავის, სიბნელის, სისხამის (ღამის და მშასადამე სუსხისაც, რადგან

დღესთან შედარებით დამე გრილია) სამყაროში გამოყოფილი პერსონაჟები – ნიშნა (შუშნ-შიშნ[ინი]) და შაშრ (შიშნ[ინი]-შიშ[ინი])... ეთნოგრაფიული მასალებით დასაბუთებისათვის ადგილი არ მყოფნის. ამიტომ ნათქვამი ბუნდოვანიც რჩება და არადადამაჯერებელიც, ყოველ შემთხვევაში, ნუ შეშფოთდები. ეს გატაცება ნაშრომში კვალს არ ტოვებს, რადგან იგი ტვინის გასართობია“ (ბარდაველიძე არქ. №1215)

ეს „ტვინის გართობა“ ჩვეული მდგომარეობა იყო მისთვის, რაც ყოფითი პრობლემებისთვის დროს აღარ უტოვებდა.

დაბოლოს, შეიძლება ითქვას, რომ ვერა ბარდაველიძის ფენომენი მისი სიკვდილის შემდეგაც მოქმედია, იმდენად, რამდენადაც სპეციალისტთა თაობები მის ნაშრომებზე კვლავაც იზრდებიან, ხოლო მის გამოუქვეყნებელ ხელნაწერებში არსებული მონაცემები ახალი კვლევების მასაზრდოვებელია.

დამოწმებული ლიტერატურა

ვ. ბარდაველიძის პირადი საარქივო ფონდი (დაცულია ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში).

ოჩიაური ალ. მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში, ნაშრომი დასაბეჭდააა გამზადებული.

ოჩიაური თ., რუხაძე ჯ. ვ. ბარაველიძე, თბ., 1988.

ქართველები, ხალხური (ჩვეულებითი) სამართალი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ., 2016 პალიტრა L

<http://sobory.ru/article/?object=27237>

Natia Jalabadze

In connection with the 120th anniversary of the Birth of Vera Bardavelidze

The work is dedicated to the 120th anniversary of Vera Bardavelidze, the famous Georgian ethnologist. It concerns biographical information of the scientist as well as a brief resume of her important works. Bardavelidze's works contain a huge array of data on the history and local-territorial forms of the traditional spiritual and social culture of Georgians (especially the highlanders). The author's ideas enriched theoretical ethnology and opened up new possibilities for studying and interpreting the early forms of religious ideology. The paper also considers the letters stored in her private archival fund which are of great interest to scientists. We underline some ethnologically important issues which will deserve proper attention in the future – Adjarian round dance "Haranano", some aspects of customary law, tradition of second or third time baptizing, etc. From these letters in her personal archives we see the extraordinary work ability of Vera Bardavelidze and her fanatical attitude towards her job. The phenomenon of Vera Bardavelidze is still alive after her death, for generations still grow on her teachings and the data available in her yet unpublished manuscripts stimulate a lot of ideas for new researches.

რეზანდ თოფჩიშვილი

რუსუდან ხარაძე – ქართველი ხალხის სოციალურ ურთიერთობათა კვლევის საფუძველჩამყრელი

გამოჩენილ ქართველ ეთნოლოგს რუსუდან ხარაძეს 2019 წელს დაბადებიდან 110 წელი შეუსრულდებოდა. სამწუხაროდ, მას არ დასცალდა თავისი მეცნიერული შესაძლებლობის სრულად გამოყენება, რადგან 54 წლის ასაკში ის აღესრულა. ბუნებრივია, განუხორციელებელი დარჩა ბევრი ჩანაფიქრი. ხანმოკლე ცხოვრების მიუხედავად, რუსუდან ხარაძემ ღრმა კვალი დაამჩნია ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების განვითარებას. ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ მისი კვლევის სფეროში ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხების ეთნიკური კულტურაც შედიოდა. მისი შეხედულებით, ქართული ხალხური კულტურის კვლევა აუცილებლად უნდა მომხდარიყო მეზობელთა ანალოგიურ კულტურებთან შედარებითა და შეპირისპირებით. ამიტომაც იყო, რომ რუსუდან ხარაძე, კვლევებთან ერთად, არა მხოლოდ საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში მოწყობილ ექსპედიციებში მონაწილეობდა, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიაშიც (ოსეთი, ბაღყარეთი, ინგუშეთი...).

შემთხვევითი არაა, რომ რუსუდან ხარაძე, ალექსი რობაქიძესთან ერთად, იყო ინიციატორი 1961 წელს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილების შექმნისა. ასე რომ, განსვენებული მეცნიერი ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების ორგანიზატორიც გახლდათ. ქართველები თავის თავში ჩაკეტილნი არასოდეს ყოფილან, უფრო მეტიც – კავკასიის ეთნოსებს შორის ჩვენი წინაპრები მეწინავეობდნენ. ქართველებს ყოველთვის ესმოდათ, რომ კავკასიის ხალხებთან კეთილგანწყობილი, მეგობრული ურთიერთობა უნდა ჰქონოდათ. ასეთი ურთიერთობის საფუძველს ეთნიკური ტრადიციების შესწავლაც წარმოადგენდა. სწორედ ამ იდეას ემსახურებოდა ალექსი რობაქიძისა და რუსუდან ხარაძის მიერ ჩამო-

ყალიბებული კავკასიის ეთნოგრაფიული განყოფილება, განყოფილების მიერ მოწყობილი საველე-საექსპედიციო სამუშაოები და სამეცნიერო პროდუქცია.

რუსუდან ხარაძე 1909 წლის 14 სექტემბერს ზემო იმერეთის სოფელ ფარცხნალში დაიბადა. ამ სოფელის მკვიდრმა ხარაძეებმა კი მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ქართული მეცნიერებისა და კულტურის განვითარებაში. 1925 წელს, თბილისის გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ, რუსუდან ხარაძე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტი გახდა. უნივერსიტეტის დამთავრებისთანავე რუსუდან ხარაძემ მთელი თავისი ცხოვრება ეთნოლოგიურ მეცნიერებას მიუძღვნა. მოღვაწეობა ჯერ სახელმწიფო მუზეუმში დაიწყო, შემდეგ კი – ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში. იქამდე კი ასპირანტურის კურსი ლენინგრადის მეცნიერებათა აკადემიაში გაიარა. 1952-1955 წლებში კვლავ რუსეთში გახლდა კვალიფიკაციის ასამაღლებლად – მოსკოვში მან დოქტორანტურის კურსები გაიარა და იქვე დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე „ქართული საოჯახო თემი“.

რუსუდან ხარაძის სამეცნიერო მოღვაწეობა გამოწველილვით შესწავლას მოითხოვს. ერთ წერილში შეუძლებელია მეცნიერის სრული მოღვაწეობის შეფასება. ამიტომ წინამდებარე წერილში მისი სამეცნიერო მოღვაწეობის მხოლოდ ზოგიერთ შტრიხს შევხებით.

ყველა ეთნოლოგი თავის მოღვაწეობას ველზე მასალების შეკრებით იწყებდა – ასე იყო რუსუდან ხარაძეც. მისი საველე და სამეცნიერო ასპარეზი საქართველოს თითქმის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე იყო, თუმცა, იმდროინდელი ტენდენციიდან გამომდინარე, ეთნოლოგები რადგან უფრო მთიან რეგიონებს სწყალობდნენ, რუსუდან ხარაძეც თავდაპირველად საქართველოს სოციალური ვითარების ამსახველ მასალებს მთაში აგროვებდა, განსაკუთრებით კი თუშეთში, ხევსურეთსა და სვანეთში. მთის რეგიონებისადმი ყურადღება განპირობებული იყო იმ გარემოებით, რომ, როგორც მიაჩნდათ, მთაში არსებობდა გვაროვნული საზოგადოება და რომ აქ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მონაცემებით შეიძლებოდა კლასობრიობამდელი

საზოგადოების მთელ რიგ ინსტიტუტებში გარკვევა. წინა წლებში შესაძლებლობა გვქონდა „კავკასიის ეთნოლოგიის კრებულებში“ გამოგვექვეყნებინა განსვენებული მეცნიერის ხევისურეთში შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალები. მასალებზე ერთი თვალის შევლელაც კი საკმარისია, დავრწმუნდეთ იმაში, თუ რაოდენ დიდ ენერგიას ხარჯავდა მეცნიერი ველზე მუშაობისას. შემთხვევით არ მიაქცია ყურადღება ალექსი რობაქიძემ რუსუდან ხარაძის მოღვაწეობის ამ სფეროს ყურადღება: „ამ გზით იყო შექმნილი ის უმდიდრესი, დღეს უნიკალური მნიშვნელობის საველე მასალის ფონდი, რომელიც საფუძვლად დაედო საქართველოსა და კავკასიის ხალხთა სოციალური კულტურის ეთნოგრაფიულ შესწავლას“ (რობაქიძე 1985: 10).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, რუსუდან ხარაძე ქართველი და კავკასიელი ხალხების სოციალური ურთიერთობების, სოციალური წყობის პრობლემების კვლევისაკენ იყო მიმართული. შეიძლება ითქვას, რომ ეთნოლოგიის ამ სფეროს არცერთი პრობლემა არ დარჩა რუსუდან ხარაძის ყურადღების მიღმა. კავკასიის მთიელთა სოციალურ ურთიერთობათა საკითხების კვლევას ისიც ართულებდა, რომ ამ საკითხზე მეცნიერებაში სხვადასხვა, ურთიერთსაწინააღმდეგო შეხედულებები იყო გამოთქმული. ერთნი თუ მთის მოსახლეობაში ფეოდალურ ურთიერთობებს ხედავდნენ, მეორენი აღნიშნული საზოგადოებების ძირითად დამახასიათებელ თვისებად გვაროვნული წყობილებისა და მისი გადმონაშთების არსებობას ხედავდნენ. სირთულე იმითაც იყო განპირობებული, რომ მარქსისტულ-ლენინური „მეცნიერების“ ჩარჩოებში უნდა ჩამჯდარიყავი, ასე თუ ისე, უნდა მიგეღო ის სქემა, რომელიც ზემოდან იყო შემოთავაზებული. საამისოდ ერთი მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ – მთელ რიგ ტრადიციულ სოციალურ ინსტიტუტებს ზემოდან შემოთავაზებულ ტერმინს – „გადმონაშთი“ – მიუსადაგებდნენ. ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, იმდროინდელი მეცნიერების წინსვლას მაინცდამაინც ხელს არ უწყობდა. მაგრამ რუსუდან ხარაძის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ის ხშირად გამოსავალს აქაც პოულობდა.

ჩაუყარა რა საფუძველი ქართველი ხალხისა და კავკასიელი ხალხების საზოგადოებრივი ყოფის შესწავლის ძირითად მიმართულებებს, ყველა შემდეგდროინდელი მკვლევარი, რომელიც აღნიშნულ პრობლემას ეჭიდებოდა, რუსუდან ხარაძის ნაღვაწს ემყარებოდა, ვერც ერთი მეცნიერი მას გვერდს ვერ უვლიდა არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ მის საზღვრებს გარეთაც.

რუსუდან ხარაძის მეცნიერულ მემკვიდრეობას თუ თვალს გადავაგვლებთ, იმასაც აღმოვაჩინებთ, რომ მას ყურადღების მიღმა არ დარჩენია საზოგადოებრივი ყოფისა და სოციალურ ურთიერთობათა მრავალფეროვანი თემატიკიდან არცერთი. ეს იყო ოჯახი, გვარი, გვარის დანაყოფი, თემი, ჩვეულებითი სამართალი, ნათესაური ურთიერთობანი, ზოგადად სოფელი...

ორიოდე სიტყვით მეცნიერის მიერ გვარის შესწავლის პრობლემაზე უნდა შევჩერდეთ. ამ მხრივ სანიმუშოა მისი ნაშრომი „ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“, რომელიც 1949 წელს დაბეჭდა. ეს იყო ეთნოლოგის მიერ ქართული გვარით დაინტერესების პირველი შემთხვევა. ნაშრომის დაბეჭდვის შემდეგ გაცხადდა, რომ ეთნოლოგიის კვლევის სფეროს მემკვიდრეობითი სახელებიც (გვარებიც) წარმოადგენდა. მას შემდეგ ეთნოლოგთა გარკვეული ნაწილი, თუ უმუალოდ არ იკვლევდა ქართული გვარის პრობლემებს, ეთნოგრაფიულ მასალებს მაინც აგროვებდა, იწერდა გადმოცემებს გვართა სადაურობა-წარმომავლობის შესახებ. პირადად ამ სტრიქონების ავტორს საგვარეულო გადმოცემებმა საქართველოს მოსახლეობის მიგრაციის საკითხების შესწავლის საშუალება მისცა. რუსუდან ხარაძის დასახელებული ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ, გაირკვა, რომ ხევსურულ გვარს (და, საერთოდ, ქართულ გვარს) თავისი სტრუქტურა გააჩნია, რომ გვარი დროთა განმავლობაში სეგმენტაციას განიცდიდა, მას ახალი დანაყოფები გამოეყოფოდა, თუმცა ეს მის ერთობას არ არღვევდა. მეცნიერმა ხევსურეთში გავრცელებულ ქართულ გვარებში გამოყო „ძირები“, „ძველი მამანი“ და „ახალი მამანი“. მაგალითად, არაბულების გვარში ოთხი „ძირი“ შედიოდა: *რკინაული*, *ჩუჩაყური*, *ველეუჯაური* და *ბიჩინგაური*. რკინაულნი კიდევ

ორ მამად იყოფოდნენ: *ბალაურნი* და *თემროზაულები*. ეს ორი მამა, თავის მხრივ, კიდევ მამებად იყოფოდნენ, ე. ი. დროთა განმავლობაში ხდებოდა ახალი სანათესაო წრეების/ჯგუფების წარმოქმნა. ეს ნათესაური ერთეულები კი გარკვეულ ტერიტორიულ ერთეულზე იყვნენ განსახლებული. შემდეგდროინდელმა კვლევებმა ხევესურული გვარის სტრუქტურაში გარკვეული ცვლილებები შეიტანა – გაირკვა, რომ ეს ძირები არა გვარიდან გამოყოფილი თავდაპირველი დანაყოფები იყვნენ, არამედ სუსტი და მცირერიცხოვანი გვარები, რომლებიც ძლიერ და მრავალრიცხოვან გვარებში გაერთიანდნენ (*რ. თოფჩიშვილი*). ეს გარემოება კი ფაქტობრივად იმაზე მიუთითებდა, რომ საქართველოს მთაში გვაროვნულ გვარს თავი დიდი ხნის ამოწურული ჰქონდა, რომ გვარების გაერთიანებით, ფაქტობრივად, ტერიტორიული გაერთიანებები გეჭონდა ჩამოყალიბებული. შეყრის გზით მიღებული სხვა გვარებიც არაერთი დადასტურა მეცნიერმა ხევესურეთში. დასახელებულ ნაშრომში ამ მხრივ რუსუდან ხარაძე სათანადოდ მასალას წარმოადგენს ლიქოკელების გვარის შესახებ, რომელიც ოთხი სხვადასხვა გვარის – *სისაურის*, *ბასხაჯაურის*, *ვაჩიაურის* და *თაფნის* – გაერთიანების შედეგად იყო ჩამოყალიბებული. ხევესურეთში მეცნიერმა კიდევ ერთი ტერმინიც დაადასტურა – „ძვალ-გაგრი“, რომელიც სწორედ ხარაძისეული „ძირს“ შეესატყვისებოდა. ხევესურული გვარის კვლევისას ეთნოლოგი ფართოდ იყენებდა აგრეთვე პარალელურ სვანურ მასალას (სვანეთშიც გვარები დანაყოფებისაგან – „ლამხები“, „სამხები“ – შედგებოდა). რუსუდან ხარაძეს ხევესურულ ნათესაურ გაერთიანებათა არც შემდეგომი, იმქვეყნიური ბედი დავიწყებია. გაარკვია, რომ ახლო ნათესავთა გაერთიანებას საიქიოში „ანდაფი“ წარმოადგენდა, „რომელსაც საერთო სამყოფი აქვს, სასაფლაოზე კი ცალკე გამოყოფილი დასამარხი ადგილი“. ასე რომ, სააქაო მამად დაყოფა საიქიო „ანდაფს“ შეესატყვისება. გვართა შეყრილობის შესახებ საუბარი იმით უნდა დავასრულოთ, რომ რუსუდან ხარაძეს მხედველობის არედან არ გამორჩა სათანადოდ, მსგავსი მასალის მოხმობა ბარის ფეოდალური საქართველოდან; ქართულ საისტორიო საბუთებში ხომ

არაერთი ფაქტია დადასტურებული სხვადასხვა ოჯახების შეყრილობის შესახებ.

ზემოთ რადგან სვენეთზეც ჩამოვარდა ლაპარაკი, უნდა აღვნიშნოთ, რომ პირველი სერიოზული მონოგრაფიული გამოკვლევა რუსუდან ხარაძემ სწორედ სვანეთს მიუძღვნა. ეს იყო მისი საკანდიდატო დისერტაცია „დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში“, რომელიც 1939 წელს დაისტამბა. ამ საყურადღებო გამოკვლევის შესახებ *ალექსი რობაქიძე* უნდა დავუხსენოთ: „მართალია, ეს ნაშრომი მიეძღვნა ოჯახის ფორმათა საკითხს, მაგრამ იგი არ შემოიფარგლება მხოლოდ ოჯახის თავისებურებათა კვლევით. ოჯახის ფორმის საკითხი რ. ხარაძის ამ პირველ მონოგრაფიაშივე განხილულია ფართო ფონზე – ერთი მხრით, გვარის სტრუქტურასთან, ხოლო მეორე მხრით, ნათესაობით სისტემასთან ორგანულ კავშირში“ (რობაქიძე 1985: 16). ამ წიგნში რუსუდან ხარაძემ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია სვანური გვარის დანაყოფებს („სამხუბებს“), ოჯახის სტრუქტურას და მმართველობის საკითხებს, სქესობრივი ურთიერთობის ნორმებს და ქორწინების საკითხებს. მეცნიერმა გაარკვია, რომ სვანეთში ყველა *სამხუბს* შემონახული ჰქონდა რეალური გენიალოგია, რომელიც ერთი წინაპარი მამისაგან მომდინარეობდა და რომლის სახელსაც საფუძვლად ედო ეპონიმიდან მიღებული სახელი, რომ სამხუბის წევრებს ერთმანეთის მიმართ გარკვეული სოციალური ვალდებულებები გააჩნდათ. ეს ვალდებულებები კი ყველაზე მკვეთრად თავს იჩენდა სისხლ-მესისხლების ტრადიციებში.

სისხლ-მესისხელობის შესახებ მრავალრიცხოვანი ეთნოგრაფიული მონაცემების ანალიზის შედეგად რუსუდან ხარაძემ გაარკვია, რომ მთიელები ფართოდ იყენებდნენ ანალოგიური დანაშაულის შესახებ მიღებულ გადაწყვეტილებებს, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა ზეპირი გზით და ისეთსავე გადაწყვეტილებებს იღებდნენ, როგორც დიდი ხნის წინ. ეს კი „ანდრეზების“ საშუალებით ხდებოდა, რომელიც იყო თავისებური ერთგვარი ზეპირი „მატიანე“, გადმოცემა. ანდრეზის/ანდაზის განსაკუთრებულ სახეს

წარმოადგენდა ლექსი, ლექსის სახით შემორჩენილი გადმოცემა. ხალხში შექმნილი ლექსები, რომლებიც ამა თუ იმ ისტორიულ ფაქტს ეხება, უტყუარი წყაროა მომხდარი ფაქტის შესახებ. შეიძლებოდა ესა თუ ის გადმოცემა რაღაცნაირად შეცვლილიყო, მაგრამ ლექსი ფაქტობრივად არ იცვლებოდა. განსაკუთრებით ეს მთიანი მხარეების შესახებ ითქმის. რუსუდან ხარაძე ამის შესახებ აღნიშნავდა: „ლექსს, როგორც საბუთს თვითონ ხევესურები დიდ მნიშვნელობას აძლევენ. ჩვენ მოგვეპოვება საყურადღებო მასალა იმისა, თუ როგორ სჯიდა ხევესურული რჯული უდანაშაულო პირის ლექსში აუგად ხსენებას. სოფ. ბარისახოში შეერილმა ბჭეებმა განაჩენის გამოცხადების წინ ასეთი სიტყვებით მიმართეს დამნაშავეს: „ლექსით კაცი ფუჭდების. რაც გინდა მიძახე საყვედური, ის კი გაქრების, მაგრამ ლექსი დარჩების. თქვენ იმაში გიძევეთ ბრალი, რომ უდანაშაულო კაც ლექსში გასაცილებელია“; „გარდა აღმზრდელობითი მნიშვნელობისა ლექსიცა და ანდრეზიც ხალხისათვის უტყუარ საბუთს წარმოადგენდა, რომელიც სადაოდ ქცეულ საქმეს უეჭვოდ ხდიდა“. ანდრეზები შეეხებოდა არა მხოლოდ მესისხლეთა შერიგების შემცველ ინფორმაციას, არამედ მეზობელ ეთნიკურ ჯგუფებთან ურთიერთობას, სამხედრო ჯგუფების სისტემის ორგანიზაციას, ურთიერთბრძოლის წესებს და სხვ. ასე რომ, ანდრეზს თემი იყენებდა, როგორც ერთადერთ ყველაზე მტკიცე საბუთს სხვადასხვა ხასიათის გადაწყვეტილებების გამოტანისას. რაც მთავარია, რუსუდან ხარაძემ ანალოგიური რამ სვანეთშიც დაადასტურა: „კრების მიერ მიღებული გადაწყვეტილება უკვე საბოლოოდ ითვლებოდა და სათანადო ფიცით გამაგრებული ხალხში ჰარაკ-ად რჩებოდა. ჰარაკ-ში გადმოცემული გადაწყვეტილების შესრულება შემდეგ თაობებსაც ევალებოდა“. ამ და სხვა ანალოგიურმა მონაცემებმა და მიღებულმა დასკვნებმა შემდეგ მეცნიერებს საშუალება მისცა მიედოთ ისეთი მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომ საქართველოს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები ავტონომიურად ფუნქციონირებდნენ ერთიან ქართულ სახელმწიფოებრივ სისტემაში (გიორგი მელიქიშვილი).

დროთა მსვლელობისას გაირკვა, რომ სვანური და ხევსურული გვარების ანალოგიური სტრუქტურა ქართველთა სხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფებისთვისაც იყო დამახასიათებელი. გვარის დანაყოფთა, გვარში ახლო ნათესავთა გაერთიანება სხვაგან სხვა სახელებს ატარებდა: მთიულეთში – „კომობა“, აჭარაში – „ნოგრო“, სამეგრელოში – „თური“, ზემო იმერეთში – „ბუნე“, ქვემო იმერეთსა და ლეჩხუმში – „ბაბუიშვილობა“, ფშავში – „მამიშვილობა“ და ა. შ. მეცნიერმა ანალოგიური ინსტიტუტი კავკასიის სხვა ხალხებშიც მოიძია (აფხაზური „აბიფარა“, ჩაჩნური „ლარ“, ოსური „ფიდი ფირტ“ და ა. შ.). ასეთ სოციალურ ერთეულებს/სტრუქტურებს მოგვიანებით საბჭოთა სამეცნიერო ლიტერატურაში ტერმინი „პატრონიმია“ შეუფარდეს (*მ. კოსვენო*), რომელიც ჩვენშიც გავრცელდა. მაგრამ, ხაზგასმით უნდა ითვას, რომ რუსუდან ხარაძე ამ ზოგად ტერმინს ფაქტობრივად არ გამოიყენებს.

ზემოთ აღინიშნა, რომ რუსუდან ხარაძის სამეცნიერო კვლევის ერთ-ერთ ძირითად სფეროს ისეთი სოციალური ერთობა წარმოადგენდა, როგორიცაა თემი. ის, ბუნებრივია, ერთმანეთისაგან მიჯნავდა თემის სხვადასხვა სახეებს. რუსუდან ხარაძე მაშინ მიღებული მეცნიერული ინტერპრეტაციებიდან გამომდინარე დიდ ოჯახსაც თემს ანუ საოჯახო თემს უწოდებდა. „საოჯახო თემს“ ცოტა ქვემოთ შევვხებით, ამჯერად კი მეცნიერის იმ ნაღვაწს შევვხებით, რომელიც სასოფლო/ტერიტორიულ თემს ეხება. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სასოფლო, ტერიტორიული თუ სამეზობლო თემები მთელი რიგი ფეოდალური ევროპული ქვეყნებისათვის იყო დამახასიათებელი. ბარის ქართული ფეოდალური სოფლისათვის, კახეთის გამოკლებით, სასოფლო თემი ფაქტობრივად უცნობი იყო. მთა ამ თვალსაზრისით უხვ მასალას იძლეოდა, რასაც რუსუდან ხარაძემ მოუყარა თავი და სათანადო მეცნიერული ინტერპრეტაციაც მისცა. მან ამ პრობლემას მიუძღვნა ნაშრომები: „თემური მმართველობის გადმონაშთები ხევში“ (1949), „ხალხური მმართველობის სისტემა სვანეთში“ (1953), „თემური მმართველობის გადმონაშთები ხევსურეთში“ (1959), „ტერიტორი-

ულ-სამეზობლო გაერთიანებები სვანეთში“ (1963)... ტერიტორიულ ანუ სასოფლო თემზე მუშაობისას რუსუდან ხარაძე მხოლოდ იმ მდიდარ ეთნოგრაფიულ მასალას როდი იყენებდა, რომელიც მას გააჩნდა. საბედნიეროდ შუა საუკუნეების სვანეთის შესახებ მაშინ უკვე გაგვაჩნდა *პავლე ინგოროყვას* მიერ გამოცემული საისტორიო დოკუმენტები, რომელშიც ამ თვალსაზრისით ფრიად საყურადღებო მომაცემებია დაცული. მეცნიერმა გამოავლინა სასოფლო თემთა უფრო დიდი გაერთიანებები, რომელსაც ბაღს ზემო სვანეთში „ლაკრან“-ს უწოდებდნენ, ბაღს ქვემო სვანეთში – „სიქობ“-ს, ქვემო სვანეთში – „ლასკარ“-ს, რომლებიც ნებაყოფლობით საწყისებზე იყო შექმნილი. ისინი ფაქტობრივად წარმოადგენდა თემთა კავშირებს, რათა საერთო საგარეო მტრის წინააღმდეგ უზრუნველყოთ ერთობლივი თავდაცვა. ამასთანავე „ლაკრან“-ში შემავალი სოფლები რელიგიური თვალსაზრისითაც იყვნენ შეკავშირებულნი. „ლაკრან“-ის წევრებს ერთმანეთთან მთელი რიგი ურთიერთვალდებულებაც გააჩნდათ. მეცნიერი ასკვნიდა, რომ „ბაღს ზემო სვანეთის ლაკრან-ი წარმოადგენდა გაერთიანების ისეთ ფორმას, რომელიც უპასუხებდა ტერიტორიულ-თემური ყოფის ძირითად ინტერესებს, იმდენად რამდენადაც იგი სახეო მმართველობასთან ერთად აწესრიგებდა მეთემეთა საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ურთიერთობას“. რაც მთავარია, ყოველივე ასეთ ტერიტორიულ თემურ გაერთიანებებს შუა საუკუნეების სვანეთში წერილობით აფორმებდნენ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ თუშეთში, სასოფლო-თემური ურთიერთობები ტერიტორიულ-სამეზობლო თემების სახით იყო წარმოდგენილი, რომელიც ძირითადად ეკონომიკური ხასიათის იყო (თუშეთში ეს პრობლემა შემდგომში დაწვრილებით *მარინა კანდელაკმა* შეისწავლა). თუშეთსა და ხევსურეთში ასეთი ტერიტორიული თემები ბევრ შემთხვევაში შექმნილი იყო გარკვეული რიტუალის შესრულების შემდეგ, რაც ეთნოლოგიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში „ხარ-ქვაბით შემოყრილობის“ სახელითაა ცნობილი. ქართული ტერიტორიული თემის შესახებ რუსუდან ხარაძეს შემაჯამებელი ნაშრომები ცალკეული ბროშურების სახით რუსულ ენაზედაც აქვს

გამოცემული (1958, 1964). სამწუხაროდ, მეცნიერს არ დასცალდა ტერიტორიული თემი ფშავშიც შეესწავლა, რასაც მოგვიანებით ვერა ბარდაველიძის სქელტანიანი წიგნი მიეძღვნა. აღნიშნული პრობლემის რუსუდან ხარაძის მიერ შესწავლა და ტერიტორიული/სასოფლო თემების სხვადასხვა ფორმების გამოვლინებას ის მნიშვნელობაც ჰქონდა, რომ მისი დასკვნების საფუძველზე მომხდარიყო ქართველი ხალხის სოციალური ორგანიზაციის ძველი ფორმების რეკონსტრუირება. შეიძლება დავასკვნათ, რომ სვანეთში და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თემი ისეთ საზოგადოებრივ ერთობას წარმოადგენდა, რომლის წევრები გაერთიანებული იყვნენ არა ბუნებრივი ნათესაური პრინციპით, არამედ ხელოვნური შეკავშირებით.

მთის ტერიტორიულ თემებზე როდესაც ვსაუბრობთ, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ამ ტერიტორიულ გაერთიანებებს კიდევ ერთი დიდი ფუნქცია გააჩნდათ – ეს იყო საქართველოს ცენტრთან ურთიერთობა, რომელიც მთის თემების მხრივ ითვალისწინებდა სამეფო კარის მთიელთა შინაგან საქმეებში ჩაურევლობას. კითხვები ჩნდება: როგორ და რანაირად ხორციელდებოდა ორი მხარის ეს ურთიერთობა? როგორ ართმევდა თემი ასეთ ურთიერთობას თავს, რომ ამ ურთიერთობისას სასწორი ბარის სასარგებლოდ არ გადახრილიყო? რატომ ვერ მოახერხა ბარმა (სამეფო კარმა) მთაში თემობრიობის დაძლევა, აქ დისონანსის შეტანა? სამეფო კარი ცდილობდა და იცოდა, რომ ეს დაწოლა მთის თემობრიობაზე, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური მხრიდან უნდა მომხდარიყო (ამ შემთხვევაში ძრითადად აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მხარეები გვყავს მხედველობაში). ამას არაერთხელ ეცადა, მაგრამ ეს ბრძოლა ამოუგამოდგა. სამეფო კარი შეეცადა დისონანსი შეეტანა სამართლებრივი გზითაც (აქ შეიძლება გიორგი ბრწყინვალეს „ძეგლის დება“ გავიხსენოთ), მაგრამ ქმედებანი რეალურად აქაც ამოუგამოდგა... ყველაფერ ამას კი თავისი მიზეზები ჰქონდა. საუკუნეების განმავლობაში განმტკიცებული თემური მსოფლმხედველობის დაძლევა ადვილი არ იყო. რაც მთავარია, საქართველოს მთისა და ბარის სოციალური

თვალსაზრისით დაახლოვებას ერთიანი საქართველოს დასუსტებამ და დაშლამ შეუშალა ხელი.

საქართველოს მთაში აღნიშნულმა განაპირობა სახალხო მმართველობის სისტემის შენარჩუნება. ამ მოვლენას რუსუდან ხარაძემ სპეციალური ნაშრომები მიუძღვნა. სვანეთში საერთო სასვანო საკითხები სახალხო კრებაზე წყდებოდა, რომელსაც „ღუზორ“, „ღუზორ“ ეწოდებოდა. კრებას ამორჩეული „მახვში“ უძღვებოდა და, რაც მთავარია, „სათემო ყრილობაზე ყველა სრულწლოვანს, როგორც ქალს, ისე ვაჟს, ჰქონდა დასწრებისა და მონაწილეობის მიღების უფლება“. რუსუდან ხარაძემ სვანეთში თემური მმართველობის შესახებ მეცნიერებაში უნიკალური მასალა შემოიტანა. საყურადღებოა ერთი პარალელური ეთნოგრაფიული მასალა, რომელსაც ის გვთავაზობს: „გადმოცემით ცხაოტის თემის წიფორის წმ. გიორგის სალოცავში დღესაც არის შენახული ჭკდე იმისა, რომ ოსების თავდასხმის დროს ცხაოტის თემს ხადის თემისათვის დახმარება უნდა გაეწია“. „გარდა ამისა ხადის თემს ჰქონდა ჭკდე ამოგდებული და „ხატში შეტანილი“ იმ ვალდებულების გამო, რომ ხადის მეზობლად მდებარე სოფ. მღეთესათვის ოსების შემოსევის დროს ხადელებს დახმარება უნდა გაეწიათ“. მოყვანილი ეთნოგრაფიული მასალა ადასტურებს, რომ მთის ტერიტორიული თემები თავიანთი მმართველობის ინსტიტუტებით საგარეო და თავდაცვით საკითხებსაც აგვარებდნენ, რაც, თავის მხრივ, ერთიანი საქართველოს დაშლის შემდეგ სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების დასუსტების შედეგიც იყო.

რუსუდან ხარაძემ „საოჯახო თემის“ პრობლემას ორტომიანი გამოკვლევა უძღვნა რუსულ ენაზე (1960-1961). შეიძლება ითქვას, რომ ესაა ფუნდამენტური გამოკვლევა ქართველთა საოჯახო ყოფის შესახებ. მონოგრაფიაში კონკრეტული დიდი ოჯახების შესახებ თავმოყრილია შემდეგი მონაცემები: სულადობა და თაობათა რაოდენობა, გვერდითი შტოები, შრომის ორგანიზაცია, მმართველობის სისტემა, ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულება, ოჯახის საკუთრებაში არსებული მიწისა და საქონლის რაოდენობა. ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ მონოგრაფიაში თავი აქვს

მოყრილი ეთნოგრაფიულ მასალებს, რომელსაც ავტორი წლების განმავლობაში აგროვებდა საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, ბარსა და მთაში, გარდამავალ ზოლში. ფართოდაა წარმოდგენილი საისტორიო წყაროები, XIX საუკუნეში შექმნილი ლიტერატურა. ალექსი რობაქიძის აღნიშვნით, ორტომეულს თეორიული მნიშვნელობაც გააჩნია, რომელმაც დაგვანახა ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფის თავისებურებანი, ამა თუ იმ მხარისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი, რაც გეოგრაფიული ფაქტორებით იყო განსაზღვრული. მეცნიერმა საქართველოში სამი ტიპის დიდი ოჯახი გამოყო, რომელსაც ის „საოჯახო თემს“ უწოდებს: ა. საოჯახო თემი, რომლისთვისაც წამყვანი იყო მიწათმოქმედება (ამ ტიპში გააერთიანა ქართლის, კახეთის, იმერეთის, რაჭის დიდი ოჯახები); ბ. „საოჯახო თემი“, იმ მხარეებისა, სადაც მეურნეობის წამყვანი ფორმა მესაქონლეობა იყო (გაერთიანებულია ქიზიყის, თუშეთის, ხევის, ფშავის დიდი ოჯახები); გ. სიმბიოზური მეურნეობისათვის დამახასიათებელი „საოჯახო თემი“.

უნდა ითქვას, რომ ამა თუ ეთნოგრაფიული პრობლემის ყოველმხრივი მონოგრაფიული შესწავლის შემდეგ, ქართულ ეთნოგრაფიაში ფაქტობრივად ხდებოდა პრობლემის დახურვა. მაგრამ რუსუდან ხარაძის მიერ დიდი ოჯახის მონოგრაფიულმა შესწავლამ ამ თემისადმი ინტერესი საქართველოში უფრო გააცხოველა. ამ პრობლემის შესახებ გაჩნდა სხვადასხვა შეხედულება. მიიჩნიეს, რომ მეცნიერის მიერ აღწერილი „საოჯახო თემი“ ფაქტობრივად თემი კი არა, არამედ უბრალოდ დიდი ოჯახი იყო და რომ ის პირველყოფილი საზოგადოების გადმონაშთი კი არა, არამედ კაპიტალიზმის დროს წარმოქმნილი მოვლენა იყო (*ილია ჭყონია*), რაც ერთი უკიდურესობიდან მეორე უკიდურესობაში გადასვლას წარმოადგენდა. შემდეგდროინდელმა გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ დიდ ოჯახად საქართველოში შუა საუკუნეებშიც ცხოვრობდნენ, რაც საოჯახო მეურნეობის ფორმებით იყო განპირობებული – მრავალრიცხოვანი ოჯახები უფრო ფართო მეურნეობის მიმდევარნი იყვნენ და შესაბამისად ქონებასაც შედარებით

მეტს აგროვებდნენ. ერთი სიტყვით, რუსუდან ხარაძემ ბევრი რან შესძინა ოჯახის ფორმათა ეთნოგრაფიულ შესწავლას საქართველოში და ახალი შუქი შეიტანა ქართველი ხალხის სოჯახო ყოფის ისტორიაში. მან მაღალი შეფასება მიიღო როგორც რესპუბლიკურ, ასევე საბჭოთა კავშირის ცენტრალურ სამეცნიერო ორგანოებში. რ. ხარაძის დასახელებულ ნაშრომს გამოეხმაურა ისეთი საერთაშორისო ჟურნალი როგორცაა „Antropos“-ი. რეცენზენტი თავის დასკვნაში აღნიშნავდა, რომ საოჯახო თემის მეურნეობრივ და სოციალურ ურთიერთობათა დახასიათება წარმოადგენს რ. ხარაძის უდავო დამსახურებას და რომ ამ მხრივ წიგნი უნდა რეკომენდირებული იყოს სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემებით დაინტერესებულ პირთათვის როგორც საიმედო წყარო. რეცენზენტს ჰქონდა შენიშვნაც. ჩვენთვის საინტერესოა ის ადგილი, სადაც რეცენზენტი უსაყვედურებს ავტორს, რომ მისი ნაშრომი წარმოადგენს „წმინდა მარქსისტულ-მეთოდოლოგიურ მსჯელობას“ (რობაქიძე 1985: 21). ასეთი შენიშვნა საბჭოთა კავშირში მოღვაწე ყველა მეცნიერს მიემართებოდა, რადგან მეცნიერნი გარკვეულ ჩარჩოებსა და სქემებში იყვნენ მოქცეული. აქედან გამომდინარე, რომ არა მარქსისტულ-ლენინური მეცნიერება, ალბათ, რუსუდან ხარაძე დიდ ოჯახს არ მიიხნევადა საოჯახო თემად, როგორც განსახლდრულ ისტორიულ კატეგორიას, რომელიც პირველყოფილ-თემური საზოგადოებაში, გვაროვნული წყობის დაშლის პროცესში წარმოქმნილად მიაჩნდა. ამიტომაც დიდი ოჯახი არა არსებული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ უჯრედად განიხილებოდა, რომლის არსებობასაც ტრადიცია, ცხოვრების წესი და მეურნეობის ფორმები განაპირობებდა, არამედ გადმონაშთად. დავსძენთ, თუ დიდი ოჯახი საოჯახო თემის გადმონაშთი იყო, მაშინ ის, პირველ რიგში, ხევესურეთში უნდა დაესასტურებინა, რადგან საქართველოს მთიანეთის სწორედ ეს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე გამოირჩეოდა თავისი კონსერვატიულობით. არადა, არა მხოლოდ ხევესურეთში, არამედ ფშავშიც XIX საუკუნის კამერალური აღწერის დავთრებით არცერთი დიდი ოჯახი არა გვაქვს

დადასტურებული. ფშაველთა შორის ის ძირითადად ერწო-
თიანეთში გადასახლებულებში დასტურდებოდა.

რუსუდან ხარაძემ საქართველოში ნათესაობის სისტე-
მის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით კვლევა-
საც ჩაუყარა საფუძველი. „საოჯახო-საქორწინო ურთიერ-
თობის ფორმათა კვლევამ მეცნიერის წინაშე დააყენა ნა-
თესაური სისტემის შესწავლის აუცილებლობა, რომელიც
ასე მჭიდროდაა დაკავშირებული საზოგადოებრივი ყოფის
ზემონხსენებულ პრობლემასთან. ამ მიმართებით რუსუდან
ხარაძის მუშაობამ კიდევ ერთი დამაჯერებელი საბუთი შე-
მატა მეცნიერებას, კავკასიური მასალის საფუძველზე, იმ
თეზისის განსამტკიცებლად, რომელიც ითვალისწინებს
ურთიერთკავშირის გამოვლენას ნათესაობის სისტემასა და
სოციალური ორგანიზაციის ფორმათა შორის. მეცნიერისთ-
ვის ოჯახი იყო ის ქვაკუთხედი, რომელმაც განსაზღვრა
ნათესაობის სისტემის როლი სოციალური ურთიერთობის
ცალკეული საკითხების კვლევაში და გამოავლინა ნათესა-
ობის სისტემის კავშირი როგორც ოჯახთან და ქორწინე-
ბასთან, ასევე სოციალური ორგანიზაციის სხვა ფორმებთან
ურთიერთობაში“ (ჯავახაძე 1985: 40). დავსძენთ, რომ ერთ-
ერთი პირველი ნაშრომი ნათესაური სისტემის სფეროში
რუსუდან ხარაძემ ახალგაზრდობის წლებში – 1940 წელს
– შექმნა და ის ხევსურული „შინშის“ ინსტიტუტის შე-
სწავლას ეძღვნებოდა. მეცნიერმა გაარკვია, რომ ხევსურე-
თში დედისა და მამის სახით არსებული ნათესაობა სამ-
ოთხ თაობას მოითვლიდა, მიუთითა შინშის არქაულობაზე.

დიდი წვლილი მიუძღვის რუსუდან ხარაძეს ქართული
სოფლის შესწავლის საქმეში. მან, ალექსი რობაქიძესთან
ერთად, გამოაქვეყნა წიგნი „სვანეთის სოფელი ძველად“,
რომელშიც ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად, ფართო
ანალიზი აქვს გაკეთებული მატერიალური კულტურის ძეგ-
ლებსა და წერილობით წყაროებს. ამ ნაშრომშიც ფართო
მსჯელობაა მოცემული ქართველ და კავკასიელ მთიელთა
სოციალური სტრუქტურის თავისებურებების შესახებ. შენი-
შნულია, რომ „მეთოდოლოგიურად ეს არის ეთნოგრაფიულ
კვლევაში ისტორიზმის პრინციპის მკაცრი დაცვის ერთ-

ერთი ბრწყინვალე მაგალითი“ (რობაქიძე 1985: 23). მონოგრაფიაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი საისტორიო საბუთებში მოხსენიებული ისეთი ტერმინების განხილვას, როგორცაა: „ვარგი“ და „გლეხი“, „უზედაესი“ და „უქვედაესი“, „უფროსი“ და „უმცროსი“. მითითებულია, რომ სვანური ვარგი თავისი სოციალური შინაარსით ვერ უთანაბრდება ბარის აზნაურს, თუმცა ხაზგასმულია, რომ სვანეთში XIII-XIV საუკუნეებში სოციალური დიფერენციაციის პროცესი დიდი ხნის დაწყებული იყო. თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ვარგის“ საკითხი ქართულ მეცნიერებაში მთლად გადაწყვეტილი არაა. ჩვენი შეხედულებით, „ვარგი“ აზნაურის შესატყვისი ქართული ტერმინი იყო სვანეთში. თავის დროზე, საქართველოს ერთიანობისა და მთლიანობის ხანაში ვარგები სვანეთში მართლაც აზნაურობდნენ (უფრო რომ დავაზუსტოთ, აქ ვარგები/აზნაურები ადგილობრივები იყვნენ, წარმოადგენდნენ სახელმწიფოს ინტერესების დამცველთ და სათანადო სამოხელეო თანამდებობებიც ეკავათ). მაგრამ, ერთიანი სახელმწიფოს დაშლის შემდეგ, ბალსხემო სვანეთში ფეოდალურმა ურთიერთობებმა უკან დაიხია, პრიორიტეტი მიენიჭა ყველას გათანაბრებას, ტერიტორიული თემი გახდა წამყვანი და მას შემდეგ „ვარგებმა“ ვარგობა ანუ აზნაურობა მხოლოდ ფორმალურად შეინარჩუნეს.

ორიოდე სიტყვით ცალკე უნდა შევეხოთ რუსუდან ხარაძის ღვაწლს კავკასიის ხალხების ეთნოლოგიური შესწავლის საქმეში. მისი ღვაწლის შესახებ კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების შექმნაში უკვე აღვნიშნეთ. ის იყო „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებულის“ პირველი ტომის რედაქტორიც. ერთი თვალის გადავლენაც კი საკმარისია რუსუდან ხარაძის კავკასიოლოგიურ ეთნოლოგიურ ნაშრომებზე, რომ დავრწმუნდეთ მის დიდ როლზე ამ საქმეში: „კოლერატული ნათესაობა დიდოეთში“, „სოფლის თემი ბალყარეთში“, „სასოფლო-თემური ყოფის ზოგიერთი მხარე მთიან ინგუშეთში“ (რუსულ ენაზე), „ნახური ეთნონიმიკის საკითხისათვის“ (რუსულ ენაზე. თანაავტორი ალექსი რობაქიძე), „სვანურ-ბალყარული ეთნო-კულტურული ურთიერ-

თობის საკითხისათვის“ (რუსულ ენაზე. თანაავტორი ალექსი რობაქიძე)... რა თქმა უნდა, მეცნიერი ყველა ამ ნაშრომში საკუთარ საველე ეთნოგრაფიულ მასალებს იყენებდა. ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების ჩასახვიდან ხომ ერთგვარ პრიორიტეტად მიჩნეული იყო ქართულ-კავკასიური ურთიერთობის შესწავლა. ეს გაცხადებული ჰქონდა რუსუდან ხარაძეს „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებულის“ პირველი ტომის შესავალ წერილშიც (რედაქტორისაგან). ერთ-ერთმა პირველებმა რუსუდან ხარაძემ და ალექსი რობაქიძემ ყურადღება მიაქციეს იმ ფაქტს, რომ ბალყარეთში მატერიალური კულტურა და აგრეთვე გადმოცემები მიუთითებენ აქ ქართული (სვანური) ეთნიკური ელემენტის არსებობაზე. თვალყური გაედევნა ბალყარული ტერმინების შესვლას სვანთა მეცხოველეობის სფეროში და ქართული (სვანური) ტერმინებისა – ბალყარული ენის სამიწათმოქმედო კულტურის სფეროში. ბალყარეთშივე რუსუდან ხარაძემ შეისწავლა დიდი ოჯახი, გამოავლინა მისი პატრიარქალური ხასიათი და კავკასიის სხვა ხალხებთან საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები., ხაზი გაუსვა ბალყარული ოჯახის დესპოტურ ხასიათსაც. ნახური ეთნონიმიკის შესწავლისას კი, ბუნებრივია, მეცნიერი ძირითადად ქართულ წერილობით წყაროებს დაეყრდნო. სტატიაში გამოვლენილია ვაინახი ხალხისა და მისი ცალკეული ეთნოგრაფიული ჯგუფების ფორმირების პროცესის თანმიმდევრობითი ეტაპები.

აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ რუსუდან ხარაძის თანაავტორობის შესახებ მოსკოვში გამოცემულ განმაზოგადებელ ეთნოლოგიურ წიგნში „კავკასიის ხალხები“, რომელშიც მას ქართველთა მონაკვეთში დაწერილი აქვს თემები ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფასა და სასოფლო თემის შესახებ.

2009 წელს „კავკასიის ეთნოლოგიის კრებულის“ XI ნომერში დავბეჭდეთ რუსუდან ხარაძის აქამდე უცნობი ნაშრომი „მასალები პირველყოფილ-თემური საზოგადოების ისტორიისათვის (საზოგადოებრივი ყოფა)“, რომელიც შემთხვევით ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კანცელარიაში აღმოვაჩინეთ. ნაშრომი 1950-იან წლებშია

დაწერილი. იმ პერიოდში საბჭოთა მეცნიერებაში მიიხნეოდა, რომ ქართველ მთიელთა ეთნოგრაფიული მასალით შეიძლება პირველყოფილი საზოგადოების ისტორიის კვლევა. ამ საბჭოთა ე. წ. შტამის რუსუდან ხარაძეც ვერ გაეცა. გაირკვა, რომ მთაში არსებული თემები არა გვაროვნულ, არამედ ტერიტორიულ თემებს წარმოადგენდნენ. მიუხედავად ამისა, რუსუდან ხარაძის აღნიშნული ნაშრომი მნიშვნელოვან სამეცნიერო გამოკვლევას წარმოადგენს; ის სრულიადაც არაა მოძველებული; დაწერილია ავტორისათვის დამახასიათებელი მეცნიერული კეთილსინდისიერებით; არის ნიმუში იმისა, თუ როგორ უნდა იწერებოდეს ეთნოლოგიური ნაშრომი; მისაბაძია ეთნოგრაფიული მასალის სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანის ფორმები; ეთნოგრაფიული მასალა ქალბატონ რუსუდან ხარაძის მიერვეა მოპოვებული XX საუკუნის 40-50-იან წლებში – ასეთ ღირებულ მასალას კი მომდევნო თაობის ეთნოლოგები უკვე ვეღარ აფიქსირებდნენ. სხვათა შორის, „კავკასიის ეთნოლოგიის კრებულის“ რამდენიმე ნომერში დაიბეჭდა რუსუდან ხარაძის ხევესურული ეთნოგრაფიული მასალები, რომელთა სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანას დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ასეთია ძალიან მოკლედ ეთნოლოგ რუსუდან ხარაძის სამეცნიერო მოღვაწეობა, რასაც, ბუნებრივია, მხოლოდ ნაწილობრივ შევხებით. დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ რუსუდან ხარაძის სამეცნიერო მემკიდრეობა იმ გამოჩენილ ქართველ ეთნოლოგთა გვერდით შეიძლება მოვიხსენიოთ როგორებიც იყვნენ იყვნენ *გიორგი ჩიტაია*, *სერგი მაკალათია*, *ვერა ბარდაველიძე*, *ალექსი რობაქიძე*, *მიხეილ გეგეშიძე*...

დამოწმებული ლიტერატურა

ითონიშვილი 1985 – ვ. ითონიშვილი. რუსუდან ხარაძე – ოჯახის ისტორიისა და საოჯახო ყოფის მკვლევარი. – კრებული: რუსუდან ხარაძე, თბ., 1985.

რობაქიძე 1985 – ალ. რობაქიძე. რუსუდან ხარაძე – ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ძირითადი ეტაპები. – კრებული: რუსუდან ხარაძე, თბ., 1985.

ჯავახაძე 1985 – ნ. ჯავახაძე. ხევსურული შინში და მისი ადგილი ნათესაური სისტემების თანამედროვე ტიპოლოგიაში. – კრებული: რუსუდან ხარაძე, თბ., 1985.

ჯავახაძე 2009 – ნ. ჯავახაძე. რუსუდან ხარაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა. – კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, XI, თბ., 2009.

Робакидзе 1983 – А. И. Робакидзе. Пути развития грузинской советской этнографии (1922-1982 гг.), Тб., 1983.

Roland Topchishvili

Rusudan Kharadze, a researcher of social relations of the Georgian people

The paper is dedicated to the 110th anniversary of the famous Georgian ethnologist Rusudan Kharadze. Despite her short life, Rusudan Kharadze left deep traces on the development of Georgian ethnological science. Her research also included the ethnic culture of the peoples of the North Caucasus, for she believed that the study the Georgian folk culture necessitated its comparison with similar cultures of its neighbors.

Field and scientific activities of Rusudan Kharadze embraced almost all historical-ethnographic regions of Georgia. However, based on the tendency at that time, initially she collected materials that reflected the social situation in mountainous Georgia, especially in Tusheti, Khevsureti and Svaneti. Rusudan Kharadze studied the social relations of Georgian and the Caucasian peoples, the problems of social system. It can be said that not a single problem from this sphere of ethnology has been left unattended by her. This was the family, gens, clan, community, customary law, kinship relations, and village in general... Rusudan Kharadze devoted a two-volume study in Russian to the problem of the family community (1960-1961).

სამეცნიერო სტატიები

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი, ელისაბედ გაზდელიანი

ქორონიმ „აფხაზეთი“-ს წარმომავლობისათვის

ქორონიმ „აფხაზეთი“-ს რეალური წარმომავლობის მნიშვნელობა, დღემდე მხოლოდ ეთნონიმ „აფხაზ“-ის კონკრეტულ-ისტორიული შესწავლის ჩარჩოებიდან გამომდინარე დგინდებოდა. როგორც ქართველ, ისე აფხაზ მკვლევართა მიერ საქართველოს ტერიტორიაზე, სხვადასხვა დროს ფიქსირებული ეთნონიმების – „აფშილი“, „აბაზგი“//„აფხაზი“, „აფსარი“, „აბაზი“, აფსუა“, საერთო „ბას“-//„ფას“ ფუძის გამო, რომელსაც თანამედროვე აფხაზთა ენდოეთნონიმ „აფსუასთან“ აკავშირებდნენ, ერთი და იმავე ტერმინის სახესხვაობად აღიქვამდნენ. მიუხედავად ამისა, ფონეტიკური ურთიერთმეჯერების დროს ყველა ისტორიკოსი და ენათმეცნიერი, რადგან „აფხაზი“ ტერმინის წარმომავლობის ქართველურობა ეჭვს არ იწვევდა, ქართველური ენების საფუძველზე ხსნიდნენ. თავიდან, ძირითადად, მკვლევართა ნაწილი ნ. მარის (Mapp 1938: 697-701), ს. ყაუხჩიშვილის (ყაუხჩიშვილი 1957: 119-124) და ივ. ჯავახიშვილის (ჯავახიშვილი 1950: 43) ლინგვისტური ანალიზით ხელმძღვანელობდა. ამ ეთნონიმებს, ცალ-ცალკე და ერთად მრავალმა ქართველმა და არაქართველმა მეცნიერმა სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა. ყოველ მათგანს კვლევის საინტერესო და თავისებური მეთოდი ჰქონდა გამოყენებული. ჩვენი ვარაუდით, ანალიზის სიღრმითა და კვლევის მნიშვნელობით ყველა ნაშრომი, თავისთავად ერთმანეთს ავსებდა. ამ ეთნონიმებზე პ. უსლარის (Услар П. 1887: 78-79), ს. ჯანაშიას (ჯანაშია 1959: 101-102, 117-127; 1937:22), გ. მელიქიშვილის (მელიქიშვილი 1970: 47), ქ. ლომთათიძის (ლომთათიძე 1944: 75), მ. ინაძის (ინაძე 1992: 63-64), თ. გამყრელიძის

(გამყრელიძე 1993: 571-576), დ. მუსხელიშვილის (Мусхелиш-
ვილი 1999: 130; მუსხელიშვილი 2000:17-34), ო. კახაიძის (კახიძე
1993: 551-563), ეკ. ოსიძის (ოსიძე 1993: 566-568), ჯ. გამახარიას,
ბ. გოგიას (Гамахария, Гогия 1993: 33), თ. გვანცელაძის (გვან-
ცელაძე 1993: 571-576; 2007:185-188; 1998:14-60), ს. ბახია-ოქ-
რუაშვილის (ბახია 2010: 157-162) და სხვათა მიერ შექმნილი
ნაშრომები, თანამედროვე აფხაზების საქართველოს ტე-
რიტორიაზე მიგრაციის, ქართველებთან მრავალსაუკუნო-
ვანი ისტორიული თანაცხოვრების, პოლიტიკური, სოცია-
ლური და სხვა ურთიერთობის ფონზეა განხილული და შე-
ქმნილი.

რაც შეეხება აფხაზ მეცნიერებს, რომლებიც თანამედ-
როვე აფხაზების წარმომავლობის მცირეაზიურ თეორიას
იზიარებენ დღემდე, ნახევრად ავტოქტონურსა და ნახევრად
მიგრაციულ შეხედულებას ეთანხმებიან. ფიქრობენ, რომ
აფხაზი ხალხი მცირეაზიური „აბეშლა“ და „ქასქების“
მიგრაციული და ავტოქტონური აფხაზური ტომების შე-
რწყმის შედეგად უნდა ჩამოყალიბებულიყვნენ. აფხაზი მე-
ცნიერების მოსაზრებით, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე III-I ათა-
სწლეულში შავიზღვისპირეთის აღმოსავლეთ სანაპირო,
თანამედროვე აფხაზეთის ჩათვლით, აფხაზების წინაპარ
ტომებს ეკავათ, რომლებიც თავისი წარმოშობით, კულტუ-
რით, ტერიტორიული ერთიანობით, მეურნეობრივი ყოფით,
„ერთიან ეთნიკურ მასას“ წარმოადგენდნენ დასავლეთ
კავკასიის ადიღე-ჩერქეზ ტომებთან ერთად (Анчабадзе 1964:
120-121; Анчабадзе 1976: 17-25; Инал-ипа 1965: 123-131; Инал-ипа
1965: 223-224; Шакрил 1965: 210-213). აქვე უნდა აღინიშნოს,
რომ ჩერქეზულ-აბაზური ტომების განსახლება კოლხეთის
ტერიტორიაზე არც უცხოური და არც ქართული
წყაროებით არ დასტურდება, ვიდრე ახალი წელთაღრი-
ცხვის II საუკუნემდე. ხოლო, რაც შეეხება ტომობრივი და-
სახლების „აბეშლა“ და „ქასქას“ საკითხს, ასურულ ლუ-
რსმულ ტექსტებში მოხსენიებული ქასქების, აბეშლაელე-
ბისა და სხვა ტომთა ეთნიკურ ვინაობას, სამეცნიერო ლი-
ტერატურაში, მას ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ნათელი მო-

ეფინა. გრივოლ ვიორგადის მიერ ასურულ-ლურსმული ტექსტების ზედმიწევნით დაწვრილებითი და სამართლიანი შესწავლის შედეგად მიღებული გადაწყვეტილებით, ამ ტომების სახით ჩვენ საქმე კოლხური (დასავლურ-ქართველური) წარმოშობის ტომებთან გვაქვს (გიორგაძე 2000: 10-16, 66-71).

ჩვენთვის კარგადაა ცნობილი, რომ ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისიდან ბერძნულ-რომაულ წყაროებში „აბაზგების“, „ავოგაზების“ შესახებ ცნობები მხოლოდ თანამედროვე აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში და უმეტესწილად, მთებში იგულისხმებიან, ისინი ეკონომიკური ცხოვრების გაუმჯობესების მიზნით მიგრაციული პროცესების შედეგად გაჩენილ მთიელ, ჩრდილო კავკასიელ მოსახლეობას წარმოადგენდა. ხაზგასმით უნდა გავიმეოროთ, ისიც, რომ ისტორიული წყაროების თანახმად, თანამედროვე აფხაზეთის შორეული წინაპრების მიგრაციამდე, ძველი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე, VI-I საუკუნეებში მოსახლე ტომთა ეთნიკური კუთვნილება ეჭვს არ იწვევს, ტერიტორია მთლიანად დასავლურ-ქართველური მოსახლეობის წინაპარი ტომებით იყო დასახლებული. მოგვიანებითაც, ყოველთვის ამ ტერიტორიაზე, მნიშვნელოვან და წამყვან ეთნო-პოლიტიკურ ძალას მხოლოდ მეგრულ-ჭანები და სვანები წარმოადგენდნენ. ამას, ძველ ბერძნულ-რომაულ წყაროებთან ერთად, ამ ტერიტორიაზე მოძიებული ენობრივი (ენდოეთნონიმები და ტოპონიმები) მასალა და არქეოლოგიური ძეგლებიც ადასტურებენ.

როგორც ცნობილია, ქართული წყაროთმცოდნეობითი კვლევის საფუძველზე მიღებული და გავრცელებული ერთ-ერთი მოსაზრებით, თანამედროვე აფხაზეთის წინაპარი ტომების გამოჩენა საქართველოს ტერიტორიაზე, ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში (II ს.), ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან, მეორე მოსაზრების თანახმად კი, მხოლოდ XVII ს-დან ივარაუდება. რადგან ენდოეთნონიმებზე უკვე საკმაოდ ბევრი დაიწერა, ჩვენ მასზე აქ აღარ გავაგრძელებთ საუბარს და მხოლოდ ზემოთ დასახელებული ნაშრომების დადასტურებით შემოვიფარგლებით. აღვნიშნავთ იმას, რომ დ. მუსხელიშვილმა [მუსხელიშვილი 2000:17-34] და ჯ.

გამახარია (გამახარია 2007: 71-72) ზუსტი ფონეტიკური მსგავსების მიუხედავად თანამედროვე „აფხუასა“ და ძველი „აფსილის“ (ქართველური ტომი) კავშირი გამორიცხეს, ხოლო თ. გამყრელიძემ (გამყრელიძე 1993: 571-576) და დ. მუსხელიშვილმა (Muskhelishvili 1999: 130), „აბაზა“ და „აბაზგ“//„აფხაზი“ ეთნონიმები, ისტორიულად დამოუკიდებელ ფორმებად ჩათვალეს. მათი ვარაუდით, ქართული ფორმის „აფხაზის“ ისტორიული ბერძნული ეკვივალენტი „აბაზგი“ უნდა ყოფილიყო.

ჩვენ ვიზიარებთ მათ აზრს და ვფიქრობთ, რომ „აფსილი“//„აფშილი“, „აბაზგი“//„აფხაზი“ და XVIII საუკუნეში გაჩენილი თანამედროვე აფხაზების ენდოეთნონიმი „აფხუა“ ერთი და იმავე ძირიდან წარმოებული ლექსემები არ არის, ისინი ისტორიულად დამოუკიდებელი ფორმებია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში, ჯერ კიდევ, XX საუკუნის დასაწყისში, პ. ჭარაიამ შემოიტანა სვან. ლუ-ფხ-უ „ზაფხული“.

მეგრ. ზა-რ-ხ-ულ-ი//ბ-ზა-რ-ხ-ულ-ი „ზაფხული“ და თანამედროვე აფხ. ა-ფხ-უნ „ზაფხული“ ერთმანეთს დაუკავშირა და ისინი მონათესავედ მიიჩნია. ამ ლექსების ძირეულ კუთვნილებად მან მხოლოდ -ფხუ//ფხ□ ჩათვალა და გამოჰყო. მისი აზრით, ქართულსა და მეგრულში მხოლოდ -ულ- □ მოითხოვდა დაზუსტებას (Чарая 1912: 36). ჩვენი ვარაუდით, ქართულ „ზა-ფხ-ულ“-ში -ულ დეტერმინანტი (ანუ განმსაზღვრელი) სუფიქსი უნდა იყოს. ბ. ჯანაშიამ, ისევე როგორც ქართულში ა-ფხ-ა სიტბოსთან, თბილ დროსთან დააკავშირა, ხოლო „ა-ფხუნ“//„ა-ფხუნრა“ თარგმნა, როგორც „ზაფხული“ (ჯანაშია 1954: 55, 290). ამავე მნიშვნელობისაა თ. გვანცელაძის მიერ შედგენილ ქართულ-აფხაზურ ლექსიკონში შეტანილი – аҧҧхын „ზაფხული“ (გვანცელაძე 2012: 35, 65). ჩვენი ღრმა რწმენით, აფხაზურ ენაში იგი ქართულიდან სესხების ნიადაგზე უნდა მოხვედრილიყო.

პ. ჭარაიას მიერ სვანური, მეგრული და თანამედროვე აფხაზური ენის „ზაფხულის“ დაკავშირება, თავის დროზე არნ. ჩიქობავამ მართებულად, მაგრამ ამავე დროს, ნ. მარის მიერ ამ ლექსემების ზაფ-ხულ ფორმით დანაწევრება უმართებულად მიიჩნია. არნ. ჩიქობავას თანახმად, ნ. მარის

მიერ ქართული „ხულ“-ის (ხურ-ვება) სომხური „ჰურ“-ის („ცხელი“) დაკავშირება ძირეული და აფიქსეული მასალის ერთმანეთში არეკას იწვევდა და შეუძლებელს ხდიდა აფხაზური -ფხ ძირი ქართული ზაფხულის ეტიმოლოგიას საფუძვლად დადებოდა. გარდა ამისა, პირველი ნაწილი ზაწვევტდა კავშირს სვან. ზ□-სთან, რომელიც „წელიწადს“ აღნიშნავდა. ფიქრობდა, რომ მოცემული ერთი განმარტების „თბილი“ ფონზე, სრულიად ზედმეტი უნდა ყოფილიყო მეორე – „ცხელი“. არნ. ჩიქობავამ ქართველურ ენებში არსებული ეს ლექსემა და მათი განმარტება შემდგენიარად მოგვცა – ჭან. მა-ფხ-ა „დარი“, „სითბო“, „მოწმენდილი ცა“. მეგრ. ზა-რ-ხ-ულ-ი „ზაფხული“.

(აქ ჩანს -ფ- -რ-მ ჩაანაცვლა).

ქართ. ზა-ფხ-ულ-ი

სვან. მა-ფხ-ა „მოწმენდილი ცა“, „კარგი, თბილი ამინდი“ (ჩიქობავა 1942: 43-44; 1938: 35, 65).

საერთო ქართველური ენის მდგომარეობის რეკონსტრუირებისას გ. კლიმოვმა ზან. *მე-ფხ-ე არქეტიპი აღადგინა

-

ზან. * მე-ფხ-ე „ზაფხული“

ქართ. ზა-ფხ-ულ

სვან. ლუ-ფხ-უ „ზაფხული“

რაც მისი ვარაუდით თბილს, ნათელს აღნიშნავდა. ასე მაგ.: ჭან. მა-ფხ-ა „ნათელი ამინდი“, „ნათელი მთვარე“; სვან. მე-ფხ-ე „ნათელი მთვარე“. რომლის ძირია *ფხ- „თბილი“ და რომელიც საერთო ქართველურიდან ამოდის - *მე-ე კონფიქსია. ზანური და სვანური ენების ეს ლექსემები კანონზომიერად შეესიტყვებიან ერთმანეთს.

* - ფხ ძვ. ქართულში „თბილს“ აღნიშნავს.

ქართ. [* -ფხ-] – „თბილი“

ჭან. [* -ფხ-] – „თბილი“

სვან. ფხუ – „თბილი“.

ამრიგად, მისი თვალსაზრისით რეკონსტრუირებულია საერთო ქართველური მდგომარეობა. გ. კლიმოვმა სემანტიკის კვლევის საფუძველზე ჩათვალა, რომ ამ ლექსემების ასეთი კავშირი, ქართველურ ენებში საინტერესო ლექსიკურ პარალელს წარმოადგენდა, რომელიც ამავე ძირით

გვხვდება აფხაზურსა და ნახურ-დაღესტნურშიც (ჩენჩ. დუ-
ვხუ; ბაც. და-ფხე „ცხელი“, „თბილი“) (Климов 1964: 194; 1962:
151-153).

გ. კლიმოვმა ე. წ. გლოტოქრონოლოგიურ მეთოდზე და-
ყრდნობით, პირველად, საერთო ქართველური ენობრივი ერ-
თობის – სვანურ, ქართულ და მეგრულ-ჭანურ (ზანურ) ერ-
თეულებად დაშლის შესაძლებლობის შესახებ გამოთქვა
მოსაზრება. სვანური ენის ფუძე ენიდან გამოთიშვა უკვე
დაახლოებით ძვ. წ. XIX ს., ხოლო ქართულ-ზანური ენობ-
რივი ერთობის დიფერენციაცია – ძვ. წ. VIII საუკუნეში ივარ-
აუდა (Климов 1960: 26). ეს მოსაზრება გ. მელიქიშივილმა
თავიდანვე გაიზიარა – „საისტორიო წყაროების მონაცე-
მებით ანტიკურ ხანაში ქართველთა ჰეგემონობა ბევრ ჩანურ-
დაღესტნურ (ჰერულ-ალბანურ) ტომებზე უნდა გავრცელე-
ბულიყო. ბევრმა მათგანმა ქართიზაცია განიცადა და ქა-
რთებს შეერწყა (Мекликишвили 1959: 119-13, 292-297; მელი-
ქიშივილი 1970: 68, 73). როგორც ჩანს, ისევე როგორც აფ-
ხაზურში, -ფხ კომპლექსი, სიტბოს მნიშვნელობით ბაცბუ-
რის დახმარებით ჩენჩურსა და ინგუშურში ქართული
ენიდანაა შესული.

ჰაინც ფენრიხისა და ზურაბ სარჯველიაძის მიერ ძვ.
ქართულ წერილობით ძეგლებში, მაგალითად, ხანმეტ ძეგ-
ლებში (ზა-ფხ-ულ) დასტურდება *ფხ ძირი. მათი კვლევის
შედეგად ზა-ფხ-ულ შეიცავს ზა- ძირს („დრო“) და „ფხულ“
ფუძეს, რომელიც „თბილს“ აღნიშნავს (შდრ.: ზა-მთარ,
სადაც „-მთარ“ უთუოდ „ცივს“ ნიშნავს). ქართულ -ფხ ძირს
კანონზომიერად შეესატყვისება სვან. -ფხ- (ლუ-ფხ-უ).

ლაზ. -ფხ- მა-ფხ-ა „მოწმენდილი ცა“, „მზიანი ნათელი
დღე“.

სვან. -ფხ- მე-ფხ-ე „მოწმენდილი ცა“.

როგორც ქართულში, ისე სვანურში ზა- ზა-ფხულ-ში
და ზა-მთარ-შიც გვხვდება. ამ შემთხვევაში მეგრული კანო-
ნზომიერ შესატყვისს ზო-ს გვაძლევს, ზო-თონჯ-ი „ზამთა-
რი“. სვან. ზ□, -ზ□ღ „წელია“. ზა- ძირი ძველსა და
თანამედროვე ქართულში მხოლოდ კომპოზიტთა შემადგენ-
ლობაში გვხვდება. ზო- დამოუკიდებლად არც მეგრულ
ენაში არ იხმარება. ქართულ ზა-მთარ- ფუძეს, მეგრულში

ზო-თონჯ (<*ზო-მთონჯ-) ფუძე კანონზომიერად შეესატყვისება. ეტიმოლოგიურად ქართული ზა-მთარ- ისე, როგორც მისი მეგრული შესატყვისი ზო-თონჯ- „ცივ დროს“ აღნიშნავს. ამას ძველი ქართული წერილობითი ძეგლების მონაცემებიც მოწმობს. ფეინრიხსა და სარჯველაძისთვის ზა- ძირს ძირითადად „დროს“ მნიშვნელობა აქვს. ამას საერთო ქართველური *ზა ძირის ფუძე ეტიმოლოგიურად „თბილ დროზე“ მიუთითებს (ფეინრიხი 2000: 207, 479-480).

ამრიგად, არსებული ლინგვისტური ანალიზის შედეგად, ახალი ვარაუდით საგეოგრაფიო-ჰორონიმ „აფხაზეთის“ წარმომავლობას, ჩვენი ჰიპოთეტიური თვალსაზრისი სხვა კუთხით ხსნის. ვფიქრობთ, დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, თავისი გეოგრაფიული მდებარეობისა და ბუნებრივი, ნოტიო სუბტროპიკული ჰავის პირობების გამო, აფხაზეთს ძველთაგან განსაკუთრებული ადგილი ეკავა. სწორედ ამ ბუნებრივ პირობებს უნდა ვუმაღლოდეთ, რომ ადგილობრივი ქართველური ენების, კერძოდ კი, საერთო ქართველურიდან გამომდინარე ეთნონიმში -ფხ- ძირი დამკვიდრდა, რომელიც სავარაუდოდ „წლის თბილ დროზე“ მიანიშნებდა. ტერმინით „აფხაზ-ეთ“-ი შესაძლოა სახეზე გვქონდეს ის ბუნებრივი მდგომარეობა, რომელიც სპეციფიკური ადგილ-მდებარეობისა ტემპერატურული სხვაობის გამო, იგი დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან გამოირჩეოდა. ჩვენი ვარაუდით, ქართველურ მოსახლეობაში ქართული ენა თავიდანვე კარგად იყო ფეხმოკიდებული. თუმცა, მისი პოზიციები III-IV საუკუნეებიდან კიდევ უფრო უნდა გამყარებულიყო, რადგან იგი თანდათან ღვთისმსახურების ენა გახდა.

ასუილებელია ისტორიული წყაროების გამოყენებით გავიხსენოთ თავდაპირველად თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიის რომელ ნაწილს ეწოდა ეს ტოპონომი. ამის შესახებ პასუხს ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომში ვპოულობთ – „ხოლო ანაკოფიის დასავლეთი არის აფხაზეთი, პირველად წოდებული ეგრეთვე ეგრისი, რამეთუ ვინაძთგან წილი ეგრისისა არის ზღუამდე, მის გამო ეწოდა ეგრივე. არამედ შემდგომად განდგომისა, დაიპყრეს რა ბერძენთა, მათ უწოდეს აბასა, ხოლო ქართველთა აფხაზეთი. აი, გარნა

უმეტეს საგონებელი არს, ძეთაგან ანუ ძის ძეთაგან ეგროსისათა ეწოდა სახელი ესე. ხოლო საზღუარი აფხაზეთისა არს: აღმოსავლეთით ანაკოფიის დასავლეთით მცირე მთა, კაკეასიიდან ჩამოსული ზღუამდე; დასავლეთ ზღუა და კაპეტის მდინარე. არამედ სსუანი მზღვრიან ჯიქეთის დასავლეთის ზღუამდე; ჩრდილოთ მზღვრის მთა კაკეასი, სამჯრით ზღუა შავი. სიგრძე ამისი არს ანაკოფიიდან კაპეტის მდინარემდე... (ქართლის ცხოვრება 1973: 783-784). ვახუშტი ბაგრატიონის აღწერის თანახმად: „ქუყყანის ამის სახელნი არიან სამი: პირველად ეგრისი, მეორედ აფხაზეთი, მესამედ იმერეთი“. ბუნებრივ-გეოგრაფიულად აფხაზეთს ახასიათებდა, როგორც „ტყიანი, რამეთუ იმუთ არის ველნი, თუ არ ადგილ-ადგილს მცირენი, თუნიერ საჭვანელთაგან. არამედ ტყენი ადგილ-ადგილ ხილიან-ვენახიანი, ჰავით კეთილ-შუენი. გარნა ტყის გამო ზაფხულს იმყოფის სიცხე. ვინადთაგან ძნიად იძურის ქარნი, და არა გაუსაძლისი სიცხე, თუნიერ ადგილთა რომელითამე. ზამთარი თბილი, რამეთუ ვერ ოდეს გაჰყინავს მდინარეთა, ვერცა გუბებსა, რომელსა ზედა შედგეს უტყვ ანუ მეტყველი“... (ქართლის ცხოვრება 1973: 742-743).

ამრიგად, თავდაპირველად ეგრისად წოდებულ, თანამედროვე აფხაზეთის მხოლოდ მცირე უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილს ეწოდა „აფხაზეთი“. აფხაზები ამ რეგიონს თავდაპირველად („ეგრი“//„ეგურ“-ს) ა-გ რ□ა-ს (ეგრძირიდან) უწოდებდნენ, რომელიც სამეგრელოს მნიშვნელობით ქართულიდან უნდა იყოს შესული. ქ. ლომთათიძის აზრით: „რაც უფრო ჩრდილო დასავლეთისაკენ მივიწვეთ ზევით, აფხაზეთის ტერიტორიის ჩრდილო ნაწილისაკენ მით უფრო ნაკლებ შეიმჩნევა მეგრული ენა და თავს იჩენს ქართულის „გავლენა“ (ლომთათიძე 1956: 137-138). აქედან გამომდინარე აფხაზები ქართლებს და ზოგადად ყველა ქართველს – „ა-ქ რთ-□ა-ს უწოდებენ, სვანებს – „ა-შიანგ - □ა“-ს, ლაზებს „ა-ლაზ“-ს, რაჭველებს „ა-რაჭ“-ს, გურულს – „ა-ვირჲ ს“ და სხვ., რომლებიც ყველა ქართული ტერმინებიდან არის მიღებული (გვანცელაძე 1993: 316, 318). აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის თავისებურებაც, რომ მეგრელები აფხაზებს „აფხაზა“ ფორმით მოიხსენიებენ, რაც თვით ტერმინ

„აფხაზ“-ის ჩამოყალიბების თვალსაზრისითაც თავისებურებას ქმნის. „ქართველის“ სახელწოდებისათვის ჩერქეზულ ენაში გრუზინ//ღრუზინ, არქაული ტერმინი ქიჯ რჯჯ - //ქიჯ რუჯ, უბიხურ ენაში ქართველი – გურჯჯ, ხოლო ლაზი – ფასაძე („თევზის მჭამელი“) (შენგელია 1993: 320) არის, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ეს თანამედროვე ტერმინები რუსული ენიდან არის შეთვისებული, ხოლო არქაული – თურქული ენიდან. საინტერესოდ გვეჩვენება ის ფაქტიც, რომ მეგრულსა და სვანურში აფხაზეთისათვის არ გამოიყენება, ამ ენებზე შექმნილი განსაკუთრებული სახელწოდება, როგორც ჩანს, ტერიტორიის ამ ნაწილს ისინი არასოდეს აღიქვამდნენ სხვის სამშობლოდ. რაც შეეხება ტერმინს „სააფხაზო“-ს, იგი გვიან გაჩენილი ჩანს.

ანტიკურ წყაროებზე დაყრდნობით – ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში (II ს.) მეგრულ-ჭანურ-ჰენიოხ-სანიგების, მოსხების (ქართველური მოსახლეობის) გვერდით, სარმატული ტომების მოწოდის შედეგად, ადიღური (ჩერქეზული) მოსახლეობის ნაკადის – ჯიქების ჩამოსახლებამ უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში ეთნიკური სურათი შეცვალა (ინაძე 1992: 48). ადგილობრივი სახელმწიფოებრიობის დაცემამ და უცხოელთა (ჯერ პონტოს და შემდეგ რომის) საკმაოდ სუსტი ადმინისტრაციის დაფუძნებამ, მეზობელ მთიელებს, ბარის რაიონებზეც წარმატებული შეტევისათვის ხელ-ფეხი გაუხსნა (მელიქიშვილი 1970: 538-539). ამრიგად, ჩრდილო კავკასიელები საქართველოს ძირბველ ტერიტორიაზე, კავკასიის ქედის გავლით, მასობრივი მოძალებისა თუ ინფილტრაციული შემოჭრის შედეგად, თავდაპირველად, თანამედროვე აფხაზეთის მხოლოდ უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში დასახლდა და მკვიდრი მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი გამოდევნა. როგორც ჩანს, V-VII საუკუნისათვის „აბაზგები“ (აფხაზები) ადგილობრივ, ქართველურ მოსახლეობაში უკვე შერწყმულები ჩანან და ასიმილაცია აქვთ გავლილი. VIII ს. აფხაზთა საერისთავოს პოლიტიკური ცენტრი – ანაკოფია დაარსდა და ეგრის-აფხაზეთის სამეფოს მთავარ ქალაქად იქცა. ყველას კარგად მოეხსენება, რომ ეგრის-აფხაზეთის სამეფო ტერიტორიულად მთელს დასავლეთ საქართველოს მოიცავდა.

ამ სამეფოს შემადგენლობაში შედიოდნენ – სვანები, მეგრულ-ჭანებით, ქართველით და „აბაზგებით“ (აფხაზები) დასახლებული ტერიტორიები. ამრიგად, ამ სამეფოს უდიდეს ნაწილს ქართველები შეადგენდნენ. ვახუშტის თანახმად ამ დროს ეს მხარე რვა საერისთაოდ იყო დაყოფილი – აფხაზეთის, ცხომის, ეგრისის, გურიის, რაჭა-ლეჩხუმის, სვანეთის, არგვეთის და ვაკე იმერეთის (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები 1973: 418-419). როგორც ჩანს, დასავლეთ საქართველოს უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ, მცირე მონაკვეთს – ანაკოფიდან თანამედროვე მდინარე ფსოუმდე „აფხაზ“-ეთი („თბილი ადგილი“?) ეწოდა. ჩვენი ვარაუდით პირველად ქართველურმა მოსახლეობამ არა ეთნონიმი, არამედ ტოპონიმი შექმნა, რომელშიც საერთო ქართველური „ფზ“ ლექსემა სითბოს და სინათლის აღმნიშვნელად გამოიყენა. წყაროებიდან კარგად ჩანს, რომ უძველესი დროიდან ეს კუთხე წელიწადის ყველა დროში, ყველაზე თბილ მხარეს წარმოადგენდა საქართველოს სხვა, მეზობელი კუთხეებისაგან განსხვავებით. რასაც ეთნოგრაფიული მასალაც ადასტურებს. მესაქონლეობა აქაური მაცხოვრებლებისათვის პრობლემას არ წარმოადგენდა, რადგან ზამთარ-ზაფხულ საქონელი ადგილზე, ჭალებში მწვანე ბალახით იკვებებოდა. ზღვისპირა ამ მონაკვეთს ჩრდილოეთის მხრიდან კავკასიონის ქედი იცავს დღესაც. მიუხედავად იმისა, რომ ქედის ეს ნაწილი საკმაოდ დაბალი იყო და შემოვლითი ქარები ტერიტორიაზე სწორედ აქედან აღწევდა, ჰაერის მასები გზაში თბებოდა და ტენით მდიდრდებოდა. აქედან გამომდინარე, ნიადაგ-საფარიც სუბტროპიკული მეურნეობის განვითარების მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო. ჰაერის საშუალო წლიური ტემპერატურა 15⁰C-ია, ნალექები 135 მმ. წელიწადში. მზის უხვი რაღაცია, ძველად აქ უფრო მეტი უნდა ყოფილიყო, რაც ზომიერი ცხელი ზაფხულის, ხანგრძლივი შემოდგომის და თბილი ზამთრის საწინდარი იყო. სითბოსა და სინოტივის ხარჯზე აქ დღესაც მდიდარი ფლორაა გავრცელებული.

ტერიტორიის ამ ნაწილის ტემპერატურის თავისებურებისა და განსხვავებულობის დასადასტურებლად საჭიროდ მიგვაჩნია ერთი შემთხვევის აღნიშვნა. 1639 წ. რუსებმა

სამეგრელოს მხარის შესახებ ინფორმაციისათვის მაშინ მოსკოვში მყოფ თეიმურაზ მეფის ბერძენ მიტროპოლიტს მიმართეს, რომელმაც ამ მხარეს „თბილი ქვეყანა“ უწოდა. „...სადადიანოს ტერიტორია „თბილ ქვეყანაში“, აღმოსავლეთსა და სამხრეთ სანაპიროებს შუა მდებარეობს“ – (Материалы... 2005: 104) მან ეს მხარე ასე დაახასიათა.

საინტერესოა, რომ ეს პროტოქართული „ფხ“ ლექსემა, კოლხურის მონათესავე ხალხის, ხეთურ და, კერძოდ, ქასქური ენის ფენის კუთვნილებაც იყო. ქასქურში pahhur, pahhwar (ე. ი. ფხურ, ფხვარ), რომელიც ცეცხლის, ნაკვერჩხლის აღსანიშნავად იხმარებოდა, სიტბოსთან იყო დაკავშირებული (ტატიშვილი 2011: 15).

ამრიგად, ჩვენი ვარაუდით, გამორიცხული არაა, რომ ამ ტერიტორიისათვის ქართველებს თავის დროზე „წლის თბილი ადგილი“ ეწოდებინათ. როგორც ჩანს, თავდაპირველად იგი ტოპონიმის სახით დამკვიდრდა, ხოლო მოგვიანებით VI საუკუნემდე იქ ჩამოსახლებული, არაქართული, ჩრდილოკავკასიური მოსახლეობის აღსანიშნავად „თბილი ადგილის მაცხოვრებლები“ გამოიყენეს, რომელიც საბოლოოდ ეთნონიმადაც იქცა, მათთან ინტენსიური ურთიერთობისა და ასიმილაციის წყალობით. ამ ცნების თანდათან პოლიტიკურ გაფართოებასთან ერთად, ჯერ ეს მთლიანად დასავლეთ საქართველოზე, ხოლო მოგვიანებით მთელ საქართველოზე გავრცელდა.

ჯერ კიდევ XV-XVII სს-ში აღმოსავლურ (ირანულ, არაბულ და თურქულ) წყაროებში აფხაზეთი და აფხაზები საქართველოსა და ქართველების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა (წერეთელი 1993: 92-104; ჩხეიძე 1993: 107-117; ჯაფარიძე 1993: 121-144). მოგვიანებით, ეთნონიმი „აფხაზი“-ს შინაარსი თანდათან დავიწროვდა და მხოლოდ თანამედროვე აფხაზების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. მართალია, ლინგვისტური თვალსაზრისით ჩვენი ვარაუდი ჯერ კიდევ დასაზუსტებელია, თუმცა, ჰიპოთეზის სახით მაინც შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ საერთო ქართველური ენიდან ამოსული „ფხ“ ლექსემა („თბილი“) შესაძლებელია დადებოდა საფუძვლად ტერმინ „აფხაზ“-ეთ-ს.

ჩვენი ვარაუდის შესამტკიცებლად ეთნოგრაფიული მასალაც გვინდა მოვიშველიოთ. გარდა ზემოთ დასახელებული ფორმებისა, სვანურის დიალექტებში ტერმინი თბილი – „ფხ“ ლექსემა ლაშხურში „ლუ-ფხუ“, ლენტეხში „მა-ფხ“ (ზაფხული) არის შემორჩენილი. გარდა ამისა, საინტერესოდ მიგვაჩნია სვანურის გარკვეულ დიალექტებში ბაყაყის აღმნიშვნელი ლექსემა „აფხვ“, რომელიც სწორედ სითბოს დადგომასთან ერთად ჩნდება. ამავე დროს მედვა საღლიანის (საღლიანის საველე ლინგვისტური ჩანაწერები). სვანურ ტექსტებში დასტურდება დღესასწაული სახელწოდებით „ფხუ“. ეს დღესასწაული მზესა და მთვარესთან, სინათლისა და სითბოს მომცემ ღვთაებებთან იყო შერწყმული, რადგან ახალი წელთაღრიცხვა ძველად სწორედ მთვარის მოქცევას უკავშირდებოდა. დღესასწაული „ფხუ“ ყველიერის ორშაბათ დღეს იწყებოდა, რომელსაც „თვეთნე ფხუს“ (ე.ი. თეთრი სითბო) სახელწოდებით მთელი კვირის მანძილზე გრძელდებოდა.

ძველად სამეგრელოშიც თითოეული კვირის დღე მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულის სახელებთან იყო გაერთიანებული. წარმართულ სამეგრელოში წლის დასაწყისად „ახალი მზის“ (ე. ი. „ჟაშხა“ – მზის დღე) დაბადების დღეს თვლიდნენ, იგი 11 აგვისტოს ემთხვეოდა, ე. ი. ეს იყო მზის ღვთაების დღე. მაგრამ, გაზაფხულის სითბოს დაწყება, ისევე როგორც სვანურში, დიდმარხვის ორშაბათ დღეს ე.ი. თუთაშხას (მთვარის დღეს) ემთხვეოდა (მაკალათია 1941: 293-294).

როგორც სვანი, ისე მეგრელი მოსახლეობა მთვარის დღეს გაზაფხულისა და რაც მთავარია, სითბოს დადგომას უკავშირდებდნენ. სვანეთში ამ დღეს ქალებს მაჯაზე წითელი ფერის ძაფს უკეთებდნენ, რომ ქალები მზის სხივებისაგან ე. ი. გარუჯვისაგან დაეცვათ, რადგან მათთვის თეთრი ფერის ქალი უფრო მიმზიდველად ითვლებოდა. „თვეთნე ფხუს“ დღესასწაულის მანძილზე მოსახლეობა წმინდანებს სითბოს სწრაფად დადგომას შესთხოვდნენ. ყველიერის დამთავრების შემდეგ, დიდმარხვის ორშაბათ დღეს მეორე დღესასწაული „მეშხე ფხუ“ (ე. ი. შავი სითბო) იწყებოდა და მთელი კვირა გრძელდებოდა. მართალია, ამ დროს მზე

უფრო მეტ სითბოს ასხივებდა, მაგრამ მარხვის გამო მას „შავი სითბო“ ეწოდებოდა. ეს დღესასწაული დიდმარხვის პირველ ორშაბათს „თუთაშხა“ დღეს, ხოლო ჭანურში „თუთაჩხა“ დღეს უკავშირდებოდა. მათი აზრით, მთვარე, რომელიც ღამე ანათებდა, იგი სწორედ მზის სინათლის ანარეკლი იყო. გარდა ამისა, სავსე, ბადრი მთვარე, მთვარის ერთ სრულ წრესთან ასოცირდებოდა. ხალხის რწმენით ამ დროს იბადებოდა ღვთაებები მზე და მთვარე და აუცილებლად ამ დღეს სადღესასწაულოდ უნდა შეხვედროდნენ.

მეგრელებში ამ დღეს „ფუძეშ ოხვამერი“ (ფუძის სალოცავი) და „თუთაშხა ბედნიერი“ (მთვარე ბედნიერი) ანუ „ოთუთაშხურე“ (მთვარის ბედნიერი დღე) ეწოდებოდა. ამ დღესთან ფუძის სალოცავი იყო დაკავშირებული, რომლის დღესასწაული უთუოდ დიდმარხვაში სრულდებოდა, ახალი მთვარის ორშაბათ საღამოს. ოჯახის წევრები დილიდან ეზო-კარმიდამოსა და სახლის დასუფთავებას იწყებდნენ. შემდეგ დიასახლისი სხვენზე სამარხვო საკვებისათვის განკუთვნილ ხის კოდს, რომელშიაც ამ დღისათვის პურის ფქვილი, ლობიო და სხვ. ინახებოდა, სამჯერ მარჯვნივ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა. შემდეგ ეზოში კარზე ცეცხლს გააჩაღებდა და ამ სანოვაგისაგან საკვებს, ოჯახის ყველა წევრისთვის ორ-ორ კვერს და ერთ საერთო ფეტვის დიდ მჭადს გამოაცხობდა. ყველაფერს კალათაში მოათავსებდა და კართან მიდგამდა. ახალი მთვარისა და ვარსკვლავების გამოჩენისთანავე ოჯახის უფროსი მამაკაცისა და ქალის გარდა ყველა გარეთ გადიოდა. სახლში დარჩენილები კარს მიხურავდნენ, სანთლებს აანთებდნენ. მამაკაცი კერასთან დაიხოქებდა და კალათას ხელით აბრუნებდა, ამ დროს დაილოცებოდა: „მთვარე წინამძღოლო, შენს ბედნიერ თავს ვლოცულობ ჩემი ცოლისა და შვილის სასიმრთელოდ. ფუძე-ნერჩი დამიცავი ყოველი ჭირისაგან, ფათერაკისაგან, სიცხისაგან, სიცვიისაგან, ცუდის შეხვედრისაგან“... (მაკალათია 1941 :313-314). ღოცვის დამთავრების შემდეგ დიასახლისი კარს გააღებდა და ოჯახის წევრებს მოიწვევდა. მათ უსათუოდ მწვანე ბალახიანი ბელტი უნდა სჭეროდათ ხელში, რაც ისევ და ისევ სითბოს

დადგომასთან იყო კავშირში. სახლში ფეხის შედგმასთან ერთად მათ ბელტი სახლის კედლისთვის უნდა მიეხეთქებინათ და „თუთაშხა ბედინერს“ ოჯახის წევრების, საქონლის სიმრთელეს და გამრავლებას შევედრებოდნენ.

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, სვანური და მეგრული მთვარის დღესასწაულები „ფხუ“ (თვეთნე ფხუ/მეშხე ფხუ) და „ოთუთაშხურე“ გაზაფხულის სიტბოს დადგომას და აქედან „მთვარის დღეს“ უკავშირდებოდა.

„ფხ“ ლექსემასთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს სხვა მოსაზრებებიც. ისინი გვარსახელების ქალის სქესის განმასხვავებელ ფხე/ხე-სთან და ფშაფ-ხევსურეთის ძველ გეოგრაფიულ-ეთნოგრაფიული დასახლების „ფხოვ“ ტერმინთან მიმართებაში განიხილებიან, რადგან მათი აზრით ფუქეში -ფხ კომპლექსს შეიცავენ.

ჩვეულებრივ ქართული გვარსახელებისათვის სქესის მიხედვით გამოიჯენა დამახასიათებელი არ არის. მაგრამ, მეცნიერთა გარკვეული რაოდენობა, სამართლიანად მიუთითებს იმაზე, რომ ძველად დასავლეთ საქართველოს რეგიონებში და მათ დიალექტურ მეტყველებაში მხოლოდ მდედრობითი სქესის წარმომადგენელთა სუფიქსები იყო გავრცელებული. ქართულ დიალექტებში გათხოვილი ქალის სადაურობის, ვინაობისა და მისი ჩამომავლობის აღმნიშვნელი „-ფხე“ და მისი გამარტივებული ვარიანტი „ხე“ ფორმანტი იქნა დადასტურებული. დასავლურ-ქართულ ყველა დიალექტში და მათ შორის მეგრულსა და სვანურშიც იგი დღემდეა შემორჩენილი. ძველად დიდ ოჯახში ცოლი ქმარს ან პირიქით, მიმართვის დროს, ან რომელიმე სხვა მესამე პირთან საკუთარი სახელით ვერ მოიხსენიებდა, რადგან მისი წარმოთქმა ტაბუირებული იყო. ცოლი ქმრის სახელს ან პირიქით, მოფერებითი სახელით („თოლიგე“) ან სხვა ეპითეტით ცვლიდა, ან ამბობდა – „ჩემი კაცი“, „ჩემი ქმარი“. რაც შეეხება მამაკაცს, მას ცოლი იმ გვარეულობის სახელით შეეძლო მოეხსენებინა, საიდანაც წამოიყვანა ე. ი. მამის გვარეულობის სახელით. ასე მაგ.: თუ ქმარს ქალი ჩიხუას გვარეულობიდან ჰყავდა ცოლად, ოჯახშიც და გარეთაც იგი მას ჩიხუფხე/ჩიხუხე ფორმით მოიხსენიებდა.

ერთ-ერთი მიზეზი, რომლითაც ნ. მკვლადემ და მ. ფადავამ სქეს-კატეგორიის სუფიქსები ფხე//ხე და გეოგრაფიულ-ეთნოგრაფიული ტოპონიმები – აფსილეთი, აფშილეთი, აფხაზეთი, მასთან ერთად ეთნონიმი აფსუა ერთმანეთთან მიმართებაში განიხილეს, მხოლოდ და მხოლოდ „ფხ>ფშ>ფს“ კომპლექსების ფონეტიკური მსგავსება იყო. აქედან გამომდინარე მათ აფსუა, აფსილეთი, აფშილეთი, აფხაზეთი ერთი და იმავე წარმოშობისად აღიქვეს. ლიტერატურული მონაცემებისა და ენობრივი მასალის ანალიზიდან გამომდინარე, ავტორთა აზრით, ხე//ფხე/ფხუ//მხე-ს ძირითადი მნიშვნელობა ნათესაობის აღმნიშვნელ სახელთა სუფიქსური წარმოების ფორმებშია. ამავე დროს, ხე//ფხე'-ს, მხევალის, ასულისა და მონა ქალის (მეგრ. ჭკორი) მნიშვნელობით მათი ჩამოყალიბება მეორეულ მოვლენად მიანჩნიათ. ე.ი. პატრილინიურ საზოგადოებაში მემკვიდრეობის მამის ხაზმა განაპირობა ქალის უფლებების შეზღუდვა. ამან კი, მამაკაცთა და ქალთა სოციალური ჯგუფების ტერმინოლოგიური გამიჯვნა გამოიწვია. ავტორები სქეს-კატეგორიის სუფიქსების ასეთივე ფონეტიკურ და ფუნქციურ შესატყვისობებს ეძებენ ჩრდილო კავკასიის ენებში და ამით გაგრძელების არეალს აფართოებენ. მათი ვარაუდით, მდებარებითი სქესკატეგორიისათვის აფხაზურ-ადიღეური ენებისათვის დამახასიათებელია აფხა, ფხუი, ფხა; ოსურისათვის აფხა; აბაზურისათვის ფხლა//ფხა; უბიხურისათვის ფხა (მკვლადე 1998: 3-17). რაც არ შეესაბამება სიმართლეს. ჩრდილო-კავკასიურ ყველა ენაში, ტერმინს თავისი საკუთარი დამწერლობა და გამოთქმა ახასიათებს, რომელიც ხსენებული ავტორების მიერ შემოთავაზებულს არ შეესაბამება. ჩრდილო კავკასიურ ენებში, თუმცა, არა ყოველთვის, მაგრამ შეზღუდვებია დაწესებული, ამიტომ ყველა სპეციფიკურ ბგერას თავისებური გამოთქმა, მნიშვნელობა და ახსნა აქვს. მაგ.: აფხაზურში ასულის, ქალიშვილის, აღმნიშვნელად გვხვდება არა „აფხა“, არამედ ап• а (აფჰა); აბაზურში – пхла (ფჰა), ქალი, მეუღლე (ფჰვ ს); ჩერქეზულში ასულის აღმნიშვნელია хьыджань (ჰვ ჯაბზ) და ა.შ. როგორც ვხედავთ, ყველა ფუძე სხვადასხვა წარმოშობისაა და

სრულიად განსხვავებულ კომპლექსებს შეიცავენ. ამდენად, დასავლეთ საქართველოში მდედრობითი სქესის დამახასიათებელ – ფხე/ხე- სუფიქსებსა და ჩრდილო-კავკასიურ ენებში გავრცელებული ასულის, ქალიშვილის აღმნიშვნელი ფორმანტები სხვადასხვა წარმოშობისაა. ხოლო, რაც შეეხება, ფხე/ხე სუფიქსებს და ეთნოგრაფიული კუთხის ტოპონიმ „აფხაზ“-ეთ-ში შემავალი საერთო ქართველური „ფხ“ ლექსემას, რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობა „თბილი“ იყო, ჩვენი ვარაუდით, ერთი და იმავე ფუძისა და წარმოშობისად არანაირად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

სქეს-კატეგორიის –ფხე (-ხე) ფუნქციის შესახებ საუბრობს ანთროპონომიაში ეთნოლოგი რ. თოფჩიშვილიც. თუმცა, მას ამ შემთხვევაში განსხვავებული ხედვა გააჩნია. მეცნიერი ქართველურ ენასა (სვანურსა და მეგრულში) და ყველა დასავლურ-ქართულ დიალექტებში ადასტურებს ამ სუფიქსის არსებობას. ამავე დროს კომპოზიტ ზა-ფხ-ულ-ში არსებულ „ფხ“ ლექსემას, ტ. ფუტკარაძეზე დაყრდნობით სვანურში „მზის თვალს“, ხოლო ზანურში „მოწმენდილ ცას“ უკავშირებს. ვ. ბარდაველიძეზე დაყრდნობით კი, ვარაუდობს, რომ „ქართველების უძველესი მზის ღვთაება მდედრობითი სქესის არსება იყო და ამიტომ, მზისა და ცის კულტი ერთობლიობაში წარმოიდგინებოდა“. აქედან გამომდინარე კი იგი ვარაუდობს, რომ უძველესი ქართველური „ფხ“ ლექსემა აღნიშნული გაგებით საფუძველს მოკლებული არ უნდა ყოფილიყო, რომ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების ფხოვისა და აფხაზეთის სახელწოდებებს საფუძვლად დადებოდა (თოფჩიშვილი 2010: 290-297).

„ფხ“ ლექსემისა და „აფხაზეთ“-ის ურთიერთობასთან დაკავშირებით, რადგან ჩვენი აზრი დამოთხვა ერთმანეთს, ამჟამად მხოლოდ „ფხოვ“-ის შესახებ გვექნება საუბარი.

როგორც ცნობილია, „ფხოვ“-ი ფშავ-ხევსურეთის ძველი სახელწოდებაა. ძველ ქართულ მატიანეში ხევსურეთი და ფშავი ერთად იხსენიებოდა როგორც „ფხოვი“, ხოლო ხევსურები და ფშაველები „ფხოველებად“ (მაკალათია 1984: 21; თხიარული 1993: 536; მელიქიშვილი 1965: 100-202). ვახუშტი

ბაგრატიონის თანახმადაც „...ფშავ-ხევსურსა, რომელთა პირველ ეწოდათ ფხოველნი...“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 523, 534). ქისტები, ჩეჩნები და ინგუშები ხევსურებს დღესაც „ფხაუ“-ს ან „ფხა“-ს, წოვა-თუშები ხევსურებს „ფხე“-ს, ხოლო ფშაველებს „შუო“-ს უწოდებდნენ (ბურჭულაძე, შავხელიშვილი 1993: 326; პაპუაშვილი 1993: 616). ჩვენი ვარაუდით „ფხოვ“ და „ფხ“ ლექსემა სხვადასხვა წარმოშობის ფუძეებია. ამასთან, „ფხოვ“-ი, მაღალმთიანი და შედარებით ცივი მხარეა, ამიტომ „ფხ“ ლექსემის ძირითად მნიშვნელობასთან მის კავშირს გამოვრიცხავთ.

ამრიგად, ვფიქრობთ, საფუძველმოკლებული არ უნდა იყოს ვარაუდი, რომ თავის დროზე ქართველური მოსახლეობის მიერ ტოპონიმად, „წლის თბილი დრო“ და ადგილი, თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიის მცირე მონაკვეთის აღსანიშნავად შექმნილი, მოგვიანებით, მათვე არაქართული, შემოჭრილი, მაგრამ საბოლოოდ ასიმილირებული მოსახლეობის ეთნონიმად გამოეყენებინათ.

დამოწმებული ლიტერატურა

ბახია-ოქრუაშვილი 2010 – ს. ბახია-ოქრუაშვილი. აფხაზეთა ეთნიკური ისტორიისპრობლემები. თბ., 2010.

ბურჭულაძე, შავხელიშვილი 1993 – გ. ბურჭულაძე, ბ.შავხელიშვილი. „ქართლის“, „საქართველოს“

აღმნიშვნელ სიტყვათა თაობაზე ნახურ დადესტნურ ენებში. – საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993 (შემდეგ: საქართველოსა და ქართველების...)

გამახარია 2007 – ჯ. გამახარია. ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან. აფხაზეთი. თბ., 2007.

გამყრელიძე 1993 – თ. გამყრელიძე. ძველი კოლხეთის სატომო სახელთა ისტორიიდან საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993.

გიორგაძე 2000 – გ. გიორგაძე. ხეთური და ასურული ლურსმული ტექსტების ქასქების (ქაშქების) და აბეშლაელების ეთნიკური წარმომავლობისათვის.

ახალციხე, 2000.

გვანცელაძე 1993 – თ. გვანცელაძე. კვლავ ეთნონიმ „აფხაზისა“ და მასთან დაკავშირებულ ფუძეთა შესახებ. საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

გვანცელაძე 2007 – გვანცელაძე. ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან. აფხაზეთი, თბ., 2007.

გვანცელაძე 1998 – თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998.

გვანცელაძე 2012 – თ. გვანცელაძე. ქართულ-აფხაზური ლექსიკონი. თბ., 2012.

გვანცელაძე 1993 – თ. გვანცელაძე. ქართველთა აღმნიშვნელი ტერმინები აფხაზურსა და აბაზურ ენებში. საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

თოფჩიშვილი 2010 – რ. თოფჩიშვილი. სახელების ეთნოლოგია და ისტორია. თბ., 2010.

ინაძე 1992 – მ. ინაძე. ძველი აფხაზეთის ეთნოპოლიტიკური ისტორიის საკითხები. „მაცნე“, №1, ისტორიის სერია, თბ., 1992.

კახაძე 1993 – ო. კახაძე. აფხაზ-აფხაზა... ფუძის თაობაზე. საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

ლომთათიძე 1956 – ქ. ლომთათიძე. აფხაზთა ვინაობისა და განლაგების ზოგიერთი საკითხის შესახებ. მნათობი, 1956, №12.

ლომთათიძე 1944 – ქ. ლომთათიძე. აფხაზური ენის ტაფნთური დიალექტი. თბ., 1944.

მაკალათია 1941 – ს. მაკალათია. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.

მაკალათია 1984 – ს. მაკალათია. ხევსურეთი. თბ., 1984.

მგელაძე 1998 – ნ. მგელაძე, მ. ფაღავა. ფზე/ხე ისტორიისა და ეტიმოლოგიის საკითხი. ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ბათუმი, 1998.

მელიქიშვილი 1970 – გ. მელიქიშვილი. საქართველო ახ. წ. I-III საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1970.

მელიქიშვილი 1965 – გ. მელიქიშვილი. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი

მოსახლეობის საკითხისათვის. თბ., 1965.

მუსხელიშვილი 2000 – დ. მუსხელიშვილი. აფსილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის. „არტანუჯი“, №10, თბ., 2000.

ოსიძე 1993 – ეკ. ოსიძე. აბასკ/აბასგ ეთნონიმის წარმომავლობისათვის. საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

ოჩიაური 1993 – თ. ოჩიაური. ტერმინები „ფშავი“ და „ხევსურეთი“. საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

პაპუაშვილი 1993 – თ. პაპუაშვილი. ფხოველნი (ფშავ ხევსურნი). საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

სინ 1973 – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1973.

საღლიანი – მ. საღლიანის საველე ლინგვისტური ჩანაწერები. ხელნაწერის უფლებით.

ფენრიხი, სარჯველაძე 2000 – სარჯველაძე ჰ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე. ქართველები ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 2000.

ქც 1973 – ქართლის ცხოვრება. ტ. IV, თბ., 1973.

ტატიშვილი 2011 – ი. ტატიშვილი. ხეთურ-ქართული ლექსიკონი, ნაკვეთი 5:P, თბ., 2011.

ყაუხნიშვილი 1957 – ს. ყაუხნიშვილი. „გიორგი მერჩულეს“ გარშემო. „მნათობი“, №2, თბ., 1957.

შენგელია, ჯანაშია 1993 – ვ. შენგელია, რ. ჯანაშია. „ქართველის“ სახელწოდებისათვის ჩერქეზულ და უბიხურ ენებში. საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

ჩიქობავა 1942 – არნ. ჩიქობავა. სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში. თბ., 1942.

ჩიქობავა 1938 – არნ. ჩიქობავა. ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი. თბ., 1938.

ჩხეიძე 1993 – თ. ჩხეიძე. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები საშუალო სპარსულსა და პართულ ენებში. საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

წერეთელი 1993 – გ. წერეთელი. საქართველოს ირანულ სახელწოდებათა ისტორიისათვის. საქართველოსა და ქართველების... თბ., 1993.

ჯავახიშვილი 1950 – ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს,

- კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950.
- ჯანაშია 1959** – ს. ჯანაშია. შრომები, ტ. III, თბ., 1959.
- ჯანაშია 1937** – ს. ჯანაშია. თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი. თბ., 1937.
- ჯანაშია 1954** – ბ. ჯანაშია. აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი. თბ., 1954.
- ჯაფარიძე 1993** – გ. ჯაფარიძე. ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებები. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993.
- Анчабадзе 1964** - Анчабадзе З.В. История и культура древней Абхазии. М., 1964.
- Анчабадзе 1976** - Анчабадзе З.В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976.
- Гамахария, Гогия 1993** - Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия – историческая область Грузии. Тб., 1993.
- Инал-ипа 1965** - Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми, 1965.
- Инал-ипа 1965** - Инал-ипа Ш.Д. Об абхазо-адыгских этнографических парал. "Ученые записки", АНИИЯЛИ, Краснадар, 1965.
- Климов 1964** - Климов Г.А. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964.
- Климов 1962** - Климов Г.А. Из опыта работы над сравнительно историческим словарем, картвельских языков. ВЯ. 1962 №3.
- Климов 1960** - Климов Г.А. Опыт реконструкции фонемного состава общекартвельского языка - основы. "Известия АН СССР", отд. литературы и языка, т. XIX, вып. 3, 1960.
- Марр 1938** - Марр Н.Я. О языке и истории абхазов М., -Л., 1938.
- Материалы...** - Материалы по церковной и этнополитической истории Абхазии.
- Посольство... 2005** - Посольство Федота Элчина и Павла Захарьева в Мегрелию (1639-1640). Издания подготовия предисловием и комментариями и словарем снабдил Дж. Гамахария. Тб., 2005.
- Мекликишвили 1959** - Мекликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тб., 1959.

Мусхелишвили 1999 - Мусхелишвили Д. Исторический статус Абхазии в Грузинской государственности. Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тб., 1999.

Услар 1987 - Услар П.К. О языке убыхов. В кн., Услар П.К. Этнография Кавказа. Языковедение. Абхазский язык. Тифлис, 1887.

Чарая 1912 - Чарая Н. Об отношении абхазского языка к яфетическим. МЯЛ, IV, С-Пб., 1912.

Шакрил 1965 - Шакрил К.С. К вопросу об этногенезе абхазо адыгских народов."Ученые записки" НИИЯЛИ, т. IV, Краснодар, 1965.

**SALOME BAKHIA-OKRUASHVILI, ELISABED
GAZDELIANI
TO ORIGIN OF THE CHORONYM „APKHAZETI“**

Origin of the choronym "Apkhazeti" should be associated with the "fkh" lexeme of Georgian parent-language. In old Georgian the lexeme "fkh" was used to refer to warmth and light too. Territory of Abkhazia, in distinct from other parts of Georgia, was always distinguished by peculiar temperature, moderately hot summer, long autumn and warm winter. Therefore, the supposition that local population initially used this "warm period of the year" and place as a toponym and that later this lexeme was used for creation of ethnonymy - should not be void of ground.

როლანდ თოფჩიშვილი

როლის და რატომ მიიღო ეთნონიმა „ჩაჩანი“ უარყოფითი შინაარსი

ეთნონიმი „ჩაჩანი“ ჩრდილოეთ კავკასიაში მცხოვრებ ქართველთა მეზობელი ეთნოსის სახელწოდება იყო. დღეს ისინი „ჩეჩნებად“ მოიხსენებიან – XX საუკუნის მეორე ნახევარში „ჩაჩანს“ „ჩეჩენი“ ჩაენაცვლა. როგორც ირკვევა, ეს შეგნებულად მოხდა, რადგან „ჩაჩანს“ ეთნონიმთან ერთად სხვა შინაარსიც ჰქონდა მიღებული. კერძოდ, ქართულ ენაში ის აღნიშნავს აგრეთვე მათხოვარს, უპოვარს, აბრანძულს, აჩაჩულ ადამიანს, რომელიც დახეულ-დაფხრეწილი ტანსაცმლითა და ფეხსაცმელით დადის. ჯერ კიდევ 1986 წელს დასტამბულ ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის ერთტომეულში ვკითხულობთ: „*ჩაჩნები* – იბერიულ-კავკასიური მოდგმის ხალხი, ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ასსრ ძირითადი მოსახლეობა (ინგუშეთთან ერთად)“. იმავე ლექსიკონში „ჩეჩნებიცაა“ შეტანილი: „*ჩეჩნები* იგივეა, რაც *ჩაჩნები*“ (ქართული ენის... 1986:). დღეს საყოველთაოდ მიღებული და გავრცელებულია *ჩეჩენი*, *ჩეჩნეთი*. *ჩაჩნის ჩეჩნით* გამოდევნა მოხდა იმიტომ, რომ ტერმინს ქართულ ენაში უარყოფითი შინაარსი ჰქონდა მიღებული. *ჩეჩენი* კი აღნიშნული ეთნონიმის რუსული გამოთქმაა.

ეთნონიმი „ჩაჩანი“/„ჩეჩენი“ მხოლოდ ეგზოეთნონიმია ანუ გარე სახელწოდებაა. თვად *ჩაჩნები/ჩეჩნები* თავის თავს „ნოსჩო/ნოსჩი“-ის უწოდებენ (თოფჩიშვილი 2011: 93). დაღის ლექსიკონი ლექსიკურ ერთეულს – „ჩეჩენი“ არ იცნობს. ეთნონიმი *ჩეჩენი* რუსულ ენაში XVIII საუკუნის დასაწყისიდან მომდინარეობს. ის წარმოიქმნა სოფლის სახელიდან „ჩაჩან-აული“ (ჩაჩნეთის ბარში, მდინარე არღუნის ნაპირზე მდებარეობდა). *ადოლფ ბერჟეს* მიხედვით, რუსულ სამამულო ისტორიაში *ჩაჩნების* სახელი პირველად 1708 წელს გვხვდება (Берже 2014: 46). ეთნონიმი დატანილია 1719 წელს შედგენილ ჩრდილოეთ კავკასიის რუკაზე. 1858 წელს დაწერილ სხვა ნაშრომში ადოლფ ბერჟე აღნიშნავდა, რომ

სიტყვა „ჩეჩენი“ ძველი არაა და ის არა უმეტეს ასი წლის წარმოქმნილია: «Слово это весьма недревнее и стало известно не более ста лет тому назад. Оно произошло, как говорят сами чеченцы, от аула Большой Чечен, находившегося на берегу Аргуна, у подошвы Сюйри-Корта Чачани, одной из двух гор, возвышающихся на плоскости Большой Чечни и образующих между крепостями Грозная и Воздвиженская так называемое Ханкальское ущелье» (Берже 2011: 169). *გოტფრიდ მერცბახერის* მიხედვით, ნახჩების რუსებთან ბრძოლაში აღნიშნულმა ადგილმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა. ამიტომაც რუსებმა – თავდაპირველად კახაკებმა – მათ მიწას უწოდეს „ჩეჩნეთი“ და ხალხს – „ჩეჩნები“ (Мерцбахер 2011: 269). ამრიგად, რუსები ჩვენთვის საინტერესო ეთნოსს პირველად აღნიშნული სოფლის საშუალებით გაეცნენ და სოფლის სახელწოდება მთელ ხალხზე გადაიტანეს. სამეცნიერო ლიტერატურაში ისიც შენიშნულია, რომ სოფლის *ჩაჩან-აულის* ადგილზე XIII საუკუნეში მდებარეობდა მონღოლი ხანის *სეჩენის* სადგომი.

ეთნონიმ „ჩეჩენის“ რუსულ ენაში გავრცელების საკითხს შეეხო ეთნოლოგი *ნატალია ვოლკოვა*. მისი დასკვნითაც, აღნიშნული ეთნონიმის წარმოქმნა გვიან პერიოდს, კერძოდ XVIII საუკუნის დასაწყისს უკავშირდება, რის შემდეგაც ის ცნობილი ხდება იმავე პერიოდის დასავლეთევროპული და ქართული წყაროებისათვის. აღნიშნავს, რომ ქართულ დოკუმენტებში პირველად 1720 და 1730 წლების ვახტანგ VI დოკუმენტებში გვხვდება (Волкова 1973: 144-145).

ქართულ წერილობით ძეგლებში ეთნონიმი *ჩაჩანი* საკმაოდ გვიან გაჩნდა. ეს სიტყვა, *ჩაჩნის* ფორმით იცის ვახუშტი ბაგრატიონმა: „... ხოლო თუშეთი ... და არს ორს ჰევად და მდებარეობს ჩრდილო-დასავლეთის შუადამ აღმოსავლეთს-სამხრეთს შორის, და უდის შორის მდინარე თვისი, და მიერთვის სონა მდინარეს, რომელ განვლის ჩაჩანს და მიერთვის ბორაღანს თერვის მდინარეს“ (ქც 1972: 553-554); „და მზღვრის ორსავ თუშეთს: აღმოსავლეთით კავკასი ჰავარსა, ჩაჩანსა და ამას შორისი“. სხვა შემთხვევაში ვახუშტისათვის არსებობს მხოლოდ ისეთი ლექსიკური

ერთეულები, როგორცაა „ძურძუკი“, „ძურძუკეთი“, „ქისტეთი, „ქისტეთის წყალი“, „ღლიღუეთი“: „ხოლო შემდგომად კუალად განიყო ძურძუკეთი ძურძუკად, ქისტად და ღლიღუად“ (ქც 1972: 633). „გარნა ჳევის ბოლოს, სადა დაივაკებს მდინარე არაგვი ანუ ლომეკი, ამ არაგუს, ხეთაძის დაბის ზეით, ერთვის ქისტეთის წყალი და ძურძუკისა. ესე მოერთვის აღმოსავლეთიდამ, გამოსდის ძურძუკეთისა და ფშავ-ხევსურეთის (რომელი არს ფხოველი) შორის კავკასსა“. „ამ წყალსა ზედა, ჳეობაში, ამ ჳარიენს ზეით, არს ქისტეთი დაბნებანი, შენობანი“ (ქც 1972: 651). „კუალად ამის სამხრით, ქისტეთის ზეით, არს **ძურძუკეთი**“ (ქც 1972: 652). „ხოლო ამ ქისტ ძურძუკეთის აღმოსავლეთად არს ღლიღუეთი, ღლიღოსისაგან, ძურძუკოს ძისაგან“ (ქც 1972: 652). „ხოლო ეს ჳევნი, რომელნი აღვსწერეთ, პირველ იყო ყოველთა სახელი ძურძუკეთი, ხოლო აწ ესრეთ განიყოფებიან“. ამასთანავე, საყურადღებოა, რომ ვახუშტი **ქისტ-ძურძუკებსა** და **ქისტ-ღლიღებს** ზედაც საუბრობს. ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი პერიოდისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელები (მოხევეები, ხევსურები, თუშები, ფშავლები) ეთნონიმით **ქისტი** ნახების ორივე ეთნიკურ ერთობას – ჩაჩნებსა და ინგუშებს – მოიხსენიებდნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ ეთნონიმი **ქისტი** ქართულიდან რუსულ წყაროებშიც იყო შესული. როგორც **ნატალია ვოლკოვა** აღნიშნავს, XIX საუკუნის რუსულ ლიტერატურაში ქისტებს უწოდებდნენ მაისტისა და მალხისტის საზოგადოებების, აგრეთვე არმხის ხეობაში მცხოვრებ ინგუშებს. მისივე დასკვნით, XVIII საუკუნის დასავლეთევროპელი ავტორები ქისტებს უპირატესად ინგუშებს უწოდებდნენ (Волкова 1973: 143). ინგუშური გადმოცემით, ქისტი ერქვა მათ შორეულ წინაპარს, რომელიც თავდაპირველად აულ არზიში დასახლებულა. ინგუშები ხუთ საზოგადოებად იყოფოდნენ; ეს საზოგადოებები იყო: **ჳარიახელები, ქისტები, დალდაელები, ნაზრანელები** და **გალაშაელები** (Ковалевский 2012: 76). ქისტთანაა დაკავშირებული ქართული გვარი **ქისტაური** (პირველად მოიხსენიება XVII საუკუნის მეორე ნახევარში). გვაქვს გვარსახელი **ძურძუკიც**, რომლებიც შიდა ქართლის

სოფელ მეჯვრისხევში მოსახლეობენ. გადმოცემით მეჯვრისხევში მიგრირებული არიან დიდი ლიახვის ხეობიდან („ჯავის მხრიდან“). გვარი *ძურძუკი* პირდაპირ მიუთითებს მის სიძველეზე, თუმცა პირველი საისტორიო საბუთი, რომელშიც ისინი არიან მოხსენიებული 1774 წლით თარიღდება.

XI საუკუნის ქართველი მემატიანე *ლეონტი მროველი* გამოიყენებს ტერმინებს – „ღურძუკეთი“, „ღურძუკები“. „ღურძუკეთი“ ცნობილია აგრეთვე „ისტორიანი და შარავანდედთანის“ ავტორისა და ჟამთააღმწერლისათვის. XVIII-XIX საუკუნეებში კვლავ პროდუქტიულია ტრადიციული სახელწოდებები. საყოველთაოდ ცნობილია *დავით გურამიშვილის* ფრაზა: „**თურქი, სპარსი, ლეკი, ოსი, ჩერქეზ, დღლიღვი, დიდო, ქისტო // სრულად ქართლის მტერნი იყვნენ, ყველამ წაჭრა თვითო ქიშტი!**“ ხალხურ პოეზიაში, რომელიც *ჩაჩნების* მეზობლად მცხოვრები ქართველი მთიელების მიერაა შექმნილი დომინირებს „ქისტო“: „*მაასწვნეს აღიმურა, ქისტებ ახევაღვენ ქვიშისა*“ (შანიძე 1931: 130/14). „*ხომ არ დასცილდა ქისტებსა, სამანს რო დგემდეს ძვლისასა*“ (შანიძე 1931: 131/1). „*ქისტო, გიცხონდეს გამზდელი! გული ვდებია მაგარი*“ (შანიძე 1931: 229/19). თუშურ პოეზიაშიც „ქისტო“ და „ქისტეთი“ გვხვდება: „*ჰელოში, ციხე მაღალო! // შიშით გაქანებს ქარია; // გარს მტერი შამოგხევია, შეერილა ქისტის ჯარია*“ (ბოჭორიძე 1993: 57, 292, 297, 300, 387, 413). *ვაჟა-ფშაველას*ათვის მსოფლოდ *ქისტო* და *ქისტეთი* არსებობს: „*ლაშარობა წელს 17-18 მკათათვეს მოხდა; იგი ორი დღე გრძელდება. სალოცავად მოსულნი იყვნენ: თუშები, ფშაველები, ხევსურები და ბარელი ქართველები... ქისტები სავაჭროდ მოდიან, მოაქვთ გასასყიდად ნაბდები, ქუდები...*“ (ვაჟა-ფშაველა 1964: 55). „*ხშირად შეხვდებით მაგ, ქისტს, რომელმაც ქართული იცის. აქა-იქ მოიპოვებიან ისეთნიც, რომელთაც ჩვენებური წერა-კითხვა იციან და ამით თავი მოაქვთ*“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 44).

XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე „ჩაჩანის“ არსებობა იცის *იოანე ბატონიშვილმა*. ის ჩამოთვლის რა ჩრდილოეთ კავკასიის მხარებს, ასახელებს „დიდ ჩაჩანსა“ და „პატარა ჩაჩანს“, აგრეთვე „ანგუშტი“-ს (ბაგრატიონი 1886: 76). XIX

საუკუნის ავტორთაგან თავის მხატვრულ ნაწარმოებებში ფართოდ გამოიყენებს ეთნონიმს *ჩეჩენს* ალექსანდრე ყაზბეგი. მხოლოდ ერთი ციტატის მოყვანით დაგვიკმაყოფილდებით: „ვერც ცეშამ, ვერც რჩევამ ჩეჩენზედ ვერ იმოქმედეს და ფეხი ვერ გადაადგმევინეს, ყაზახებს კი უნდოდათ მურთუზა ცოცხალი ჩაეყვანათ, რადგანაც იმისთანა კაცის ცოცხლივ დაჭერა მცირელი სასახელო და თავმოსაწონად საკვებური იყო“. ეთნონიმ „ჩაჩანს“ გამოიყენებს რაფიელ ერისთავიც: „მეორე კვირას ჩაჩნისაკენ წავედით“.

XIX საუკუნის შუა ხანებში *ჩისტი* რომ უფრო პროდუქტიული და გავრცელებული ეთნონიმი იყო, ამას ისიც ადასტურებს, რომ ჩაჩნეთიდან და ინგუშეთიდან პანკისის ხეობაში გადმოსახლებულ მოსახლეობას ქართველებმა აღნიშნული ეთნონიმი უწოდეს. ინგუშების მოსაზღვრე ხევსურ მოსახლეობაში კვლავ გავრცელებული იყო ეთნონიმი *ღლიღვი* და ქვეყნის სახელწოდება *ღიღლო*. ამ ტერმინებს ფართოდ იყენებს არხოტის მკვიდრი *ბესარიონ გაბური*. არხოტი კი ინგუშეთს უშუალოდ სამხრეთიდან ესაზღვრება: „ცუდ კაც არ უშობავ ვზაზედ... არც ღიღლველ, არც ჭვესურ“ (გაბური 1923-24: 174/); „ღიღლოს იყრების ლაშქარი, ღონდების წინამძღვარსაო“ (გაბური 1923-24: 165). „ქისტის“ ნაცვლად „ქიშტს“ გამოიყენებს *პაპუნა ორბელიანი*: „ამის შემდგომად გარდმოვიდა ჯარები შემწედ, რომელნი დაიბარეს მეფეთა ჩვენთა, ჩამოვიდნენ ანანურს ჯარი ჩერქეზისა, კალმუხისა, ჯიქისა, ქიშტისა, ნოდისა და ოსისა“ (ორბელიანი 1981: 219).

ამრიგად, ეთნონიმი „ჩაჩანი“ ქართულ სინამდვილეში შედარებით გვიანდელი შემოსულია (ხევსურების, ფშაველებისა და თუშებისათვის ეთნონიმი „ჩაჩანი“ საერთოდ უცნობი იყო). ის უშუალოდ რუსული ენიდან გავრცელდა. თუმცა, მოგვიანებით, XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან „ჩაჩანს“ „ჩეჩენი“ ჩაენაცვლა. მიზეზი კი ისაა, რომ როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, *ჩაჩანმა* უარყოფითი შინაარსი შეიძინა და აღმნიშვნელი გახდა ბეჩავის, მათხოვრის, მაწანწალის, რომელსაც სამოსი დახეულ-შემოფლეთილი ჰქონდა. „ჩაჩანიდან“ არის მიღებული „დაჩაჩანაკებული“. მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში არ ჰქონია ეთნონიმ

„ჩაჩანს“ უარყოფითი შინაარსი. მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურებს ქისტებთან ჰქონდათ როგორც მეგობრული, ისე მტრული დამოკიდებულება, მათ მიმართ მხოლოდ დადებითი სტერეოტიპები გააჩნდათ (ჯვალაბაძე 2006: 75). XIX საუკუნეში მოღვაწე რუსი სამხედრო ისტორიკოსი *ნიკოლაი დუბროვინი* (1837-1904) აღნიშნავდა, რომ **ჩაჩნები იყვნენ თავმოყვარენი და ამაყები, მათ მათხოვრობა არ უყვარდათ და რომ ჩეჩნეთში ვერასდროს ვერ ნახავ ვინმეს სახლიდან სახლამდე დაეხეტებოდეს და მოწყალებას ითხოვდეს: «Вообще чеченец не любит ничего просить у другого, и в Чечне никогда не видно, чтобы коренные ее жители скитались по домам и просили милостыню»** (Дубровин 2015: 425).

კითხვა ისმის: ეთნონიმ *ჩაჩნების* მატარებელი ხალხი (უფრო ადრე კი „ძურძუკებისა“ და „ქისტების“) ასეთები იყვნენ? ისევე როგორც სხვა კავკასიელები, ჩაჩნებიც ქართველებისათვის საცოდავნი, მათხოვრები, მაწანწალანი, დახეული სამოსით მოსიარულენი არ ყოფილან, პირიქით, ქართველებისათვის ისინი მებრძოლნი, ვაჟკაცნი და მოთარეშენი იყვნენ. აბა, როდის იქცა *ჩაჩანი* აღნიშნული უარყოფითი თვისებების მქონე ადამიანად?

აღნიშნულ კითხვას პასუხი რომ გავცეთ, უფრო შორიდან უნდა დავიწყოთ. ცნობილია, თუ რა დიდ წინააღმდეგობას უწევდნენ რუსებს კავკასიაში შემოსვლის დროს *ჩაჩნები/ძურძუკები/ქისტები* და, ბუნებრივია, სხვა კავკასიელებიც. იმპერიამ ოცი წელი მოანდომა მათ დამორჩილებას – გააფთრებული წინააღმდეგობის მიუხედავად, ჩაჩნებმა 1859 წელს საბოლოოდ დაყარეს იარაღი. დამარცხებული *ჩაჩნების* მნიშვნელოვანი ნაწილი მთიდან დაბლობში გადასახლეს. *ჩაჩნების* სიახლოვეს კი თავისუფალ მიწებზე კაზაკთა სტანიცები შექმნეს. ცარიზმს გეგმაში ჰქონდა იმ *ჩაჩნების* ოსმალეთში გადასახლების ხელშეწყობა, რომლებსაც დაბლობში გადასახლებაზე ვერ დაიყოლიებდნენ. 1864 წლის ზაფხულში გენერალ-მაიორი *მუსა-ალხას კუნდუხოვი* სტამბოლში მოლაპარაკებას აწარმოებდა *ჩაჩანი* ხალხის ნაწილის ოსმალეთში გადასახლების შესახებ. რუსეთის იმპერიის ინტერესებში შედიოდა შეურიგებელი *ჩაჩნების* ოსმალეთ-რუსეთის საზღვრიდან შორს გადასახლება,

რადგან მიიჩნევდნენ, რომ სასაზღვრო ხაზთან დასახლება ბევრ პრობლემას შეუქმნიდა. გადასახლებულებს რუსეთის იმპერიისათვის სამიშროება რომ არ შეექმნათ, რუსები ოსმალებს თხოვდნენ ჩაჩნებისათვის მიწები გამოეყოთ არზრუმის საფაშოს იქით, ერზინჯანსა და დიარბექირში. საბოლოოდ, 1864 წლის დეკემბერში, შეთანხმება შედგა, ჩაჩანი მუჰაჯირების 5 ათასი ოჯახი საზღვრიდან შორს – ალექოში უნდა დაესახლებინათ. გადასახლება სახმელეთო გზით, საქართველოს გავლით (სამხედრო გზა-მცხეთა-ბორჯომი-ახალციხე) უნდა მომხდარიყო არა ერთჯერადად, არამედ ნაწილ-ნაწილ, უმნიშვნელო პარტიებად.

რუსეთის ხელისუფლება ცდილობდა გადასახლებულთა შორის ძირითადად ისინი ყოფილიყვნენ, რომლებსაც არსებობის სხვა საშუალება არ ჰქონდათ, გარდა მტაცებლობისა, ის ჩაჩნები, რომლებიც განსაკუთრებით მტრულად იყვნენ განწყობილი რუსების მიმართ და მოურჯულებელი ფანატიკოსები. გადასახლების მსურველთა რაოდენობა 22.491 სული იყო (Берже 2014: 55). დაკომპლექტდა ჯგუფები; თითოეულ ჯგუფში 150 ოჯახი შედიოდა. 28 ჯგუფი 5.000-ზე მეტ ოჯახს მოიცავდა. ვლადიკავკაზიდან გადასახლებულების პირველი პარტია 1865 წლის 28 მაისს გავიდა, რომლებმაც საქართველოს ტერიტორიაზე გაიარეს მცხეთა, ბორჯომი, აწყური, ახალქალაქი. პირველ ჯგუფს რუსეთის საზღვარზე *ხაზაპინის* საგუშაგოსათვის 17 ივნისს მიუღწევია. უკანასკნელი 28-ე პარტია ვლადიკავკაზიდან 16 აგვისტოს გასულა, რომელსაც საზღვარი 11 სექტემბერს გადაუკვეთავს. როგორც მიუთითებენ, რუსეთის ხელისუფლებას აზიურ თურქეთში *ჩაჩნების* გადასახლება 130.582 რუბლი და 72 კაპ. დასჯდომია (Берже 2014: 56). წასული *ჩაჩნების* ნახევარმა თავი მოიყარა *მუშის* მიდამოებში, დანარჩენი ჯგუფების განთავსება კი უნდა მომხდარიყო არზრუმის ველზე. აქედან არზრუმიდან დიარბექირამდე ჩასასვლელად კიდევ ერთი თვის ფეხით სასიარულო იყო. მაგრამ *ჩაჩნები* აღარ ცდილობდნენ დანიშნულების ადგილამდე სვლას. ღია ცის ქვეშ დარჩენილი *ჩაჩნები* სიცივისაგან

იტანჯებოდნენ, ნანობდნენ სამშობლოს დატოვებას. დიარბექირისაკენ *ჩაჩნები* წასვლას არც აპირებდნენ, არადა ოსმაღეთის ხელისუფლება მათ აკეთკენ მოუწოდებდა.

თანდათან *ჩაჩნებმა* დაიწყეს რუსეთის საზღვრისაკენ მოძრაობა. მათი ნაწილი იმაზუდაც კი იყო თანახმა, რომ ქრისტიანობა მიეღო (Берже 2014: 58). შესაბამისად რუსეთმა სასაზღვრო ხაზზე კონტროლი გააძღიერა. ამ უკანასკნელთა აქტიური ქმედებით 1867 წლის ზაფხულის ბოლოს *ჩაჩანი* გადასახლებულების მნიშვნელოვანი ნაწილი საზღვრიდან შორს, ანატოლიის სიღრმეში დაასახლეს – ერზინჯანისა და დიარბექირის იქით (Берже 2014: 60), ისე რომ, მთელი არზრუმის ვილაიეთი მათგან გაიწმინდა.

ჩაჩნების ძირითადი მასა – 13.648 სული დაასახლეს ქუერთისტანის საზღვარსა და მესოპოტამიაში, დიარბექირის სანჯაყის ქალაქ მარდინის სამხრეთით, დასავლეთ ხაზურის სათავეებში. მეორე ჯგუფი (7.196 სული) დაასახლეს სივამის საფამოს მთიან ნაწილში, დანარჩენები – სხვადასხვა სანჯაყში. საერთო ჯამში, გარდაცვლილებისა და გაქცეულების გამოკლებით, თურქეთში 1865 წელს წასული 22.491 სულის (5.000 ოჯახი) ნაცვლად ზემოთ დასახელებულ ანატოლიის პუნქტებში დასახლებული იქნა 21.920 სული.

მაგრამ მალე *ჩაჩნებში* სამშობლოში დაბრუნების სურვილი გაჩნდა, რადგან მათთვის მიცემული მიწა ძალიან არახელსაყრელი იყო – უწყლო უდაბნოში დასახლებულები სასიკვდილოდ იყვნენ განწირული. გადარჩენის ერთადერთი გზა გაქცევა და სამშობლოში დაბრუნება იყო (Абрамов 2014: 116). *ჩაჩნებმა* მაშინვე შეიტყვეს, რომ კავკასიის ხელმძღვანელობა უარზე იყო ისინი უკან მიეღო. ცარიზმი ოსმაღეთზეც გარკვეულ გავლენას ახდენდა, რათა მათ, თავის მხრივ, ხელი შეეშალათ უკან დაბრუნების მსურველი ჩაჩნებისათვის (გურეშიძე 2018: 51). თუმცა *ჩაჩნებმა* საკმაოდ დიდი ჯგუფებით დაიწყეს რუსეთის იმპერიის საზღვრებისაკენ სვლა, ძირითადად მიემართებოდნენ არაპჩაისაკენ, რათა სამხრეთ კავკასიაში შესასვლელი საშვები მიეღოთ. ისინი თანახმანი იყვნენ კავკასიის ნებისმიერ ადგილას დასახლებულიყვნენ, შიდა რუსეთშიც კი; მზად იყვნენ

მიეღოთ მართლმადიდებლობა, ოღონდ კი შემოეშვათ კავკასიაში (Берже 2014: 61). რუსეთის იმპერიის საზღვრებში შემოუშვებლობის შემთხვევაში, მზად იყვნენ საზღვართან მომკვდარიყვნენ, ვიდრე დაბრუნებულყვნენ. *ჩაჩნები* სამხრეთ კავკასიაში – თბილისისა და ერევნის გუბერნიების სხვადასხვა ადგილებში ჩნდებოდნენ; მოდიოდნენ პატარა ჯგუფებად (თითოეულში 5-20 სული). 1866 წლის ოქტომბრის თვეში ვლადიკავკაზში მოულოდნელად 162 *ჩა-ჩანი* გამოჩნდა, რომელთა საზღვრის გადმოკვეთა არავის შეუნიშნავს. ასეთ პარტიებად შემოსვლა მთელი 1867 წლის განმავლობაში გრძელდებოდა.

სამხრეთ კავკასიაში ანუ ძირითადად საქართველოში შემოსულ *ჩაჩნებს* არანაირი ქონება, არანაირი გადაადგილების საშუალება, არავითარი საკვები არ ჰქონდათ. ისინი შემოსილი იყვნენ მხოლოდ ძონძებით, ბავშვები უმეტეს შემთხვევაში მოდიოდნენ ფეხშიშველნი, მათ შორის იყო ძალიან ბევრი ავადმყოფი. მწირე საკვებისაგან უკიდურესად ღონემიხდილნი ყველასათვის შესამჩნევი იყვნენ. ცეცხლსასროლი იარაღი ჩვეულებრივ არ ჰქონდათ. გამოკითხვიდან ირკვეოდა, რომ ისინი დაბრუნდნენ დიარბექირის, ერზინჯანისა და სივაშის მიდამოებიდან, სადაც ოსმალეთის ხელისუფალთაგან ნაბოძები მიწა (ნიადაგი) რაიმე მეურნეობის საწარმოებლად მთლიანად გამოუსადეგარი იყო – ის იყო ურწყული, ქვიანი და ქვიშიანი. რაც შეეხება კლიმატს, ის საკმაოდ ცხელი და ჯანმრთელობისათვის საზიანო გახლდათ. აღნიშნავდნენ, რომ ძალიან ბევრი მათი თანამემამულე გარდაიცვალა კლიმატური ავადმყოფობით, აგრეთვე ღონემიხდილობისაგან, დაუძღვრებისაგან. *ჩაჩნებმა* ვერც საცხოვრებელი მოაწყვეს, ვერც რაიმე მეურნეობა და მხოლოდ ღია ცის ქვეშ მომთაბარებოდნენ, საკვებს კი იმ ქონების გაყიდვით მოიპოვებდნენ, რაც გააჩნდათ. აგრეთვე მეზობელ მომთაბარე მოსახლეობაში მათხოვრობდნენ. ყველაფერმა ამან *ჩაჩნებს* უკან დაბრუნების გადაწყვეტილება მიაღებინა. ისინი სხვა გამოსავალს ვერ ხედავდნენ, სხვანაირად სიკვდილისაგან თავის თავისა და ოჯახის წევრების სხნას ვერ ხედავდნენ. უკან გზაში სამი-

ხუთი თვე იმყოფებოდნენ. ამ ხნის განმავლობაში არავითარი გამოსაკვები საშუალება არ ჰქონდათ. უკან დაბრუნებისას თურქეთის ხელისუფლება არავითარ წინააღმდეგობას არ უწევდა. რაც შეეხება რუსეთის საზღვრებში შემოსულებს, ისინი ჩვეულებრივ ღამით გადაადგილდებოდნენ, რათა საკორდონო ხაზისათვის შეუმჩნეველი ყოფილიყვნენ. სამხრეთ კავკასიასა და საქართველოს ტერიტორიაზე უმეტეს შემთხვევაში ღამით სოფლის ბილიკებს იყენებდნენ, დღისით კი ტყეებსა და ღრანტეებში იმალებოდნენ. აქ ისინი ხშირად ადგილობრივი სოფლის მოსახლეობისაგან – ქართველებისაგან – სამოწყალოდ იღებდნენ პურს, ყველს და სხვა პროდუქტებს. ძირითადად კი შიმშილობდნენ ანდა ტყის ნაყოფითა და მცენარეთა ფესვებით კმაყოფილდებოდნენ. ჩანების ერთადერთი თხოვნა იყო რუსეთის იმპერიაში დასახლება და სანაცვლოდ მზად იყვნენ მიეღოთ ნებისმიერი პირობა, ციმბირში დასახლებაზეც კი იყვნენ თანახმა, გამხდარიყვნენ „საღდათები“, ოღონდ კი უკან თურქეთში არ დაბრუნებულყვნენ. ზამთარში თბილისში შემოსულები დროებით თავშესაფარს იღებდნენ. მიუხედავად ამისა, თერგის ოლქის ხელმძღვანელობა მაინც უარზე იყო შეეშვა ჩაჩანი გადასახლებულები და მოითხოვდა მათ უკან თურქეთში დაბრუნებას. საყურადღებოა, რომ 1868 წელს ჩაჩნების რამდენიმე პატარა ჯგუფი თბილისიდან გადააგზავნეს არა სამხედრო გზით, არამედ საინგილოდან (ზაქათალის ოკრუგიდან) და დაღესტნიდან.

1871 წლისათვის 22.491 გადასახლებული ჩაჩნიდან თურქეთში კვლავ დარჩენილი იყო 10 ათასი ჩაჩანი. ამ წელს თბილისში ჩაჩნების ახალი პარტიები გამოჩნდა, რომლებიც თურქეთიდან ისე შემოვიდნენ, რომ არავის შეუმჩნევია, არც საკორდონო დაცვას, არც ადგილობრივ პოლიციას. შემოსულ ჩაჩნებს თბილისში ერთ კვირას მაინც აჩერებდნენ. მაგალითად, აღნიშნული წლის 4 მაისს შემოსული 25 კაციანი ჯგუფი 11 მაისს გადააგზავნეს ვლადიკავკაზში, 15 მაისს შემოსული 72 კაციანი ჯგუფი 22 მაისს გაუყვნეს ჩრდილოეთ კავკასიის გზას. მიუთითებენ, რომ ორივე ეს ჯგუფი უადრესად გაჭირვებულ მდგომარეობაში იყო. ზემოთ ნახსენებ ორ ჯგუფს ზედიზედ კიდევ ორი პარტია

მოპყლია, 23 და 24 მაისს. პირველ მათგანში 127, ხოლო მეორეში 99 კაცი ყოფილა. სხვათა შორის, დაბრუნებულმა ჩაჩნებმა სამშობლოში შემოიტანეს თურქული თამბაქოს თესლი და დაიწყეს ამ კულტურის მოყვანა.

ამრიგად, ოსმალეთის იმპერიაში გადასახლებული ჩაჩნების უკან დაბრუნება სამი-ოთხი წლის განმავლობაში გრძელდებოდა. ყველა ეს ჯგუფი საქართველოში სხვადასხვა გზით შემოდებოდა; იყვნენ უაღრესად გაჭირვებულნი, გამათხოვრებულნი, მშვიდნი, შემოსილნი ძონძებით. სწორედ მაშინ აღნიშნული მიზეზით მიიღო ეთნონიმმა „ჩაჩანმა“ ახალი შინაარსი. ჩემი ბავშვობის დროს არაერთხელ გამიგონია არასასურველი და მათხოვარი, უპოვარი, ძონძე-შემოსილი ადამიანის აღსანიშნავად „ჩაჩანად“ მოხსენიება. ხშირად ადამიანის გასაბრაზებლადაც კი ამ სიტყვას იყენებდნენ და მეტსახელსაც არქმევდნენ.

ჩაჩნების სამშობლოს უკან დაბრუნება მათმა ხასიათმაც განაპირობა. ჯერ კიდევ ადრე ნიკოლაი დუბროვინი აღნიშნავდა მათი ხასიათის თვისებას, რომ ისინი სამშობლოს ძნელად ტოვებენ, ასეთები კი ძალიან მალე ცდილობენ სამშობლოში „მშობლიური საბნის ქვეშ“ დაბრუნებას: «...чеченцы горды, тщеславились своей независимостью и верили в широкую будущность своего народа и своей родины. Покидая с трудом свое отечество, чеченец спешит как можно скорее вернуться под свое родное одеяло – так называют они свои леса» (Дубровин 2015: 425). ეს ბუნებრივიცაა, რადგან მკვიდრი და მობინადრე ეთნოსი ძნელად ეგუება განსახლების არეალის შეცვლას.

ამრიგად, საქართველოს ტერიტორიის გავლით უკანდაბრუნებული მეზობელი ხალხის (ძურძუკების, ქისტების) ფიზიკურმა და სულიერმა მდგომარეობამ (ტანსაცმელშემოსეული და გამათხოვრული) განაპირობა ეთნონიმ „ჩაჩანისათვის“ უარყოფითი შინაარსის მიცემა. ამის გამო, XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ის ქართველმა ენის კანონმდებლებმა თანდათან ჩაანაცვლეს ეთნონიმის რუსული ფორმით – „ჩეჩენი“.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ბაგრატიონი 1886** – ი. ბაგრატიონი. ქართლ-კახეთის აღწერა. თ. ენუქიძისა და გ. ბედოშვილის გამოცემა, თბ., 1986.
- ბოჭორიძე 1993** – გ. ბოჭორიძე. თუშეთი. ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული მასალები, თბ., 1993.
- გაბური 1923-24** – ხევსურული მასალები, ბეს. გაბურის მიერ შეკრებილი, პროფ. ა. შანიძის რედაქციითა და მის მიერვე შედგენილი ლექსიკონითურთ, წელიწდული, I-II, 1913-24.
- გურეშიძე 2018** – მ. გურეშიძე. ჩეჩნების გადასახლება ოსმალეთის იმპერიაში (1965 წელი). – გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 7-8, 2018.
- ვაჟა-ფშაველა 1964** – ვაჟა-ფშაველა. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტომი IX, პუბლიცისტური და ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1964.
- ვაჟა-ფშაველა 1964ა** – ვაჟა-ფშაველა. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტომი X, პუბლიცისტური და ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1964.
- ორბელიანი 1982** – პაპუნა ორბელიანი. ამბავნი ქართლისანი, თბ., 1981.
- ქც 1973** – ქართლის ცხოვრება, ტომი IV. – ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. თბ., 1973.
- შანიძე 1931** – ა. შანიძე. ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფ., 1931.
- ჯალაბაძე 2006** – ნ. ჯალაბაძე. ქართულ-ვაინახური ურთიერთობის დინამიკა: ჩეჩნური ფენომენი ქართულ სინამდვილეში, თბ., 2006.
- Абрамов 2014** - Я. Абрамов. Кавказские горцы. - Кавказ: Трагедия изгнания. – Нальчик, 2014. – Вып. 18.
- Берже 2014** – А. Берже. Выселение горцев с Кавказа. – Кавказ: Трагедия изгнания. – Нальчик, 2014. – Вып. 18.
- Берже 2011** – А. Берже. Краткий обзор горских племен на Кавказе. – Кавказ: племена, нравы, язык. – Нальчик, 2011. – Вып. 8.
- Волкова 1973** - Н. Г. Волкова. Этноними и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.
- Дубровин 2015** - Н. Ф. Дубровин. Кавказ и народы, его населяющие. Книга I, Кавказ. – М., 2015.

Ковалевский 2012 - П. И. Ковалевский. Народы. История завоевания. – Кавказ. Нальчик, 2012. – вып. 11.

Мерцбахер 2011 - Г. Мерцбахер. К этнографии обитателей Кавказских Альп. – Кавказ: племена, нравы, язык. – Нальчик, 2011. – Вып. 8.

Roland Topchishvili **When and why the ethnonym “Chachan” gained a derogatory connotation**

Georgians used to nominate Chechens as “Chachans” till the second half of the twentieth century. Replacement of the term “Chachan” with Chechen occurred deliberately, for the term “Chachan” besides the ethnonym had also another implication. Namely, in the Georgian language it connotes also a beggar, a tramp, a man of unkempt appearance, dressed in rags, torn clothes. Georgians applied the ethnonym “Chachan” only from the later period after its dissemination from the Russian language. The ethnonym Chechen is corroborated in the Russian language from the beginning of the eighteenth century. It was formed from the name of a village “Chachan Aul” (which located in the Chechen lowland at the embankment of the river Arghun). The ethnonym Chechen was firstly witnessed in the Russian documents in 1708. Peoples of the Vainakh origin were called: “Dzurdzuks”, Ghlighvs” and “Kists” in the historical Georgia. Traditional ethnonyms were still applied in the eighteenth- nineteenth centuries. Georgian mountaineers, neighboring with Chechen used to apply the traditional Georgian ethnonyms till the later times.

When and why did it happen that the ethnonym “Chachan” gained a derogatory connotation for Georgians? The answer is: at the end of 1860s. It is known that more than 22.491 people (more than 5000 Chachan/Chechen families) migrated as Muhajirun to Ottoman Empire in 1865. Migrants were supposed to settle in the Diabekire vicinity but they stopped moving forward nearby Musha region, due to unfavorable natural-geographic environment. Chachans, who were left under the open air, suffered from cold; they had to live in poor and meager conditions and regretted leaving their native home. Chachans little by

little started moving to the borders of Russia and managed to cross it stealthily.

Chachans who moved to the Georgian territory were in need; they had no property, no means of travel, no food; they were dressed in torn clothes; in most cases children walked barefoot; and many of them suffered from illnesses. People with slatternly appearance, extremely exhausted and reduced to begging attracted everyone's attention. They spent three-five months on their way home. They were often supported by the Georgian rural population feeding the hungry with bread, cheese and other food products.

All these groups penetrated through Georgia via different ways. It was the time when the ethnonym "Chachan" acquired a new content owing to the above mentioned reason. "Chachan" in the Georgian language became the nickname of a poor ragged man.

Thus, physical and spiritual state of reduced to begging neighboring people, who were returning home passing the Georgian territory, stipulated that ethnonym "Chachan" received a derogatory connotation. Therefore, the Georgian language lawmakers gradually replaced the ethnonym "Chachan" by the Russian form Chechen from the second half of the twentieth century.

ირმა კვაშილავა

ქართულ-აფხაზური მითოლოგიური პარალელები

ხალხური ზეპირსიტყვიერების მასალები – მითი, ლეგენდა, თქმულება, ზღაპარი და მისთანა – მრავალმხრივ საინტერესო ფენომენს წარმოადგენს, ვინაიდან არა მარტო ისტორიას და რელიგიას, არამედ მხატვრულ აზროვნებას, ხელოვნებასაც მოიცავენ. შესაბამისად, საზოგადოების ცნობიერებაში მრავალგვარ ფუნქციას ასრულებენ, მაგალითად, მითი კოლექტიური შემოქმედებაა და დაფუძნებულია მხატვრულ მსოფლმხედველობაზე, საზოგადოებრივ ილუზიებზე. მათში პოზიტიურ ცოდნასთან ერთად, სხვადასხვა სახის ფანტასტიკური წარმოსახვებიც გვხვდება, მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს მითი, ყოველთვის დაკავშირებულია მისი შემქმნელი ხალხის ინტერესებთან, გრძობებთან, განცდებთან, მისწრაფებებთან, რწმენა-წარმოდგენებთან, რომლებიც მათ განვითარების ადრეულ ეტაპზე ახასიათებდათ. სწორედ ამაშია მითების და სხვა ზეპირსიტყვიერი მასალების სოციალური მნიშვნელობა.

ასე რომ, მითი არის ახალი გამოგონილი რეალობა, რომელშიც არქაული საზოგადოება ცხოვრობს და რომელიც მისი „კომფორტული“ არსებობის აუცილებელი პირობაა... მითის ქსოვილში უცნაურად არის შეკრული რეალური და ირეალური, ბუნებრივი და ზებუნებრივი, აზრი და გრძნობა, ცოდნა და რწმენა (ანთელავა 2017: 13).

გამოჩენილი ფრანგი მწერალი *პოლ ვალერი* წერდა: რანი ვიქნებოდით ჩვენ არარსებულის თანადგომის გარეშე? უბადრუკნი და საწყალობელნი, ხოლო ჩვენს უქნარა სულებს უანგი მოედებოდა უსაქმურობისაგან. ეს აჩრდილები, მირაჟები, აბსტრაქციები, ცრურწმენები, ურჩხულები, ჰიპოთეზები... რომ არ ავსებდნენ უსხივო სიღრმეს, მითები ჩვენი მოქმედების, ჩვენი ვნებების სულია. ჩვენ არ შე-

გვიძლია ვიმოქმედოთ სხვაგვარად, თუ რომელიმე აჩრდილისკენ არ ავიღეთ გეზი. ჩვენ არ შეგვიძლია გვიყვარდეს სხვა რამე, გარდა იმისა, რასაც თვითონვე ვქმნით (ვალერი 1983: 180). მითებზე იგივე ითქმის, რასაც ვაჟა-ფშაველა ამბობდა ხალხური შემოქმედების ნიმუშების ლიტერატურულ დამუშავებაზე: ხალხის თქმული, რაც უნდა იგი მდიდარი შინაარსის იყოს, აზრიანი და ხელოვნური – თუ პოეტმა იგი არ გარდაქმნა, საკუთარ სულიერ ქურაში არ გაატარა, გადაადნო, არ გადაადღულა, მასალიდან ახალი რამ არ შექმნა, ისე არაფერი გამოვა, ხოლო სადი ფანტაზია ისეთს არაფერს შექმნის, რომ სინამდვილეს არ ეთანხმებოდეს და არ შეეფერებოდეს (გელოვანი 1983: 15). ამიტომ მკვლევარ-მეცნიერის უმთავრეს საქმეს მითების წარმოშობის რეალური საფუძვლის მიგნება და მის ირგვლივ ისტორიული ფაქტების გამოკვლევა წარმოადგენს (მითოლოგიური 1972: 4). ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მითების წარმოშობა ძალიან ადრეულ პერიოდს ეკუთვნის და უფრო ხშირად ისტორიული ხანის მიღმა დგას (ჩიქოვანი 1971: 5).

ყველაზე რთული საქმეა მითებში ისტორიული სინამდვილის გარკვევა, განსაკუთრებით უდამწერლობო ხალხებში, მაგალითად, აფხაზებში. აფხაზმა მკვლევარებმა დიდი ხნის წინ მოჰკიდეს ხელი აფხაზურ-ადიდეური მითოლოგიური პარალელების კვლევას ნართული ეპოსის მიხედვით, რომელიც ნიკო ბერძენიშვილის სამართლიანი ვარაუდით, მათ მთიელობაზე მიანიშნებს. კერძოდ, ნართების ეპოსი აფხაზების მთიელობაზე მიუთითებს, მაგრამ აფხაზები ეგრისის ჩამომავალნი არიან (ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით) (ბერძენიშვილი 1990: 620). რასაკვირველია, აფხაზები ეთნიკურად აფხაზურ-ადიდეური მოდგმის ხალხია, მაგრამ ისტორიულ-კულტურულად დანარჩენი ქართველებისაგან დიდად არ განსხვავდებიან. „ამიტომ არცერთი წყარო ან ეპოსი არ უნდა იყოს ტენდენციურად განხილული. მით უმეტეს, კვლევის შედეგები ქართველებისა და აფხაზების გასამიჯნად გამოყენებული“ (ბახია-ოქრუაშვილი 2010: 11]. ქართველი მკვლევარებიდან პირველად ს. ბახია-ოქრუაშვი-

ღმა დაადგინა, რომ აფხაზთა ეთნოგენეტიკური და გენეალოგიური გადმოცემები ადასტურებენ აფხაზეთის ტერიტორიაზე თანამედროვე აფხაზური ეთნიკური ერთობის დამკვიდრების მიგრაციულ ბუნებას, ხასიათს (ბახია-ოქრუაშვილი 2010: 57).

მითებს ისეთივე მიგრაცია ახასიათებს, როგორც თვით მათ შემქმნელ ხალხს. ამიტომ კავკასიელ ხალხთა მითოლოგიური კავშირის გარდა, ქართულ მითოლოგიაში ბერძნული მითის მოტივები უფრო მტკიცედ შემორჩა. ასეთია, მაგალითად, მეგრული ლოცვა „სამგარიო“, როდესაც კერის ღვთაებას გოჭს ან ღორს მსხვერპლად სწირავდნენ. ამ წესს კერიასთან ასრულებდნენ, ისევე, როგორც ძველი საბერძნეთის „მეგარონში“ (ვრცელი ოთახი, სადაც გაუქრობელი საღმრთო ცეცხლი ენთო). მეგრული სამგარიო ბერძნული მეგარონისაგან უნდა მიმდინარეობდეს (ბერულავა 1951: 4). ბერძნული მითების საყოველთაოდ ცნობილი მაღალმხატვრული სახეები არაერთი ძველი თუ ახალი საზოგადოების სულიერ საზრდოდ გვევლინება. ურიგო არ იქნება აქვე გავიხსენოთ დღევანდელი სოხუმის უძველესი სახელწოდების – დიოსკურიას ეტიმოლოგია, რომელიც იმ ღმერთთა სადიდებლად დაურქმევიათ, რომლებიც ზღვაზე მიმოსვლის, სახელმწიფოს დაცვის და მეომართა მფარველებად ითვლებოდნენ. მათი გმირობიდან ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მითია არგონავტთა ლაშქრობაში მონაწილეობა (მითოლოგიური 1971: 84). ესენი იყვნენ დიოსკურები – კასტორი და პოლიდეკე, ზევსისა და ლედას ტყუპი ვაჟები.

მითის ისტორიზაციას და ისტორიის მითიზაციას შავი-ზღვისპირეთის კოლხურ ტომთა დიდი გაერთიანების არსებობა წარმოადგენს, რომლის ძლიერების ხანა ძველ ბერძნულ თქმულებაში, კერძოდ, არგონავტთა ლაშქრობაში აისახა. რაც შეეხება ცნობილ კოლხურ კულტურას, მისი გავრცელების არეალში აფხაზეთი მთლიანად შედიოდა (ინალ-იფა 1965: 82). საერთოდ, დასავლეთ საქართველოს რეგიონები (ამ შემთხვევაში აფხაზეთი და სამეგრელო), თავისი ბუნებრივი პირობებით და გეოგრაფიული მდგომარეობით, უძველესი დროიდან იზიდავდა ადამიანს. ამიტომ რას

ადარ ნახავთ აქ, მიწისზედა თუ მიწისქვეშა საცხოვრებლებს, რომლებიც საარაკო თქმულებებში არიან გახვეული. „სინამდვილე მითის ნისლეტშია გახვეული, მითი კი ისე იკითხება, როგორც სინამდვილე“ (გელოვანი 1983: 15). ამდენად, ხალხის მეხსიერებაში დარჩენილ მითებს თუ საარაკო თქმულებებს თავდაპირველი მნიშვნელობა აკარგული აქვს, მაგრამ მაინც ხალხის ისტორიულ გამოცდილებას, მიდრეკილებას, მიზანს ასახავს და არანაკლები მნიშვნელობის მქონეა, ვიდრე რიტუალი ან ტრადიცია, ვინაიდან ეროვნული კულტურის, კულტურული მემკვიდრეობის ნაწილია. შ. ინა-იფას მოსაზრებით, აფხაზებს პოლითეიზმის მთელი სისტემა გააჩნიათ აგრარული და მესაქონლეობის კულტების გათვალისწინებით (ინალ-იფა 1974: 159), რაც მხოლოდ მაღალგანვითარებული ხალხთა კუთვნილებაა. სანამ ამ საკითხს შევეხებოდე, კოსმიურ ღვთაებებს გვერდს ვერ ავუვლით. კოსმიურ სხეულთა შესახებ დიფერენცირებული წარმოდგენის შემუშავება და მხატვრულ სახეებში გადმოცემა, ხანგრძლივი შემოქმედებითი პროცესის შედეგია. მსგავსი სახეები და რიტუალი ერთ დღესა და საუკუნეში არ იქმნება... ამჟამად თითოეული კოსმოსური სხეული სხვადასხვა კუთხის მასალაში იჩენს თავს დიფერენცირებულად. ერთსა და იმავე კოსმოლოგიურ სურათს ყველა თავისებურად გადმოსცემს. უნიფიცირებული გაგება უფრო ძველია და თავდაპირველი, ვიდრე დიფერენცირებული, ერთმანეთისაგან დაშორებული ვარიანტები (ჩიქოვანი 1971: 129). კოსმოსურ ღვთაებათა კულტი მსოფლიო მითოლოგიაში მრავალი ასპექტითაა წარმოდგენილი. წარმართობის დროს ქართველებში მათი თაყვანისცემა თითქმის ერთნაირად გავრცელდა. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ კოლხურ-ელბურს ეპოქის მითიური წარმოდგენელი კოლხი აიეტი – მზის ღმერთის, ჰელიოსის ვაჟი შეილია. ამდენად, მზე ქართველ ხალხს ცოცხალ, სულიერ არსებად ჰყავს წარმოდგენილი (ალიბეგაშვილი 1992: 4).

ნიშანდობლივია, რომ ქართველების კვალდაკვალ, აფხაზებსაც სწამდათ, რომ მზე მდედრობითი სქესის ცოცხალი არსება იყო და მას ქალების მფარველად სთვლიდნენ. ე.წ. „მზის ლოცვას“ – „ამრანჰვას“ დიდმარხვის პირველ

ორშაბათს ასრულებდნენ და ქალების ჯანმრთელობას შეავედრებდნენ, არც საქონლის გამრავლებას და ბარაქას ივიწყებდნენ. მსგავსად ამისა, აფხაზები „მთვარის ღოცვას“ – *ამზანჭვას* ღოცულობდნენ, ოღონდ ამჯერად მას მამაკაცების კეთილდღეობას შესთხოვდნენ, ვინაიდან მათ მთვარე მამრობითი სქესის ცოცხალ არსებად ჰყავდათ წარმოდგენილი (ჯანაშია 1960: 29-31). გარდა იმისა, რომ მთვარე ქართულ მითოლოგიაში მამაკაცად აღიქმება, მას წმინდა გიორგის არქეტისადაც მოიაზრებენ. მზე ისე ტაბუირებული და მაგიური მოქმედებებით შეზღუდული არ არის, როგორც მთვარე. მთავრის გუნება ცვალებადია. ხალხური გაგებით, განვითარების ფაზების კვალობაზე სხვადასხვა თვისებას ამჟღავნებს. ამის გამო საჭიროა სამეურნეო და სარწმუნოებრივი მოქმედებების რეგლამენტირება, ტაბუირება. მართლაც, საქართველოში, სხვა ქვეყნებზე არაფერს ვამბობთ, მთავარის მსახურების მთელი კოდექსი არსებობს. ბევრი რამაა აკრძალური ახალ, სავსე ან გადაბრუნებულ მთვარეზე (ჩიქოვანი 1971: 128), მაგალითად, ახალი მთვარის დროს, როდესაც მას ნამგლის ფორმა აქვს, იკრძალება მრავალი სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობა, რაც შეიძლება მართლაც იყოს დაკავშირებული ატმოსფეროში მთვარის ფაზებისა და ამდენად განათების ცვალებადობაზე (მითოლოგიური 1972: 272).

აფხაზებსა და ქართველებს (მეგრელებს) ახალი მთვარის გამონჩენისთანავე აუცილებლად უნდა ელოცათ. ეს კარგად ჩანს ხალხური პოეზიიდან: „*თუთა ახალი ღორღითი გამახარიან გამახალი*“ (მეგრული ნიმუში) – „მთვარე ახალო, ღმერთო შენ გამახარე ან განმაახლე“. როცა აფხაზები ახალ მთვარეს დაინახავდნენ – წმინდა ოქროს ბეჭედს, ფოლადის ნაჭერს, სარკეს ან მინის ნატყხს თუ ვერცხლის ფულს აჩვენებდნენ. ამ მოქმედებას მაგიური მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ვინაიდან მიაჩნდათ, რომ ამის შემდეგ ახალი მთვარის მიღევამდე მათი ცხოვრება წმინდა და უგანსაცდელს იქნებოდა. ამ დროს მთავარეს ასე მიმართავდნენ: „ახალო მთვარეე, ახალო მთვარეე, შენი თვალის დანახვას ვეხარებიინოთ“ (ზუსბა 1988: 147).

აფხაზებში, ბავშვთა დაავადებას, როგორცაა ბნედა, ავი ზნე „ამზაკრა“ ეწოდება და ე.წ. მთვარის დაჭერილს ნიშნავს. ამიტომ ახალი მთვარის დანახვაზე, ბავშვს შეხედავდნენ და ამბობდნენ: მთვარესავით ნათელი ყოფილიყავიო (ჩურსინი 1957: 149). მეგრელების ანიმისტურმა შეხედულებებმა ორშაბათი მთვარის დღედ (მეგრ. თუთაშხა, თუთა - მთვარე) დაადგინა და თავისებური აკრძალვებიც დაუწესა, მაგალითად, მოგზაურობა, ექიმთან წასვლა ან საფლავზე გასვლა, ამ დღეს მიზანშეწონილი არ არის. უფრო მეტი, კათოლიკე მისიონერის ცნობით, მეგრელებს ისე ეშინიათ მთვარის, რომ არც ეშმაკის, არც წმინდანების არც თვითღმერთის იმდენად არ ეშინიათ. სწამთ, როგორც სარწმუნოების სიმბოლო. მთვარისაგან არის დამოკიდებული ყოველივე მათი ბედი და უბედობა. ერთი სიტყვით, ყველა სახის გაჭირვებისაგან შველას და დახმარებას მთვარეს შესთხოვდნენ (ლამბერტი 1938: 147). მოგვიანებით, მთვარეს წმინდა გიორგი ჩაენაცვლა და მისი მრავალფუნქციური დანიშნულება იტვირთა.

ხალხურ ცნობიერებას არც ვარსკვლავები დაუტოვებია უფუნქციოდ. ცხადია, მნათობებზე სხვადასხვა ხალხთა წარმოდგენები ძლიერ მსგავსებას ამჟღავნებენ ერთმანეთთან. არც აფხაზების და ქართველების მსოფლმხედველობა არის გამონაკლისი. მათი მითოლოგიური შეხედულებით, ადამიანი, როგორც კი დაიბადება, ცაზე მისი სახელობის ვარსკვლავი გაჩნდება. ყველას ჰყავს ასეთი ვარსკვლავი, რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ იშლება, ქრება. აქედან მოდის მეგრული წყევლის სტერეოტიპი – „*სი სახელი მოღახირი*“ (შენ სახელწაშლილო). აფხაზებშიც, ადამიანის სიკვდილისას მისი კუთვნილი ვარსკვლავი ჩამოვარდება. ამიტომ ასეთ შემთხვევაში აფხაზი იტყოდა ხოლმე: ჩემი ვარსკვლავი იქაა, არ ჩამოვარდნილა, მე არ მოვკვდებიო. ხოლო კახელების რწმენით, ვარსკვლავის ჩამოვარდნისას სამჯერ უნდა თქვა: შენ წადი, მე კი დავრჩებიო (ჩურსინი 1957: 155). ნიშანდობლივია იმაზე შეჩერება, რომ ირმის ნახტომის თანავარსკვლავედს, რუსები „მღეჩნიი პუტს“ ეძახიან, აფხაზები „ბატკნის გზას“, „საქონლის გზას“, „მთაში სავალ გზას“ უწოდებენ. ძველად თურმე

აფხაზები იმის მიხედვით არკვევდნენ საქონლის მთაში გარეკვისა და მთიდან დაბრუნების დროის დადგომას, თუ საით ჰქონდა მიმართული „თავი“ ირმის ნახტომს (ზუხბა 1988: 150).

ყველაზე ახლო ურთიერთობა ქართველთაგან – მეგრელებს აქვთ აფხაზებთან და კავშირ-ურთიერთობები ძირითადად მათი საშუალებით ხდებოდა, რაც ფოლკლორულ მასალაშიც აისახა.

არანაკლებ საინტერესოა მითოლოგიური წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, ყველა ადამიანს დაბადებიდან შუბლზე ეწერება, თუ რამდენ ხანს როგორი ცხოვრებით იცხოვროს და რა სახის ავადმყოფობით გარდაიცვალოს. ამასაც თავისი სტერეოტიპი გააჩნია: მეგრულად „სივაჭარე“ (შენ შუბლნაწერიანო). ასეთი შუბლნაწერიანი ადამიანი თავისი კუთვნილი ცხოვრებით იცხოვრებს ამ ქვეყნად, ე. ი. ხიფათის და ფათერაკისგან დაზღვეულია, მაგრამ არიან ისეთებიც, რომლებსაც არ გააჩნიათ შუბლზე ნაწერი. ასეთებს სტერეოტიპი *უვაიჭარეს* (ქართულად შუბლუწარწეროს) უწოდებს და ისინი თავისი დღით არ კვდებიან (ცხანავა 1990: 41). გვაგონდება ბედისმწერალი – ზებუნებრივი ძალა, რომელიც ბედს, იღბალს, ხვედრს თითქოს წინასწარ განსაზღვრავს. ამიტომ ქართული ენის ლექსიკაში უხვად გვაქვს ფრაზები, როგორიცაა ბედშავი, ბედკრული, ბედუკუდმართი, ბედნიერი. აგრეთვე რიტუალი თუ სარიტუალო სიმბოლოები: ბედობა, ბედისკვერი, ებედება და მისთანა. ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში ადამიანების და ღმერთების ხვედრიც კი დამოკიდებულია ბედის ქალღმერთებზე – მოიარებზე. შეხედულება ბედის, როგორც ღვთაებრივი წინასწარგანსაზღვრულობის შესახებ დამახასიათებელია ყველა თანამედროვე რელიგიისათვის (ფატალიზმი) (ფილოსოფიური 1987: 65). ისლამში ბედის იდენტური დატვირთვა აქვს იღბალს, ყისმათს. ქრისტიანობაში კი ბედი გამოდის ღვთაებრივი განგების, გამჩენის, დამბადებლის უმაღლესი ძალის სახით. წარმართული შეხედულებებით, ბედი გარემოებათა შემთხვევითი დამთხვევის გამოხატვა კი არ არის,

არამედ წინასწარ განსაზღვრული კანონზომიერებაა, რომელსაც ზებუნებრივი ძალა მართავს. ასეთი მსოფლმხედველობა ჰქონდათ ჩვენს წინაპრებსაც.

სახელდობრ, როდესაც საქართველოს პირველმა მეფემ ფარნაოზმა ისიძა ეგრისის მმართველი ქუჯი, მიათხოვა რათავისი და, მას აქეთ მის სატახტო ქალაქ ეგრისს დაერქვა სახელად ბედია. ვახუშტი ბატონიშვილის აზრით, თვით ქუჯმა დაარქვა ბედია, თითქოს იმისათვის, რომ მან აქ ჰპოვა თავისი ბედი, ე. ი. გაბედნიერდა ფარნაოზ მეფის სიძობით... „ამას შემდგომ უწოდეს ბედია; რომელი დასუა მეფემან ფარნაოზ ქუჯი ერისთავად რიონის დასაველეთსა; ვინაითგან ჰპოვა ბედი“ (ბატონიშვილი 1973: 780). მოგვიანებით, ბედია პოლიტიკურ ერთეულად – საბედიანოდ იქცა. აქამდე შემორჩა ამავე სახელწოდების სოფელ ბედიასა და უკვე ნანგრევებად ქცეულ ბედიის ვლაქერნის ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარს, რომელიც თანამედროვე აფხაზეთში, გაღის რაიონში მდებარეობს. ბედის მცნება არაერთხელ გვხვდება „ქართლის ცხოვრებაში“, მაგალითად, გამოუჩნდეთ ჩვენ მტრად აზონ ერისთავს და ჩვენმა ბედმა მოგვცეს ჩვენ კარგი გამარჯვება... ვმადლობთ ჩვენს ბედს, რომ მოგვცა ჩვენ მეფე ჩვენი მამების ჩამომავალთაგან (იგულისხმება ფარნაოზ მეფე) და მოგვიხსნა უცხო ხალხებისაგან ხარკი და ჭირი... ფარსმან ქველი გავიდა საომრად სპარსელების წინააღმდეგდა მისცა მისმა ბედმა ძღვევა: გააქცია მათი რაზმი და ამოწყვიტა ურიცხვი (ქართლის 2011: 22, 47). სვებედნიერ თამარს თავის ზენაარ ბედს მინდობილი სული ჰქონდა და ა.შ. (ქართლის 2012: 32). ბედი, იღბალი დღესაც ცოცხალია ჩვენს სინამდვილეში, განსაკუთრებით საბედისწერო, ტრაგიკულ შემთხვევებს ხალხური მსოფლმხედველობა ბედით თუ უბედობით უძებნის ახსნას. ადამიანის მიწიერი ცხოვრება სავსეა ფატერაკებით, განსაცდელებით, სნეულებებით და გარდაცვალების გარდაუვალი კანონზომიერებით. ამიტომ მათ ასაცილებლად ან მიყენებული ზარალის შესამსუბუქებლად, ხალხური მითოშემოქმედება ზეციდან ელოდა ხსნას და წყალობას, რომელმაც მდიდარი რწმენა-წარმოდგენათა სისტემა შექმნა. მათ შორის აფხაზეთა ზოგიერთი გვარის ყოველწლიური

ცისარტყელას სალოცავი იქცევს ყურადღებას. ასე მაგალითად, თუ კაცი დიდხანს მოყვითალო ფერისაა, ძალა და ხასიათი აკლია, ეს აფხაზის აზრით, „ზეცას რომ აკრავს“ ცისარტყელას ბრალია, ვინაიდან ავადმყოფი კაცი წყალში ჩასულა იმ დროს, როდესაც ცისარტყელა წყალს სვამდა და მაშინ გამწიკვლოვანებულა. სალოცავს წყალთან ასრულებენ და წყლის სალოცავსაც აერთიანებს (გიორგაძე (ჭარაია) 2011: 74). ამავე მნიშვნელობისაა ერთი შეხედვით უჩვეულო, მარტივი ქმედება, რომელსაც საკრალური ფუნქცია ჰქონდა. კერძოდ, აფხაზები, მეტადრე ქალები, ამბობენ: „შენ შემოგვევლოს ჩემი თავი, „რა ადგილზედაც დგახარ, იმ ადგილს შემოვევლე (შეად. იდენტური მეგრული სტერეოტიპი – *სოდე გერეჟნ თეჟი ქუგორღუაფუღა*). აფხაზი ქალი დიდი ხნით უნახავს ან ავადმყოფ გაზრდილს, გარს უვლის სამჯერ ამ სიტყვებით: „შენი ავი, შენი ფათერაკი მე წამელოს“. აფხაზის რწმენით, ამ გარშემოვლის დროს, ნამდვილად გადაეღება კაცს მისი ავი და ფათერაკი, რასაც გარს უვლის (გიორგაძე (ჭარაია) 2011: 21). ამავე მიზნით, თავზე ხელის შემოვლება სამეგრელოშიც მიღებულ ქმედებას წარმოადგენს, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. ასეთივე ფუნქციური და ტიპოლოგიური მსგავსებაა მეგრული „გალენიში ორთა“-სა – გარეთ მყოფთა ორთასა და აფხაზურ „ადვინიქოუს“ (სახლს, ოჯახს, გარეთ მყოფთა) ანუ წინაპართა ან ახალგარდაცვლილ ნათესავთა სულებთან დაკავშირებულ მსხვერპლშეწირვას შორის. სულებზე მზრუნველობას მორალური ზემოქმედების ფუნქცია ჰქონდა. ისინი თითქოს რაიმე უკმაყოფილების გამო უწყრებიან ცოცხლებს, ამიტომ შეიძლება ადამიანი ან საქონელი დაავადდეს. თუ გამწყრალი სული საკლავით არ დაკმაყოფილდა, სწეულ ადამიანს სიცოცხლე არ უწერია. წინაპართა რწმენაში ყურადღებას იქცევს საკლავის ან ყვერულის ავადმყოფის თავზე შემოვლება, რომელიც ავადმყოფის ნაცვლად უნდა მომკვდარიყო. ყოველ შემთხვევაში, მისი ხორცის ჭამა იკრძალებოდა (ანთელავა 2012: 50). უძველეს ეპოქაში გამჟღავნებული ანიმისტური და მაგიური შეხედულებები სახემეცვლილი ფორმით დღესაც განაგრძობენ არსებობას და მათ ყოველთვის

ეყოლებათ მიმდევარი, ვინაიდან უკვე ტრადიციის ძალა ამოძრავებთ. სახელდობრ, ჩვენს დრომდე განაგრძობს არსებობას უჩვეულო მსოფლმხედველობა იმის თაობაზე, რომ წყალში დამხრჩალი ან ტრაგიკული მიზეზებით უცხო მხარეში გარდაცვლილის სული, აფხაზთა რწმენით, მის ცხედარს უნდა „შეუერთდეს“ (ანთელავა 2012: 142-143). მსგავსი ფაქიზი დამოკიდებულება სვანებმაც შემოინახეს. წყალში დამხრჩვალის სულის ცხედართან ერთად საფლავში ჩაშვება, გ. ჩურსინის მიხედვით, თითქოს მხოლოდ XIX საუკუნეში მოქმედებდა, მის დროს კი ეს ჩვეულება მივიწყებული იყო (ჩურსინი 1957: 194). თუმცა, ჩვენს რეალობაში ცალკეულ შემთხვევებს (განსაკუთრებით აფხაზეთის ომის შემდეგ) ჰქონდა ადგილი, რომელსაც ამ სტრიქონების ავტორიც შესწრებია. სამყაროს ცვალებადობის სწორუპოვარმა კანონზომიერებამ ზოგი რამ დავიწყებას მისცა, მაგრამ ყოველი ერის რელიგიის ორი უმთავრესი და უდიდებულესი მუხლი იმაში მდგომარეობს, რომ სწამს სულის უკვდავების, როგორც ხორცისგან განსხვავებული არსების და შესაბამისად, ღვთის ყოფნა-არსებობისაც (გიორგიძე (ჭარაია) 2011:56). გარდა ამისა, ძველი ადამიანები სამყაროს განუყოფელ ნაწილად შეიგრძნობდნენ თავს და მათი ცხოვრებაც უშუალოდ უკავშირდებოდა მთელი სამყაროს წრე-ბრუნვას. რაც კი ამ ქვეყნად გააჩნდათ, ყველაფერი ღვთაებების ბოძებულად წარმოედგინათ და ღვთაებათა სურვილით ეძლეოდათ როგორც სიკეთე, ისე სიძნელეები. მათი წარმოდგენით, სამყაროში ყველაფერს თავისი გამრიგე ღვთაება ჰყავდა, მათ შორის ავადმყოფობებსაც (სიხარულიძე 2006: 59). ავადმყოფობის გამომწვევი მიზეზების გარკვევას და მოსალოდნელი სიკვდილის აცილების ნაცვლად, მათი მფარველი ღვთაებების გულის მოგებას ცდილობდნენ და ხშირ შემთხვევაში მიზანსაც აღწევდნენ, რაც მათი რწმენისათვის ჯილდოს წარმოადგენდა. თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ავადმყოფს არ წამლობდნენ, ისინი ფიქრობდნენ, რომ სამკურნალო საშუალებები ეფექტური არ იქნებოდა, თუ ღვთაებას არ მოიმადლიერებდნენ... ამიტომ ინფექციურ დაავადებებს, ფშავ-ხევსურეთში „ღვთის ვალი“ დაერქვა (სიხარულიძე 2006: 60-61). ყველანიირ დაავადებას

აფხაზები ზებუნებრივ ძალას – ღვთაებას მიაწერდნენ. ზოგიერთ დაავადებას როგორღაც თავისი საგანგებო ღვთაება ჰყავდა. ასეთი ინფექციურ დაავადებათა მფარველი ღვთაება „ზოსხანი/ახილ ზოსხანი“ და მისი მეუღლე თეთრი ხანია, რომელთანაც დროდადრო სახედრით სოფელში მოგზაურობს და ადამიანებს ყვავილებს აყრის (ანთელავა 2012: 65). ამ დროს წამლის მიღებას ერიდებოდნენ, ვინაიდან მიაჩნდათ, რომ ეს ღვთაებებს განარისხებდა და სნეულებასაც გაართულებდა. გ. ჩურსინი მართალია იმაში, რომ „წმინდა სნეულებას“ აფხაზები მათი თურქეთში გადასახლებაამდე არ იცნობდნენ (ჩურსინი 1957: 209-210). ე. წ. „ბატონების“ – (წითელა და მისთანა), ეპიდემია უფრო ხშირად, საქართველოში ოსმალეთიდან შემოდოდა მეზღვაურთა საშუალებით, რომლებიც ადგილობრივებთან ვაჭრობას აწარმოებდნენ. საქართველოს დასავლეთი პროვინციებიდან სამეგრელო ყვავილების მსხვერპლად და „ბატონების“ გავრცელების კერად იქცა. ამიტომ ამ სნეულების მოვლის და განკურნების წესები ყველაზე სრულ—ყოფილად ამ მხარემ შემოინახა (სახოკია 1956: 26). ასევე გვაგონდება ყვავილბატონიანი ავადმყოფის საშეღვათოდ შექმნილი გურული კლასიკური სიმღერა – „მოუოხეთ ბატონებო“ (ქართული 1991: 551). ძველად ყვავილის გამოჩენა შიშის ზარს სცემდა მოსახლეობას, ვინაიდან ავადმყოფობა სწრაფად ვრცელდებოდა და აცარიელებდა სოფლებს. „რჩევით ხოცავს ხალხსაო არის ნათქვამი ახალ კახურ ჩანაწერში. თუშეთის მასალის მიხედვითაც, წარმართული რწმენის თანახმად, ყვავილთ-ბატონი ცაში ცხოვრობს „ღვთის იასაული“ არის და ნარჩევ ახალგაზრდობას ეტანება (ქართული 1973: 360). ყვავილის სახადი ფართოდ არის ცნობილი ქართულ ფოლკლორში, ამიტომ მარტო თ. სახოკიას მიერ 1903 წელს პარიზის საანთროპოლოგო საზოგადოების წინაშე წაკითხული ნაშრომის („ყვავილ-ბატონები საქართველოში“) შეფასებას დაფუძნებით: ქართველებს ავადმყოფობანი წარმოდგენილი ჰქონიათ როგორც სულები. ასე იყო შუა საუკუნეების ევროპაში და დარჩა კიდევაც ზოგიერთ მხარეში, სახელდობრ, სლავებს შორის. ადრე ასეთი წარმოდგენა მთელ მსოფლიოში იყო

გავრცელებული, მაგრამ ჩვენ არ ვიცით სხვა მაგალითი ეპიდემიურ სენტა, რომელიც ადამიანის არა მარტო სახედ, არამედ ღვთაებადაც ჰყავდათ წარმოდგენილი, რომელსაც ეფერებიან და მათი გულის მოგებას ცდილობენ (სახოკია 1956: 23).

ხევესურების მსგავსად, რომლებიც ინფექციურ დაავადებას „ღვთის ვალად“ მიიჩნევენ, აფხაზებისთვის დაავადება ზოგადად, ნიშნავდა ღვთაების ან წინაპართა სულების წინაშე ჩადენილი ბრალის, დანაშაულის გამოსყიდვას, რომელსაც სარიტუალო წესებით, სიწმინდით, აკრძალვებით ცდილობდნენ (ჯანაშია 1960: 76). ამ მისტიკური აკრძალვების დარღვევას სნეულის დასჯა, ე. ი. მისი მდგომარეობის გაუარესება, ზოგიერთ შემთხვევაში სიკვდილიც მოჰყვებოდა. რაოდენ საკვირველიც არ უნდა იყოს, დღესაც არიან ისეთები, რომლებიც ამა თუ იმ რჩეული ადამიანის ტრაგიკულ აღსასრულს სწორედ ზებუნებრივი ძალის რისხვას მიაწერენ და სხვებსაც შთააგონებენ ტრადიციის განუხრეულ მიდევნებას. განსაკუთრებით შავი ბატონები (წითელი – წითელა, თეთრი – ყვავილი – ბატონები) საჭიროებენ განსაკუთრებულ ყურადღებას. აფხაზეთში ჩაწერილი ახალი მასალის მიხედვით, გზაზე შეხვედრილმა ბატონებმა ერთ-ერთ გამორჩეულ ახალგაზრდას წელიწადნახევრის მანძილზე მკაცრად მოჰკიდეს ხელი. დიდი მონდომებით გააცილეს ბატონები და ამ პირმა თავის საქმეებზე შორეულ მხარეში იმოგზაურა. როგორც მკითხავეებისგან გაარკვიეს, თურმე სამი წლის მანძილზე ნება არ ჰქონდა სახლიდან შორს წასულიყო და ასეთ თვითნებობას მისი უგზო-უკვლოდ გადაკარგვა მოჰყვა. მკითხავეები ახლობლებს არწმუნებდნენ ცოცხალია, დაბრუნდებაო, ბატონებს ჰყავთ, სასჯელს იხდისო, მაგრამ ოცდაათი წელი იწურება ამო ლოდინსა და იმედგაცრუებაში. ისეთ კეთილსინდისიერ და უკეთილშობილეს ადამიანად იცნობდნენ, ძნელია რამე სანუგეშო ითქვას. ეს ერთი, რომ თავდაპირველად ბატონებისგან იყო ავად, განიკურნა და ჩვეულებრივ მოგზაურობაში წასული შინ აღარ დაბრუნებულა (კვაშილავა 2000: 4).

ქვეყნად უწმინდური, უხილავი, უჩინარი ძალები რომ არსებობენ, ეს საიდუმლოს არ წარმოადგენს. ჩვენს წინაპრებს ისინი ტყის კაცებად, წყლის ალად, ჭინკად, მაცდურად და სხვა მანე სულებად დაუდგენიათ. მაგალითად, ე. წ. ტყის კაცზე (აფხაზურად *აბნაყაიუ*), აფხაზები მიიჩნევდნენ, რომ ძველად მრავლად ბინადრობდნენ აფხაზეთის ტყეებში და ისინი ადამიანებმა გაწყვიტესო. ტყის კაცი (ონოკონი მეგრულად), ყველაზე ავი და მოსარიდებელი სულია. ამგვარ მითოლოგიურ პერსონაჟად გვევლინება წყლის მფარველი აესული (მეგრულად წყარიშ დიდა – წყლის დედა). სამეგრელოში ჩაწერილი მასალების მიხედვით, წაღენჯიხის რაიონის სოფელ ფახულანში დღესაც ცოცხალია ქალი, რომელზეც ვარაუდობენ, წყლის დედის შემოღლია. ქალი გრძელთმიანი იყო და დედის ნაპირზე თავს იბანდა. შემოაღამდა (მანე სულები ღამით აქტიურდებიან) და სიავის მოლოდინში აჩქარებულს, ზოგიერთი პირადი ნივთი, აგრეთვე ჩამოვარცხნილი თმები მდინარის ნაპირზე დარჩა. დილით, რომ მიაკითხეს, აღნიშნულ ადგილზე არაფერი ჩანდა. ცოტა ხნის შემდეგ ქალი ჭკუიდან შეიშალა. ასევე მიანიშნებენ ახალგაზრდა მამაკაცზე, რომელიც მარტოდმარტო, მთვარიან ღამეს გვიანობამდე იღებდა სიმინდის მოსავალს. ნაკვეთი ტყესთან ახლოს, მდინარის პირზე მდებარეობდა. მეორე დღეს, აღნიშნული პირი უჩვეულოდ იქცეოდა, ხმას არავის სცემდა. მოგვიანებით კიდევაც გაგიჟდა. თანასოფლელები ირწმუნებიან, ასეთ უცნაურ შემთხვევებს, წყლის დედის ავი საქმიანობა განაპირობებსო (კვაშილავა 2000: 7). წყალი, წყაროები, როგორც მაცოცხლებელი საშუალება, სათუთ მოვლას იმსახურებს, მაგრამ ზოგჯერ მითების და ლეგენდების ობიექტიც ხდება. ბოლო დრომდე აფხაზებს აღის – *დოდლანის* არსებობა იმდენად სწამდათ, რომ მის სახელზე ღოცულობდნენ, ხელს ნუ შეგვიშლი, წყალობა მოგვეციო. განსაკუთრებით ახალ პატარძლებს ალოცებდნენ, რომ ალი მათ არ გადაკიდებოდა. ამ ღოცვას „პატარძლის წყალზე გაყვანა“ („წყალში მყოფის ღოცვა“) ეწოდებოდა (ზუხბა 1988: 193). წყლის კულტი გავრცელებულია სვანეთშიც. აქ

წყლის დედა არ იციან, მაგრამ არის წყლის შელოცვა, კურთხევა (გელოვანი 1983: 645; 553).

აფხაზთა რწმენით, წყლის დედა განსაკუთრებით ქალებს ემტერებოდა და ხშირად ფსიქიკურ შეშლილობამდე მიჰყავდა მსხვერპლი. ადამიანის ჭკუიდან გადაყვანა, თუ მას ხმას გასცემდა, ჭინკებსაც ეხერხებათ, რომელსაც თ. სახოკია მესამე სახის ავსულებად მიიჩნევდა (სახოკია 1959: 11). მასხარა ჭინკა თუ ადამიანს შეეფეთებოდა სახელის დამახებით და გამასხარავებით, მანამ არ მოეშვებოდა, სანამ არ შეიშლებოდა. მთხრობელთა თქმით, საგანგებოდ იყო ცნობილი ისეთი ადგილები (ჭაობები, მღვიმეები), ხშირად ერთი და დაუსახლებელი, რომელიც ჭინკების ადგილსამყოფელად ითვლებოდა.

გადმოცემები მათ შესახებ რეალობის პრეტენზიულობით არის გაჯერებული. მაგალითად, აფხაზეთის სოფელილორის მცხოვრებლებმა მოიგონეს, თუ მდინარე ლადიძის სანაპიროებზე ჭინკები ღამით როგორ აჭენებდნენ ცხენებს. ფაფარდაწული ცხენების პატრონები მათ თანასოფლელებს თამამად უჩვენებდნენ ჭინკების ხელში ჩავარდნილი ცხოველის უჩვეულო ფაფარს (კვაშილავა 2000: 3).

ჭინკა აცდუნებს და ახრჩობს ადამიანებს, უპირატესად ბავშვებს, ამიტომ უცდომლად განმარტავს სულხან-საბა თავის ლექსიკონში, როდესაც ჭინკას, ქაჯის, ეშმაკის იგივე ჰარის მცველთა რიგში აყენებს. „ესე არიან ეშმაკნი, ოდეს მოითხოვეს უბოროტესნი ჯოჯოხეთად შთახდენ და უდარესნი ჰაერთა შინა დაშთენ, რომელნი მუნცა იტანჯებიან. მათგან არს საოცრებათა ჩვენება და ფეთება, ღამე კაცთა მრავალსახედ ჩვენება, სახლთა და ცხენთა დაუფლებება, ქვათა სროლა, ნაკლულის ჭურის აღვსება და ეგვიითარნი“ (ორბელიანი 1993: 466).

თ. სახოკიას მოსწრებულ ფრაზას თუ მოვიშველიებთ, მეგრელს თითქოს არ ჰყოფნის ჩამოთვლილი ავსულები და მათ მიერ მიყენებული ზარალი. მან ბოროტმოქმედების იარაღით აღჭურვა თავისივე მსაგავსი ადამიანი, რომელსაც თვალცემულობის ძალით შეუძლია გააქროს ყველა და ყოველივე, რასაც სიღამაზე და ბედნიერება უკავშირდება (სახოკია 1956: 18). მზაკვარი, გრძნეული, ჯადოქარი არა

მხოლოდ მეგრელების, არამედ მრავალი ხალხის მითოლოგიის განუყრელი პერსონაჟია. მაგნე თვალის, შურისანი კაცი ან ქალი, რომელსაც ეშმაკად, მაცილად ან ავსულად მიიჩნევენ, უკანასკნელ ხანებამდე თითქმის ყველა აფხაზურ სოფელში ცხოვრობდა. მათ შესახებ გაგრცელებული იყო სხვადასხვაგვარი მითები, რომელთა მიხედვით მათ მხოლოდ ზიანის მიყენება შეეძლოთ და ამიტომ ავსული უნდა გაეძევინათ. საამისოდ ყოველი წლის 12 აგვისტოს ჭიაკოკონობას (აფხაზ. *აბარბანჯიას*) აწყობდნენ. ეზოში ცეცხლს ანთებდნენ, ზედ ახტებოდნენ, აქაოდა, ჩვენს ეშმაკებს ამ ცეცხლში ვწვათო (ზუხბა 1988: 197).

ძველად ადამიანები ყოველგვარ ბუნერივ მოვლენას, რომლის ახსნა მათ არ შეეძლოთ, ავსულებს მიაწერდნენ. მართლაც, ადამიანთა ცხოვრება და სამყარო აღსავსეა ბოროტი არსებებით. თუმცა, მითების წარმოშობას სხვადასხვა საფუძველი ჰქონდა. მაგალითად, სამეგრელოში ჩაწერილი მასალა მზაკვართა შესახებ ასეთია: ოჯახის დიასახლისმა ადრე გაზაფხულზე, საუკეთესო ჯიშის ნასათუთები წიწილები, ეზოში გაუშვა. ამ დროს მეზობელი სოფლის ნაცნობმა ქალმა გამოიარა და გაკვირვებით იკითხა: ეს ამდენი წიწილა ვისიაო. დიასახლისს არ ესიამოვნა და მკვახედ მიუგო: სხვისას ჩემს ეზოში რა უნდა, ჩვენიას. ასე დაშორდნენ ერთმანეთს. იმ დამესვე სად იყო და სად არა, ვირთხამ ყველა მიახრჩო, ზოგი მიირთვა და მეორე დღით არცერთი წიწილა ცოცხალი აღარ იყო. ის ქალი მზაკვარია, ასე უნდა გაიცნოს სოფელმა, იძახდა გაბრაზებული დიასახლისი (კვაშილავა 2000: 6). არ არის ისეთი აფხაზური სოფელი, სადაც ერთი-ორი ამისთანა, ან სხვაგვარი მითი (აფხაზ. *აჟვაბაჟი*) არ გიამბონ. როგორც ს. ზუხბა სამართლიანად შენიშნავდა, იშვიათად თუ შეგხვდება კაცი ისეთ მთქმელს, ვისაც ასეთი მითების ნამდვილად სჯერა. მას ხუმრობით ან სხვა მიზნით ყვებიან... არცერთი მთქმელი არ იტყვის აღს, ეშმაკს ან სხვა ზებუნებრივ არსებას გადაეყვარეო, პირადად ვნახეო. ისინი ასეთ არსებათა მნახველად მუდამ სხვას (მთქმელის მამას, ბიძას, მეზობელს

ან ნაცნობს) ასახელებენ. თუმცა, გარკვევით და კონკრეტულად მიუთითებენ ზებუნებრივ არსებათა მნახველის გვარს, სახელსა და სადაურობას (ზუსბა 1988: 192). მეცნიერება მითებს მხოლოდ რეალობის დადგენის მიზნით აკრიტიკებს, თუ არა როგორც ზ. კიკნაძე წერს, მითოლოგიური გადმოცემა, რაც არ უნდა ფანტასტიკური იყოს მისი შინაარსი, ნამდვილად მომხდარ ამბად არის აღქმული ტრადიციულ საზოგადოებაში. ეს ასეა არა ამ საზოგადოების პრიმიტიული შეგნების გამო, თითქოს ადამიანი ვერ ასხვავებდეს ერთმანეთისგან რეალურს და არარეალურს, არამედ იმ მნიშვნელოვანი ვითარების გამო, რომ ერთხელ მას „ჟამთა“ შექმნილი და თაობათა მეხ-სიერებაში შენახული, გამოტარებული სიტყვიერი ტექსტი აღიბუქდავს უტყუარობის ნიშანს და საკრალური ავტორიტეტით იმოსება, რაკი მას რჯულის, ამ ცნების ფართო გაგებით დამაფუძნებელი ფუნქცია დაეკისრება. ტრადიციული საზოგადოების შეგნებაში, მითოლოგიური გადმოცემა, საზოგადოდ მითოსი, წარმოადგენს არა უბრალო თავშესაქცევ ამბავს, რასმე ან რაიმე მოვლენის მხატვრულ წარმოსახვას თუ ინტელექტუალურ ახსნას, არამედ მამა-პაპური რწმენისა და ზნეობრივი სიბრძნის სახელმძღვანელო წეს-დებულებას, რომელიც აწესრიგებს და წარმართავს საზოგადოების ყოფა-ცხოვრების ყოველ სფეროს (კიკნაძე 1985: 3-4).

ნაშრომის მიზანს ქართულ-აფხაზური განუყოფლობა შეადგენდა, რომელიც ცხადია, მითი არ არის. არაკეთილი ნების ადამიანებმა და მითოლოგებმაც რომ მიიჩნიონ, ამას ხელს უეჭველად შეუშლის იმ მამა-პაპური ერთობლივი რწმენის წესდებულება, რომელიც სამყაროს წრებრუნვას მუდამ უხმაუროდ აწესრიგებს და წარმართავს.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ალიბეგაშვილი 1992** – ალიბეგაშვილი ი., ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშები, თბ., 1992.
ანთელავა 2017 – ანთელავა ნ., კავკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები, თბ., 2017.

- ანთელავა – 2012** – ანთელავა ნ., აფხაზური მითები და რიტუალები, თბ., 2012.
- ბატონიშვილი 1973** - ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973.
- ბახია-ოქრუაშვილი 2010** – ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის პრობლემები, თბ., 2010.
- ბერულავა 1954** – ბერულავა კ., აფხაზთა ისტორიული ადგილები, თბ., 1951.
- ბერძენიშვილი 1990** – ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.
- გელოვანი 1983** – გელოვანი აკ., მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983.
- გიორგაძე (ჭარაია) 2011** – გიორგაძე (ჭარაია) პ., აფხაზეთი და აფხაზნი, თბ., 2011.
- ვალერი 1983** – ვალერი პ., რჩეული პროზა, თბ., 1980.
- ზუხბა 1988** – ზუხბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
- ინალ-იფა 1965** – Инал-ипа Ш., Абхазы, Сух, 1965
- ინალ-იფა 1974** – Инал-ипа Ш., О генезисе образа "анца"-верховного бога абхазов, დ. გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის შრომები., სოხ, 1974.
- კვაშილავა 2000** – კვაშილავა ი., საველე მასალები, 1996-2000.
- კიკნაძე 1985** – კიკნაძე ზ., მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.
- ლამბერტი 1938** – ლამბერტი არქ., სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.
- მითოლოგიური 1971** – მითოლოგიური ლექსიკონი (შეადგინა ნ. გაფრინდაშვილმა), თბ., 1971.
- ორბელიანი 1993** – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბ., 1993.
- სიხარულიძე 2006** – სიხარულიძე ქ., კავკასიური მითოლოგია, თბ., 2006.
- სახოკია 1956** – სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

ფილოსოფიური 1987 – ფილოსოფიური ლექსიკონი, თბ., 1987.

ქართლის 2011 – ქართლის ცხოვრება, ლეონტი მროველი (რედაქტორი დეკანოზი მ. ჭანტურია), ტ. I, თბ., 2011.

ქართლის 2012 – ქართლის ცხოვრება, ცხოვრება წმინდა მეფე თამარისი, (რედაქტორი დეკანოზი მ. ჭანტურია), ტ. III, თბ., 2012.

ქართული 1991 – ქართული ხალხური სიტყვიერება (მეგრული ტექსტები), ტ. II, 1992.

ქართული 1973 – ქართული ხალხური პოეზია, წ. II, თბ., 1973.

ჩიქოვანი 1971 – ჩიქოვანი მ., ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.

ჩურსინი 1957– Чурсин Г., Материалы по этнологии Абхазии, Сух., 1957.

ცანავა 1990 – ქართული ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1987.

ჯანაშია 1960 – Джанашия Н., Статьи по этнографии Абхазии, Сух., 1960.

Irma Kvashilava

Parallels between the Mythology of Georgia and Abkhazia

Myths are closely connected to the interests, feelings, experience and beliefs that were characterized in the earlier stage of development of these two nations. The thesis describes mythological characters, types, and rituals which reflects cohabitation and mutual creative development process of these two brotherly nations. These includes: cosmological beliefs, cattle worshipping, demonic characters, beliefs about the kingdom come, sacral abstractions and old traditional rules which arranged the everyday life of the society.

გიორგი მამარდაშვილი

თანამედროვე ეთნოდემოგრაფიული პროცესები ქვემო ქართლში

კვლევა განხორციელდა „შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის“ ფინანსური მხარდაჭერით. პროექტი № ღ17-76

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ახლად წამოქმნილ სახელმწიფოებში სხვადასხვა სახის ეთნოდემოგრაფიულმა პრობლემამ იჩინა თავი. ამ პრობლემებს წინაშე დადგა მრავალეთნიკური საქართველოც. დღესდღეობით კავკასიაში და, საერთოდ, რეგიონში მიმდინარე პოლიტიკური მოვლენები კვლავ ღიად და საჭირობოროტოდ ტოვებს ეთნიკურ საკითხებს. რთული პოლიტიკური ფონის გათვალისწინებით, ფრიად საშური საქმეა ეთნოსთა შორის ურთიერთობის შესწავლა ეთნოლოგიური თვალსაზრისით, მოსალოდნელი უთანხმოებების მცირედი შანსის პროგნოზირება, სხვადასხვა პოლიტიკური წრეების იდეოლოგიის გავლენებისა და ამ იდეოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი შემაღველი ნაწილის, მისი ტენდენციური სამეცნიერო საფუძვლების კრიტიკული ანალიზი და სააშკარაოზე გამოტანა.

მრავალეთნიკურია საქართველოს ძირძველი რეგიონი – ქვემო ქართლი. მისი მოსახლეობის თითქმის ნახევარს ეთნიკურად აზერბაიჯანელები წარმოადგენენ. მათზე ოდნავ მეტია ქართული მოსახლეობა. რიცხოვნობით მეორე ეთნიკური უმცირესობა სომხები არიან. გასული საუკუნის 90-იან წლებამდე, ამ რეგიონში ცხოვრობდნენ ბერძნები, ოსები და რუსებიც, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, სხვადასხვა მიზეზის გამო, საქართველოდან მიგრირდა.

დღესდღეისობით ქვემო ქართლში ეროვნული უმცირესობებიდან ძირითადად აზერბაიჯანელები და სომხები ცხოვრობენ. ზოგიერთ რაიონში აზერბაიჯანელები აბსოლუტურ უმრავლესობაში არიან (მარნეულის მოსახლეობის 87 %). ჩვენი ქვეყნის გარეთ, საზღვრებთან ძალიან ახლოს

მიმდინარე კონფლიქტი აზერბაიჯანელებსა და სომხებს შორის, საკმაოდ ღრმაა და ცხადია, მისი გარკვეული იმპულსები, რაღაც დოზით ქვემო ქართლის ეთნიკურ უმცირესობებშიც აღწევს.

ამჟამად, მარნეულის რაიონში მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობებში არსებულ ზეპირ ისტორიებს, მათ მიერ დანახულ ისტორიული დემოგრაფიის საკითხებსა და ურთიერთგანწყობაზე შეეხერხებით.

ძალზე საინტერესოა დღევანდელი ქვემო ქართლის მოსახლეობის ისტორიულ მეხსიერებაში შემონახული ცნობები ამ მხარის ეთნიკური შემადგენლობის, მისი დასახლებისა და ერთა შორის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. ჩვენს მიერ მოპოვებულმა მასალამ საკმაოდ ბევრ საკითხზე მოგვცა ინფორმაცია. ამ მასალის შემდგომი დამუშავება, საჭიროების შემთხვევაში გადრმავეული საველე სამუშაოების ჩატარება და შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურასთან შეჯერება მოგვცემს წარსულის, მიმდინარე პროცესებისა და სამომავლო პერსპექტივების მეტნაკლებად ცხად სურათს.

საისტორიო წყაროებითა და არქეოლოგიური მონაცემებით, ამჟამად ეთნიკურად ჭრელი მარნეულის რაიონი ქართული კულტურის ერთ-ერთი მძლავრი კერა და ქართველთა ოდინდელი განსახლების არეალი იყო. თუმცა, ამჟამინდელ მარნეულელთა მონათხრობში ალაგ-ალაგ გამოკრთება საწინააღმდეგო აზრი და ამ მიწებზე უძველესი დროიდან სხვა ეთნოსების მკვიდრობის იდეა. უნდა აღინიშნოს, რომ მარნეულელ სომხებს, აზერბაიჯანელებთან შედარებით, ისტორიული მეხსიერება უფრო შენახული აქვთ და მათი გადმოცემები, სოფლების ისტორიები, ცნობები ისტორიული ეთნოდემოგრაფიის შესახებ უფრო ვრცელი და მრავალფეროვანია.

ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიციის მიხედვით ქართლში, სომხური მოსახლეობა ჯერ კიდევ ძვ. წ. IV საუკუნიდან არსებობს. ლეონტი მროველის მიხედვით მცხეთაში ექვს ენაზე, მათ შორის სომხურზეც საუბრობდნენ (ლეონტი მროველი 2012: 21). მცხეთაში სომხური დასახლების არსებობას (ან მცხეთელების გარკვეული ნაწილის

მიერ სომხური ენის (კოდნას) სავარაუდოდ მიგვანიშნებს წმინდა ნინოს მოღვაწეობის ამსახველი ქართული ისტორიული წყაროც. ისტორიული წყაროები V საუკუნეში, ქვემო ქართლში სომხურ მოსახლეობას ადასტურებს. სომხეთისა და აღმოსავლეთ საქართველოს სახელმწიფოების საზღვარზე მდებარე ქვემო ქართლში სომხური მოსახლეობის გაჩენა, იქ შერეული ქართულ-სომხური მოსახლეობის არსებობა გამორიცხული არ უნდა იყოს. ეს მოვლენა დიდწილად ამ ორი სახელმწიფოს საზღვრებისა და გავლენის სფეროების ხშირად ხელიდან ხელში გადასვლით უნდა იყოს განპირობებული. II-I საუკუნეებში, არმენია იბერიას სამხრეთ რეგიონებს პარიარდეს კალთებს, ხორზენეს, გოგარენეს ართმევს. I-II საუკუნეებში, უკვე გაძლიერებული იბერია სამხრეთით სწევს საზღვრებს, იბრუნებს ისტორიული ქართლის სამხრეთ ნაწილებს (ჯანაშია 1952: 257). სწორედ აქ, ქვემო ქართლის სამხრეთ რეგიონებში, ტაშირსა და აბოცში შეიძლება ადრეულ დროში გაჩენილიყო სომხური მოსახლეობა. ტიგრან II-ს დროს, ჩრდილოეთის საზღვრის გასამაგრებლად უნდა შექმნილიყო გუგარქის საერისთავოც, რომელიც ფარნავაზისდროინდელ სამშვილდისა და ხუნანის საერისთავოს ტერიტორიას უნდა ემთხვეოდეს (მაისურაძე 1999: 13-21).

სომხური მოსახლეობის არსებობა, ქვემო ქართლში, შუშანიკის ცხოვრების აღმწერ ცნობებშიც გვხვდება. შუშანიკს აქ, სომხური მღვდელთმსახურება შემოუღია. ნარევი სომხურ-ქართული მოსახლეობა დასტურდება ტაშირში VI-VII საუკუნეებშიც. V საუკუნეში სომხურენოვანი დასახლება არსებობს ცურტავშიც (მაისურაძე 1999: 19-22). შესაძლოა სომეხთა მიგრაცია აღმოსავლეთ საქართველოს სამხრეთ რეგიონებში, არაბობის დროსაც გრძელდებოდა. ქვემო ქართლში სომხური მოსახლეობისთვის ხელსაყრელი პირობები უნდა ყოფილიყო X საუკუნეში – ამ დროს იქმნება ტაშირ-ძორაგეთის იგივე ლორე-ტაშირის სომხური სამეფო. მას სათავეში კვირიკიანი ბაგრატუნები უდგანან და ის მოიცავს ლორის, დმანისისა და სამშვილდის ტერიტორიებს. პირდაპირი ცნობები თუ რა პროპორციებით იყვნენ ამ სამეფოში წარმოდგენილი სომხები და ქართველები, არ

გაგვანია. სომხური მოსახლეობა სჭარბობდა ძოროფორისა და ტავუშის ხევში (ბერძენიშვილი 1979: 105). საინტერესოა, ის ფაქტი, მათე საუკუნის სომხური წყაროების მიხედვით ტაშირს, ვრაც დაშტი ანუ ქართველთა ველი ეწოდება (ბერძენიშვილი 1979: 34). ქართული მოსახლეობის პირველი მასიური აყრა ქვემო ქართლის ტერიტორიიდან, სელჩუკების შემოსევის, „დიდი თურქობის“ დროს უნდა მომხდარიყო. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი ცხადად აღწერს თუროგორი გაჩანაგება გამოიწვია ქვეყანაში მომთაბარე თურქების თარეშმა. მომთაბარეები, ცხადია მტკვრისპირა და დღევანდელი მარნეულისა და გარდაბნის რაიონების ველებს ზამთრის იალაღებად გამოიყენებდნენ, ზაფხულობით კი თრიალეთისა და სამხრეთ საქართველოს მთიანეთის საძოვრებს დაიკავებდნენ. რეგიონში სელჩუკების მძლავრობამ გამოიწვია სომხური მოსახლეობის მიგრაცია ბიზანტიის კუთვნილ მცირეაზიურ სამფლობელოებში. სომხურმა წყაროებმა (მათე ურჰაეცი) შემოგვინახა ცნობა დავით აღმაშენებლის მიერ ქართლში, კერძოდ კი გორში სომხების ჩასახლების შესახებ (მაისურაძე 1999: 60). სომხების მიგრაცია მონღოლთა ბატონობის დროს უნდა შემწყდარიყო, თუმცა XIV-XV საუკუნეებში კვლავ უნდა განახლებულიყო, რადგან ამ დროისთვის საქართველო, მიუხედავად გახშირებული თავდასხმებისა, მაინც სომხეთზე უფრო უსაფრთხო და მოსახერხებელი საცხოვრისი ადგილი იყო. ალექსანდრე I-ს ღორის მხარე დაუბრუნებია და ის სამართავად ლტოლვილი ბეშქენ ორბელიანისთვის მიუცია. ამ დროისთვის სივინეთიდან საქართველოში 6000 კომლი შემოსულა (ამ რიცხვის სიზუსტის გადამოწმება ვერ ხერხდება). სომეხი დევნილები, ამ დროს, ძირითადად ღორის მხარეში იყრიდნენ თავს.

XVII საუკუნიდან, ქართველი მეფეები და ადგილობრივი ხელისუფალნი გამუდმებული ომებისა და თავდასხმებით გაუკაცრიელებულ თავიანთ სამფლობელოებში ქვეყნის გარეთ არსებული მოსახლეობის ჩასახლებასაც იწყებენ. არის ცნობები როსტომისა და ვახტანგ VI-ის დროს სომხების საქართველოში ჩამოსახლების შესახებ. ზოგჯერ ჩა-

მოსახლებას იძულებითი ხასიათი ჰქონია – 1779 წელს, ერეკლე მეორემ, ერევანში ლაშქრობის დროს, რვა სოფელი (სავარაუდოდ სომხების) აყარა და საქართველოს ქალაქებსა და სოფლებში ჩაასახლა. სომხები, ძალიან ხშირად დედაწულიანად, ორგანიზებული სოციალური საზოგადოების სახით სახლდებოდნენ და აგრძელებდნენ იგივე საქმიანობას და იმავე ცხოვრებას, რასაც მიწვეულნი იყვნენ გადმოსახლებამდე. გვიანფოდალურ ხანაში, ქვემო ქართლში სომხური არისტოკრატიაც უნდა არსებულებოდა. სომხური წარმოშობის მებატონები ქართულ გვარებსაც ატარებდა (ბეგთაბეგაშვილი, ბებუთაშვილები...) (მაისურაძე: 114). ნიშანდობლივია ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობა, რომლის მიხედვითაც, თბილისისა და ქვემო ქართლის მცხოვრებლები ენითა და „ქცევა-ზნით“ ქართველები იყვნენ (ბაგრატიონი 1973: 41), ანუ მათ კულტურული ასიმილაცია განუცდიათ და გაქართველებულან. თუმცა მათ შორის საკმაოდ დიდი რაოდენობით იყვნენ მონოფიზიტი ქართველები. 1770 წლის აღწერის მიხედვით შიდა ქართლში 500 კომლი სომეხია. ქვემო სამხრეთი ნაწილის (ამჟამად ნაწილობრივ საქართველოს ტერიტორიაზე მდებარე) ქართლის ეთნიკურ სიტუაციაზე კი აღწერა გვამცნობს: „არის ბორჩალო და ფამბაკის ხეობა ერთი მთელი სახანო. ამისი კაცი მრავალი დაფანტულა სხვის თემში და ახლა არის 2560 (კომლი) სომხით. არს ყაზახი ერთი მთელი სახანო და მრავალი ამისი კაცი სხვის ქვეყნებში არის დაფანტული და დღეს არის თათარი 3000 და სომეხიც არის ყაზახის 1200. არის შამშადილუ ერთი მთელი სახანო, ამაში მკვიდრობს თათარი 2200. სომეხიც არის 1200“ (მაისურაძე 1999: 115).

ერეკლეს მეფობის ბოლო წლებში, მიუხედავად იმისა, რომ თბილისი და ქართლი აოხრებული იყო ალა მაჰმად ხანის მიერ, მრავალი თხოვნა არსებობდა სომეხი მელიქების, რომლებიც თავიანთი ხალხით საქართველოში დასახლების სურვილს გამოთქვამდნენ. ერეკლეს, მხოლოდ ერთის, აბოს თხოვნა გაუთვალისწინებია და მისთვის სოფელი ბოლნისი მიუცია და მისი მცირერიცხოვანი ყმებისთვის კოპლის გზის დაცვა დაუვალებია. დანარჩენი ყარაბაღელი მელიქები, რომლებიც რუსეთის დახმარებით ცდილობდნენ

ლორეს, ბოლნისისა და ბორჩალოს რაიონებში ჩასახლებას და შემდგომში ამ ადგილებში სომხური ავტონომიის შექმნას, ერეკლემ ყმებიანად თელავში, სიღნაღსა და კახეთის სოფლებში ჩაასახლა (მაისურაძე 1999: 128).

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრისთვის, უცხოტომელი მიგრანტები ქართველთაგან დაცარიელებულ ჯავახეთს, ტაშირს, თრიალეთს და ყაიყულს იკავებენ. XVIII საუკუნის ბოლომდე უცხოტომელთა მიგრაციას საქართველოს ტერიტორიაზე მეზობელი მუსლიმური სახელმწიფოების ხელშეწყობით ხდებოდა. შემდგომ პერიოდში კი მიგრაციულ პროცესებს რუსეთის იმპერია მართავდა. XIX საუკუნის დასაწყისში, 1817-1818 წლებში გერმანელები (უმეტესწილად ქვემო ქართლში) ხოლო, 1828-1829 წლებში სომხები და ბერძენები (ნაწილობრივ ქვემო ქართლში) მასიურად სახლდებიან საქართველოს სამხრეთ ნაწილში (ჯაოშვილი 1984: 54, 210).

პავლე ციციანოვს, ერევანში ლაშქრობის შემდეგ, თბილისში ჩამოუსახლებია 2000-ზე მეტი სომეხი. XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში სომხები სახლდებიან გაუკაცრიელებულ წალკის რაიონშიც. 1828-1829 წლებში უკვე დიდი მასებით სახლდებიან საქართველოში – სამცხე-ჯავახეთში (34 ათასი), ხოლო ბორჩალოში (ამ ადმინისტრაციული ერთეულის დღევანდელ საქართველოში შემომავალ ტერიტორიაზე) – 5 ათასი (ანთაძე 1973: 109). სავარაუდოდ, არსებობდა სომხების საქართველოში გადმოსახლების ვრცელი გეგმა, რომელიც ყირიმის ომის დროს თურქეთიდან სომხების გადმოსახლებას ისახავდა მიზნად. თუმცა, ეს გეგმა ჩაიშალა და XIX საუკუნის მეორე მესამედში, სომეხთა ჩამოსახლების პროცესი დროებით შეწყდა. ეს პროცესი ახლდება საუკუნის ბოლო მეოთხედში – სომხები სახლდებიან აფხაზეთში, ბათუმში, ჯავახეთსა და ბორჩალოში. შედეგად, XIX საუკუნის მიწურულს, ყველაზე მეტი სომეხი ჯავახეთში, ახალქალაქის მაზრაში, იყრის თავს. 1897 წლის მონაცემებით, უცხო ქვეყნის ქვეშემრდომ და სამხედრო პირთა გარეშე, საქართველოში მცხოვრები სომხების 93,7% გრიგორიანელია. კათოლიკური რწმენისა იყო, საქართველოში მცხოვრები 5,79 %, მართლმადიდებელი 0,5 %,

მაჰმადიანი 0,01 %. სომხური მოსახლეობის ნახევარი ქალაქის მკვიდრი იყო, ნახევარი კი სოფლად ცხოვრობდა (ანთაძე 1973: 110-113).

ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიციის მიხედვით საქართველოს შუაგულში, მცხეთაში სხვა ენებთან, მათ შორის სომხურთან ერთად, ხაზარულზეც (ერთ-ერთი თურქულენოვანი ხალხის ენა) საუბრობდნენ. ამავე ეპოქაში, ქართლში თურმე ბუნ-თურქებს უცხოვრიათ, რომელთა ცხოვრების წესი ველური და ბარბაროსული ყოფილა (ქართლის ცხოვრება 2012: 16-22). რაღა თქმა უნდა, ეს კონცეფცია ზღაპრული ელფერის მქონეა, თუმცა შესაძლოა რაღაც ისტორიული რეალობის ძალზედ დამახინჯებულ გადმოცემას წარმოადგენდეს. შესაძლოა, ეს ცნობა რაღაც დროს, უცხოტომელთა საქართველოს ტერიტორიაზე ბინადრობას, დროებით დამკვიდრებას მიუთითებს და არაცერთ შემთხვევაში მათი მკვიდრობის მიმანიშნებელი არ არის.

მუსულმანური მოსახლეობის (დიდი ალბათობით მომთაბარე თურქულენოვანი ტომების წარმომადგენელთა) პირველი დადასტურებული ფართომასშტაბიანი დასახლება საქართველოს ტერიტორიაზე 1440 წლის დოკუმენტით ფიქსირდება. 1440 წელს ეგვიპტის სულთანი ჯაკმაკი, საქართველოს მეფეს, ალექსანდრე პირველს წერილობით მადლობას უხდის მუსულმანთათვის საცხოვრებელი ადგილის დათმობისა და დიდი ყურადღებისთვის. ამ ცნობით ჩრდილოეთ ირანიდან და ერაყიდან წამოსული 4000-ზე მეტი მუსულმანი ოჯახი ალექსანდრეს საქართველოში დაუსახლება (ქართული დიპლომატია 1998: 24). თუ რა ადგილი მიუჩინა მეფემ მათ, უცნობია, თუმცა სავარაუდოდ ეს უნდა ყოფილიყო ქვემო ქართლის ზონა, რადგანაც მომთაბარეთა ექსტენსიური მესაქონლეობის სამეურნეო თვალსაზრისით ეს ადგილები ყველაზე შესაფერისი იქნებოდა. 4000 ოჯახი, ალბათ 30-40 ათას სულს აერთიანებდა და ეს რიცხვი, იმდროინდელი დემოგრაფიული მდგომარეობის გათვალისწინებით საკმაოდ დიდია. მტრის შემოსევებით გაუდაბურებულ სოფლებსა და მიწებზე მეფეები და ადგილობრივი ფეოდალები ხშირად ასახლებდნენ თურქულენოვან მომთა-

ბარეებს. ასევე ხდებოდა სომხური მოსახლეობის დასახლებაც. ეს მოვლენა განსაკუთრებით ერეკლე მეორის დროს ღრმავდება. ერეკლე ქალაქებში სომხებს ასახლებს, ხოლო მუსულმანების თავის სამფლობელოში დასასახლებლად ხანდახან დიდი ძალისხმევა სჭირდება და მეზობელი დიდი ქვეყნის მომდურებაც კი უწევს: სულეიმან ფაშა, რომელსაც ოსმალოთა მხრიდან საქართველოს საქმეები აქვს ჩაბარებული რუს დიპლომატთან მიმოწერაში აღნიშნავს, რომ ერეკლე რუსეთსა და ოსმალეთს შორის მშვიდობიანობას ხელს უშლის. სულეიმან ფაშას თქმით, ერეკლემ ალი ოსმალოს მიწიდან აყარა ასი რაიათი და თბილისისკენ გადაასხლა (ლორთქიფანიძე 1940: 61). ასი რაიათი ალბათ 1000-1500 სულს აერთიანებდა და სავარაუდოდ ისინიც ქვემო ქართლის ველებზე უნდა დასახლებულიყვნენ.

1490 წელს დებედას ხეობაში იაყუბ ყაენი ტოვებს ელებს, ცოტა მოგვიანებით აღმოსავლეთ საქართველოში, შაჰ თამაზი ასახლებს ხურჩინლუს ყიზილბაშურ ტომს (მუსხელიშვილი 1960: 121). შაჰ აბაზი, დებედას ქვემო წელზე ანუ დღევანდელი გარდაბნისა და მარნეულის ველებზე ბორჩაღლუს მომთაბარე ელებს ასახლებს. როგორც ჩანს, ამ პერიოდისა და „თათრული“ მოსახლეობა იმდენად მომრავლებულია, რომ აზრს კარგავს მათგან ტერიტორიების განთავისუფლების მცდელობები და ქართველი მეფეებიც თავს ანებებენ მათ აყრას და უკვე მათზე კონტროლის დამყარებას ცდილობენ (ანთაძე 1973: 116).

მარნეულები აზერბაიჯანელებისა და სომეხთა ისტორიული მეხსიერება, ცხადია ამ ისტორიული ცნობებისგან საკმაოდ განსხვავებულია. თუმცა ძალიან ძველი პერიოდებიდან მათი ან მათი წინაპრების ამ რეგიონში ცხოვრების შესახებ ინფორმაცია მათ გააჩნიათ. ერთ-ერთი შაჰუმიანელი მთხრობელი ქვემო ქართლში სომეხების ცხოვრებას უძველეს დროს გუგარქის „სამეფოს“ უკავშირებს. მისი თქმით შულავერში/შაჰუმიანში სომეხები ერეკლეს დროს დასახლებულან. ძირითადად თბილისელ მდიდარ სომეხებს უყიდიათ აქ მიწა და სომეხები დაუსახლებიათ. მათ ძველად აქ მცხოვრებ სომეხებთან არანაირი კავშირი არ აქვთ. ანუ

ძველად, როდესაც ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე არსებობდა გუგარქის სამეფო მისი მოსახლეობა სომხური იყო. ერთ-ერთ არგუმენტად ისიც მოჰყავთ, რომ ამ ადგილების უძველეს ცენტრს სომხური სახელი ცურტავი (ცივი ადგილი) ქვია. მეორე შუღავერელი მთხრობელი, ძველ დროში აზერბაიჯანელთა განსახლებას ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე სრულიად გამორიცხავს და მათ ტერიტორიად ალბანეთს ასახელებს. თუმცა მას ეს ინფორმაცია სამეცნიერო ლიტერატურიდან აქვს მიღებული (აბარებდა ისტორიის ფაკულტეტი). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აზერბაიჯანელების გადმოცემები – ერთ-ერთ სოფელში, მთხრობელმა ალბანური სამლოცველოების არსებობა დაადასტურა. ეს მთხრობელი ბაქოში დიდი ხანი ცხოვრობდა და ეს იდეაც, ალბანელების შესახებ ალბათ იქიდან ჩამოიტანა. ადგილობრივ აზერბაიჯანელებს არანაირი წარმოდგენა არ აქვთ ალბანეთზე და ალბანელებზე. ამ მთხრობელს საკუთარი არგუმენტები აქვს, თუ რატომ არის ეს ეკლესიები ალბანური და არა ქართული, თუმცა მეცნიერული თვალსაზრისით ისინი, რაღა თქმა უნდა მიუღებელია. მისივე თქმით სომხები დიდი არმენიის შექმნის იდეით არიან შეპყრობილები და ამიტომაც ხდება ყველა კონფლიქტი და იქმნება უთანხმოებები. ცხადია, ის ქალაქში მიღებული პოლიტიკური იდეოლოგიითაა დატვირთული, რადგანაც დიდი არმენიის და ალბანეთის შესახებ ცნობები ქვემოქართლელ აზერბაიჯანელებსა და სომხებს ისტორიულ მეხსიერებაში არ უზით. ასევე საშიში ტენდენციაა ალბანეთის თემის ნელ-ნელა აქტივიზირება ქვემო ქართლის აზერბაიჯანულ მოსახლეობას შორის. ამავე ინფორმატორს არანაირი სწორი და ისტორიული სინამდვილის შესაფერისი ინფორმაცია არ გააჩნია ისტორიული ეთნოდემოგრაფიის შესახებ – ქართველები როგორ გაჩნდნენ აზერბაიჯანში? ისევე როგორც ჩვენ აქ, საქართველოში ხომ? გვეკითხება იგი და მისი ვერსიით გამოდის, რომ კახში, ბელაქანში და ზაქათალაში მცხოვრები ქართველები აზერბაიჯანულ მიწებზე დასახლებულან ან ქვემოქართლელი აზერბაიჯანელები საზღვრების ცვლილების გამო მოხ-

ვედრილან საქართველოს შემადგენლობაში. მისი „თეორიები“ არ ითვალისწინებენ იმ ფაქტს, რომ ქვემო ქართლის თურქულენოვანი ხალხებით დასახლება, აქედან ძალადობრივი გზით აყრილი ქართველების ადგილზე მეთხუთმეტე საუკუნის მიწურულს იწყება. ასევე იწყება დაღესტნური მოსახლეობის ჩამოსვლა და აზერბაიჯანელების შემოსვლაც მეზვიდმეტე საუკუნის დასაწყისიდან მტრის მიერ გაჩანაგებულ კახეთის აღმოსავლეთ ნაწილში, ამჟამინდელ საინგილოში. ასეთივე არაპირდაპირი ხალხური გადმოცემა უნდა იყოს გუგარქის სამეფოზე არსებული გადმოცემა – გუგარქში, ქვემო ქართლის ნაწილში სომეხთა ბატონობის და შესაძლო სომეხთა დასახლების ფაქტი ისეთი სიძველისაა, რომ საეჭვოა ისტორიულ მეხსიერებაში ჩარჩენილიყო. შაუმიანში/შულავერში ამგვარი გადმოცემის არსებობა, ალბათ ამ დასახლების ტიპით უნდა აიხსნას – ეს დასახლება ქალაქური ტიპის დასახლება იყო, საკმაოდ კარგი ეკონომიური შეძლებისა და რაღა თქმა უნდა სხვა სოფლებთან შედარებით საგანმანათლებლო დაწესებულებების მხრივაც დაწინაურებული. აქ ალბათ სტუმრობდნენ და ადგილობრივადაც სახლობდნენ სომეხი ინტელიგენციის წარმომადგენლები, რომელთაც საისტორიო წიგნებზე მიუწვდებოდათ ხელი. სავარაუდოდ ხალხში შემორჩენილი გადმოცემები მათი მონათხრობების ოდნავ სახეცვლილი ხალხური ინტერპრეტირება უნდა იყოს.

აზერბაიჯანელთა და სომეხთა ურთიერთობის ისტორიის შესახებ აზერბაიჯანელთა უმრავლესობა გვიყვება ისტორიებს, რომ მათმა წინაპრებმა დევნილი სომეხები შეიფარეს და თურქებს დასახოცად არ მისცეს. აზერბაიჯანელთა ცნობებით ეს მოხდა მაშინ, როდესაც თურქები მარნეულის ტერიტორიამდე მოვიდნენ. თითო-ოროლა კაცმა ეს ამბავი, XX საუკუნის 10-იანი წლებით დაათარიღა, ანუ შესაძლოა გადმოცემა პირველი მსოფლიო ომისა და სომეხთა გენოციდს დაეუკავშიროთ. იგივე შინაარსის გადმოცემა აქვთ სომეხებსაც, მათი თქმითაც სომეხები თურქთაგან აზერბაიჯანელებმა გადაარჩინეს და შეიფარეს. შესაძლოა ეს მეხსიერებაში ერთგვარად უკონტექსტოდ ჩამჯდარი ფაქტი, ოდნავ დამახინჯებულად ასახავდეს გენოციდის დროს

სომეხთა შემოსვლას საქართველოს ტერიტორიაზე და აზერბაიჯანელების მიერ მათთვის ხელის გამართვის, შეფარების ფაქტს. ზოგიერთი ცნობით აქ მოსახლე ბერძენებიც თურქთა ჯარს, სადაც ისინი მსახურობდნენ, შემოჰყოლიან და შემდეგ დარჩენილან. არადა ბერძენთა ნაწილის (მაინცა და მაინც ბევრნი არ არიან) დასახლების შესახებ ქართული ისტორიული წყაროები სხვა ცნობებს გვაწვდიან – ისინი ერეკლე მეორის დროს მეფის ბრძანებით დაუსახლებიათ აქ. არის ცნობები 1806-1807 ქვემო ქართლში ბერძენების ჩამოსვლის შესახებ. 1813 წელს 120 ოჯახი გადმოსახლებულა თურქეთიდან და თეთრი წყაროს რაიონში ჩასახლებულა (თოთაძე 2009: 200). ეს მაგალითი გვაჩვენებს, თუ როგორ შეიძლება სურვილისამებრ, თუნდაც სრულიად გულუბრყვილოდ და ანგარიშმიუცემლად, შეიცვალოს ისტორიული „სინამდვილე“.

ერთ-ერთ სომხურ სოფელში მთხრობელის ნათქვამი ფრაზა ნიშანდობლივია – „ამ ადგილებზე სომხები ამბობენ ჩვენიაო, აზერბაიჯანელები ამბობენ ჩვენიაო, ქართველები ამბობენ ჩვენიაო“. თვით ამ სოფლის სახელი აზერბაიჯანულია, გარშემო ტოპონიმიკა უმეტესად აზერბაიჯანულია, თუმცა ამჟამად სოფლის მოსახლეობა სომხურია და ისინი ამ სოფლის სახელს სომხურ ეტიმოლოგიას უძებნიან (სოფელს ჩანახჩი ქვია. ადგილობრივები ამბობენ, რომ თავიდან სოფელს სომხურ სახელი „ჯან ახჩიკ“ – ლამაზი გოგო ერქვა). ასეთივე სიტუაციაა ხოჯორნში, სადაც სომხები და აზერბაიჯანელები გვერდი-გვერდ ცხოვრობენ. აზერბაიჯანელები ამბობენ, რომ ამ სოფელის პირველმოსახლე იყო ხოჯა ალი და სოფელის ნამდვილი სახელი ხოჯალია. სომხების თქმით სოფლის თავდაპირველი სახელია ხოშორაძორი, რაც სომხურად ნიშნავს ფართო ხევს. სომხური მოსახლეობის ინფორმაციით, ეს სოფელი სომხების მიერ 901 წელს დაარსდა, მათ ეს თარიღი სოფლის ცენტრში (აზერბაიჯანული და სომხური უბნების გასაყარზე) არსებული შენობის (შენობა შესაძლოა ადრე სოფლის საბჭო იყო) წითელი აგურით ნაშენებ კედელზე, დიდი თეთრი აგურის „მოზაიკით“ გაკეთებული წარწერით აქვთ დაფიქსირებული - სომხურად წერია: ხოჯორნი 901 –

1990. ხოუორნელი სომხები ამბობენ, რომ სოფელის დაარსების თარიღი, 901 წელი, წიგნშია მოხსენიებული, თუმცა კონკრეტულად წიგნს ვერ ასახელებენ. აზერბაიჯანელები, სომხების ვერსიით აქ მწყემსებად მოდიოდნენ და შემდეგ სახლდებოდნენ – მათ გულიბაღში (მეზობელ სოფელში) არ იდებდნენ და ჩვენთან მოდიოდნენო. მათი ინფორმაციით, ადრე სადახლოშიც არ ცხოვრობდნენ აზერბაიჯანელები, თავიდან აზერბაიჯანელები ხოუორნის 20%-ს შეადგენდნენ, შემდეგ მათმა რიცხვმა იმატა და ამჟამად სომხებისა და აზერბაიჯანელების რიცხვი მათ სოფელში გათანაბრდა. ხოუორნელი სომხები თანასოფელელ აზერბაიჯანელებს თურქეთიდან მოსულებად თვლიან და იმასაც ამბობენ, რომ თავდაპირველად მათ ისინი შეიფარეს და ხელიც გაუმართეს. აზერბაიჯანელების გადმოცემით, პირველად ხოუორნში 150-170 წლის წინ წოფის სიახლოვეს მცხოვრები აზერბაიჯანელი დასახლდა. მონათხრობის კონტექსტიდან არ ჩანს, დახვდნენ თუ არა აზერბაიჯანელებს ხოუორნში სომეხი მოსახლეები. აზერბაიჯანელების გადმოცემით, უძველეს დროს, 500 წლის წინ აქ ბერძნებს უცხოვრიათ, შემდეგ სინესტის გამო რაღაც დაავადება შეყრიათ და გამქრალან, აქედან აყრილილან.

სომხურ მოსახლეობაში ჩაწერილი ინფორმაციით, მარნეულის რაიონში სომეხთა ჩასახლების რამდენიმე ტალღა იყო. ხშირ შემთხვევაში ზოგიერთი სოფლის სომხებით დასახლებას, ან ცალკეული ოჯახების უკვე არსებულ სოფლებში ჩამოსვლას მეოცე საუკუნის დასაწყისში სომეხთა გენოციდს უკავშირებენ. მძიმე სამეურნეო პირობების გაუმჯობესების მიზნით 1850 წელს ახპატ-სანაინის რაიონიდან მოსულან სომხები ჩანახშიში, ამავე სოფელში ჭოჭკანიდან მოსულან ხუდონიანები. ერთ-ერთი მთხრობელი გულიბაღში ყარაბახიდან ჩასახლების დროდ მეცხრამეტე საუკუნის ოთხმოცე წლებს მიუთითებს (მთხრობელის პაპა წამოსულა ყარაბაღიდან. მთხრობელის ასაკიდან გამომდინარე, გადავთვალეთ და მივიღეთ მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო მეოთხედი). ეს მთხრობელი წლების განმავლობაში ცხოვრობდა გორში, მშვენივრად ფლობს ქართულ ენას და

უდიდესი სიმპათიები გააჩნია ქართველების და საქართველოს მიმართ. მისი თქმით, არავინ არ უნდა დაივიწყოს, რომ ისინი საქართველოს ტერიტორიაზე არიან, რომ საქართველომ ისინი შეიფარა და გული გაუღო, არც ისაა დასავიწყებელი, რომ ერეკლე მეფე სომხების გამოც იბრძოდაო. სხვა გულბადელი მთხრობელები, მათი წინაპრების დასახლებას ამ სოფელში 500 ან 1000 წლის წინანდელ პერიოდს უკავშირებენ. არსებობს გადმოცემა მოსახლეობის ნაწილის ყარაბაღიდან ერეკლე მეფის დროს მოსულობის შესახებ. გულიბადის მახლობლად არსებული ბდაძორის ეკლესია თამარ მეფის დროს აშენებულად ითვლება, ხოლო ჩანახელები თავიანთი სოფლის მახლობლად მდებარე ეკლესიას 1252 წელს აშენებულად მიიჩნევენ. ეს ეკლესიები სომხურად ითვლება და აქედან გამომდინარე, მათი ვერსიის თანახმად, შესაბამის დროს აქ სომხები უკვე სახლობდნენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხოჟორნელები სომხების მიერ სოფლის დაარსებას 901 წლით ათარიღებენ.

სომეხი ეროვნების მთხრობელების გადმოცემით, განსხვავებაა აზერბაიჯანელებში – შიიტო მუსლიმები უფრო აგრესიულები არიან. ასევე გამოირჩევიან სადახლოელები და ყულარელები, რომელთა უთანხომებები და ერთგვარი დაპირისპირებები სომხებთან იმით არის გამოწვეული, რომ ისინი სომხეთის ტერიტორიიდან ძალით გამოყრილები არიან. ერთ-ერთმა მთხრობელმა მათ აბოცებს ვუწოდებთო, რაც შესაძლოა ამ აზერბაიჯანული ტომების აბოცში (ყოფილი ქართული პროვინცია – აბოცის საერისთავო) სახლობას მოწმობდეს. მთხრობელთა ინფორმაციით აზერბაიჯანელთა ყველაზე აქტიური და ასე ვთქვათ ტონის მიმცემი დასახლება სადახლოა, სომხებისა კი – შულავერი.

მარნეულში მოპოვებული საველე მასალა ყარაბაღის იმის დროინდელ პერიოდზე სომხურ და აზერბაიჯანულ ურთიერთობებზეც გვიქმნის გარკვეულ წარმოდგენებს. საუბრისას, თავდაპირველად თითქმის ყველა მთხრობელი იდეალურთან მიახლოებულ ჰარმონიულ სურათს ხატავს. შემდეგ კი ირკვევა, რომ რაღაც დაძაბულობას ჰქონდა ადგილი. არის ურთიერთბრალდებები ორივე მხრიდან, თუმცა არის ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ როგორ უნდოდათ

წელის ამღვრევა მათ შორის და როგორ არ აყენენ ისინი პროვოკაციას.

მთლიანობაში მარნეულში ჩაწერილი მასალა მრავალმხრივ საინტერესოა, უმეტეს შემთხვევაში სომხურმა და აზერბაიჯანულმა მოსახლეობამ „იცის“ საიდან არის მოსული, ამ გადმოცემებს ხანდახან პოლიტიკური იდეოლოგიის კვალიც ამჩნევია და ურთიერთსაწინააღმდეგოა, რაც რაღაც მომენტში შესაძლოა გამოყენებული იქნას ურთიერთდაპირისპირების საფუძველად და ამიტომ საჭიროა ამ საკითხებში სიციხადის შეტანა.

გადმოცემებში აქა-იქ გამოკრთება ისტორიული სინამდვილე, უმეტეს შემთხვევაში კი ისინი ისტორიული სინამდვილის გახალხურებული, იდეოლოგიზირებული და უფრო ხშირად შეთხზული, უსაფუძვლო, ანდაც სასურველის რეალობად წარმოჩენის სურვილით გაჯერებული მონათხრობებს წარმოადგენენ.

დამოწმებული ლიტერატურა

ანთაძე 1973 - ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნეში (ისტორიულ-დემოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1973.

ბაგრატიონი 1973 – ბაგრატიონი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV ტ., თბილისი, 1973.

ბერძენიშვილი 1979 – ბერძენიშვილი დ., ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, ნაკ. I, თბ., 1979.

ლეონტი მროველი 2012 – ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, ქართლის ცხოვრება, I ტ., თბ., 2012.

თოთაძე 2009 – თოთაძე ა., საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა, თბ., 2009.

ლორთქიფანიძე 1940 – ლორთქიფანიძე ი., მასალები საქართველოს ისტორიისთვის (მეთვრამეტე საუკუნე), თბ., ტ. II, 1940.

მაისურაძე 1999 – მაისურაძე გ., საქართველოს სომხური მოსახლეობის ისტორიის საკითხები (IV-XVIII სს.), წიგნი II, თბ., 1999.

მუსხელიშვილი 1960 – მუსხელიშვილი დ., - აღაჯყალა-გაგის ციხე, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, I ტ., თბ., 1960.

ჯანაშია 1952 – ჯანაშია ს., შრომები, II ტ., თბ., 1952 წ.

ჯაოშვილი 1984 – ჯაოშვილი ვ., საქართველოს მოსახლეობა XVIII-XIX სს-ში, თბ., 1984.

Giorgi Mamardashvili

Some current issues of KvemoKartli'sethnodemography

KvemoKartli is the multi-ethnic region of Georgia. Two ethnic minorities reside mainly here, Azerbaijanians and Armenians. Number of Azeri is almost half of the population of the region and it lags behind slightly the number of Georgians. KvemoKartli is the south border of Georgia and this territory in definite periods of history was a disputable territory for Georgian and Armenian states. Mixed population occupied this territory from early feudal era. History of settling of the present day Azeri in this region differs – this process was started in the 15th century and was intensified in further centuries. They used to settle on the places vacated from Georgian population because of enemy invasions and bandit assaults. Sometimes, foreigners (Armenians and Turkish-lingual tribes), at the initiative of Kartli powers, used to settle peacefully in KvemoKartli. It was a compelled process – population that was thinned after permanent invasions was to be filled in, a feudal was interested in the increase of reduced number of serfs and because of it, he used to settle representatives of not-Georgian origin from nearby located territory in this manor.

Field material registered by us in Marneuli region (one of the biggest region of KvemoKartli) showed relations of national minorities of KvemoKartli, their opinions about historic ethnodemography of this region. Oral histories of Armenian population, their narrations are more diverse than those of Azeri. But as a rule, their stories divert greatly from historic reality. Armenians use to connect their settling on those territories mainly with the nearest past centuries, some legends say that, according to their words KvemoKartli, Kingdom of Gugurq, was settled by Armenians. Azeri use to mention history of their settling in the

similar chronology and among them there is an idea that long, long before Albanians lived there. Some Azerbaijani scientists consider Albanians one of their ancestors. Population acquired both ideas from scientific circles and only some persons know it. In everyday life no confrontation is observed among Azeri and Armenians (even if we consider Karabakh conflict). In their historic memory the facts of help are preserved. Although, negative impulses of Karabakh conflict slightly, but still reaches Azeri and Armenians of Kvemo Kartli.

დავით მერკვილაძე

სტეფანე ბურნაშევის ნაშრომი „მთიელ ხალხთა აღწერა“

რუსეთის საიმპერატორო კარის წარმომადგენელმა ქართლ-კახეთისა და იმერეთის მეფეთა კარზე და 1783 წელს საქართველოში მოვლენილი რუსული ჯარის ნაწილის მეთაურმა, პოლკოვნიკმა ს. ბურნაშევმა სამხრეთის მიმართულებით რუსეთის პოლიტიკის წარმმართველ და იმპერიაში იმ დროისათვის ყველაზე გავლენიანი პირის, გენერალ-ფელდმარშალ გ. პოტიომკინის მითითებით კავკასიის შესახებ შექმნა სამი აღწერილობითი ნაშრომი: 1. „საქართველოს სურათი ანუ ქართლისა და კახეთის სამეფოების პოლიტიკური მდგომარეობის აღწერა“, 2. „აღწერა აზერბაიჯანული ქვეყნებისა სპარსეთში და მათი პოლიტიკური მდგომარეობა“, 3. „მთიელ ხალხთა აღწერა“.

პირველი ორი ნაშრომი ავტორმა გამოსცა კურსკში 1793 წელს, სადაც იგი გუბერნატორად იყო დანიშნული (ბურნაშევი 1793ა; ბურნაშევი 1793ბ). ხოლო „მთიელ ხალხთა აღწერა“ გამოქვეყნდა ერთი წლის შემდეგ იმავე ტიპოგრაფიაში (ბურნაშევი 1794). ს. ბურნაშევის „საქართველოს სურათის“ ჩვენს მიერ შესრულებული ქართული თარგმანი შესავლითა და შესაბამისი კომენტარებით დაიბეჭდა რამდენიმე წლის წინ (მერკვილაძე 2016: 144-158). დიდი ხანია, ნათარგმნი გვაქვს ასევე „აზერბაიჯანული ქვეყნების აღწერა“ და მის გამოქვეყნებას ახლო მომავალში ვაპირებთ.

ამჯერად მკითხველის წინაშე პირველად წარმოვადგენთ „მთიელ ხალხთა აღწერის“ ჩვენს ქართულ თარგმანს შესაბამისი განმარტებებითურთ. ს. ბურნაშევის ეს თხზულება მისი დანარჩენი ორი ნაშრომისაგან თვისობრივად განსხვავდება და მთლიანად ეთნოგრაფიული ხასიათისაა. ავტორისავე აღნიშვნით, ყაზარდოელების მაგალითზე იგი წარმოაჩენს ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელ ხალხთა ყოფას, ვინაიდან მთელს ჩრდილოეთ კავკასიაში მობინადრეთაგან

სწორედ მათ მიიჩნევს „უმთავრეს“ ხალხად. ეს გარკვეულწილად მართალიცაა: ადიღური წარმოშობის ყაბარდოელებმა გვიან შუა საუკუნეებში ჩრდილოეთ კავკასიის დასავლეთ და ცენტრალურ ნაწილში თავისი ძალაუფლება დაამყარეს და მეზობელ ტომებსა და თემებზე გაბატონებაც შეძლეს (თოფჩიშვილი 2009: 9). ასეთი ვითარება გრძელდებოდა ს. ბურნაშევის საქართველოში მოღვაწეობის ხანაშიც (1783-1787 წწ.). ამიტომ „მთიელ ხალხთა აღწერას“ მთლიანად შეადგენს „ყაბარდოელ ხალხთა მოკლე აღწერა“. თავის მხრივ, ამ გარემოებით არის გამოწვეული, რომ მკითხველს შეიძლება ისეთი შთაბეჭდილება დარჩეს, თითქოს აღნიშნულ ნაშრომს ორი სათაური აქვს.

ს. ბურნაშევის ნაშრომი ერთგვარ სიახლოვეს აკლენს რუსეთში ბრიტანეთის წარმომადგენლობაში 1778-1788 წლებში მოღვაწე *ჯორჯ ელისის* 1798 წელს პარიზში ფრანგულ ენაზე გამოქვეყნებული მსგავსი ნაშრომის – „შავი და კასპიის ზღვებს შორის მდებარე ადგილების აღწერის“ შესაბამის მონაკვეთთან. *ჯ. ელისი* აღნიშნავს, რომ „ყაბარდოს ჩერქეზები (ჩვეულებრივ, ასე მოიხსენიებს იგი ყაბარდოელებს – დ. მ.) ჯერ კიდევ ყველაზე ძველად მოსილი ხალხია კავკასიის ჩრდილოეთ ფერდობებზე. ამ უპირატესობამ მოიტანა ის, რომ მისი მეზობლები ბაძავენ მათ ყველა მანერას, ამიტომ ამ ხალხის აღწერით ჩვენ ვიძლევიტ წარმოდგენას კავკასიის ყველა სხვა ხალხის შესახებ“ (ელისი 2010: 146-147). ის საოცრად წააგავს ს. ბურნაშევის ზემოაღნიშნულ მითითებას, რომ ჩრდილო კავკასიის „სხვადასხვა ხალხები ყაბარდოელებს ბაძავენ ყველაფერში, არა მარტო ზნე-ჩვეულებებში, არამედ ცხოვრების წესშიც და სამოსშიც... ამიტომ ყაბარდოელი ხალხის აღწერით ვიძლევი წარმოდგენას კავკასიის მთებსა და მთისწინეთში მცხოვრები ყველა [ხალხის] შესახებ“. მომავალი კვლევის საქმეა, იმის დადგენა, ხომ არ შეიძლებოდა *ჯ. ელისს* თავის ნაშრომზე მუშაობისას ესარგებლა ს. ბურნაშევის ოთხი წლით ადრე გამოქვეყნებული ზემოაღნიშნული თხზულებით და არის თუ არა ეს ორი თანამედროვე ავტორის ხედვათა უბრალო დამთხვევის შედეგი.

უნდა ითქვას ასევე, რომ ყაბარდოელთა შესახებ მსჯელობისას თვალში საცემია ავტორის მხრიდან რუსული იმპერიული დამოკიდებულების გამოვლინებაც. რუსეთის არმიის მაღალჩინოსანი ოფიცრისა და მოგვიანებით კურსკის გუბერნატორისა (1791 წლიდან) და იმპერატორის საბჭოს საიდუმლო მრჩეველისაგან (1797 წლიდან) (ბურნაშევი 1901: 48) ამგვარი დამოკიდებულება მეზობელი მცირე ხალხების მიმართ ჩვეულებრივი მოვლენაა. რუსეთის იმპერიის საზღვრები იმ დროისათვის უშუალოდ იყო მიბჯენილი ყაბარდოელი მთავრების სამფლობელოებს. რუსეთს უკვე განხორცილებული ჰქონდა ყირიმის ანექსია და ყაბარდოს საკითხის „საბოლოო გადაწყვეტასაც“ საიმპერატორო კარის დღის წესრიგში თავისი ადგილი ჰქონდა მიცენილი.

ყაბარდოელთა ყოფა-ცხოვრების, სოციალური მდგომარეობისა და სხვადასხვა ფენებს შორის ურთიერთ-დამოკიდებულების, ადათ-წესების, ეროვნული ხასიათისა და სხვა თავისებურებების შესახებ ს. ბურნაშევი მრავალ საგულისხმო ცნობას გვაწვდის. განსწავლული რუსი ოფიცრისა და დიპლომატის მთავარ წყაროს, როგორც თავად ამბობს, წარმოადგენს „საუკეთესო ხალხთა“ მონათხრობი. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ რუს მოხელეს თავისი ნაშრომი შექმნილი აქვს ყაბარდოელთა ცხოვრების წესის კარგად მცოდნე პირველ პირთაგან მიღებული მონაცემების საფუძველზე. ეს გარემოება კი ნაშრომის სანდოობასა და მნიშვნელობას კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს. ამიტომ ვფიქრობ, კავკასიელ ხალხთა ეთნოლოგიის მკვლევართათვის ს. ბურნაშევის „მთიელ ხალხთა აღწერა“ შესანიშნავი და საყურადღებო წყაროა.

მთიელ ხალხთა აღწერა ყაბარდოელ ხალხთა მოკლე აღწერა

მივმართე რა ყოველმხრივ ძალისხმევას, შემეცნო კავკასიის მთებში და მის ირგვლივ მცხოვრებ ყველა ხალხის წეს-ჩვეულებანი და მდგომარეობა, არ გამომიტოვებია არა-

ფერი, რასაც კი შეეძლო მოეცა ჩემთვის ცოდნა მათ შესახებ. როდესაც საუკეთესო ხალხთა განმარტებებიდან შევკრიბე სხვადასხვა ცნობები, ღირსეულად მივიჩნიე, აღმეწერა ყაბარდოელები, როგორც უმთავრესნი ყველა ხალხთა შორის, რომელთაც უკავიათ კასპიისა და შავ ზღვებს შორის მთების ძირში მდებარე მიწის მთელი სივრცე.

ყაბარდოელები იყოფიან ორ შტოდ. სახელდობრ: დიდ და მცირე ყაბარდოდ. მათგან უკანასკნელი მდებარეობს მდინარე თერგის ხეობაში, ხოლო პირველი ბაქსანზე,⁴ ჩეგემსა⁵ და სხვა მდინარეებზე და ვრცელდება მდინარე ყუბანის⁶ სათავეებამდე.

ყაბარდოელებს, დაღესტნელთა გარდა, ყველა მთიელ ხალხთა შორის, აქვთ უპირატესობა; ყველა სხვა ტომი,

⁴ ბაქსანი (ტექსტში Бамсан) მდინარე ყაბარდოში, სათავეს იღებს იალბუჯის მთის მიდამოების მყინვარებიდან და უერთდება მდინარე მაღკას.

⁵ ჩეგემი – მდინარე ყაბარდოში, სათავეს იღებს კავკასიონის მთავარი ქედის სამხრეთ კალთების მყინვარებიდან იალბუჯის მთის აღმოსავლეთით და ბოლოს უერთდება მდ. ბაქსანს.

⁶ ყუბანი – მდინარე ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში. სათავეს იღებს იალბუჯის მთის დასავლეთი კალთებიდან, თავიდან მიედინება ძირითადად ჩრდილოეთის მიმართულებით. თავისი დინების დაახლოებით შუა გზაზე იგი უხვევს მარცხნივ და მიედინება დასავლეთის მიმართულებით. მდ. ყუბანი ჩაედინება აზოვის ზღვაში.

როგორებიც არიან: ყუმუხები,⁷ ჩენები,⁸ ყარაბულახები,⁹ აქსანელები,¹⁰ ანდიელები,¹¹ ოსები, აბაზები,¹² ბესლინელები¹³ და სხვები, არა მარტო ბაძავენ მათ ზნე-ჩვეულებებში და

⁷ ყუმუხები – დაღესტნის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში მცხოვრები ხალხი. ჩრდილოეთ კავკასიის ყველაზე მრავალრიცხოვანი თურქულენოვანი ხალხი. 2010 წლის აღწერის მონაცემებით რუსეთის ფედერაციაში დაახლოებით ნახევარი მილიონი ყუმუხი ცხოვრობდა.

⁸ ჩენები – ცენტალური ჩრდილო კავკასიის მკვიდრი მოსახლეობა. ინგუშებთან ერთად შეადგენენ ვაინახური ჯგუფის ხალხს.

⁹ ყარაბულახები – ვაინახთა ეთნოგრაფიული/ლოკალური ჯგუფი. მკვიდრობდნენ თანამედროვე ჩენეთისა და ინგუშეთის მთიან ზოლში, მდინარე ასასა და ფორტანგის ზემო წელზე. ძლიერ წინააღმდეგობას უწევდნენ რუსეთის იმპერიის დამკვიდრებას კავკასიაში, რის გამოც მათი დიდი ნაწილი შეეწირა ე.წ. კავკასიურ ომებს, ნაწილი გასახლებული იქნა ოსმალეთში.

¹⁰ ჩანს, იგულისხმებიან აქსანის მცირე სამთავროს მკვიდრნი. სამთავრო მდებარეობდა მდინარე აქსანის ხეობაში, ცენტრით აულ ძველ აქსანში, თანამედროვე დაღესტნისა და ჩენეთის საზღვართან.

¹¹ ანდიელები – დაღესტნის ერთ-ერთი მკვიდრი ეთნიკური ჯგუფი, მოსახლეობენ ძირითადად მდინარე ანდის ყოისუს ხეობაში.

¹² აბაზები – ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მკვიდრი ხალხი, აფხაზურ-ადიგური წარმოშობისა. ძალზე დაზარალდნენ რუსეთის მიერ კავკასიის ამ ნაწილის დაპყრობისას. ბოლო მონაცემებით რუსეთის ფედერაციაში ცხოვრობს 43 ათასი კაცი. მათი დიდი უმრავლესობა მკვიდრობს თანამედროვე ყარაჩაი-ჩერქეზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკაში.

¹³ ბესლენელები – ადიღურ-ჩერქეზული ტომი, რომელიც ბინადრობდა ყუბანის ველზე მდინარეების, დიდ და მცირე ლაბის აუზში. სახელი მიეცათ ლეგენდარული ინალის შვილის ბესლანის სახელის მიხედვით. XVI-XVIII საუკუნეებში იმყოფებოდნენ ყირიმის სახანოს გავლენაში. მიიმე დარტყმა განიცადეს რუსეთის დაპყრობების შედეგად და მათი რაოდენობა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში მკვეთრად შემცირდა. ამჟამად ყარაჩაი-ჩერქეზეთში კრასნოღარის მხარის საზღვართან მდებარეობს აული ბესლენეი, სადაც უმთავრესად სწორედ ბესლენელები მკვიდრობენ. კრასნოღარის მხარეშიც, ბესლენელები ყოფილ სამკვიდო მიწაზე, არის სოფელი ბესლენევესკაია.

ყველა ადათ-წესში, არამედ ნაწილობრივ მათზე იყვნენ დამოკიდებული და უხდიდნენ ხარკს. ხოლო რადგანაც ისინი ძალიან ცნობილი არიან ამ მხარეში, მე გუ-ლმოდგინედ ვისურვე, გამეგო მათი კანონები და მათი მმართველობის წესი და ამ ყველაფრის დაწერილებითი გამოკვლევის შემდეგ დავადგინე, რომ მათ არასდროს არანაირი კანონები არ ჰქონიათ და არ აქვთ და მხოლოდ ძველთაგანვე გადმოცემულ ადათ-წესებს მისდევენ. მათი ზნეჩვეულებანი სრულიად გაფუჭებულია, ვინაიდან მათში ურთიერთდაპირისპირებანი დაძველდა და ისე ღრმად გაიდგა ფესვი, რომ მათთვის სამართლის სახელიც კი ღამის უცხოა.

დიდი ყაზარდო იყოფა სამ განშტოებად, სახელდობრ: 1. ათაჟუკინო, 2. მისოსტოვო, 3. ჯანბულატოვო.¹⁴ ყველა ამ სამ შტოს თავისი წარმოშობა გამოჰყავს ერთი მთავრისაგან, სახელად კესისგან, რომელიც, როგორც ამბობენ, იყო არაბეთიდან და გახდა ყველა მთიელ ხალხთა ბატონი. ამ მთავარს ჰყავდა ორი ვაჟი. პირველს, შომბოკზე უფროსს, ერქვა ინალი. ინალის უმცროს შვილთაგან წარმოიშვა ყაზარდოელ მთავართა ყველა ზემოაღნიშნული თაობა. მაგრამ მას ასევე ჰყავდა უფროსი ვაჟი, რომლის შესახებაც ქვემოთ იქნება საუბარი. შომბოკისაგან კი წარმოსდგა ბესლინეელ და აბაზელ მფლობელთა გვარი. ინალს, როგორც ზემოთ ითქვა, ჰყავდა უფროსი ვაჟი, სახელად შაგენუსი. მისი შთამომავლობა ყაზარდოში განსაკუთრებულ პატივისცემაში იყო. მათგან უფროსი წარმოადგენდა

¹⁴ დიდი ყაზარდო განაწილებული იყო სამ დიდ სათავადო სახლს შორის: მისოსტის, ათაჟუკისა და ჯანბულატის. ამ საგვარეულოების მიხედვით მიეცა სახელი დიდი ყაზარდოს ნაწილებს. დამარსებელთა სახელები ეწოდა მთავარ აულებსაც: მაგ., ათაჟუკოვო – ბაქსანის რ-ნში (ამჟ. ყაზარდო-ბალყარეთის ავტონომიური რესპუბლიკა) – დაარსდა 1706 წელს (საბჭოთა ხელისუფლების მიერ ჩამორთმეული ძველი სახელწოდება აღიდგინა 2004 წელს); მისოსტოვო – ყაზარდოს დაბლობში – 1920 წლიდან მას ეწოდება ურვანი, სოფელთან ჩამომდინარე მდინარის სახელი.

თვითმპყრობელ მფლობელთა გვარს. მაგრამ გასული საუკუნის ბოლოს მის მიმართ მოეწყო შეთქმულება სხვა თავადთა შურის გამო, რომლებიც ვერ იტანდნენ მის სიამაყეს და ეს შტო მთლიანად ამოწყვიტეს ჩვილების ჩათვლითაც კი. ჯანბულატოვის გვარისგან წარმოსდგნენ ყველა ის ჩერქეზი თავადები, რომლებიც ამჟამად იმყოფებიან რუსეთში, ალეუკოვთა და ბეკოვიჩთა სახელით.¹⁵

ამჟამად მფლობელთა რიცხვი იმდენად გამრავლდა, რომ ისინი უკვე მათთვის საკადრისი სანოვაგის ნაკლებობას განიცდიან. მათ თავიდან დაწყებული შემოსავლების ცვლილებით გამოიწვიეს ყველა ის უწესრიგობა, რომელმაც რამდენიმე წლის შემდეგ ფესვები გაიდგა მათ შორის. ხოლო უწესრიგობის გავრცელების კვალდაკვალ უკვე იქამდე მივიდნენ, რომ მათი ცხოვრების მთელი საგანი მხოლოდ ძარცვისაგან შედგება. ყოველი მფლობელის პირველი წესი არის წართმევა და მოტაცება ყველაფრისა, რაც თავაღში შეიძლება მოხვდეს. ამ წესს ისინი, ასე ვთქვათ, იწოვენ დედის რძესთან ერთად. ვინაიდან როგორც კი მფლობელს შეეძინება მამრობითი სქესის ჩვილი, მას აღსაზრდელად აძლევენ ვინმე უზდენს,¹⁶ რომელიც უკვე ვალდებულია აღზარდოს იგი სრულწლოვანებამდე და იყოლიოს საკუთარ კმაყოფაზე. პატარას ეს ზედამხედველი აჩვენებს მას მოხერხებულობასა და ძარცვას, ვინაიდან მისი აღზრდისათვის ჯილდო შემდეგია: როცა აღსაზრდელი დავაუკაცდება, მაშინ მისი შენაძენი ყოველგვარი ნადავლის

¹⁵ რუსეთში ალეუკოვთა და ბეკოვიჩთა თავადთა საგვარეულოები (ეს უკანასკნელნი ატარებდნენ ბეკოვიჩ-ჩერკასკების გვარს) ცნობილნი იყვნენ, როგორც ყაბარდოულ-ჩერქეზული წარმომავლობის გვარები (აბრამოვიჩი 2003: 8).

¹⁶ ჩერქეზებსა და ყაბარდოელებში „უზდენი“ ჩვეულებრივ აღნიშნავდა ფეოდალური კლასის საშუალო და დაბალ ფენას, რაც დაახლოებით ჩვენებურ აზნაურთა წოდებას შეესაბამება. თუმცა ყაბარდოში უფრო გავრცელებული იყო დასახელებული სოციალური ფენის აღმნიშვნელი მეორე სახელწოდება – უორკი, რომელიც რამდენიმე სხვადასხვა ხარისხად იყოფოდა (აბრამოვიჩი 2003: 6).

ცხრა მეათედ წილს იგი აძლევს აღმზრდელს, იტოვებს რა თავისთვის ბოლო [მეათედ]ს. აღმზრდელს უწოდებენ ძიძას. მხოლოდ აქედანაც კი შეიძლება შევამჩნიოთ მათ ზნე-ჩვეულებათა მანკიერება.

რაც შეეხება მათი მმართველობის წესებს, არასდროს არავითარი კანონები მათ არ გააჩნდათ. იყვნენ რა ძალითა თუ ნებით დამორჩილებულნი ზემონასხენებ კესს, უმაღლესი მმართველობა მემკვიდრეობით რჩებოდა მის გვარში. ადრე თავადის ნება შეადგენდა მთელ კანონს, მაგრამ თავადთა გამრავლებასთან ერთად [მათმა] ნებამ დაიწყო გაყოფა. ამის შედეგად კი შეუმჩნევლად გაჩნდა საბჭოები, რომლებშიც დროთა განმავლობაში დაიწყეს უზღენტა მოწვევა, ხოლო ბოლოს ხალხს შორის მომხდარი უკმაყოფილებანი გახდა იმის მიზეზი, რომ უკვე ხალხთა უხუცესებს იწვევენ მნიშვნელოვან საბჭოებზე. საერთო საბჭოს ხმა ასრულებს კანონის მაგივრობას. მაგრამ ამ დადგენილებათა დაცვა არასდროს არის ხოლმე მყარი. ყურანზე დაფიცება არის მათი უმთავრესი ვალდებულება; მაგრამ რადგანაც მაჰმადიანური კანონი მათ შორის დიდი ხნის დამკვიდრებელი არაა და მათთვის დამახასიათებელია არამდგრადობაც, ამიტომ ფიცსაც იშვიათად იცავენ ერთ წელზე მეტ ხანს. ქარაფშუტობა მათ ყოველთვის ფიცის გამტეხებად აქცევს ხოლმე. არ ვეძებ რა ძველი დროის მაგალითებს, მოვიყვან ყველა ყაბარდოელს შორის ცოტა ხნის წინ არსებულ შეთანხმებას: ჯერ ათი თვეც არ გასულა, რომ ყველა მფლობელი, უზღენები და მთელი ხალხი საერთო ყრილობაზე ერთხმად შეთანხმდა და ფიცით განამტკიცეს, არასდროს შეეშვათ სომხები თავიანთ სახლებში. ახლა კი მფლობელები თხოვენ სომხებს, ეწვიონ მათ სოფლებს.

ვახსენე რა საერთო ყრილობა, აქვე უნდა განვმარტო მისი მნიშვნელობა. საერთო ყრილობას, ანუ საერთო საბჭოს მათთვის აქვს რაღაც სერიოზული და ძალზე ღირსეული [მნიშვნელობა], რომელიც ზედმიწევნით უნდა შესრულდეს. ყოველგვარი წინადადება, როგორც არ უნდა იყოს, მომდინარეობს მფლობელთაგან. ერთის, ორის ან ბევრის

მოსაზრების თანახმად, ასაკით უფროსი მფლობელი აუწყებს უზდენებსა და სახალხო სოფლების უზუცესებს, შეიკრიბონ დათქმულ ადგილას. როგორც კი შეიკრიბებიან, დანაწილდებიან ხარისხების მიხედვით, კერძოდ კი, მფლობელები, უზდენები და სახალხო უზუცესები, ყველა გვარი გამორჩეულად. მფლობელები შეთანხმდებიან რა რაიმე საქმეზე, სთავაზობენ თავიანთ განზრახვას უზდენებს. ისინი კი არკვევენ მის აკარგიანობას; თუმცა კი თითქმის ყოველთვის ეთანხმებიან მფლობელთა აზრს, ვინაიდან ისინი მათზე არიან დამოკიდებულნი. დათანხმებისას წარმოდგენენ ორივე გვარის გადაწყვეტილებას სამსჯელოდ ხალხს (მათ ამ დროს უწოდებენ ქვეშევრდომებს).

უბრალო ხალხის ხმა უკვე გადაწყვეტს [გადაწყვეტილებების] კანონმდებლობით მდგომარეობას. ის უფლებამოსილია მიიღოს ან უარყოს მფლობელთა წინადადება და უზდენების თანხმობა. სახალხო დადგენილება სწევს კანონის მაგიერობას. თავადები სხვა არაფერი არიან, თუ არა კანონმდებლობითი ხელისუფლების მეთვალყურენი. უზდენები კი – არსობრივად მფლობელთა ნება-სურვილების შემსრულებლები. ამავ დროს მათი მოვალეობაა, ეცადონ ხალხის დაყოლიებას მფლობელის მოსაზრებაზე.

არც ერთ თავადს ან მფლობელს არ გააჩნია უმცირესი საკუთრებაც კი. ზოგიერთ უზდენს აქვს საკუთარი [ქონება]. მოკლედ, ყველაფერი ეკუთვნის ხალხს. მაგრამ თავადის წოდება მათთვის იმდენად წმიდაა, რომ არავინ არ უნდა დაიშუროს არა მხოლოდ თავისი დანაზოგი, არამედ სიცოცხლეც კი. ძველთაგანვე ხალხის მფარველებად წოდებულ თავადებს, თითოეულს ჰყავს მეტი თუ ნაკლები თავისზე დამოკიდებულნი, რომელთაც ისინი უწოდებენ თავიანთ ქვეშევრდომებს. თავადს შეუძლია აიღოს თავისი ქვეშევრდომისაგან მთელი მისი ქონება: შეუძლია წაჰგვაროს მას მისი ყველა ტყვე¹⁷ და გაყიდოს ისინი; ბოლოს, შეუძლია

¹⁷ იგულისხმებიან ტყვე მონები, უმდაბლესი და უუფლებო სოციალური ჯგუფი, რომლებსაც ძირითადად ბრძოლების ან სხვა ხალხებზე თავდასხმების დროს მოიპოვებდნენ. ყაბარდოში მათ უნაუტებს უწოდებდნენ.

წართვას მას ასული, ცოლი, მაგრამ მის სიცოცხლეს ვერ განაგებს. არიან ზოგიერთნი უხუცესნი ყაბარდოელი ხალხის ძირისაგან, რომელთაც თვით მფლობელებიც პატივს სცემენ, რომელთა მოსაზრებაც საერთო ყრილობაზე უფრო ანგარიშგასაწევია და უფრო ნამდვილია, ვიდრე ყველა მფლობელის ხმა. თუმცა ანგარებისმოყვარეობა არის ყველაზე უბოროტესი ავისმქმნელობის საბაბი, იმდენად რომ მფლობელები ძარცვავენ არა მარტო ჩვეულებრივ ქვეშევრდომებს; არამედ თავიანთ უხუცესებსაც კი, რომელთაც ისინი პატივს სცემენ. ამის გამო ხალხი დრტვინავდა. თავადებმა მათდამი აშკარა სიძულვილისათვის შურისსაგებად ძარცვას უმატეს; თავიდან ერთგვარად ანსხვავებდნენ ძირეულ ქვეშევრდომებსა და ტყვეებს, შემდეგ კი განურჩევლად დაიწყეს მათთვის (ქვეშევრდომებისათვის – დ.მ.) პირუტყვის, საძოვრების, ცოლებისა და შვილების წართმევა.

ამჟამად, როცა ხალხი ნახულობს მფარველობას მისი უმაღლესობის ღვთიკურთხეული სახელმწიფოს ქვეშ,¹⁸ ისინი იწყებენ გამოცოცხლებას თავიანთი უკიდურესი შევიწროებისაგან. ეს არის მთავარი მიზეზი, რაც მფლობელებს უბიძგებს, მოიგონონ სხვადასხვა საბაბი, თითქოს ისინი შევიწროებულნი არიან ხაზის მოწყობისაგან.¹⁹ სინამდვილეში კი შევიწროებად ისინი თვლიან იმას, რომ ჩვენი იარაღი მათი არაადამიანობის დამაბრკოლებელია. როცა ხალხმა დაინახა საშუალება, ეპოვნა ჩაგვრისაგან მფარ-

¹⁸ იგულისხმება ეკატერინე II-ის რუსეთის იმპერია.

¹⁹ რუსეთის ხელისუფლებამ ჩრდილოეთ კავკასიაში დამკვიდრებისას დაპყრობილი ტერიტორიების მიჯნაზე დაიწყო აღმოსავლეთდასავლეთ მთელს სივრცეზე სამხედრო სიმაგრეთა მწყობრი სისტემის მოწყობა კავკასიელ მთიელთა თავდასხმების მოსაგერიებლად და მათ წინააღმდეგ უფრო შედეგიანი შეტევითი ბრძოლის წარმოების მიზნით. ამ სისტემას ხშირად „კავკასიის ხაზად“ მოიხსენიებდნენ. მისი ხელმძღვანელობა ეკისრებოდა კავკასიის ხაზის სარდალს. კავკასიელ მთიელთა დიდი ნაწილი რუსეთის ამ ღონისძიებას, რასაკვირველია, მტრულად შეხვდა.

ველობა, გამხსნევდა. მფლობელები კი თავის მხრივ ცდილობენ შური იძიონ მათზე. ამასობაში ურთიერთ შუღლი და სიძულვილი იზრდება. უკიდურესად დაჩაგრულ ხალხთაგან ბევრი თავშესაფარსა და მფარველობას ეძებდა ჩვენი იარაღის ძალით და დასახლდა ხაზის იქით.²⁰ მაგრამ უცნობი მიზეზებით, მათ უბრუნებდნენ მფლობელებს. ამის შემდეგ მფლობელთა შურისგება უკიდურეს ტანჯვამდე გაიზარდა. ხალხი სასოწარკვეთილებაში ჩავადრა და დაკარგა მათდამი ყოველგვარი ნდობა, ისე რომ კინაღამ გაწყდა ჯაჭვი, რომელიც ჩვენს მფარველობას აკავშირებდა ხალხის ჩვენდამი სასოებაზე. ეს ყველაფერი თუმცა აღკვეთილი და გამოსწორებულია, მაგრამ ყველა ამ ფენის მდგომარეობის უკიდურესობა, ითხოვს განსაკუთრებულ მზრუნველობას, რომ მიეცეთ მათ ზოგადად მმართველობისა და მათ შორის ურთიერთკავშირის გარკვეული წესი. ვინაიდან მდგომარეობა, რომელშიც ისინი იმყოფებიან, არ შეიძლება შენარჩუნდეს და ის ან უნდა შეიცვალოს უკეთესობისაკენ, ან დასრულდეს ყაბარდოელი ხალხის სრულ დაშლამდე. მაგრამ მე ვიმედოვნებ, რომ ღმერთი აკურთხებს შუამავლის შრომას, რომელიც ცდილობს მოაქციოს ეს მამაცი ხალხი ჩვენი უბრძნესი თვითმპყრობელის დიდსულოვნების შესაბამისად.²¹

სანამ ყაბარდოელთა ზნე-ჩვეულებანი გაირყვნებოდა, ბევრ რამეში ისინი მიაგავდნენ ძველ ლაკედემონს, რისი ნაშთებიც [მათში] ისევ შესამჩნევია; რაინდობა თითოეულის

²⁰ იგულისხმება რუსეთის ხელისუფლების მიერ მოწყობილი ზემონახსენები თავდაცვითი ზღუდის – კაკასიის ხაზის ჩრდილოეთით, ანუ რუსეთის იმპერიის კონტროლირებად მიწა-წყალზე გადასახლება.

²¹ იგულისხმება ყაბარდოელთა მოქცევა რუსეთის იმპერატორ ეკატერინე მეორის ქვეშევრდომობაში, ხოლო „შუამავალში“ უნდა წარმოვიდგინოთ იმ დროს რუსეთის სამხედრო კოლეგიის პრეზიდენტი და იმპერატრიცა ეკატერინეს ფავორიტი, გენერალ-ფელდმარშალი გრიგოლ პოტიომკინი, რომელსაც ყირიმისა და კაკასიის მიმართულებით რუსეთის იმპერიის განვრცობის საქმის წარმართვა ჰქონდა დავალებული.

დიდების საგანია, არც ფუფუნება შეპარულა ჯერ კიდევ ამ ხალხის გულებში. ოქროსა და ვერცხლს ისინი არაფრად აგდებენ, ან კიდევ უმნიშვნელოდ მიაჩნიათ. ამის საპირისპიროდ მათთვის ძვირფასია ყოველგვარი საომარი აღჭურვილობა და იარაღი. მათი საკვები ყველგან ერთგვაროვანია და თუ იგი არ გაჩნიათ, [მშვირები არ რჩებიან, რადგან] ისევე როგორც სპარტელებს, მათაც აქვთ საერთო სუფრები. ასევე მათ მსგავსად თითოეული ოჯახი დიდი ბაბუიდან ბოლო თაობამდე ცხოვრობს განუყოფლად და საკვებსაც საერთო ქვაბიდან მიირთმევენ. სწორედ ამის გამო ხალხი აქ არ ამბობს ხოლმე, რამდენი ოჯახი ან კომლია, არამედ – რამდენი ქვაბია.

ჩვილის დაბადებისას მას არ ნთქავენ წყალში, არამედ ყოველგვარი მზრუნველობის გარეშე ტოვებენ ჰაერზე ერთი დღელად, ერთი წლის შესრულების შემდეგ მას აწოდებენ იარაღსა და რაიმე თიხის [ნივთს] და თუ ის აიღებს პირველს, მამა და მთელი ოჯახი ზეიმობს. აღზრდისას მათ აჩვენებენ, იყოს მამაცი, მხნე, სწრაფი და მოხერხებული. შვიდი წლის შესრულების შემდეგ ასწავლიან ცხენზე ჯდომას, ისრისა და თოფის სროლას. ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ მამები თავის შვილებს სხვებს აძლევენ აღსაზრდელად, რათა ამის საშუალებით არ დაუშვან, რომ ბავშვებმა იგემონ ნეტარება და აღერსი, რასაც მშობლის სითბო ხანდახან უნებურად უშვებს ხოლმე. დავაუკაცებელი მამისეულ სახლში ბრუნდება. ორივე სქესის ახალგაზრდებს ერთმანეთის მონახულება თავისუფლად შეუძლიათ. დღესასწაულის დღეებში იმართება ცეკვა-თამაშები, სადაც ისინი ერთმანეთს ეცნობიან. დაქორწინებისას სასიძომ საცოლისათვის უნდა გადაიხადოს ყალიძი, ანუ გამოსასყიდი სარაინდო აღჭურვილობით, როგორცაა სამკლავე ჯავშანი, თოფი და მსგავსი ნივთები. უკვე დაქორწინებულნი ვალდებულნი არიან ძალიან ფარულად და ასე ვთქვათ, საიდუმლოდ ჰქონდეთ მეუღლეობრივი ურთიერთობა. მათ ჩვეულებათა მსგავსება სპარტელებთან ახლოა ყველაფერში, თვით მანკიერ ჩვეულებებთანაც კი. ვინაიდან მათში, ისევე როგორც ლაკედემონში, დასაშვებია მოპარვა, ოღონდ ქურდობისას წაშლილი უნდა იყოს ყოველგვარი კვალი,

მსგავსად იმ სპარტელისა, რომელმაც უხმოდ მისცა მელას ნება, მისთვის მუცელი გამოედრნა. ყველა ჩერქეზი თანახმაა, რომ უკეთესია მოკვდეს, ვიდრე იყოს მხილებული. ასეთი ნადავლის მოპოვებით გამორჩეულნი, რომელთა კვალიც ყოველთვის დაფარულია, განსაკუთრებულად სახელოვანნი არიან. ბოლოს, მოხუცებულობა მათ შორის ისეთია, როგორც იყო სპარტელებთან – უკიდურეს პატივისცემაში და ვერც ერთი ახალგაზრდა კაცი მოხუცის წინაშე უმცირესი არათავაზიანობის გამოჩენასაც კი ვერ გაბედავს.

აქამდე ვისჯელობდი ყაბარდოელთა და ლაკედემონელთა შორის ჩვეულებათა მსგავსების შესახებ. ახლა კი უნდა განვმარტო მათი თვისებებისა და აზროვნების სრული განსხვავებულობა: ვინაიდან რამდენადაც მტკიცე იყო ხალხი სპარტაში, იმდენად არამგრაძნი, ქარაფშუტები და ვერაგნი არიან ყაბარდოში, ოღონდ - თავისუფლების უსაზღვროდ მოყვარულნი. როგორც ერთმა მფლობელმა, სახელად ხამურხამ თქვა, ის თავის ქოხს არ გაცვლის საუკეთესო და დიდებულ სახლზე ვეროპაში. დიდ სახლებში, ამბობდა იგი, კედლები გაწკრივებულია, მაგრამ გული დაბორკილია და თითქოს აზრებიც და გულიც სახლთან ერთადაა აგებული. ჩვენ კი თავისუფლების პაერს ვსუნთქავთ და მე იოლად გადამაქვს ჩემი ქოხი იმ მიწის მთელ სივრცეში, რომლის ბატონ-პატრონიც ჩვენი ხალხია. ასე ფიქრობს მათ შორის ყველა.

სავსებით დამაჯერებელია ის საერთო დასკვნა, რომ არამდგრადობა ამ ხალხს შეეპარა მას შემდეგ, რაც ისინი მაჰმადიანნი გახდნენ, ვინაიდან ამ სარწმუნოების სუსტი აღმსარებლობა შეიძლება იყოს მათი ვერაგობის მიზეზი. მანამდე ისინი ქრისტიანები იყვნენ. ბევრი დღემდეც კი ინარჩუნებს ქრისტიანულ წესებს, სრული ღვთისმოსაობით აღიარებს ზოგიერთ [ქრისტიანულ] დღესასწაულს. არის ერთი ადგილი ყაბარდოს საზღვრებში, სახელად თათარტუპი, სადაც ადრე, რა თქმა უნდა, იყო ქრისტიანული წესით აგებული ღვთის ტაძარი, რომელიც დროისა და გარემო-

ებათა გამო დაინგრა და ამჟამად მხოლოდ ნანგრევებს წარმოადგენს;²² ამ ტაძრის მიმართ ისინი ინარჩუნებენ ისეთ დიდ ღვთისმოსაობას, რომ ერთმანეთის მიმართ განსაკუთრებული ვალდებულებებისას მასზე ფიცს დებენ, და უკვე არასდროს ამ ფიცს აღარ გადადიან.²³ თათარტუპთან თავშესაფრის მაძიებელი ყოველი დევნილი და დაჩაგრული იმ ადგილამდე თუ მიადწევს, უვნებელი რჩება. უკლებლივ ყველა ამბობს, რომ კავკასიის მთებში არის ადგილები, სადაც ჩანს ყოფილი ეკლესიების ნაშთები და სხვებს შორის არის ერთი, ჯერ კიდევ მთელი, სადაც დღემდე ინახავენ საეკლესიო წიგნებს და სადაც [ადგილობრივი] მცხოვრებნი არავის უშვებენ, როგორც ყველაზე წმიდა ადგილას, სადაც ჩვეულებრივ მოკვდავთა შესვლა არ შეიძლება. ღვთის სიტყვის ქადაგება ამჟამად კვლავ ვრცელდება და ბევრი ოსი იღებს ნათლობას. ამიტომ მცოდნე

²² თათარტუპი – ყაბარდოელ და სხვა მეზობელ კავკასიელთა წარმართობის დროინდელი წმიდა ადგილი მდ. თერგის პირას (თანამედროვე ჩრდილოეთ ოსეთის ავტ. რესპუბლიკის ფარგლებში), სადაც შემდეგ აღმოცენდა შუა საუკუნეების ქალაქი. მონღოლთა ბატონობის ხანაში ეს ქალაქი მონღოლებმა თავიანთ საყრდენად აქციეს. ამ დროიდან შეერქვა მას თათარტუპი – თათრების სადგომი. ეს უნდა იყოს ისტორიული ზემო ჯუღლათი, რუსული წყაროების დედიაკოვი (კუზნეცოვი 2003: 32). მეჩეთების გარდა, თათარტუპში დასტურდება თავის დროზე სამი ქრისტიანული ტაძრის არსებობაც (კუზნეცოვი 2003: 122-146).

²³ მეგობრებსა და თანატომელებს შორის უთანხმოების, სიტყვის გატეხის ან დავის შემთხვევაში ისინი მიდიოდნენ თათარტუპში, დგებოდნენ ერთმანეთის პირისპირ, ისარს სხვადასხვა ბოლოში ჩაავლებდნენ ხელს და პირობას დებდნენ, რომ ძველ წყენას დაივიწყებდნენ და მომავალში ერთმანეთთან უთანხმოება აღარ ექნებოდათ. შემდეგ ისარს შუაზე ტეხდნენ და გადატეხილი ისრის თავ-თავისი ნახევარი ორივე მხარეს თან მიჰქონდა შერიგების პირობის ნიშნად. ამ რიტუალს ერქვა ჯუღლათი/ჟუღლატი და მისი დარღვევა დაუშვებელი იყო. სიტყვები: „დე ვიყო თათარტუპში მრავალჯერ“ ყაბარდოელებში მყარი სიტყვის მიცემისა და მტკიცე დაფიცების გამომხატველი იყო (ნომგოვი 1994: 63). რიტუალლისა და თათარტუპის ადგილას მდებარე ძველი პუნქტის სახელწოდებათა ამგვარი თანხვედრაც თავისთავად მრავლისმეტყველია.

და წოდების შესაბამისი მღვდლები რომ ყოფილიყვნენ, თავიანთი თავმდაბლობითა და გამჭრიახობით მთებში გაფანტულ ყველა ხალხს უეჭველად მოჰყვებდნენ მადლის ნათელს.

ალეწერ რა მოკლედ ყაბარდოელ მფლობელთა გვარის წარმოშობას, მათ ზნე-ჩვეულებებს, მმართველობის წესს და მთელი ხალხის მდგომარეობას, შევეხები მათ ადათ-წესებსა და ცხოვრების წესსაც. ძველი დროიდან დღემდე მფლობელები უზღვენებთან და ხალხთან უბრალოდ და ერთნაირად ურთიერთობენ. უფროსი და ყველაზე მდიდარი მფლობელიც თითქმის ქოხში ცხოვრობს. მათი საკვები შედგება წყალში მოხარშული მცირეოდენი ფეტვისა და ერთი ნაჭერი შემწვარი ან მოხარშული ცხვრის ხორცისაგან. ყაბარდოელი მფლობელების საკვების მომზადების ცქერისას ხანდახან მახსენდებოდა ბერძენ მეფეთა ცხოვრება ტროასთან²⁴. მათ შორის ხშირად ხდება ჩხუბი ცხვრის ხორცის ნაჭრისათვის, მსგავსად აგამემნონსა და აქილეუსს შორის, რომელიც პოეტურად დაამშვენა ჰომეროსის კალამმა.²⁵ მათი სასმელი არის ჩვეულებრივ ბოზა²⁶ და მდიდრებისათვის – ძალზე ცუდად დაყენებული თაფლი.²⁷

²⁴ იგულისხმება ძველ ბერძენთა მიერ ტროას გარემოცვა, რომელიც, გადმოცემით, ათი წელი გრძელდებოდა. ტროას ომში ბერძენთა ლაშქარს ბერძნული მხარეებისა და ქალაქების მმართველები, ე. წ. მეფეები ხელმძღვანელობდნენ.

²⁵ უეჭველია, ავტორს მხედველობაში აქვს ჰომეროსის ცნობილი პოემა „ილიადა“.

²⁶ ბოზა (//ბუზა) წარმოადგენს ალკოჰოლის მცირე (4-6%) შემცველობის მომჟავო-მოტკბო გემოს მქონე ფერმენტირებულ სასმელს. ბოზას აყენებდნენ ხორბლის, ფეტვის ან სიმინდისაგან. არსებობს მისი დამზადების სხვადასხვაგვარი მეთოდი. ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელები ბოზას უმეტესად გამომცხვარი პურისგან აყენებდნენ (ბროკჰაუზი 1891: 857).

²⁷ თაფლის სასმელის ნაირსახეობა (Ставленный мёд), რომელიც მზადდებოდა დაახლოებით ორი მესამედი თაფლისა და ერთი მესამედი კენკროვანის წველის შენარევისაგან. დუდილის დასრულების შემდეგ კარგი ხარისხის სასმელის მისაღებად, შეფისულ

მე უკვე ვთქვი, რომ მფლობელს არ გააჩნია რა საკუთარი არაფერი, მთელი სანოვაგე აქვს ქვეშევრდომთაგან და სარგებლობს რა ამ უფლებით, ანაზღაურების გარეშე იღებს ყველაფერს, შესაბამისად – საკვებსაც. მაგრამ თავის მხრივ, მფლობელმაც არაფერზე არ უნდა უთხრას უარი ქვეშევრდომს. თუკი ვინმე გამგლელი დაინახავს სადილად მჯდომ მფლობელს, მას შეუძლია შევიდეს მფლობელთან და მასთან ერთად მიირთვას მომზადებული საკვები. თუკი უზდენი დაუნახავს მფლობელს ფულს, კარგ სამოსს ან ქუდს, რომელიც მას მოეწონება, მფლობელს უარის თქმა არ შეუძლია. ეს, ერთი შეხედვით, მთლიანობაში თითქოს ერთგვარ თანასწორობად შეიძლება მოჩანდეს ან უკეთ რომ ვთქვათ, ანაზღაურებად იმ სიმძიმისათვის, რასაც მფლობელი ხალხს აყენებს, მაგრამ გულუხვობა არ არის ყველასთვის დამახასიათებელი ნიჭი. სიძუნწე სუსტების გულში ყოველთვის პოულობს ადგილს და ანგარებისმოყვარეობასაც არ აქვს საზღვრები. იმ მოტივით, რომ თითქოს გააკორტებას უფრთხიან, მფლობელი იმდენად ძალიან საძაგლად დადიან, რომ მათი და უზ-დენების ერთად შემხედვარეს, ტანისამოსის მიხედვით მფლობელი შეიძლება მიიღო უზდენად, ხოლო ეს უკანასკნელი – მდაბიოდ.

სადღესასწაულო დღეებში ისინი (ყაბარდოელები – დ. მ.) იკრიბებიან სასაუბროდ, ახალგაზრდობა ერთობა ცეკვებით. მათი მუსიკა[ლური საკრავები] შედგება ორი ან სამი ცალი სამნახვრეტიანი გრძელი დუდუკისაგან და ერთი ბალადაიკისაგან. მათი ცეკვები ჩვეულებრივი აზიური ყაიდისაა. მაგრამ არის მასში თავისებური სხარტი მოძრაობანი. ყოველ ჯერზე, როცა ქორწილია, სადაც იგი იმართება, იმ სოფლის ყველა მცხოვრები იკრიბება და იქ ისინი იყენებენ

კასრებში ჩასხმული, იგი 15-20 წლის განმავლობაში უნდა შენახულიყო მიწაში ჩაფლულ მდგომარეობაში. მინიმალური დროით (5-7 წელი) შენახული თაფლის სასმელი არ მიიჩნეოდა ხარისხიანად (პოხლებნიკი 2002). შესაძლებელია, ყაბარდოული თაფლის სასმელი ავტორს შენახვის დროის უკმარობის გამო დაეწუნებინა.

მთელ მოკაზმულობას, რაც კი გააჩნიათ. უცოლოები ეწყობიან მთელ თავიანთ აღჭურვილობაში, ქალიშვილები – საუკეთესო კაბებში, ახალგაზრდები ავლენენ მთელ თავიანთ რაინდულ სიმარდეს. მოხერხებულობაში გამორჩეული იმსახურებს მოხუცებისაგან ქებას და უფლება აქვს იცეკვოს იმ გოგონასთან, ვისთანაც ისურვებს, რისი უფლებაც არ აქვს მოუხერხებელს. ზეიმის დასრულების შემდეგ იშლებიან საკუთარ სახლებში და თან მიჰყავთ საპატარძლო ან პატარძალი, და სიძე ისე მიპარვით უნდა შევიდეს მასთან, რომ, რა თქმა უნდა, არავინ არ უნდა შეამჩნიოს, თორემ თავს დაიტყვის დიდ უპატიობას და თავის ცოლსაც დიდ სირცხვილს მოაწევს.

ქალიშვილების აღზრდაში ღირშესანიშნავი არაფერია. ყველა დედა, რომელი წოდებისაც არ უნდა იყოს იგი, თავის ასულს აღსაზრდელად გადასცემს სხვის ხელში. შვიდი წლის შესრულებისას ქალიშვილს უკერავენ ტყავის სამოსს. ამის გამო მათ ყოველთვის ძალზე მოხდენილი სხეული აქვთ. როცა მოზრდას იწყებენ, მათ ასწავლიან ოქროთი ქსოვას და უბრალო აბრეშუმით კერვას, მოსართავი ღენტების ქსოვას, კაბების კერვას და ეს [ნახელავი] უკვე დაქორწინებისას მათ და მათ ქმრებს ადგებათ მოკაზმულობად. ქალიშვილები დაქორწინებულებისაგან სამოსით არ განსხვავდებიან და მათ მხოლოდ თავსაბურავი განასხვავებს, ვინაიდან ქალიშვილები ატარებენ ქუდს გათხოვების შემდეგაც და ვიდრე არ იმშობიარებს, ის არ უნდა მოიხადოს. ხოლო პირველი შვილის დაბადების შემდეგ, როცა მამამთილი პირველად ნახავს თავის ვაჟსა და რძალს, რძალს მოხდის ქუდს, ხოლო ვაჟს ჩუქნის სახლს, პირუტყვს და ვისაც რა შესაძლებლობა აქვს, [იმას].

მამის, ქმრის, ან ახლო ნათესავის სიკვდილის გამო დედაცაც უნდა დაიკაწროს სახე და მკერდი, სანამ ჭრილობებიდან სისხლი არ დაედინება და რაც უფრო დაისისხლიანებს თავს, მით უფრო გამოავლენს თავის ერთგულებას. მამაკაცებმა უნდა ირტყან თავზე მათრახი იმდენად, რომ შუბლი, რასაკვირველია, უნდა ჰქონდეთ დაღურჯებული. მაგრამ ამ ბარბაროსობამ რამდენიმე წელია იწყო

კლება ან იმის გამო, რომ მათ იგრძნეს ამ ჩვევის უაზრობა, ან – შეამცირეს ნათესაობისადმი სიყვარული.

აი, ყველაფერი, რისი შეგროვებაც შეეძელი ამ განსხვავებული ხალხის შესახებ. მათი მეზობელი ჩენები, აბაზები და სხვა ხალხები, გარდა ყუმუხებისა, რომლებთაც თავიანთი გენეალოგია გამოჰყავთ მოზარელი უნგრელები-საგან²⁸ და თავისი მოდემის წარმოშობის შესახებ არავითარი სხვა ცნობა არ გააჩნიათ, როგორც ყარაყალპაკები,²⁹

²⁸ ტექსტისეული „от Венгров из Мозари“ შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც „მოზარელი უნგრელებისაგან“, ასევე – „უნგრელებისაგან მოზარიდან“. „მოზარ“-ში, ჩანს, იგულისხმება შუა საუკუნეების ქალაქი მაჯარი, გაშენებული ჩრდილოეთ კავკასიის დაბლობზე, მდ. კუმას ნაპირას, დღევანდელ სტავროპოლის მხარეში. მაჯარი თავის დროზე უნდა ყოფილიყო ხაზართა სახაკანოს ქალაქი, თუმცა დიდად განვითარდა XIII-XIV საუკუნეებში, როცა წარმოადგენდა ოქროს ურდოს ქალაქს, სადაც მნიშვნელოვანი სავაჭრო გზები კვეთდა ერთმანეთს. გადმოცემის მიხედვით, მაჯარიდან წამოსულებად მიაჩნდათ თავიანთი წინაპრები ზოგიერთ სხვა ჩრდილოკავკასიელ ტომთა მსგავსად ყუმუხთა ნაწილსაც. ასევე XIII საუკუნის უნგრელი მემბტიანის, შიმონ კესელის ლათინურ ენაზე შესრულებულ ნაშრომში „უნგრელთა საქმენი“ (ესტა უნგარორუმ) შესული ერთი ლეგენდის თანახმად, უნგრელების მამამთავარი იყო მეოტიდის ტბის (აზოვის ზღვა) მახლობლად მცხოვრები მაჯორი. ზოგიერთი მოსაზრებით, ეთნარქ მაჯორის, ქალაქ მაჯარისა და უნგრელთა ძველი თვითსახელწოდების - მაღიარების სახელები მჭიდროდ უკავშირდება ერთმანეთს.

²⁹ სავარუდოდ, მექანიკური შეცდომაა და აქაც, როგორც ტექსტის დასაწყისში, უნდა ეწეროს „ყარაბულახები“ (რუსულ ენაზე ამ ხალხთა დასახელების ჟღერადობა კიდევ უფრო მსგავსია – შდრ. Карабулаки და Каракалпаки), ვინაიდან ყარაყალპაკები მკვიდრობენ შუა აზიაში, ძირითადად კი უზბეკეთში შემავალ ყარაყალპაკეთის რესპუბლიკაში.

პაატარები,³⁰ ანდიელები, ათაგელები,³¹ გრებენგუკოვები,³² ინგუშები,³³ ოსები,³⁴ დიგორელები³⁵ და ასამდე სხვა ხალხი ყაბარდოელებს ბაძავენ ყველაფერში, არა მარტო ზნე-ჩვეულებებში, არამედ ცხოვრების წესშიც და სამოსშიც. ხოლო რამდენადაც იმ ხალხთაგან ჩეჩნებსა და ყუშუბებს [გარდა] არავინ შეადგენს პირდაპირ ერს, თუმცა თითოეულ სოფელს გააჩნია თავისი მფლობელი, თავისი მმართველობა ერთგვარი მცირე განსხვავებებით, ამიტომ ბევრ რამეში მათ შესახებ დაწვრილებით ცნობები ნაკლებ მნიშვნელოვნად მომჩვენა. მაგრამ საერთოა [მათი] ზნე-ჩვეულებათა საფუძველი და ერთნაირია ცხოვრების წესი, ამიტომ ყაბარდოელი ხალხის აღწერით ვიძლევი წარმოდგენას კავკასიის მთებსა და მთისწინეთში მცხოვრები ყველა [ხალხის] შესახებ.

³⁰ რომელ ეთნიკურ ჯგუფზეა საუბარი, ვერ დავადგინეთ.

³¹ ათაგელები - ერთ-ერთი ჩეჩნური ტომი. სახელი ეწოდათ მათი მთავარი აულის, ათაგის მიხედვით. ამჟამად ჩეჩნეთის ავტ. რესპუბლიკაში არის სოფლები ძველი ათაგი და ახალი ათაგი. ათაგელები შეუპოვარ წინააღმდეგობას უწევდნენ რუსეთის იმპერიის ჯარებს, რამაც მრავალი ათაგელის სიცოცხლე შეიწირა.

³² რომელ ხალხს გულისხმობს ავტორი, გაურკვეველია.

³³ ტექსტში ტერია „Нигушевцы“, რაც უთუოდ კორექტურული შეცდომაა (ადგილები შეცვლილი აქვს პირველ და მეორე ასოს) და უნდა იყოს „Ингушевцы“, რაც „ინგუშებს“ შეესაბამება.

³⁴ როგორც ჩანს, აქ ოსებში იგულისხმებიან მხოლოდ ირონელები – ოსებით დასახლებული ოთხი ხეობიდან სამის – ქურთაულის, ალაგირისა და თაგაურის ხეობათა მკვიდრნი, ვინაიდან მათ შემდეგ ცალკე არიან დასახლებულნი დიგორელები. ირონელები საუბრობენ ოსური ენის ირონულ დიალექტზე. როგორც ჩანს, ს. ბურნაშევი დიგორელებს ოსებად არ მიიჩნევს.

³⁵ დიგორელები ოსი ხალხის ეთნოგრაფიულ ჯგუფს/ლოკალურ ერთეულს წარმოადგენენ და მეტყველებენ ოსური ენის დიგორულ დიალექტზე. ისინი საკუთარ თავს, დანარჩენი ოსების, ირონელებისაგან განსხვავებით, დიგორონებს ანუ დიგორელებს უწოდებენ. დიგორელების საცხოვრისი ცენტრალურ ჩრდილოეთ კავკასიის მთებში ოსებით დასახლებული ხეობებიდან ყველაზე დასავლეთით, ყაბარდოს საზღვარზე მდებარე დიგორის ხეობაა.

დამოწმებული ლიტერატურა

თოფჩიშვილი 2009 – რ. თოფჩიშვილი, კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია: ეთნიკური ისტორია, ეთნიკური კულტურა (სალექციო კურსი), თბ., 2009.

მერკვილაძე 2016 – დ. მერკვილაძე, სტეფანე ბურნაშევი და მისი ნაშრომი „საქართველოს სურათი ანუ ქართლისა და კახეთის სამეფოების პოლიტიკური მდგომარეობის აღწერა“, ქართული წყაროთმცოდნეობა, XVII-XVIII, თბ. 2015-2016.

აბრამოვიჩი 2003 – А. Абрамович, Очерк сословного строя в горских обществах Терской и Кубанской областей, «Генеалогия Северного Кавказа», Историко-генеалогический научно-реферативный независимый журнал №7, Нальчик-Москва, 2003.

ბურნაშევი 1793ა – С. Бурнашев, Картина Грузии или описание политическаго состоянія Царствъ Карталинскаго и Кахетинскаго. Сдѣланное пребывающимъ при Его Высочествѣ царѣ Карталинскомѣ и Кахетинскомѣ Иракліи Темуразовичѣ полковникомъ и кавалеромъ Бурнашевымъ, Курск, 1793.

ბურნაშევი 1793ბ – С. Бурнашев, Описание областей Адербижанскихъ в Персіи и ихъ политическаго состоянія, Курск, 1793.

ბურნაშევი 1794 – С. Бурнашев, Описание горскихъ народов, Курск, 1794.

ბურნაშევი 1901 – Новые Матеріалы для жизнеописанія и дѣятельности С. Д. Бурнашева, бывшаго въ Грузіи съ 1783 по 1787 г. Собралъ и издалъ съ приложеніемъ картъ, портретовъ и факсимиле С. Н. Бурнашевъ, под редакціей профессора А. А. Цагарели, С.-Петербургу, 1901.

ელისი 2010 – Джордж Эллис, Описание местностей между Чернымъ и Каспійскимъ морями, წიგნში: Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков, Нальчик, 2010.

კუზნეცოვი 2003 – Кузнецов В. А., Эльховские ворота в X-XV вв., Владикавказ, 2003.

ნომგოვი 1994 – Ш. Б. Ногмов, История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев, Нальчик, Эльбрус, 1994.

პოხლეგბნიკი 2002 – Мёды питные, https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_culinary/1341/%D0%BC%D1%91%D0%B4%D1%8B

ბროკჰაუზი 1891 – Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. IVA (8), СПб., 1891.

Davit Merkviladze

Stephen Burnashev's work “Description of Mountain Peoples”

Representative of the Russian Empire on Kartli-Kakheti and Imereti Kings' courts the Russian army Colonel S. Burnashev created three descriptive works about the Caucasus. One of them is the "Description of mountain peoples".

The mentioned work S. Burnashev published in 1794 in Kursk, where later he had been appointed as a governor. According to the author, on the example of Kabardian people he shows life of the whole North Caucasian peoples, because he considered them as the "most important" people among the inhabitants of the North Caucasus. Therefore, the work completely consists of the “Description of the Kabardian people”.

S. Burnashev’s work "Description of mountain peoples” is entirely ethnographic. The author gives many important information about customs, national character, social situation and other peculiarities of Kabardian people's life. For the researchers of ethnology of Caucasian peoples the “Description of the mountainous peoples” of Burnashev is notable and remarkable source. In the present article the Georgian translation of "Description of mountain peoples" with relevant explanations is published for the first time.

მზია ტყავაშვილი

ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკის ბიოგრაფიის ზოგიერთი საკითხი

ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკის დაბადების დრო არ არის ცნობილი. იქიდან გამომდინარე, რომ 1689 წლის ერთ-ერთ დოკუმენტში ის უკვე „ამანათად“ (მძევლად) არის მოხსენიებული (Акты 1842: 316), ვვარაუდობთ, რომ იგი XVII საუკუნის 70-იანი წლების ბოლოს უნდა იყოს დაბადებული.

ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი სინამდვილეში *დევლეთ კიზდენ მურზა* (დევლეთ გირეი) ბეკმურზინია (ჯამბულატოვია), რომელიც ბედმა რუსეთში მოახვედრა და გვარსახელიც რუსულ ყაიდაზე შეურჩიეს.

რუსი თავადების გენეალოგიის აღიარებული ექსპერტი პ. პეტროვი მიიჩნევდა, რომ „ბეკოვიჩ-ჩერკასკის“ საგვარეულო ალექსანდრე (დევლეთ კიზდენ მურზა) ბეკოვიჩ-ჩერკასკიდან იღებს სათავეს (Петров 1886: 222; ანდრეევი, 141).

ისტორიკოსთა ნაწილის აზრით, „ბეკოვიჩი“ დევლეთ გირეის მამის სახელს აღნიშნავს. თუ ეს ასეა ალექსანდრესთან (დევლეთ გირეისთან) მიმართებაში „ბეკოვიჩ ჩერკასკი“ დეფისის გარეშე უნდა დაიწეროს. დევლეთ გირეი რუსეთის სამსახურში იმყოფებოდა, სადაც მისი წრის წარმომადგენლებს ტრადიციულად მამის სახელით მიმართავდნენ. შესაძლოა, აქაც ამ შემთხვევასთან უნდა ვკონდეს საქმე.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენ განსხვავებული მოსაზრება გვაქვს: დევლეთ გირეი წარმოშობით ბეკმურზინების საგვარეულოდან იყო. აქედან გამომდინარე „ბეკოვიჩი“ სწორედ ამ საგვარეულო შტოს შემოკლებული ფორმა უნდა იყოს. ეს კი ნიშნავს, რომ ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი ორ გვარს ატარებდა.

დევლეთ გირეი ბეკმურზინის მოსკოვში ჩასვლის მომენტში „ჩერკასკის“ გვარი უკვე ჰქონდა რუსეთის სამსახურში დიდი ხნის წინ შესულ, ასევე ჩერქეზული წარმომავლობის, „იდაროვ-თემრიუკოვების“ შთამომავლობას. „იდაროვ-

თემრიუკოვები“ ივანე მრისხანესთან დაკავშირებული ამბებიდან არიან ჩვენთვის ცნობილნი (თემურყვა). მათ XVIII საუკუნის დასაწყისში ყაბარდოს პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში დაკარგეს უპირველესი როლი, რომელიც ბეკმურზინებმა დაიკავეს (Андреев 2012-2013: 141-142).

აღექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი მათ არ ენათესავებოდა. არ არის გამორიცხული, რომ დევლეთ გირეის „ბეკოვინი“, სწორედ მათგან („თემრიუკოვებისგან“) განსასხვავებლად უწოდეს. აღექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკის თანამედროვე იყო მისი სეხნია აღექსანდრე მიხეილის ძე ჩერკასკიც („თემრიუკოვი“) (Российский 1994: 71, 79, 84). გვარი „ჩერკასკი“ ორივე საგვარეულოს („ჩერკასკების“ და „ბეკოვიჩ-ჩერკასკების“) ეთნიკურ (ჩერქეზულ) წარმომავლობაზე მიანიშნებს.

ისტორიკოსებმა საარქივო დოკუმენტების შესწავლის შემდგომ დაადგინეს, რომ აღექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი ყაბარდოელ თავადთა ერთ-ერთ ავტორიტეტულ საგვარეულოს – ჯამბულატოვებს – მიეკუთვნებოდა. აღნიშნული მოსაზრებისთვის დამატებითი არგუმენტია ბეკოვიჩ-ჩერკასკის ძმის რუსეთის სამსახურში შესვლის დროს დაწერილი განცხადება, რომელშიც დაფიქსირებულია, რომ ის იყო ელმურზა, „დაბადებით ჯამბულატოვი, ბეკმურზინების გვარიდან“ (Бутков 1869: 77).

„XVIII საუკუნის დასაწყისში დიდი ყაბარდოს ტერიტორია სამი ფეოდალური გვარის: მისოსტოვების, ატაჯუკინებისა და ჯამბულატოვების მფლობელობაში იმყოფებოდა. ამავე საუკუნის შუა წლებში ჯამბულატოვები გაიყვნენ ორ მონათესავე საგვარეულო შტოდ: კაიტუკინებად და ბეკმურზინებად.

ჯამბულატოვების (ბეკმურზინებისა და კაიტუკინების) საგვარეულოს სამფლობელოს წარმოადგენდა მდინარე ჩერეკის აუზი და მდინარეებს: ჩეგემსა და ურუხს შორის მდებარე ტერიტორია (Андреев 2012-2013: 142; Карданов 2001: 353).

ი. გერბერი, რომელიც 1728 წელს იმყოფებოდა კავკასიაში, ბეკოვიჩ-ჩერკეზსკის ძმის ელმურზას საცხოვრებელი ადგილის შესახებ საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის:

სვიატოი კრესტის ციხესიმაგრის გარეთ (რომელიც იმ პერიოდში ცარიელი იყო) „სახლობდნენ დაღესტნელები, ჩერქეზები, რუსი ვაჭარი ხალხი. ადრე მდინარე თერგზე იყო რამდენიმე ჩერქეზული ოჯახი ყაბარდოდან, რომლებიც გამრავლდნენ და 300-მდე გახდნენ. ამის გამო მათ დასასახლებლად გამოეყოთ სვიატოი კრესტთან ზოგიერთი ადგილი. მათ უფროსად დააყენეს მათივე წარმომადგენელი სახელით ელმურზა (ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერქეზსკის უმცროსი ძმა). 1700 წელს ელმურზას უკვე ჰქონდა გენერალ-მაიორის წოდება და ცხოვრობდა ყიზლარში, ამ ციხესიმაგრის კომენდანტის მეთვალყურეობის ქვეშ“ (Горнер 2010: 154-155). ამ ფრაგმენტიდან ჩანს, რომ ელმურზა ბეკმურზინი რუსეთის სამსახურში შესულა და საცხოვრებელი ადგილიც შეუცვლია. იმყოფებოდნენ თუ არა მასთან ერთად მისი საგვარეულოს სხვა წევრები ჩვენთვის უცნობია.

ბეკოვიჩ ჩერკასკის წარმომავლობაზე მეტად სკანდალურ (არასწორ) ვერსიას გვთავაზობს მისი თანამედროვე, რუსეთის სამსახურში მყოფი შოტლანდიელი პიტერ გენრი ბრიუსი. აღნიშნულ ავტორს იგი სამშობლოდან ოჯახთან ერთად სპარსეთის შაჰის რისხვას გაქცეული ქართველი პრინცი, კერძოდ კი მეფე არჩილ II-ის ვაჟი – ალექსანდრე – ჰგონია³⁶ (Андреев 2012-2013: 144-145).

³⁶ ალექსანდრე არჩილ II-ის ძე ბაგრატიონი (1674-1711) 1684 წლიდან იმყოფებოდა მოსკოვის სამეფო კარზე. იგი თანშეზრდილი იყო პეტრე I-თან. ბეკოვიჩი და ქართველი პრინცი ერთმანეთის თანამედროვენი იყვნენ. ბრიუსს, როგორც ჩანს, ბაგრატიონი და ბეკოვიჩ-ჩერკეზსკი ერთმანეთში აერია, სავარაუდოდ მათი კავკასიური წარმოშობისა და სეხნიაობის გამო. შესაძლოა, ალექსანდრე ბაგრატიონი იცნობდა ბეკოვიჩ-ჩერკეზსკის, რომელიც ხელმწიფის აღმზრდელის („მეფის ბიძის“) ოჯახში იზრდებოდა (რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევაში, თუ ბეკოვიჩი 1697 წელზე ადრე იყო ჩასული მოსკოვში; ამ წელს ალექსანდრე ბაგრატიონი პეტრესთან ერთად ევროპაში გაემგზავრა, საიდანაც 1699 წელს დაბრუნდა. 1700 წლიდან სიკვდილამდე კი შვედების ტყვეობაში იმყოფებოდა და ბეკოვიჩ-ჩერკეზსკის ვერ შეხვდებოდა). რუსეთის მომავალი იმპერატორი ხშირად სტუმრობდა ბორის გოლიცინის ოჯახს.

რუსეთის ხელმწიფის მიერ 1789 წელს (9 აპრილი – 24 მაისი) ასტრახანის სარდალ ალექსეი სალტიკოვისადმი მიწერილი წერილიდან ირკვევა, რომ 1688-1689 წლებში „დევლეთ კირეი“ იმყოფებოდა „ამანათად“ (მძევლად) ციხე-სიმაგრე ტერკში (Акты 1842: 313-317; Налоева 2015: 297). რუსების ერთგულების დასამტკიცებლად ახლობლების მძევლებად მიცემა რუსულ-ყაზარდოელთა ურთიერთობის შემაღგენელი ნაწილი იყო.

ბურუსითაა მოცული დევლეთ გირეი მურზას რუსეთში მოხვედრის ამბავი, რომლის ირგვლივაც სამეცნიერო ლიტერატურაში ძირითადად სამი ვერსია ფიგურირებს: – რომ ის უახლოესი ნათესავი ქალის მიწვევით ჩავიდა რუსეთის დედაქალაქში; – რომ ტრადიციულად, სხვა ჩერქეზების მსგავსად, რუსეთის სახელმწიფოს სამსახურში ჩადგა; და – რომ იგი ყირიმელ თათართა ტყვეობიდან კაზაკებმა გაანთავისუფლეს და მისი მაღალი წარმოშობის გამო მოსკოვში, სამეფო კარის მეთვალყურეობის ქვეშ გაგზავნეს, რათა გავლენა მოეხდინათ მის საგვარეულოზე, რომლებიც იმხანად ყირიმის ხანის მომხრეები იყვნენ (История 1988: 326).

დევლეთ გირეი მურზას რუსეთში მოხვედრის ისტორიიდან დანამდვილებით მხოლოდ ის არის ცნობილი, რომ 1697 წელს ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი უკვე მოსკოვშია (თუმცა როდის ჩავიდა ამის დადგენა ჯერჯერობით ვერ ხერხდება). საეკლესიო დოკუმენტები მოწმობენ, რომ იგი 1697 წელს გაქრისტიანებულია (Андреев 2012-2013: 216). სავარაუდოდ, მას ამ დროს დაარქვეს ალექსანდრე და უწოდეს „ბეკოვიჩ-ჩერკასკი“. 1697 წელს დევლეთ გირეის მოსკოვში ყოფნაზე და მის ქრისტიანობაზე მიაინიშნებს 1698 წელს ბორის ალექსანდრეს ძე გოლიცინის ოჯახში სტუმრად მისული იმპერატორ ლეოპოლდ I-ის ელჩი ხრისტოფორ გვარიენტი, რომელიც წერს, რომ ბორის ალექსანდრეს ძე გოლიცინის ოჯახში ვახშობისას, „მეტი ბრწყინვალეებისთვის“, სუფრას ემსახურებოდა მასპინძლის ორი ვაჟი. მათთან ერთად იმყოფებოდა ახალგაზრდა, ჩერქეზ თავადთა საგვარეულოდან. ის თათრებს მშობლებისთვის სულ

ახლახან მალულად მოეტაცათ, რომელიც გაქრისტიანებულიყო“ (Андреев 2012-2013: 144). ერთი ვერსიით, თათრების ტყვეობიდან ბეკოვიჩი რუსებს აზოვის აღებისას გაუნთავისუფლებიათ (1696 წელს).

სხვა წყაროებიც გარკვევით მიუთითებენ, რომ ალექსანდრე (დეველეთ-გირეი) რუსეთის ერთ-ერთი გავლენიანი თავადის ბორის ალექსანდრეს ძე გოლიცინის ოჯახში მის ვაჟებთან ერთად იზრდებოდა, სადაც „თავისი მაღალი წარმოშობის შესაფერისი საოჯახო განათლება მიიღო“. ვინც მას იცნობდა, წერდნენ, რომ მასში ხედავდნენ „თავმდაბლობას, კეთილშობილებას და სულის სიმტკიცეს, რაც მის მემკვიდრეობით თანდაყოლილ, ომისადმი მიდრეკილებით უნდა აიხსნას“. ბორის გოლიცინი პეტრე I-ის აღმზრდელი („მეფის ბიძა“) იყო. სავარაუდოდ, სწორედ ამ ოჯახში გაიცნო მომავალმა იმპერატორმა ახალგაზრდა ჩერქეზი და მასში ნიჭიერებასთან ერთად თავის მომავალ დიად საქმეებში თანამოაზრე და ერთგული მეგობარი დაინახა.

1699 წელს ბეკოვიჩ-ჩერკასკის მემკვიდრეობა მიუღია. არსებობს დოკუმენტი, რომელიც გვაუწყებს, რომ 1699 წელს ანა ვასილის ასულ ჩერკასკაიას თავისი შვილიშვილის თავად ალექსანდრე ბეკოვიჩ ჩერკასკისთვის სოფელი პერხუშკოვო, 1700 წელს კი „მედვენსკი სტანთან“, მდინარე დრიზნასთან მდებარე დასახლებული პუნქტები: იუდინო და ტრუბინინო უჩუქებია (Андреев 2012-2013: 145).

ისტორიკოს ა. ანდრეევის გამოკვლევით, ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი პრეობრაჟენსკის პოლკში 1705-1706 წლებში ჯერ ჯარისკაცად ჩაირიცხა, შემდგომ კი მიიღო სერჟანტის წოდება (Андреев 2012-2013: 146). ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, პრეობრაჟენსკის პოლკში სამსახური ალექსანდრემ 1709 წელს დაიწყო.

1807 წელს პეტრე I-მა ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი სხვადასხვა მეცნიერების, განსაკუთრებით კი ზღვაოსნობასთან დაკავშირებული დისციპლინების (ართიმეტიკის, გეომეტრიის, ნავიგაციის) შესასწავლად ჰოლანდიასა (Андреев 2012-2013: 148) და საფრანგეთში გააგზავნა. პეტრე I რუსეთის საზღვაო სახელმწიფოდ გადაქცევაზე ოცნებობდა და ამ

საქმეს განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა. აშკარაა, რომ საზღვარგარეთ გასაგზავნად ის თავის გარშემომყოფთაგან ყველაზე მონდომებულსა და უნარიანს შერჩევდა.

პეტრე I-მა საკუთარი გამოცდილებიდან კარგად იცოდა, რომ ზღვაოსნობისთვის თეორიული და პრაქტიკული ჩვევები ერთნაირად იყო აუცილებელი, თანაც ამ საქმის მცოდნეები მას თავის ქვეყანაში სასწრაფოდ სჭირდებოდა, ამიტომ ბეკოვიჩ-ჩერკასკის დროის გონივრულად და რაციონალურად გამოყენებას ურჩევდა. რუსეთის ხელმწიფის ერთ-ერთ წერილში ვკითხულობთ: „ხამთრის პერიოდში შეისწავლეთ გრამატიკა, არითმეტიკა, გეომეტრია და ნავიგაცია, ზაფხულში კი გადით გემზე, რათა მისი მართვა ისწავლოთ“.

აღექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი 1709 წელს უკვე რუსეთში იმყოფებოდა (Андреев 2012-2013: 149). პეტრეს ბრძანებით, იგი მართა ბორისის ასულ გოლიცინაზე დაქორწინდა (Российская 1854: 288). მათ სამი შვილი: ორი ქალი და ერთი ვაჟი ჰყავდათ.

XVI საუკუნის შუა წლებიდან მოყოლებული ყაბარდოს ყოველთვის მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა რუსეთის სამხრეთის გეგმებში. მას შემდეგ, რაც აზოვის ზღვაზე გასასვლელის მოპოვებისთვის ბრძოლაში პეტრე I ოსმალეთ-ყირიმხანის წინააღმდეგ აშკარა სამხედრო აგრესიაზე გადავიდა, რუსეთის პოლიტიკურ წრეებში ყაბარდოელთა პოლიტიკური ორეინტაციის საკითხით დაინტერესება გაიზარდა.

1686-1700 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის განსაკუთრებულ ეტაპს ე. წ. აზოვის ლაშქრობები წარმოადგენდა (1695, 1696 წწ), რომლებიც უშუალოდ პეტრე I-ის მონაწილეობით მიმდინარეობდა. აღნიშნულ საომარ კამპანიაში რუსეთის წარმატებამ ფაქტიურად გადაწყვიტა ომის ბედი, რაც 1700 წლის 3 (14) ივლისს კონსტანტინეპოლში დადებულ საზავო ხელშეკრულებაშიც აისახა – რუსეთს დაუკანონდა ციხესიმაგრე აზოვი მიმდებარე ტერიტორიითურთ (Юзефович 1869: 1-11). ეს ყაბარდოზე და საერთოდ, ჩრდილო-

კავკასიელ ხალხებზე ოსმალეთისა და ყირიმის ხანის ბატონობის შესუსტებას ნიშნავდა, რამაც განსაკუთრებით ეს უკანასკნელი გააღიზიანა.

XVIII საუკუნის დასაწყისში ყირიმის ხანმა გაუგონარი სისასტიკით მიჰყო ხელი ყაბარდოელთა ჩაგვრას – რაც ეკონომიკურ და მორალურ შევიწროებაში გამოიხატებოდა. განსაკუთრებით დამთრგუნველი იყო ხარკის სახით ყოველწლიურად ყირიმში ახალგაზრდების გაგზავნა და ამ მიზნით ყირიმელ თათართა მრავალრიცხოვანი რაზმების ჩერქეზთა სოფლებში თვეობით ჩასახლების წესი, რომლებიც ათას უმსგავსობას ჩადიოდნენ მასპინძელ ოჯახებში (Налоева 2015: 46, 47). ჩერქეზებმა შურისძიება გადაწყვიტეს და მთლიანად გაანადგურეს ყირიმის ხანის რაზმები (Клап-рот 1814: 31; История 1988: 407; Налоева 2015: 47) 1707 წელს. საპასუხოდ ყირიმის ხანი მრავალრიცხოვანი ლაშქრით დაიძრა მათ წინააღმდეგ. ყაბარდოელებმა მტრის ვიწრო ხეობაში შეტყუება მოახერხეს და კვლავ გაიმარჯვეს (Смирнов 1958: 58-61). ბრძოლა 1708 წელს მოხდა, ის კანჯალის ბრძოლის სახელითაა შესული ისტორიაში და მას ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკის უფროსი ძმა თათარხან ბეკმურზინი ხელმძღვანელობდა. სავარაუდოდ, ყაბარდოელებს გამბედაობა რუსეთთან ომში (1686-1700) ყირიმ-ოსმალეთის მარცხმაც მოუმატა.

ამ მოვლენებში ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი მონაწილეობას ვერ მიიღებდა, რადგანაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 1707-1708 წლებში პეტრე I-ის მიერ „სხვადასხვა მეცნიერებების“ შესასწავლად საზღვარგარეთ იყო გაგზავნილი.

1710 წელს, ყირიმის ხანის წაქეზებით, სულთანმა რუსეთს ომი გამოუცხადა. ამჟამადაც რუსეთისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ჩრდილოკავკასიელთა (ყაბარდოელთა, დაღესტნელოთა. . .) პოზიციას. რუსეთის სამეფო კარისთვის ცნობილი იყო ყაბარდოელებსა და ყირიმის სახანოს შორის უკიდურესად დაძაბული ურთიერთობის შესახებ. პეტრე I-მა 1711 წელს ყაბარდოში თათარხან ბეკმურზინთან (ალექსანდრეს უფროსი ძმა) და სხვა ყაბარდოელ

თავადებთან სამხედრო-პოლიტიკური კავშირის შესაკვრელად ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი გაგზავნა (Налиева 2015: 48). აღნიშნული მოვლენების დროს ბეკოვიჩ-ჩერკასკი წარმოგვიდგება როგორც პოლიტიკური ფიგურა.

1711 წელს ყაბარდოელებსა და რუსებს შორის გამართულ მოლაპარაკებაზე ყაბარდოელებმა და „სხვა ხალხებმა“ რუსეთის ერთგულება დაადასტურეს და მის მოკავშირეობაზე დათანხმდნენ. რუსეთთან კავშირი მათ პოლიტიკურ ინტერესებშიც შედიოდა. ყაბარდოელებმა მოითხოვეს: არ დაევიწყებინათ ისინი საზავო ხელშეკრულების დადებისას, „არ მიეცათ მათი ქვეყანა“ მტრებისთვის საძარცვადად, არ გაეგზავნათ ისინი შორეულ ლაშქრობებში, მათთვის ყოველწლიური მიეცათ ჯამაგირი. ხელშეკრულებით რუსეთმა იკისრა: ყაბარდო რუსეთის შემადგენლობაში მიეღო ხელსაყრელი პირობებით, „ცალკეული სათავადოების“ უფლებით (ავტონომიურ საწყისებზე); დაეცვა ის გარეშე მტრებისგან; ყაბარდოელებისთვის არ დაეკისრებინა არანაირი გადასახადი; ყაბარდოელი მფლობელებისთვის ყოველწლიურად ეძლია ჯამაგირი. თავის მხრივ, ყაბარდოელები უნდა ყოფილიყვნენ რუსეთის ერთგულნი. მათ ეკისრებოდათ: სასაზღვრო სამსახური, ჯარის გამოყვანა და ოსმალეთისა და ყირიმის წინააღმდეგ მოწყობილ სამხედრო ოპერაციებში მონაწილეობის მიღება (Налиева 2015: 48).

რუსეთის ჯარის წარმატებისთვის აუცილებელი იყო ოსმალეთის ქვეშევრდომობაში მყოფი ყუბანელი თათრების განეიტრალება. იმ პერიოდში ყუბანი რუსეთსაც მტრობდა და ყაბარდოსაც. იცოდა რა ამ დაპირისპირების შესახებ, პეტრე I ცდილობდა ყაბარდოელები ყუბანელების წინააღმდეგ მოკავშირეებად გაეხადა.

რუსეთის ხელისუფლებამ ყუბანელთა წინააღმდეგ სამხედრო ექსპედიცია 1711 წლის ზაფხულის ბოლოს დაგეგმა. ყუბანელებისთვის აღმოსავლეთიდან უნდა შეეციათ ყაბარდოელებს, ჩრდილოეთიდან კი რუსებს პ. აპრაქსინის ხელმძღვანელობით. ყაბარდოელთა ლაშქარს ხელმძღვანელობდნენ: ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკის ბიძა ატაჟუკო მისოსტოვი, ბიძაშვილი ასლანბეკ კაიტუკინი და ძმა

ტატარხან ბეკმურზინი. საერთო მთავარსარდლობა განახორციელა ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკიმ. 30 აგვისტოს ყაზარდოელები ყუბანს გადმა შეეჯახნენ მტერს, რომელსაც „ნურამედ სულთანი“ (ყირიმის ხან გირეების სახლის ერთ-ერთი უმაღლესი წრის წარმომადგენელი) ხელმძღვანელობდა. ყუბანელთა ძალები რიცხოვნობით ყაზარდოელებზე ბევრად მეტი იყო. ბრძოლა რამდენიმე საათს გაგრძელდა და მტრის დამარცხებით დასრულდა (Кушхабиев 2008: 5-6). აღნიშნულმა გამარჯვებამ რუსეთ-ოსმალეთის ომის საბოლოო შედეგზე გავლენა ვერ მოახდინა, თუმცა ოსმალეთთან ბრძოლაში ყაზარდოს მნიშვნელოვანი ფუნქცია გამოკვეთა.

1711 წლის 12 ივლის რუსეთსა და ოსმალეთს შორის დაიდო პრუტის სამშვიდობო ხელშეკრულება. რუსეთმა ოსმალეთს აზოვი დაუბრუნა და დაანგრია აზოვის ზღვაზე არსებული რუსული ციხესიმაგრეები (Юзефович 1869: 11-14).

1712 წელს ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი მოსკოვში დაბრუნდა. მას თან ჩამოყვნილ ყაზარდოს ელჩები. პეტრემ ყაზარდოელები, რომლებმაც თავი გამოიჩინეს ოსმალეთთან ომში, დააჯილდოვა, ყაზარდოელ ხალხს კი მადლობის სიგელი გაუგზავნა. რუსეთის ხელისუფლება ყაზარდოელებს დახმარებას და მტრისგან დაცვას შეჰპირდა. პეტრე I-მა სპეციალური მითითებები გაუგზავნა ასტრახანის გუბერნატორ არტემ ვოლინსკისაც.

რუსეთ-ოსმალეთს შორის საომარი მდგომარეობა გაგრძელდა 1713 წლამდე, როდესაც მათ შორის დაიდო ადრიანოპოლის ზავი (13 (24) ივნისი), რომელმაც გაიმეორა პრუტის ხელშეკრულების პირობები. ყაზარდოს საკითხი მოლაპარაკებების დროს რუსეთის მხრიდან დღის წესრიგშიც არ ყოფილა დაყენებული.

რუსეთ-ოსმალეთის 1710-1713 წლების ომში რუსეთის მარცხის შემდეგ ყაზარდო უმძიმეს ვითარებაში აღმოჩნდა. ყირიმის ხანმა თავისი აგრესია გააძლიერა. ბეკოვიჩ-ჩერკასკი, რა თქმა უნდა, ინფორმირებული იყო ყაზარდოში შექმნილი ურთულესი ვითარების შესახებ. 1714 წელს მან პეტრე I-ს წარუდგინა პროექტი, რომელიც ჩრდილოკავკასიის ხალხების რუსეთის პროტექტორატის ქვეშ შესვლას და

კავკასიაში ოსმალ-ყირიმელების წინააღმდეგ ერთიანი ფრონტის შექმნას ეხებოდა. 1714 წლის მაისში პეტრე I-მა აღნიშნული პროექტი სენატს გაუგზავნა და დაავალა, რომ შეემუშაებინათ პირობები, რის საფუძველზეც ჩრდილოკავკასიელების „რუსეთის მხარეს გადმოყვანა“ იქნებოდა შესაძლებელი (Полное 1830: 108-110).

პროექტი გარკვეულწილად ინფორმატიული ხასიათისა. ბეკოვიჩ-ჩერკასკი ცდილობს პეტრე I-ს კავკასიაში არსებული ვითარება ზედმიწევნით რეალურად დაუხატოს, რათა ამ უკანასკნელმა აქ შექმნილი პოლიტიკური სიტუაციის სათანადოდ შეფასება შეძლოს.

ბეკოვიჩ-ჩერკასკის მოსხენებიდან ირკვევა, რომ ოსმალეთს ჩრდილო კავკასიაში თავისი პროპაგანდისტული საქმიანობა გაუაქტიურებია – მისი ემისრები ყაბარდოსა და დაღესტნის „თავისუფალ მფლობელებს“ ოსმალეთის ქვეშევრდომობაში შესვლისა და ყირიმის ხანის მორჩილებისკენ მოუწოდებდნენ, სანაცვლოდ კი ბევრი სიკეთითა და ყოველწლიური ჯამაგირით უზრუნველყოფას პპირდებოდნენ (Полное 1830: 108). მათ აგიტაციას დიდ ყაბარდოში სასურველი შედეგი არ მოჰყოლია – ყაბარდოელებს ყირიმელთა ბატონობა კარგად ახსოვდათ და მათი დაპირებების არ სჯეროდათ.

ყაბარდოელებისგან განსხვავებით, „დაღესტნელთა და ყუმიყთაგან ზოგიერთნი“ ოსმალთა მხარეს გადასულან. ოსმალებს სურდათ, „ეს ხალხი სპარსეთის საზღვრამდე გაერთიანებინათ და თავიანთ ქვეშევრდომად გაეხადათ“. პორტას ეს განზრახვა სახიფათო იყო როგორც ყაბარდოსთვის, ისე რუსეთისთვის, რადგანაც თუკი „ეს გეგმა განხორციელდებოდა და აღნიშნული ხალხი ოსმალეთის ქვეშევრდომობაში შევიდოდა, ომი აუცილებლად მოხდებოდა, რადგანაც ეს ხალხი კარგი მეომარი იყო“. „პორტას საზღვრები გადაიჭიმება ტამანიდან სპარსეთის საზღვრამდე, რაც ნიშნავს, რომ კომუნიაკაციები იქნება თქვენი საზღვრის სიახლოვეს“ (Полное 1830: 108) – წერდა ბეკოვიჩ-ჩერკასკი პეტრე I-ს.

ბეკოვიჩ-ჩერკასკის ამით იმაზე მინიშნება სურდა, რომ ჩრდილო კავკასიაში გაბატონება ოსმალეთისთვის მარტო

საზღვრების გაფართოვებას არ ნიშნავდა. ოსმალეთი თავისი კონტროლის ქვეშ აქცევდა პოლიტიკური, სამხედრო და ეკონომიკური თვალსაზრისით სტრატეგიული მნიშვნელობის ტერიტორიას: რუსეთზე თავდასხმის საუკეთესო პლანდარმს, აქ გამავალ სავაჭრო მაგისტრალს და მრავალრიცხოვან და ბრძოლისუნარიან სამხედრო ძალებს. შესაბამისად, რუსეთი დაკარგავდა ყოველივე ამას. რუსეთისთვის კითხვის ნიშნის ქვეშ დგებოდა არათუ შავ ზღვაზე, არამედ ბალტიის ზღვაზე გასასვლელიც (პეტრეს პერიოდში შეეცია და ოსმალეთი მოკავშირეები იყვნენ. ერთი თუ შავ ზღვას უკეტავდა რუსეთს, მეორე – ბალტიის ზღვიდან რუსეთის განდევნისთვის არ იშურებდა ძალღონეს); აღნიშნული გეგმის განხორციელების შემთხვევაში რუსეთისთვის გადაუჭრელ პრობლემად იქცეოდა პოლონეთისა და დნეპრის კაზაკების საკითხიც – პეტრეს დროს ორივე ხალხმა ზურგი შეაქცია რუსეთს და ოსმალეთ-შვეციის კოალიციაში მოიაზრებოდა. ყოველივე აქედან გამომდინარე, რუსეთს ექნებოდა ვრცელი ტერიტორია, თუმცა იქნებოდა გამოკეთილი (არ ექნებოდა ზღვაზე გასასვლელი), არაპერსპექტიული ეკონომიკური (ნახევარი წლის განმავლობაში გაყინული არხანგელსკის ნავსადგურითა და კასპიის ზღვაზე მნიშვნელოვანი, მაგრამ მაინც ერთადერთი ასტრახანის პორტით) და პოლიტიკური მომავლით.

შემდგომ ბეკოვიჩი აღნიშნავდა, რომ თუკი რუსეთს ეს ტერიტორიები სურდა, კავკასიის საქმეებში სასწრაფოდ უნდა ჩარეულიყო, რადგანაც ოსმალეთი ამას უკვე ცდილობდა. თუკი პორტა კავკასიაში გაბატონებას დაასწრებდა რუსეთს, მაშინ ამ უკანასკნელს გაუჭირდებოდა მისთვის რევანშის აღება და შეიძლება მომავალში ეს შეუძლებელიც გამხდარიყო. „თვითონ განსაჯეთ, შავი ზღვიდან, სადაც არის ტამანი, ქერჩის მეორე მხარეს, სპარსეთის საზღვრამდე კომუნიკაციები იქნება თქვენი საზღვრის სიახლოვეს. თუკი თქვენი უმაღლესობა ინებებს, რომ ეს ხალხი არ გადავიდეს თურქეთის მხარეს და მოიყვანოს თავისი მმართველობის ქვეშ, საჭიროა არ დაკარგოს დრო ამის განსახორციელებლად, რადგანაც თუკი თურქები კავკასიელებს თავიანთი ბატონობის ქვეშ მოაქცევენ, მაშინ უკვე

გვიან იქნება და ალბათ შეუძლებელიც გახდება ამის გაკეთება. ეს თქვენც კარგად მოგეხსენებათ“ – სწერდა პეტრეს ბეკოვიჩი (Полное 1830: 108-109).

ჩერქეზი თავადი კავკასიელთა დამორჩილების აუცილებლობასთან ერთად, იმ საშუალებებზეც აკეთებდა აქცენტს, თუ როგორ უნდა განეხორციელებინა რუსეთს მის მიერ წამოყენებული გეგმა. „მათი მიმხრობისას არავითარი საშიშროება არ არის მოსალოდნელი, რადგანაც ეს ხალხი თავისუფალია (ე. ი. სამართლებრივად რუსეთი არავისთან არ შევიდოდა კონფლიქტში – მ. ტ.). მათი თქვენს დაქვემდებარებაში და თქვენს ერთგულებაში ყოფნის უზრუნველსაყოფად, წინასწარ ყუმიყ მფლობრელებსა და შამხალს გამოართვით შვილები „ამანათებად“ (მძევლებად)“.

„მხოლოდ თქვენი მთავარსარდლების მოუქნელობითა და სისუსტითაა სახელმწიფოსთვის მეტად მნიშვნელოვანი ეს საქმე ამ დროისთვის უკან დაწეული“ (Полное 1830: 109).

ბეკოვიჩი აღნიშნავდა, რომ მოცემული პერიოდი ამ საქმის განსახორციელებლად შესაფერისი იყო, რადგანაც ყუმიყებსა და დაღესტნელებში აღნიშნულ პერიოდში დიდი უთანხმოება და არეულობა იყო. საჭირო იყო სასწრაფოდ მოქმედება, სანამ ისინი „ერთ აზრზე მოვიდოდნენ“ (გაერთიანდებოდნენ) (Полное 1830: 109).

ბეკოვიჩ-ჩერკასკი აღნიშნავდა, რომ ჩრდილო კავკასიას უდიდესი მნიშვნელობა სპარსეთთან მიმართებაშიც ჰქონდა. „ამჟამად მთელ იქითა მხარეს ამ ხალხის უზომოდ ეშინიათ. განსაკუთრებულად შემფოთებულნი კი სპარსელები არიან. ამბობენ, რომ ისინი (სპარსელები) საფრთხის (თავდასხმების – მ. ტ.) თავიდან ასაცილებლად ყუმიყ თავადებსა და შამხალს ჯამაგირს უხდიან, დაახლოვებით ხარკის მაგვარს. ამის გამო შაჰის კარს ყოველწლიურად დიდი გასაგალი აქვს“. „თუკი რომელიმე ყუმიყი მფლობელი მოისურვებს სპარსეთის შაჰისგან უფრო დიდი ჯამაგირი ჰქონდეს, ამას თხოვნით კი არ ცდილობს, არამედ მუქართა და სპარსეთის ტერიტორიისა და სოფლების რბევით აღწევს. მას შემდეგ რაც შაჰი შეიტყობს ყუმიყთა ძალმომრეობის შესახებ, მათ მფლობელს მისწერს, თუ რატომ ჩადის ასეთ ბოროტებას. ეს უკანასკნელი კი პასუხობს, რომ

მისი უმაღლესობისგან (შაჰისგან) არ აქვს საკმარისი ჯამაგირი, რომ თავის ხალხს დაურიგოს და ამით ისინი სპარსეთზე თავდასხმებისგან შეაკავოს. თუკი ჯამაგირს მოუმატებენ, აღარ გააგრძელებს მისი ხალხის აოხრებას“. „თუკი თქვენი უმაღლესობა ინებებს, ეს მთის ხალხი თავის მხარეს შეუერთოს“ და „ეს ხალხი, ღმერთის შემწეობითა და თქვენი მცდელობით თქვენს მხარეს გადმოვა“, „სპარსეთში თქვენს მიმართ დიდი შიში ექნებათ და ყველაფერს თქვენი სურვილით გააკეთებენ“, რის შემდეგაც „თქვენი ძალაუფლება ამ მხარეში აუცილებლად გაფართოვდება“ (Полное 1830: 109) – წერდა ბეკოვიჩ-ჩერკასკი. „შეშინებულეში“ ბეკოვიჩ-ჩერკასკი ამიერკავკასიისა და სპარსეთის მოსახლეობას გულისხმობდა.

ბეკოვიჩ-ჩერკასკი, რა თქმა უნდა, შემთხვევით არ ამახვილებდა ყურადღებას დაღესტნელთა სასტიკ თავდასხმებზე. იგი პეტრე I-ს იმაზე მიანიშნებდა, რომ აღნიშნული ტერიტორიისა და ხალხის დაქვემდებარების შემდეგ მას დაღესტნელების (ანუ მრისხნე და მრავალრიცხოვანი მეომარი ხალხის) სპარსეთის წინააღმდეგ გამოყენების შესაძლებლობა ექნებოდა (საჭიროების შემთხვევაში სპარსეთზე თავდასხმისთვის მათი წაქეზებაც შეეძლო).

ყაბარდოელი თავადი აღნიშნავდა, რომ სპარსეთის პოლიტიკურ წრეებში კარგად ჰქონდათ გააზრებული ის საფრთხე, რაც მათ ქვეყანას რუსეთის დაქვემდებარებაში ამ მხარის გადასვლის შემდეგ ელოდა: „გასულ წელს, როდესაც ცარიცინში ყუბანზე სალაშქროდ ჯარის შეგროვების ბრძანება გავციოთ და მე ჩერქეზ მფლობელებთან გამგზავნეთ, სპარსეთის შაჰს ეგონა, რომ მასთან საომრად ემზადებოდით და დიდი შიშიანობა იყო. . . შევიტყვე, რომ შაჰმა მაშინვე თქვენს უმაღლესობასთან ელჩი გამოაგზავნა დიდძალი საჩუქრებით. . .“ (Полное 1830: 109).

პროექტის ავტორისთვის კარგად იყო ცნობილი, ჩრდილო კავკასიაში სამხედრო ექსპედიცია დიდ ხარჯებთან რომ იყო დაკავშირებული, რის გამოც პეტრე I-ს შესაძლოა თავი შეეკავებინა მისი განხორციელებისაგან, ამიტომ ამ საქმეში ჩრდილო კავკასიასთან ახლოს განთავსებულ სამხედრო ძალების მობილიზაციას ურჩევდა რუსეთის

ხელმწიფეს. „თუკი თქვენი უმაღლესობა ინებებს ზემოთ დასახელებული ხალხი თქვენს ოლქად გადააქციოს, გამოიყენეთ რეგულარული და არარეგულარული არმიის ნაწილები, იაიკის და გრებენის კაზაკები, რადგანაც ეს კაზაკები ამ ტერიტორიასთან ახლოს ცხოვრობენ და არც მათი გაგზავნა იქნება რთული (შესაძლებელია მათი როგორც წყლის, ასევე სახმელეთო გზით გადაადგილება), თანაც ბევრი ხარჯი არ იქნება საჭირო“ (Полное 1830: 109).

ბეკოვიჩი იმ ეკონომიკურ სარგებლიანობაზეც მიანიშნებდა, რაც რუსეთს ამ მხარის შემადგენლობაში შესვლა მოუტანდა:

„ამჯერად თქვენ ამ მხარის შესახებ ბევრი არაფერი იცით, როდესაც უფრო ღრმად გაერკვევით ამაში, დარწმუნებული ვარ, რომ არაერთ საქმეს მოიფიქრებთ და გააკეთებთ“.

პროექტში ასევე ხაზგასმულია, რომ აღნიშნული მხარე მდიდარი იყო წიაღისეულით, რომელიც სახელმწიფოს დიდ შემოსავალს მოუტანდა – „თუკი ეს საქმე ღვთის ნებით გამოვა, მაშინ კასპიის ზღვაზე აშენდება ციხესიმაგრე, სადაც ყოველივე წიაღისეული განთავსდება“ (Полное 1830: 110).

აღექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკი პეტრე I-ის თანამოაზრე და ცხოვრებაში მისი იდეების გამტარებელი იყო. რუსეთის არაორდინალურ ხელმწიფეს გარს ნიჭიერი და ქვეყნისთვის თავდადებული პიროვნებები ჰყავდა შემოკრებილი. აღექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკის პროექტი რუსეთის სახელმწიფოს გაძლიერებას და მისი ტერიტორიების გაფართოებას ისახავდა მიზნად, თანაც ეს ბეკოვიჩის სამშობლოს – ყაბარდოს – ხარჯზეც უნდა მომხდარიყო. ეს იმის ილუზიას ქმნის, თითქოს ყაბარდოელ თავადს თავისი ხალხის ბედი არ აინტერესებდა და რუსეთის ინტერესებს საკუთარი ქვეყნის თავისუფლებაზე წინ აყენებდა. თუმცა, ვფიქრობთ, რომ მხოლოდ ერთი შეხედვით ჩანს ასე. თუ მაშინდელ პოლიტიკურ სიტუაციას გავითვალისწინებთ, პროექტის უკან თავისი ხალხის მძიმე ხვედრით შეწუხებულ და მის მომავალზე გულშემატკივარ პიროვნებას აღმოვაჩინოთ.

ამ პერიოდში ოსმალეთი მსოფლიო სახელმწიფოა. მასთან გამკლავება ევროპის უძლიერეს სახელმწიფოებს კოალიციის შეკერის შემთხვევაშიც უჭირთ. ყაბარდო ოსმალეთ-ყირიმხანისგან საშინელ ჩაგვრას განიცდის (ეკონომიკური დაკაბალეობა უკვე უკიდურეს ზნეობრივ შეურაცხყოფაშია გადაზრდილი). მისი მმართველი ელიტისთვის ცხადზე ცხადი იყო, რომ ქვეყანა საკუთარი ძალებით აღნიშნულ პრობლემას თავს ვერ დააღწევდა. ამ შემთხვევაში საუკეთესო გამოსავალი: ძლიერი მოკავშირე და ხელსაყრელი პოლიტიკური სიტუაციაა. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ბეკოვიჩი პროექტში პეტრე I-ს დაღესტნის დამორჩილებას და მის წინააღმდეგ სამხედრო ექსპედიციის გაგზავნას სთხოვს. დაღესტანიც ყაბარდოს ძველი მტერია. სწორედ საშამხლოს წინააღმდეგ დახმარებას სთხოვდნენ ივანე მრისხანეს ყაბარდოელები რუსეთში პირველი ელჩობებისას (1552, 1557 წ.წ.).

XVI საუკუნიდან მოყოლებული ყაბარდოს ირგვლივ სახიფათო რკალი შეიკრა: დასავლეთიდან – ოსმალეთ-ყირიმხანი, აღმოსავლეთიდან – დაღესტანი, ჩრდილოეთიდან ველის მომთაბარე ხალხები. ერთიანობა არ იყო არც ყაბარდოელ მფლობელებს შორის, რომელთა ნაწილი ყირიმხანის (ყირიმის ხანი ვაჟები ძირითადად ყაბარდოს გავლენიან ოჯახებში იზრდებოდნენ), ნაწილი კი რუსეთის მომხრე იყო. ბეკოვიჩს ამ რკალიდან დაღესტნის ჩამოშორება უნდა.

ვითარება განსაკუთრებით გართულდა XVIII საუკუნის დასაწყისში. სპარსეთში შექმნილმა უმძიმესმა ვითარებამ ოსმალეთის აგრესია გაზარდა და იგი მთელ კავკასიაში გაბატონებისთვის ისწრაფოდა. ბუნებრივია, ეს ყაბარდოს კარგს არაფერს უქადდა.

XVIII საუკუნის პირველ ათეულში ოსმალეთ-ყირიმხანის ყაბარდოსთან დაპირისპირებამ ზენიტს მიაღწია. 1711 წელს რუსეთ-ყაბარდოს სამხედრო კავშირის დადებითი შედეგი უკვე სახეზე იყო – მათ ყუბანისპირეთში ოსმალეთ-ყირიმხანის მრავალრიცხოვანი არმია დაამარცხეს. ამ დროსვე გამოიკვეთა მათ შორის უფრო მყარი პოლიტიკური ერთიანობის დამყარების სურვილი, რაც იმას ნიშნავს, რომ

პროექტს ბეკოვინ-ჩერკასკი მხოლოდ საკუთარი შეხედულებით არ ადგენდა. მასზე მუშაობისას ყაბარდოელთა ინტერესები იყო წინა პლანზე წამოწეული (ყაბარდოელთა უმრავლესობის დაკვეთით და თხოვნით წერდა).

ამ პერიოდში ყაბარდოელებს რუსეთთან კავშირის გარდასხვა გზა არც რჩებოდათ – ოსმალეთ-ყირიმხანთან მათი ურთიერთობა უკვე ჩიხში იყო შესული. როგორც ჩანს, 1686-1700 წლებში რუსეთ-ოსმალეთის ომში მოსკოვის წარმატებამ (აზოვის აღებამ) ყაბარდოელებს ოსმალეთის სისუსტის ილუზია შეუქმნა და გადაწყვიტეს, რომ ნანატრი ხელსაყრელი სიტუაცია დადგა – ბრძოლის დრო მოვიდა. მათ 1707 (1705?) და 1708 წლებში ორგზის მთლიანად გაანადგურეს ყირიმის ჯარი, 1711 წელს კი რუსეთთან კოალიციაში ოსმალეთზე კვლავ წარმატება მოიპოვეს.

მომდევნო პერიოდში სამხრეთის მიმართულებით რუსეთს პოზიციის დათმობა მოუხდა. პეტრე I-ის მთელი ყურადღება ბალტიის ზღვაზე გასასვლელისკენ იყო გადატანილი. ბალტიისა და კასპიის ზღვის მერიდიანის (პეტერბურგ-ასტრახანის) განვითარება და აქ პოზიციების განმტკიცება რუსეთის სახელმწიფოს მთავარი პოლიტიკური და ეკონომიკური მიმართულება გახდა. აზოვის ზღვა პეტრე დიდის საგარეო პოლიტიკაში გარკვეულწილად გაფერმკთადა. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პეტრე იძულებული იყო მის ბავშვობაში, 1786 წელს, გოლიცინის მიერ ოსმალეთთან დაწყებული ომი როგორმე დაემთავრებინა და აზოვის ლაშქრობებიც ამიტომ წამოიწყო (Кеслер: 63); 1710-1713 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომი კი ოსმალეთის პროვოცირებული იყო და რუსეთი იძულებული იყო მასში ჩაბმულიყო.

თუ იმუამინდელი რუსეთის მერკანტელურ ინტერესებს გავითვალისწინებთ, აღნიშნული მოსაზრება საფუძველს მოკლებულად არ მოგვეჩვენება. რუსეთის დიდი ხელმწიფე აღმოსავლეთის მდიდარ ბაზრებთან დასაკავშირებელ ალტერნატიულ გზას აქტიურად ეძებდა – ამისი რესურსი რუსეთს ჰქონდა, რომელსაც აღმოსავლეთში მოსახვედრად, ევროპის სხვა სახელმწიფოებისგან განსხვავებით, ოსმალე-

თის ტერიტორიაზე გავლა ან აფრიკის კონტინენტის შემოვლა არ სჭირდებოდა. რუსი ვაჭრები ასტრახანიდან სპარსეთის პროვინციებში, იქიდან კი ინდოეთში მიემგზავრებოდნენ. პეტრე I-ს სურდა რუსეთს შეესრულებინა შუამავლის როლი ევროპისა და აღმოსავლეთის ვაჭრობაში. ნაწილობრივ მის დროს ეს უკვე ხდებოდა (არხანგელსკ-ასტრახანის გზით). სწრაფი ტემპით მიმდინარეობდა პეტერბურგის მშენებლობა და ამ პორტით არხანგელსკის ჩანაცვლება.

„ფანჯრები ევროპასა და აზიაში“: პეტერბურგი და დარუბანდი; დასავლეთის საზღვრების საკითხი: რეპოსპოლიტა და კვლავ გაორგულებული ზაპოროჟიეს სენი, რომელთა შემომტკიცება ოსმალეთის პოზიციების დასუსტებასაც ნიშნავდა აღნიშნულ რეგიონში (მათი საკითხის გადაწყვეტით რუსეთთან ბრძოლაში ოსმალეთი ფაქტიურად ზურგის გარეშე რჩებოდა); შვედეთის პრეტენზიების შეკვეცა ბალტიის ზღვაზე – პეტრე I-ის პოლიტიკური გეგმების პრიორიტეტული მიმართულებები იყო.

პეტრეს პრიორიტეტები არ შეუცვლია, კორექტირება მხოლოდ მათ რიგითობასა და ამ საკითხების გადაჭრის მეთოდებში შეიტანა – უშუალოდ ძლიერ ოსმალეთთან ბრძოლისა და ძალების გამოფიტვის ნაცვლად (რასაც დიდი დრო სჭირდებოდა და წარმატებაც საეჭვო იყო), პირველი რიგის ამოცანად მის დროს ჩრდილოეთი და დასავლეთი საზღვრის განმტკიცება იქცა (ანუ შვეციასთან, პოლონეთთან და გაორგულებულ დნეპრის კაზაკობასთან ბრძოლა), რაც ასევე ოსმალეთთან ბრძოლის ტოლფასი იყო. ზემოთ მოხსენიებულ სამფლობელოთა მოთავეები ოსმალეთს უმაგრებდნენ ზურგს. მათი დამარცხება მექანიკურად გამოიწვევდა მთავარი მეტოქისთვის (ოსმალეთისთვის) მოკავშირეების ჩამოცილებას, რეგიონში მხარდამჭერის გარეშე მის დატოვებას და აღმოსავლეთ ევროპაში მისი პოზიციების შესუსტებას (ანუ ოსმალეთთან არაპირდაპირი გზით ბრძოლა გახდა რუსეთის რიგით პირველი პრიორიტეტი).

ყოველივე აქედან გამომდინარე, პეტრეს ეპოქაში ყაბარდოს საქმეებში ჩარევა სახელმწიფოს მთავარი კურსიდან

გადახვევას ანუ იმ თამაშს ნიშნავდა, რაც ევროპის სახელმწიფოების ინტერესებზე ასხამდა წყალს (გარკვეულწილად, ოსმალეთ-ყირიმხანის პროვოკაციაზე რუსეთის წამოგებას და მათთან პერმანენტულ ომს გულისხმობდა). ისიც გასარკვევი იყო, ჩრდილო კავკასიის რეგიონიდან ოსმალეთის განდევნის შემდეგ რუსეთის მიმართ რა პოზიციას დაიჭერდა ყაბარდო – 1711 წელს, ყუბანელებთან ბრძოლაში, ყაბარდოელების უდიდესი სამხედრო შესაძლებლობების მომწვერ რუსეთის პოლიტიკური და სამხედრო ელიტა უკვე გახდა. ყოველივე ამის შემდეგ ისეთ დიდ სახელმწიფო მოღვაწეს, როგორც პეტრე I იყო, არ შეიძლება არ გასჩენოდა შემდეგი კითხვები: მოწინააღმდეგის (დაღესტნის, ოსმალეთ-ყირიმხანის) დასუსტების შემდეგ თავისუფლებისმოყვარე და გაძლიერებული ყაბარდოელები კვლავ ისურვებდნენ რუსეთის პროტექტორატის ქვეშ ყოფნას? ისინი იგივე როლს ხომ არ მოირგებდნენ, რასაც პროექტში ბეკოვიჩი დაღესტნელებს მიაწერდა? არ იყო გამორიცხული, რომ ყაბარდოელებს დაღესტნელები ჩაენაცვლებინათ და სპარსეთის პროვინციების დარბევასთან ერთად რუსეთის ტერიტორიებზე თავდასხმებსაც არ მორიდებოდნენ. ეს, რა თქმა უნდა, მძიმე პერსპექტივა იყო რუსეთისთვის.

სამხრეთში არსებული ვითარება ჯერჯერობით პასუხობდა რუსეთის ინტერესებს – აქ არსებული სამფლობელოები ერთმანეთთან ბრძოლას უნდებოდნენ და ამით სუსტდებოდნენ, ყაბარდოელებს სხვა გზა არ ჰქონდათ და რუსეთს თუ დასჭირდებოდა, ოსმალეთთან ომში მის მოკავშირეებად აუცილებლად გამოვიდოდნენ. თვით შამხალიც, შინაარეულობის გამო, ხშირად რუსეთს ეფიცებოდა ერთგულებას. ყაბარდოს კი დასუსტების მიუხედავად ჯერ ისევ შესწევდა ძალა ყირიმხანისა და დაღესტნელებისთვის წინააღმდეგობა გაეწია.

XV საუკუნიდან მოყოლებული რუსეთის პოლიტიკური დოქტრინა „მოსკოვი – მესამე რომი“ – კონსტანტინეპოლის დაპყრობას გულისხმობდა. აღნიშნული იდეა უცხო არც პეტრე I-სთვის იყო, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ რუსეთის დიდი ხელმწიფე, წინამორბედებისგან განსხვავებით, ამას არა ტერიტორიის (სრუტეებისა და კონსტანტინეპოლის)

ხელში ჩაგდებით ფიქრობდა, რაც შორეული მომავლის საქმე იყო, არამედ რუსეთის სახელმწიფოსთვის იმ ფუნქციის (მსოფლიოს პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ლიდერის) მინიჭებით, რაც ბიზანტიის იმპერიას საერთაშორისო ასპარეზზე ჰქონდა. ამის მიღწევა კი პეტრე I-ის სწრაფი და გაცხოველებული რეფორმატორული მუშაობის გამოისობით მის ეპოქაშივე იყო მიღწევადი.

ოსმალეთის პოლიტიკური ფუნქციის შესუსტება მისთვის ეკონომიკური ბერკეტის გამოცლითაც იყო შესაძლებელი, რაც მის ტერიტორიაზე არსებული, ბოსფორისა და დარდანელის სრუტეებზე გამავალი დასავლეთ-აღმოსავლეთის დამაკავშირებელი მთავარი სავაჭრო მაგისტრალის დამცრობას გულისხმობდა. პეტრე I ოსმალეთან ურთიერთობაში ომის ნაცვლად, სწორედ ამ მეთოდს ანიჭებდა უპირატესობას.

აღნიშნული პროექტის სენატში წარდგენიდან ორი წლის შემდეგ, 1716-1717 წლებში, პეტრე I ბეკოვიჩ-ჩერკასკის კასპიის ზღვის აღმოსავლეთი სანაპიროების, მდინარე ამუდარიის კალაპოტის გამოკვლევისა და ინდოეთში მიმავალი ახალი გზის მოძიების მიზნით გზავნის (1714 წლის მაისში პეტრე I-მა სენატის წინაშე „მთის ხალხის რუსეთის შემადგენლობაში შეყვანის“ პროექტთან ერთად შეიტანა განცხადება მდინარე ამუდარიის ძველი კალაპოტისა და კასპიის ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროს გამოკვლევის შესახებ) (Полное 1830: 108-110), მას ასევე ანიჭებს ხივისა და ბუხარის სახანოებში რუსეთის ელჩის უფლებამოსილებასაც (Полное 1830: 197, 198). ბეკოვიჩ-ჩერკასკი სამ ექსპედიციას აწყოფს აღნიშნული მიმართულებით. პირველი ორი ექსპედიციისას კასპიის ზღვის აღმოსავლეთ სანაპირო იქნა გამოკვლეული და აქ ციხესიმაგრეებს ჩაეყარა საფუძველი. ბეკოვიჩ-ჩერკასკიმ პირველმა შეადგინა კასპიის ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროს რუკა, რომელიც მეორე ექსპედიციიდან დაბრუნების შემდეგ პეტრე I-ს გადასცა. რუკა კარტოგრაფიის იმდროინდელი მოთხოვნების შესაბამისადაა შესრულებული. საფრანგეთის მეცნიერებათა აკადემიაში

აღნიშნული რუკის წარდგენის შემდეგ პეტრე I საფრანგეთის მეცნიერებათა აკადემიის წევრად აირჩიეს (Кальмикова 2018).

მესამე ექსპედიცია მისი მონაწილეებისთვის ტრაგიკულად დამთავრდა (იგი განსაკუთრებით უბედურების მომტანი ბეკოვინ-ჩერკასკისთვის იყო: ის გააცივდა მთელმა ოჯახმა, რომელიც უკან დაბრუნებისას ქარიშხალში მოჰყვა. ნავი გადაბრუნდა და მისი მეუღლე და ორი გოგონა დაიხრჩო. გადარჩა მხოლოდ ვაჟი, რომელიც ტალღებმა ნაპირზე გამორიყა) – ხივის სახანოში მთელი რაზმი იქნა განადგურებული (მხოლოდ რამდენიმე ადამიანი მოახერხა სამშობლოში დაბრუნება). სისასტიკით იქნა მოკლული ალექსანდრე ბეკოვინ-ჩერკასკიც (Соймонов 1763: 2-14; Адилов 2014: 47-61; Кальмикова 2018).

არსებობს გადმოცემა, რომ სასიკვდილო სარეცელზე პეტრე I-მა ორი რამ იხანა, რომ ვერ შეძლო პროტის გამო ოსმალებისთვის სამაგიეროს გადახდა და ვერ მოახწრო ბეკოვინ-ჩერკასკის მოკვლის გამო ხიველებზე შურისძიება (Кальмикова 2018).

ხივის სახანოში ბეკოვინის რაზმის ტრაგედია პეტრეს დიადი მიზნების – აღმოსავლეთთან ვაჭრობა არა მარტო ოსმალეთის, არამედ სპარსეთის ტერიტორიის გვერდის ავლით ეწარმოებინა (რაც პოლიტიკური კუთხით იმას ნიშნავდა, რომ მახლობელი აღმოსავლეთის ორივე ძლიერი სახელმწიფოს პრობლემას რუსეთი უომრად აგვარებდა და მათ ეკონომიკური ფუნქციის და საერთოდ, მსოფლიო პროცესების მიღმა ტოვებდა) – დასამარებას ნიშნავდა. პეტრე I-ს რეალობისთვის თვალი უნდა გაეხსოვებინა და ეღიარებინა, რომ იმჟამად აღმოსავლეთთან დასაკავშირებლად რუსეთისთვის სპარსეთის სახელმწიფოზე გამავალი გზის ალტერნატივა არ არსებობდა.

რუსეთის ხელმწიფე წინაპრების დატოვებულ გეგმებს დაუბრუნდა, რაც სპარსეთსა და ოსმალეთს შორის ბალანსის შენარჩუნებას და ასტრახან-კასპიის ზღვა-სპარსეთის სავაჭრო მაგისტრალის უსაფრთხოების დაცვას უკავშირდებოდა.

რაც შეეხება ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკის სამშობლოს – ყაბარდოს – XVIII საუკუნის 20-იან წლებში აქ შექმნილ უმძიმეს მდგომარეობას ასტრახანის გუბერნატორი ვოლინსკი შემდეგნაირად აღწერდა: „ყაბარდოელები ამჟამად ძლიერ გადატაკებულნი არიან. ზოგიერთი თავადი ჩემთან მხოლოდ იმიტომ არ მოვიდა, რომ არა აქვთ ტანსაცმელი, ცხვრის ტყავებით მოსვლა კი შერცხვათ“ (Балашович 2012: 155).

დამოწმებული ლიტერატურა

Абдусаламов 2012 – Абдусаламов М. Б., Феодальные междоусобицы в Кабарде в начале XVIII века, Вопросы истории, №8, 2012. <http://blago-kavkaz.ru>.

Адилов 2014 – Адилов Ж., Экспедиция графа Князя Александра Бековича-Черкасского в среднюю Азию: Историографическая динамика, JurnalSi: O‘ZBEKISTON TARIXI, #4, 2014, Ташкент.

Акты 1842 – Акты исторические, собранные и изданные Археологическою комиссией, т. 5, СПб, 1842.

Андреев 2012-2013 – Андреев А. А., Юность Князя Александра Бековича Черкасского. Факты и Мифы, Лавровский сборник, СПб, 2012-2013, http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator-/03/03_05/978-5-88431-234-0/.

Балашович 2012 – Балашович А. М., Феодальные междоусобицы в Кабарде в начале XVIII века, Вопросы истории, 2012, № 8. <http://blago-kavkaz.ru/4578?lang1=0&lang2>.

Бутков 1869 – Бутков П. Г., Материалы по новой истории Кавказа, ч. 1, СПб, 1869.

Гербер 1728 – Гербер И., Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря. 1728. Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков, Нальчик, 2010. <http://www.vostlit.info/>.

История 1988 – История Народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в., Москва, 1988.

Кальмикова 2018 – Кальмикова Ж., «Птенец гнезда Петрова» — Александр Бекович-Черкасский, 2018, sk-news.ru.

Карданов 2001 – Карданов Ч. Э., Путь к России, Кабардинские князья в истории отношений Кабарды с российским государством в XVI — начале XIX век, Нальчик, 2001.

Кеслер – Кеслер Я., Другая история Российской империи. От Петра до Павла [= Забытая история Российской империи. От Петра I до Павла I], <https://www.e-reading.club/bookreader.php>.

Клапрот 1814 – Клапрот Ю, Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах, Лондон, 1814.

Кушхабиев 2008 – Кушхабиев А.В., Некоторые аспекты Кабардинско-крымской войны 1707-1708 гг. // Канжальская битва и политическая история Кабарды первой половины XVIII века, Нальчик, 2008. <https://aheku.net/articles/russian/istoriya-adyigov/538>.

Налоева 2015 –Налоева Е. Д., Кабарда в первой половине XVIII века: генезис адыгского феодального социума и проблемы социально-политической историй, Нальчик, 2015.

Петров 1886 – Петров П. Н., История родов российского дворянства, Т. I, СПб., 1886.

Полное 1830 – Полное собрание законов Россииской империи, собрание первое, т. 5, СПб, 1830.

Российская 1854 – Российская родословная книга, ч. 1, СПб, 1854.

Российский 1994 – Российский Архив, т. X, Москва, 1994.

Смирнов 1958 – Смирнов Н. А., Политика России на Кавказе XVI-XIX веках, Москва, 1958.

Соймонов 1763 – Соймонов Ф. И., Описание Каспийскаго моря, СПб, 1763. <http://az.lib.ru>

Юзефович 1869 – Юзефович Т., Договоры России с Востоком. Политические и торговые, СПб, 1869.

MZIA TKAVASHVILI

Some issues from the biography of Alexander Bekovich-Cherkassky

Alexander Bekovich-Cherkassky is the Russian name of Kabardian Ruler Devlet-Girei-Mirza (Jambulatov). He was an associate of Peter I. In 1707, Peter I sent Bekovich-Cherkassky to study various sciences abroad, who returned to Russia in 1709.

At the beginning of the XVIII century, Kabardians have been severely oppressed by the Ottoman Empire. In 1707 they defeated the troops of Kirimkhan in Kanjali Battle, after which they were forced to appeal to Russia for help. During the Russo-Ottoman War of 1710-1713, Alexander Bekovich-Cherkassky participated in a joint Russian-Kabardian military expedition in 1711 against the Kubanians (the Ottoman-Kirimkhan ally), which ended with the defeat of the latter. Russia suffered defeat in the Russian-Ottoman War. In the process of development of a truce agreement, the issue of Kabardia was not included in the agenda.

In order to get Kabardia out of the difficult situation, Alexander Bekovich-Cherkassky developed “a project for Kabardia to join Russia”, where he tried to justify to Peter I the benefit, which the State of Russia would have by taking Kabardia under its subordination (on the principle of autonomy). Finding the way to India through the eastern coast of the Caspian Sea took the first place in the plans of Peter I, which is why he avoided confrontation with the Ottoman-Kirimkhan (in 1713 a truce was concluded between Russia and Ottoman Empire) and Kabardia remain beyond his attention.

In 1716-1717 Bekovich-Cherkassky led the expedition to study the eastern coast of the Caspian Sea and drew the first map of the eastern coast of the Caspian Sea. For this map Peter I was elected as a member of the French Academy of Sciences. Peter I has also assigned Bekovich-Cherkassky to study the riverhead of Amu Darya and to search for the route to India. He was granted with authority of an ambassador of Khivi and Bukhari. The third expedition tragically ended for its participants (1717) – the residents of Khivi confronted the Russian troops invading their territory and killed them all (only a few of them returned home). Bekovich-Cherkassky was tortured to death.

ვანსტანგ ურუშაძე

არასამთავრობო სექტორი და სამოქალაქო ინტეგრაციის გამოწვევები სახელმწიფო ენის სწავლებასთან მიმართებაში

*კვლევა განხორციელდა „შოთა რუსთაველის ეროვნული
სამეცნიერო ფონდის“ ფინანსური მხარდაჭერით პროექტი №
დ 17-76*

ნაშრომი ეხება სომხური და აზერბაიჯანული ეთნიკური ჯგუფების ინტეგრაციის საკითხებს სამთავრობო უწყებებისა და არასამთავრობო სექტორის საქმიანობის კონტექსტში და ქართული ენის სწავლების პრობლემას. იგი ეყრდნობა ინტერვიუებს, რომლებიც ჩატარდა 2018 წელს, ეთნიკური უმცირესობების ინტეგრაციის მიმართულებით მომუშავე წამყვანი ორგანიზაციების წარმომადგენლებთან. ნაშრომში ასევე გამოყენებულია მედია საარქივო მასალა, არსებული საკანონმდებლო დოკუმენტაცია და წყაროები.

2005 წლამდე არასამთავრობო სექტორი წარმოადგენდა ძირითად ბირთვს, რომელიც სისტემურად მუშაობდა ეთნიკური ჯგუფების ინტეგრაციის საკითხებზე, თუმცა მისი საქმიანობა არ მოიცავდა პრობლემატური საკითხებისა და რეგიონების სრულ სპექტრს.

რეალური წინსვლა ამ მიმართულებით 2005-2006 წლიდან შეინიშნება, როდესაც საქართველოს პარლამენტმა ეროვნულ უმცირესობათა დაცვის ევროპული ჩარჩო კონვენციის რატიფიცირება მოახდინა (2005 წ. 13 ოქტომბერი); ამას სახელმწიფო სტრუქტურული ერთეულების ფორმირება მოჰყვა, რომლებმაც პასუხისმგებლობა აიღეს სამოქალაქო ინტეგრაციის პროგრამის განხორციელებაზე და რის შედეგადაც ჩამოყალიბდა ეთნიკური უმცირესობების ხელშეწყობისა და მართვის ინსტიტუციონალური მექანიზმები. 2009 წელს კი გადაიდგა შემდგომი ნაბიჯი, რაც გამოიხატა საქართველოს მთავრობის მიერ შემწყნარებლობისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის ეროვნული კონცეფციისა და

სამოქმედო გეგმების მიღებაში. შესაბამისად, არსებულ ეროვნული კონცეფციაზე დაყრდნობით, შემუშავებულ იქნა 2009-2014 და 2015-2020 წლების სამოქმედო გეგმა.

ეროვნული კონცეფცია, რომელიც ეფუძნება ეროვნულ უმცირესობათა დაცვის ევროპულ ჩარჩო კონვენციასა და საქართველოს კონსტიტუციას, ექვს ძირითად მიმართულებას მოიცავს:

1. კანონის უზენაესობა
2. განათლება და სახელმწიფო ენა
3. მედია და ინფორმაციის ხელმისაწვდომობა
4. პოლიტიკური ინტეგრაცია და სამოქალაქო ჩართულობა
5. სოციალური და რეგიონალური ინტეგრაცია
6. კულტურა და თვითმყოფადობის შენარჩუნება რაც შეეხება 2015 წლის აგვისტოში საქართველოს მთავრობის მიერ დამტკიცებულ სამოქალაქო თანასწორობისა და ინტეგრაციის სახელმწიფო სტრატეგიას (სტრატეგია, 2015) და 2015-2020 წლების სამოქმედო გეგმას, ის წარმოადგენს ქვეყნის სამოქალაქო ინტეგრაციის პოლიტიკის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ინსტრუმენტს და მიზნად ისახავს:

„სამოქალაქო თანასწორობის უზრუნველყოფას, ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენელთა ჩართულობის გაზრდას/გაუმჯობესებას საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში, ხარისხიან განათლებაზე წვდომის გაუმჯობესებას და სახელმწიფო ენის ცოდნის დონის გაზრდას, მათი კულტურის მხარდაჭერას, ასევე ტოლერანტული გარემოს განმტკიცებას“ (ანგარიში 2018).

ეს სტრატეგია ასევე ითვალისწინებს საქართველოსა და ევროკავშირის შორის 2014 წელს ხელმოწერილ ხელშეკრულებას ასოცირების შესახებ, რომლის ერთ-ერთი მთავარი მიზანია დემოკრატიული რეფორმების გატარება, მათ შორის, ეთნიკურ უმცირესობათა უფლებებისა და კულტურული მრავალფეროვნების დაცვა და ინტეგრაცია (ანგარიში 2018).

შერიგებისა და სამოქალაქო თანასწორობის საკითხებში საქართველოს სახელმწიფო მინისტრის აპარატის კოორ-

დინირებით, სამოქმედო გეგმისა და სტრატეგიის განხორციელების მონიტორინგის მიზნით, შეიქმნა სახელმწიფო უწყებათაშორისი კომისია, რომელშიც წარმოდგენილია ყველა ის ძირითადი საჯარო უწყება, რომელსაც დაეკისრა სტრატეგიითა და სამოქმედო გეგმებით გათვალისწინებული ამოცანებისა და ღონისძიებების რეალიზება (სტრატეგია 2015). კომისია წარმოადგენს მონიტორინგის ანგარიშებსა და, საჭიროებისამებრ, რეკომენდაციებს სამოქმედო გეგმის განხორციელებასთან დაკავშირებით, ასევე განიხილავს წინადადებებს სამოქმედო გეგმაში ცვლილებებისა და დამატებების შეტანის თაობაზე.

რაც შეეხება სახალხო დამცველთან არსებულ ეთნიკური უმცირესობების საბჭოს, ის 2005 წელს დაარსდა და მისი თავდაპირველი დანიშნულება სახელმწიფო უწყებებთან მუშაობა და ჩარჩო კონვენციის შესრულების მონიტორინგი იყო. საბჭომ ასევე იკისრა ეთნიკურ უმცირესობებსა და ხელისუფლებას შორის დამაკავშირებლის ფუნქცია, კონსულტაციებისა და დიალოგის წახალისების მიმართულებით. გარდა ამისა, ეთნიკური უმცირესობების საბჭო შეიმუშავებს რეკომენდაციებს ეთნიკურ უმცირესობებთან დაკავშირებული პოლიტიკისა და პროგრამების რეალიზაციის პროცესში.

2007 წლიდან ეროვნული უმცირესობების საბჭო გახდა საკონსულტაციო ორგანო არა მხოლოდ ეთნიკური ჯგუფებისა და არასამთავრობო სექტორის წარმომადგენლებისთვის, არამედ უკვე სახელმწიფო უწყებებისთვისაც, რადგან საჭირო იყო გარკვეულიყო, თუ რა გამოწვევები ჰქონდათ კონკრეტულად ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენლებს და რა ნაბიჯები უნდა გადადგმულიყო ამ კუთხით სხვადასხვა უწყებების მხრიდან.

ეთნიკური უმცირესობების საბჭომ რეკომენდაციების პირველი პაკეტი 2006 წელს შეიმუშავა და ამ რეკომენდაციებმა ასახვა ჰპოვა ეროვნულ კონცეფციასა და სამოქმედო გეგმაში. ასევე ეთნიკური უმცირესობების საბჭომ 2014 წლის დეკემბერში წარადგინა ალტერნატიული მონიტორინგის შედეგები „შემწყნარებლობისა და სამოქალაქო ინტე-

გრაციის ეროვნული კონცეფციისა და 2009-2014 წლების სამოქმედო გეგმის“ შესრულების შეფასების შესახებ (სტრატეგია 2015).

რაც შეეხება არასამთავრობო სექტორს, მიუხედავად იმისა, რომ დღეს მათი რაოდენობა გაზრდილია (დაახლოებით 100-მდე ორგანიზაციაა რეგისტრირებული), ჩემ მიერ ჩატარებულმა ინტერვიუებმა ნათელი გახადა, რომ წინა წლებთან შედარებით, ბოლო 5 წლის (2014-2019) განმავლობაში შეიმჩნევა არასამთავრობო სექტორის აქტივობის შესუსტების ტენდენცია, განსაკუთრებით კი რეგიონებში მომუშავე ორგანიზაციების მხრიდან. როგორც თავად ორგანიზაციის წარმომადგენლები ასახელებენ, ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი არის საერთაშორისო დონორების მხრიდან საქართველოს „ამოღება პრიორიტეტული სიიდან“ და საქართველოში არსებული ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობების მიმართ შემცირებული ინტერესი და ყურადღების გადატანა სხვა პოსტსაბჭოთა ქვეყნებზე (ბელორუსია, მოლდოვა, უკრაინა). ამის გამომწვევი მიზეზი ალბათ ისიც არის, რომ საქართველო პოსტ-საბჭოთა ტერიტორიაზე ითვლებოდა ერთ-ერთ წარმატებულ მოდელად, რომელმაც ეთნიკური ჯგუფების ინტეგრაციის მიმართულებით გარკვეულ წარმატებას მიაღწია. თუმცა რეალური სურათი განსხვავებულია და დღესაც, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი მიმართულებით ქმედითი ნაბიჯები გადაიდგა, როგორც სახელმწიფოს, ასევე არასამთავრობო სექტორის მხრიდან კვლავ ბევრი პრობლემა არსებობს:

„საერთაშორისო დონორების ყურადღების შესუსტებამ რიგი პრობლემები წარმოაჩინა: რეგიონებში არსებული არასამთავრობო სექტორი ისეთი აქტიური აღარ არის და მრავალი არასამთავრობო ორგანიზაცია, რომლებიც 2010 წლების პერიოდში ინტენსიურად მუშაობდა, დღეს აქტიურები აღარ არიან“³⁷.

გამოკითხული რესპონდენტები, დონორების სიმცირის გარდა, ასევე ხაზს უსვამდნენ, რომ არსებული დონორები

³⁷ ამონარიდი სავლელ ინტერვიუდან. ინტერვიუს ჩატარების თარიღი - 16-ოქტომბერი-2018, თბილისი.

უპირატესობას გამოცდილ ორგანიზაციებთან ურთიერთობას ანიჭებენ, რაც შესაბამისად აფერხებს ამ სფეროში ახალი ორგანიზაციებისა და ინიციატივების გააქტიურებას. აღნიშნული პრობლემის აღმოფხვრასთან დაკავშირებით ეთნიკური უმცირესობების საბჭოს ერთ-ერთი რეკომენდაცია მდგომარეობს დონორების მხრიდან შემდეგი მექანიზმის ამოქმედებაში: გამოცდილი ორგანიზაციები, დაფინანსების მიღების შემთხვევაში, ვალდებული არიან პარტნიორ ორგანიზაციად მიიწვიონ რეგიონული ორგანიზაციები. შედეგად, ახალგაზრდა ორგანიზაცია შეიძენს გამოცდილებას, ექნება მდგრადი ფინანსური საფუძველი, რაც პირდაპირპროპორციული იქნება რეგიონებში არასამთავრობო სექტორის მოძლიერებასა და მის გააქტიურებასთან.

2000-იანი წლების შეფასებისას გამოიკვეთა არასამთავრობო სექტორისა და საერთაშორისო ორგანიზაციების როლი ეთნიკური ჯგუფების ინტეგრაციის პრობლემატიკის წინ წამოწევისა და აღნიშნული პროცესების გააქტიურებაში. ამ პერიოდში არასამთავრობო ორგანიზაციებისათვის შეუძლებელი იქნებოდა საერთო სურათის შეცვლა სახელმწიფო პოლიტიკისა და უწყებების ჩართულობის გარეშე. შესაბამისად, სამოქალაქო სექტორი ჩამოყალიბდა ისეთ რგოლად, რომელსაც ყოველთვის პულსზე ეჭირა ხელი და არ აძლევდა საელმწიფოს მოდუნების საშუალებას.

არასამთავრობო სექტორთან შეხვედრების შედეგად გამოვლინდა ეთნიკური ჯგუფების სამოქალაქო ინტეგრაციის მიმართულებით მომუშავე ორგანიზაციების საქმიანობის პრობლემური მხარეები. მათი საქმიანობა თანხვედრაშია ეროვნული კონცეფციის მიმართულებებთან, ასევე ხასიათდება მაღალი მოქნილობით, ცდილობს უპასუხოს ეთნიკურ ჯგუფებში არსებულ გამოწვევებს და ლოკალურად მოახდინოს პრევენციული და პროაქტიური ქმედებები არსებული საკითხების მოსაგვარებლად.

ინტეგრაციული პროცესების საილუსტრაციოდ, რომელშიც მონაწილეობენ როგორც სომხური ასევე აზერბაიჯანული ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლები, შეგვიძლია მოვიყვანოთ არასამთავრობო ორგანიზაცია „ქართველ

სომეხთა კავშირის“ საქმიანობა, რომელიც სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ჩართულობის ზრდისკენ, საგანმანათლებლო და კულტურული თვითმყოფადობის შენარჩუნებისკენ მიმართულ პროგრამებს ახორციელებს. მათ შორის აღსანიშნავია:

1) ქართული ენის შემსწავლელი პროგრამა, რომელსაც სომეხი და აზერბაიჯანელი ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლები ესწრებიან.

2) პროფესიული პროგრამები, რომელიც ემსახურება ეკონომიკური და უმუშევრობის პრობლემების აღმოფხვრას, მათ შორის: ტურისტული გიდების პროგრამა და ბუღალტერიის კურსები – საქართველოს ბაზარი მზარდი და მაღალი პოტენციალის მქონე ბიზნეს-ველია სომხური და აზერბაიჯანული ბიზნეს სექტორისთვის, რაც საჭიროებს მაღალკვალიფიციურ კადრებს ამ მიმართულებით.

განათლება და სახელმწიფო ენა

ყველაზე მწვავედ სამოქალაქო ინტეგრაციის საკითხი ეთნიკური უმცირესობებით კომპაქტურად დასახლებულ რეგიონებში დგას, რასაც თან ერთვის სახელმწიფო ენის არცოდნა, რომელიც მათი ინტეგრაციის მთავარ ხელისშემშლელ ფაქტორად სახელდება. ეს რეგიონები მოიცავს სამცხე-ჯავახეთს (ახალქალაქის და ნინოწმინდის რაიონები) და ქვემო ქართლს – (მარნეულის, ბოლნისის, გარდაბანის, დმანისის რაიონები) (შეფასება 2010).

სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით, ეთნიკური უმცირესობებით დასახლებულ რეგიონებში ახალგაზრდებს ყოველთვის უჭირდათ უმაღლესი განათლების გამოცდების გადალახვა და საბაკალავრო საფეხურზე უნივერსიტეტებში სწავლის გაგრძელება. ერთერთმა რესპოდენტის დაკვირვებით:

„პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო არაქართულ სკოლა-დამთავრებულს ჩაებარებინა საქართველოს უმაღლეს სასწავლებელში. შესაბამისად ამას ერთვოდა მიგრაციული პროცესები, როდესაც, მაგალითად სამცხე-ჯავახეთის ახალგაზრდობა მიდიოდა ერევანში ან მოსკოვში, ხოლო ქვემო ქართლის ახალგაზრდობა მიდიოდა ბაქოში, თურქეთში ან

მოსკოვში; ის ახალგაზრდები, ვინც ტოვებდა საქართველოს, ხშირად უკან აღარ ბრუნდებოდა, ოჯახებიც მიჰყავდათ და იზრდებოდა მიგრაციული პროცესები³⁸.

აღნიშნულ პროცესებს ადასტურებს საქართველოს სტატისტიკის დეპარტამენტის მონაცემები: თუ 1989 წელს ეთნიკური უმცირესობები საქართველოს მოსახლეობის 23% შეადგენდა, ეს 2002 წელს 16,2 პროცენტამდე შემცირდა, ხოლო ბოლო 2014 წლის მონაცემებით კი 13,2 % შეადგინა (მოსახლეობის აღწერა 2014). შესაბამისად, 2005 წლიდან დაისვა უმაღლესი განათლების მიღების მიმართულებით ეთნიკურ უმცირესობათა წარმომადგენლებისთვის გარკვეული საშეღავათო პროგრამის აუცილებლობის საკითხი.

სწორედ სახელმწიფო ენის არცოდნის პრობლემის გადასაწყვეტად 2010 წლიდან 1+4 პროგრამა ამოქმედდა, რომელიც ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენლებს შესაძლებლობას აძლევდა გამარტივებული წესით მიეღოთ უმაღლესი განათლება, რაც მოიცავდა ზოგადი უნარების გამოცდის ჩაბარების შემდეგ, პირველი წლის განმავლობაში ქართული ენის მოსამზადებელ პროგრამას, რის შემდეგაც სტუდენტი აგრძელებდა სწავლას მისთვის სასურველ საბაკალავრო პროგრამაზე. სტატისტიკური მონაცემებით, თუ 1+4 პროგრამაზე 2010 წელს 247 სტუდენტი ჩაირიცხა, 2018 წელს ეს რაოდენობა 1231-მდე იყო გაზრდილი.

თავდაპირველი ინიციატივა მდგომარეობდა იმაში რომ 1+4 პროგრამა 2018 წლამდე უნდა დამთავრებულიყო, თუმცა გადაწყდა მისი გახანგრძლივება. მიუხედავად კრიტიკისა და ასევე გარკვეული ხარვეზებისა, რომელიც ხშირად არა პროგრამით, არამედ უფრო ზოგად საგანმანათლებლო კანონმდებლობითა და კონკრეტული რეგულაციებითაა განპირობებული, ეს ინიციატივა ცალსახად არის აღიარებული ყველაზე წარმატებულ პროგრამად ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენლებისათვის ენის შესწავლისა და ინტეგრაციის მიმართულებით.

³⁸ ამონარიდი სავსელ ინტერვიუდან. ინტერვიუს ჩატარების თარიღი - 2-აგვისტო-2018, თბილისი.

1+4 პროგრამასთან ერთად უნდა დაწეულ იქნას ძირეული ცვლილებები, კერძოდ, სახელმწიფო ენის სწავლების მიმართულებით, რომელიც მოიცავდა სკოლამდელი, საშუალო და უმაღლესი განათლების ყველა საფეხურს, რადგანაც როგორც თვითონ პროგრამის ავტორები ადასტურებენ, მხოლოდ ერთწლიანი მომზადება უნივერსიტეტის დონეზე საკმარისი არ არის ენის შესასწავლად. შესაბამისად 1+4 იყო გარკვეულწილად საფეხური, მთლიანი სისტემის დამხმარე კომპონენტი, და, რა თქმა უნდა, ვერ იქნებოდა გამიზნული პრობლემის საბოლოოდ აღმოსაფხვრელად. აღსანიშნავია, რომ 1+4-ის ფარგლებში თსუ-ში სწავლების პირველი წლის მეორე სემესტრიდან უკვე შერეული ჯგუფებია, სადაც სომეხი და აზერბაიჯანელი სტუდენტები ერთად სწავლობენ. ეს თავისთავად ხელს უწყობს მათ შორის ურთიერთობის გაღრმავებას და შედეგად სომეხი და აზერბაიჯანელი სტუდენტები ქართველ სტუდენტებთან ერთად სხვადასხვა პროექტებში იღებენ მონაწილეობას.

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ არასამთავრობო სექტორმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ეთნიკური უმცირესობების ინტეგრაციის საკითხების ინიცირების პროცესში, რასაც მოჰყვა სახელმწიფოს ჩართულობის გააქტიურება და ინსტიტუციონალური მართვის და ხელშეწყობის მექანიზმების ჩამოყალიბება. ინტერვიუების პროცესში გამოიკვეთა პრობლემა, რომელიც ეთნიკური უმცირესობებით კომპაქტურად დასახლებულ რეგიონებში არასამთავრობო ორგანიზაციების შესუსტებას ეხებოდა, რაც ძირითადად არსებული დონორებისა და ფინანსური რესურსების სიმცირით იყო გამოწვეული. მიუხედავად იმისა, რომ ეთნიკური უმცირესობების ინტეგრაციასთან მიმართებაში უკანასკნელ წლებში მრავალი ნაბიჯი გადაიდგა, ინტერვიუებმა სიღრმისეულად წარმოაჩინა ის სოციო-ეკონომიკური და პოლიტიკური პრობლემატიკა, რომელსაც ამ ჯგუფების წარმომადგენლები აწყდებიან. ძირითადი აქცენტი დასმული იყო სახელმწიფო ენის სწავლებასთან დაკავშირებით. მიუხედავად წარმატებული ინიციატივებისა, როგორცაა მაგალითად 2010 წელს ინიცირებული 1+4 პროგრამა; მთლიანობაში განათლების და ენის ცოდნის მიმართულებით

საკმაოდ მძიმე მდგომარეობაა, რაც განპირობებულია აღნიშნული ჯგუფების იზოლაციის მაღალი ხარისხითა და სამოქალაქო ჩართულობის დაბალი აქტივობით, რასაც თან სდევს მიგრაციული პროცესების მზარდი ტენდენცია.

დამოწმებული ლიტერატურა

ანგარიში 2018 – სამოქალაქო თანასწორობისა და ინტეგრაციის სახელმწიფო სტრატეგიის 2018 წლის სამოქმედო გეგმის შესრულების შუალედური ანგარიში, http://smr.gov.ge/Uploads_384a85c1.pdf.

მელიქიშვილი 2011 – სოციალური უსაფრთხოების ეთნიკური ასპექტები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, რედ. ლ. მელიქიშვილი (2011). კავკასიის ხალხთა საერთაშორისო სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტი.

მოსახლეობის აღწერა 2014 – მოსახლეობის 2014 წლის საყოველთაო აღწერის ძირითადი შედეგები. ჩამოტვირთულია - http://census.ge/files/results/Census%20Release_GEO.pdf

სტრატეგია 2015 – სამოქალაქო თანასწორობისა და ინტეგრაციის სახელმწიფო სტრატეგია (2015 წ. 17 აგვისტო),
- http://smr.gov.ge/Uploads/esge_402dd469.pdf

უითლეი 2009 – Jonathan Wheatley, *The integration of National Minorities in the Samtkhe-Javakheti and Kvemo Kartli provinces of Georgia*

შეფასება 2010 – ეროვნული უმცირესობების სამოქალაქო ინტეგრაციის შეფასება. (2010). თბილისი: გამოყენებითი კვლევების კომპანია.

Vakhtang Urushadze

NGO sector and civil integration challenges in respect of teaching the Georgian language

The article explores the issues of integration of Armenian and Azeri ethnic groups in the context of governmental and non-governmental sector activities and examines the problem of teaching Georgian language. It is based on interviews with representatives of leading organizations working in the field of integration of ethnic minorities. The paper also uses media archive material, existing legislative documentation and various academic sources.

ლაგრენტი ჯანიაშვილი
სახელმწიფოს აღქმა ქვემო ქართლის
მოსახლეობაში

კვლევა განხორციელდა „შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის“ ფინანსური მხარდაჭერით გრანტი № FR17_76

XX საუკუნის ბოლოს, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, საზოგადოება დადგა ეროვნული იდენტობის შენარჩუნების ეთნოკულტურული სტრატეგიის შეცვლის აუცილებლობის წინაშე. ახალ პირობებში საჭირო გახდა დემოკრატიული სახელმწიფოს ფუნქციონირებისათვის საჭირო სამოქალაქო-პოლიტიკურ ღირებულებებზე ორიენტირებული მოდელის შექმნა. დღის წესრიგში დაისვა აქ მცხოვრები ეთნიკური ჯგუფების ინტეგრაციის აუცილებლობა. გამოიკვეთა სამი ძირითადი შესაძლებლობა: I. ეთნიკური ჯგუფების (ე. წ. უმცირესობების) ერთიან სახელმწიფო ორგანიზმში ინტეგრაცია; II. ჯგუფთა შორის არსებული კულტურული საზღვრების კიდევ უფრო განმტკიცება კულტურული განსხვავებების გაღრმავებით; III. სეპარაცია. ეს პრობლემა შედარებით მწვავედ დადგა ქვემო ქართლში, სადაც კომპაქტურად ცხოვრობენ ჯგუფები, რომელთაც განსხვავებული ეთნოკულტურული იდენტობა გააჩნიათ (ჯანიაშვილი 2011: 122).

საგარეო გამოწვევებს, საზოგადოების ნაწილის აზრით, ქვეყანაში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობებიდან მომდინარე საფრთხეც დაერთო, რაც გარკვეულწილად განსაზღვრავს დამოკიდებულებას მათ მიმართ. თავის მხრივ, ამ ეთნიკურ ჯგუფებშიც მოხდა ღირებულებებითა სისტემის გარკვეული აღრევა, რადგან საკუთარი ეთნიკური იდენტობის შენარჩუნება მოითხოვს ენის და ტრადიციული კულტურის გაფრთხილება-კონსერვაციას, ინტეგრაციული პროცესები კი პირიქით, მათ ტიტულარული ეთნოსის კულ-

ტურული ელემენტების ათვისებისაკენ უბიძგებს. ქვემო ქართლში მდგომარეობას ართულებს მოსაზღვრედ მდებარე სომხური და აზერბაიჯანული სახელმწიფოების გავლენა, რის გამოც რეგიონში მცხოვრებ სომხებსა და აზერბაიჯანელებში³⁹ საკუთარი სახელმწიფოს აღქმა საკმაოდ ბუნდოვანია.

ეთნიკურ ჯგუფს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში უწოდებენ აქ მცხოვრებ სომხებს, ბერძნებს, რუსებს, უკრაინელებს და ა. შ., ე. ი. ეთნოსის (ხალხის, ნაციის) ნაწილს, რომელიც რიგი მიზეზების გამო გამოყოფილია საკუთარი ეთნოსის ბირთვისაგან და ფუნქციონირებს მის გარეთ, უცხო ეთნიკურ გარემოში. მიაჩნიათ, რომ ამ ჯგუფების კონსოლიდაციის საფუძველს წარმოადგენს ეთნიკური ნიშნები - ენა, საერთო წარმომავლობისა და ისტორიის შეგნება, კულტურა, ყოფა, შემორჩენილი ტრადიციები და წესჩვეულებები. ეთნიკური ჯგუფები ყოველთვის მცირერიცხოვნებით არ ხასიათდებიან. საქართველოში მცხოვრები სომხები და აზერბაიჯანელები შეიძლება სწორედ ასეთ მაგალითად დავასახელოთ (თოფჩიშვილი 2010: 116-117).

ფ. ბარტი „ეთნიკური ჯგუფის“ ცნებას გამოიყენებს იმ მოსახლეობის აღსანიშნავად, რომლებიც: ბიოლოგიური თვალსაზრისით ძირითადად თვითწარმოებადია; იზიარებს ფორმების გარეგნულ ერთიანობაში რეალიზებულ კულტურულ ღირებულებებს; ქმნის კომუნიკაციისა და ურთიერთ-ზემოქმედების ველს; აყალიბებს ჯგუფთან მიკუთვნებას განსხვავებული კატეგორიით (ბარტი 2006: 11).

ეთნიკურობის განსაზღვრისას შეიძლება გამოვიყენოთ ტრადიციული (პრიმორდიალური), ან ინოვაციური (კონსტრუქციული) მიდგომა. პრიმორდიალური მიდგომის თანახმად, ეთნიკურობა ავტომატურად აღმოცენდება ისეთი ობიექტური მახასიათებლების საფუძველზე როგორცაა: ენა, გარეგნული ფიზიკური ნიშნები, რელიგია, ტრადიციული და

³⁹ პირობითად ამ ჯგუფის წევრების აღმნიშვნელად წინამდებარე სტატიაში ვიყენებთ ტერმინს „აზერბაიჯანელი“, თუმცა მათი ეთნიკური იდენტობის საკითხი საკამათოა.

ყოფითი კულტურის თავისებურებანი. კონსტრუქციული მიდგომით კი აქცენტი კეთდება ადამიანების მიერ არსებული რეალობის აქტიურ შემოქმედებით ინტერპრეტაციაზე. ამ თვალსაზრისით, ობიექტიური მახასიათებლები წარმოადგენენ მხოლოდ ინტერპრეტაციის ნედლეულს. ერთი და იგივე ობიექტურ საფუძველს ადამიანებმა შეიძლება სხვადასხვა მნიშვნელობა მიანიჭონ, მიმდინარე ინტერესების და კონკრეტული სიტუაციის მიხედვით. აქცენტი ხან ენაზე გააკეთონ, ხან რელიგიაზე, ხან კი კულტურულ თავისებურებებზე (შნიღერმანი 2003: 11-12). ამ თვალსაზრისისთ ეთნიკურობის მახასიათებლები შეიძლება განვიხილოთ არა როგორც პირველადი ან განმსაზღვრელი, არამედ როგორც ეთნიკური ორგანიზაციის შედეგი (ბარტი 2006: 13).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ, ერთი მხრივ, ეთნიკურობის ობიექტური მახასიათებლები ცვალებადია და დამოკიდებულია სხვადასხვა ფაქტორზე, ხოლო, მეორე მხრივ, თითოეულ მახასიათებელს ეთნიკური ერთობისთვის მისი ისტორიის ამა თუ იმ ეტაპზე განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს. უცხო გარემოში მოქცეული ჯგუფის ეთნიკური ნიშნების მდგრადობა დიდწილად სახელმწიფოს მიერ გატარებული პოლიტიკის ხასიათზეა დამოკიდებული. ასევე ეთნიკური პოლიტიკა განსაზღვრავს, ეთნიკური უმცირესობების ინტეგრაციის დინამიკას და მათ განწყობებს – როგორც ღლიალობას, ისე დაპირისპირებას ტიტულარული ეთნოსის და სახელმწიფოს მიმართ.

განსხვავებული ჯგუფების თანაცხოვრებისა და ერთიან კულტურულ-პოლიტიკურ ორგანიზმში ინტეგრაციის მექანიზმები ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე იქმნებოდა და იხვეწებოდა. სასაზღვრო რეგიონებს განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა. ქართველი მესვეურები ცდილობდნენ, ამ ზონის მოსახლეობა სახელმწიფო პოლიტიკის დასაყრდენ ძალად ექციათ. ეროვნული სახელმწიფო ინსტიტუტების არსებობის პერიოდში საზღვრისპირა რაიონებში მცხოვრები ხალხი ყოველთვის იყო სამეფო ხელისუფლების ზრუნვის ობიექტი (მელიქიშვილი 1998: 44) განვითარების

დღევანდელ ეტაპზე ამ ისტორიულმა გამოცდილებამ პრაქტიკული დანიშნულებაც შეიძინა, რადგან სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ხასიათის ძვრებმა საზოგადოებაში დეზინტეგრაციული იმპულსები გააძლიერა.

სხვადასხვა წარსულის, მენტალიტეტის, ტრადიციული ყოფითი და სულიერი კულტურის ჯგუფების თავმოყრა ერთ რეგიონში, რა თქმა უნდა, გულისხმობს გარკვეულ დაპირისპირებას მათ შორის. ამასთან, თავისთავად მიმდინარეობს ეთნიკური პროცესები, როდესაც ცალკეული პირების ანდა მთელი ჯგუფების გადასვლა ხდება სხვა ეთნოსოციალურ ერთობაში. ეს პროცესი შეიძლება ასიმილაციითაც დასრულდეს, თუმცა მანამდე ცალკეული ინდივიდები იმყოფებიან მარგინალურ სიტუაციაში, გარკვეულ ეთნიკურ საზღვარზე, რაღაც ნიშნებით ერთ ჯგუფს მიეკუთვნებიან, რაღაცით კი სხვას. ამგვარი მდგომარეობა მეტ-ნაკლებად აისახება მათ შეხედულებებზე, ცხოვრების სტილზე, თვითრეფლექსიაზე, კარიერაზე, სოციალურ სტატუსზე და ა. შ. ხდება ადამიანის ერთგვარი პიროვნული გაორება. ქვემო ქართლში ამგვარი ვითარება ხშირად ისტორიულ კონტექსტში განიხილება და საკმაოდ მტკივნეულად აღიქმება ერთის მხრივ ე. წ. „დონორი“ ჯგუფის და მეორეს მხრივ, მიმღები ჯგუფის მიერ (ჯანიაშვილი 2011: 138). აღსანიშნავია ისიც, რომ რეგიონის მოსახლე სომხების და აზერბაიჯანელების იდენტობის კონსტრუირება ძირითადად ქართულ პოლიტიკურ ორგანიზმში მიმდინარეობდა, მათი წინაპრების უმრავლესობას არ უცხოვრია თვით XX საუკუნის დასაწყისში აღმოცენებულ სომხურ და აზერბაიჯანულ სახელმწიფოებში. თუმცა, ამის მიუხედავად, ისინი ეთნიკურობას სწორედ სომხეთს და აზერბაიჯანს უკავშირებენ.

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მულტიეთნიკურ სახელმწიფოებში ეთნიკურ უმცირესობათა კომპაქტურობას ხშირად მიყვავართ თვითმმართველობის (ტერიტორიული ავტონომია) ან სრული გამოყოფის მოთხოვნებამდე. ეს განაკუთრებით ეხება კონკრეტულ გეოგრაფიულ არეალებს, სადაც უმცირესობები კომპაქტ

ტურად ცხოვრობენ. ამგვარ რეგიონებში შესაძლებელია სეპარატისტული სახელმწიფოს შექმნა; ამ დროს ტერიტორიული კონტროლი ხდება კონფლიქტის ძირითადი საკითხი. იმ შემთხვევაში, როდესაც ეთნიკური ჯგუფების განსახლების არეალები ნაწილობრივ გადაფარავს ერთმანეთს, ზემოსხენებული მოთხოვნების წარმოშობის ალბათობა მცირეა და იშვიათად ჩნდება ასეთი პრეტენზიები. ამ დროს უფრო მნიშვნელოვანია ცენტრალურ ხელისუფლებაზე კონტროლის ან გავლენის მოპოვება (კორნელი 2004: 42-43).

ზემოსხენებული სიტუაცია ნაწილობრივ დამახასიათებელია ქვემო ქართლისთვის, სადაც ქართული, აზერბაიჯანული, სომხური, ბერძნული და სხვა დასახლებები ზოგან ერთმანეთს გადაფარავს, ზოგ ადგილას კი ეს ჯგუფები კომპაქტურად ცხოვრობენ. გასული საუკუნის ბოლოსთვის რეგიონში მეტად სპეციფიკური მდგომარეობა ჩამოყალიბდა, ერთის მხრივ ქართული მოსახლეობა აქ მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფებს ქვეყნის მთლიანობისათვის საფრთხედ აღიქვამდა, მეორე მხრივ სომხურ და აზერბაიჯანულ ჯგუფებში შეიმჩნეოდა სხვადასხვა ტიპის ავტონომიისაკენ ან ირიდენტოზმისაკენ მიმართული განწყობები. მასშტაბური დაპირისპირებისა და სისხლისღვრის თავიდან აშორება იმ პერიოდში გარკვეულმა ფაქტორებმა, მათ შორის, მოსაზღვრედ მდებარე აზერბაიჯანული და სომხური სახელმწიფოების ინტერესებმა განაპირობა, რასაც სავსე ეთნოგრაფიული მასალაც ადასტურებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ყველა ერიდება საკუთარ ჯგუფში არსებული ექსტრემისტული განწყობის აფიშირებას და უფრო ღიად საუბრობს სხვებზე. ქართველები გასული საუკუნის ბოლოს შექმნილ კონფლიქტურ სიტუაციაში ე. წ. უმცირესობებს ადანაშაულებენ, აზერბაიჯანელები და სომხები – ეროვნული მოძრაობის ფონზე აზვირთებულ ნაციონალიზმს. არსებობდა დაპირისპირების ნიშნები თვით სომხურ და აზერბაიჯანულ თემებს შორის რაც მეტ-ნაკლებად ყარაბახის კონფლიქტით იყო პროვოცირებული.

„მე მესამე მდივნად ვმუშაობდი და, რა თქმა უნდა, მეტი ინფორმაცია მქონდა. აქ დაპირისპირება რომ იყო, 88-ში უკვე აქაურები და მარნეულელები გამოდიოდნენ ავტონომიის

მოთხოვნით, რომ ეს იყო ბორჩალოს მაზრა“ (ქართველი მამაკაცი ქვემო ქართლიდან).

„90-იან წლებში იყო რაღაც გართულება. მე თვითონ ვიყავი ეროვნულ მოძრაობაში და დავბრუნდი დროშებით. შუღლი იყო ჩაგდებული, რაც იმათგან (აზერბაიჯანელებიდან) მოდიოდა, მაგრამ საიდან იყო დავალებული? ალბათ, მეზობელი ქვეყნიდან, რუსეთიდან. მაშინ ომი იყო სამაჩაბლოში, აფხაზეთში და მესამე ფრონტი უნდოდათ აზერბაიჯანიდან გაეხსნათ. განსაკუთრებით აქტიური იყვნენ ექიმები, რომლებიც ხალხს აგიტაციას უწევდნენ. ძირითადად თხოულობდნენ – მარნეულის, დმანისის და ბოლნისის რაიონების ტერიტორიაზე – ბორჩალოს ავტონომიას, მაგრამ ეს მერე გახმაურდა. ხალხი პანიკაში ჩავარდა, აზერბაიჯანელები ამდამო თავს დაგვესხმიანო და დაიწყო მზადება. თურმე იმ საწყლებს აქეთ ჩვენი ეშინიათ და სადღაც ტყეებს არიან შეხიზნული. მოხდა გაუგებრობა. მაშინ გუმბარიძემ ჩამოიყვანა აზერბაიჯანელების პრემიერ-მინისტრი თუ ვიღაც, რომელმაც უთხრა – რას აკეთებთ ხალხო, ქართველებზე უკეთესი სახლები გაქვთ და ყველაფერი, რაის ავტონომია გინდათ?! ჩვენ არ შევიშვებთ აზერბაიჯანში, რაიმე რომ მოხდეს, იყავით იქ სადაც ხართო. მერე შერიგდა ხალხი“.

აშკარაა ამ კონფლიქტის დარეგულირების საქმეში ქართველი მოხრობელი გარკვეულ როლს აზერბაიჯანის სახელმწიფოს ანიჭებს. საყოველთაოდ გავრცელებულია, ასევე მოსაზრება, რომ სამხრეთ საქართველოში სომხურ-ქართული კონფლიქტის აცილება სომხური სახელმწიფოს გარკვეული დამსახურებაა.

იმავედროულად რეგიონის მოსახლეობა მეზობელი ქვეყნიდან გარკვეულ მაპროვოცირებელ იმპულსებსაც დებულობს. აზერბაიჯანული და სომხური თემის კონსოლიდაციის და იდენტობის განმტკიცების საქმეში მონაწილეობენ სომხეთის და აზერბაიჯანის აკადემიური წრეების, ბიზნეს სექტორის და რელიგიური ორგანიზაციების წარმომადგენლები.

ცნობილია, რომ საკუთარი მოდგმის ხალხის პოლიტი-

კური უპირატესობა, თუნდაც ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში, თანამედროვეობაში გარკვეული პრეტენზიის საფუძველი შეიძლება გახდეს. ზოგჯერ ამგვარი განწყობა სათავეს ფსევდოისტორიული ნარატივებიდან, ან ისტორიული ფაქტების არაობიექტური ინტერპრეტაციიდან იღებს. ამგვარი მიდგომის კლასიკური მაგალითია აფხაზეთის თვითაღიარებული რესპუბლიკის დე-ფაქტო საგარეო საქმეთა მინისტრ *სერგეი შამბას* მიერ ქართული ტელეკომპანიისთვის მიცემულ ინტერვიუ. მან განაცხადა, რომ ისტორიულად აფხაზეთი კი არ შედიოდა საქართველოს შემადგენლობაში, არამედ საქართველო იყო აფხაზეთის ნაწილი. ეს განცხადება, გარკვეულწილად, იმის ილუსტრაცია შეიძლება იყოს, რომ ეთნიკური კონფლიქტების და კონფლიქტური იდენტობების ჩამოყალიბების ერთ-ერთი მიზეზი ეთნოსის მიერ ისტორიის ორგანიზების, ზოგადად, წარსულის დამახსოვრებისა და აღქმის თავისებურებაა (თორია 2006: 25).

ისტორიული თემებით სპეკულირება, წარსულის მითოლოგიზაცია, განსაკუთრებულ გავლენას ახდენს საზოგადოებაზე. ეთნიკურ ჯგუფზე ზემოქმედების მიზნით იქმნება ისტორიული თემების ინსინუაციით ჩამოყალიბებული დიფოლოგია – ეთნოცენტრიზმი. იგი ოპოზიციური ჯგუფის ტრადიციული კულტურის ნეგატიურ პრიზმაში განხილვით და საკუთარი ჯგუფის კულტურის განდიდებით ხასიათდება. ეთნოცენტრისტულმა განწყობებმა არც თუ უმნიშვნელო გავლენა იქონია XX–XXI სს-ის მიჯნაზე საქართველოში განვითარებულ ტრაგიკულ მოვლენებში, როდესაც კულტურულ-ისტორიული რეალიები იქცნენ არა ჯგუფების გაერთიანების, არამედ მათი გათიშვისა და დაპირისპირების საშუალებად.

იმავედროულად, არასწორია ეთნოცენტრიზმის მხოლოდ ნეგატიური პრიზმიდან განხილვა. ეთნოცენტრიზმი, *დ. მაცუმოტოს* მიხედვით, წარმოადგენს ნორმალურ ფსიქოლოგიურ ფუნქციას და ჩვენი ცხოვრების აუცილებელ ნაწილს. ეთნოცენტრიზმი არ შეიძლება მხოლოდ უარყოფითი ნიშნით წარმოვადგინოთ, ეს არის საკუთარი კულტურის ფილტრის მეშვეობით სამყაროს შეფასების ტენდენცია.

ამგვარი ფილტრები ყველა ადამიანს გააჩნია და, ამდენად, სამყაროში თუ მსოფლოში ყველა ჩვენთაგანი ეთნოცენტრისტია. სოციალიზაციის პროცესში ყოველი ჩვენთაგანი ითვისებს ჩვევის გარკვეულ მოდელებს, აღქმისა და ინტერპრეტაციის თავისებურებას, რაც კულტურით არის განსაზღვრული. ეს ადამიანის განვითარების ბუნებრივი პროცესია. ამდენად, თავისთავად ეთნოცენტრიზმი არც ცუდია და არც კარგი, ის ასახავს რეალობას, არსებულ ვითარებას (მელიქიშვილი 2011: 363)

როგორც ინგლისელი მკვლევარი *პ. ბერკი* აღნიშნავს, ისტორიკოსების შემოქმედება სულაც არ არის დამახსოვრების უწყინარი აქტი, ის სხვების მეხსიერების ჩამოყალიბების მცდელობაა (თორია 2006: 25). კონფლიქტური სიტუაციის დროს განსაკუთრებით აქტუალური ხდება ისტორიული წარსული. დაპირისპირებული მხარეები მას ტერიტორიული თუ სხვა სახის პოლიტიკური პრეტენზიების დასაკმაყოფილებლად იყენებენ. ამ დროს ისტორია დამოკიდებული ხდება პოლიტიკურ კონიუნქტურაზე.

ახერბაიჯანულ მეცნიერებაში (*გ. ჰეიბულაევი*, *ა. იუნუსოვი* და *ა. შ.*) გამოთქმული მოსაზრებები, რომ თურქები საქართველოში მე-6 საუკუნიდან წამყვან ელემენტს წარმოადგენენ; ახერბაიჯანული ენა ჩამოყალიბდა ისტორიულად მათ კუთვნილ ქვემო ქართლში; ბორჩალო არის არა მე-17 ს-ში შემოსული თურქმანული ტომისაგან ნაწარმოები სახელი, არამედ უძველესი ყივჩაღური ტომის ბურევიჩების აქ ცხოვრების დამადასტურებელი; გიორგი მეორის მეფობისას საქართველოში თურქ-სელჩუკთა გამანადგურებელი შემოსევა „დიდი თურქობა“ სინამდვილეში არის საქართველოს ტერიტორიის იმ ნაწილის აღმნიშვნელი, სადაც თურქები იყვნენ ჰეგემონები (გაგებულია აღმინისტრაციულ ერთეულად); ე. ი. ხდება საქართველოში თურქთა ცხოვრების ისტორიის აშკარად გაყალბება, რაც ქვემო ქართლის მუსულმან მოსახლეობაში შემდეგი ფორმითაა გაგრძელებული: „*ეს მიწა (ქვემო ქართლი) თავიდანვე ახერბაიჯანელებით იყო დასახლებული და ირანს ეკუთვნოდა. შემდგომში ირანის შაჰმა საქართველოს მეფეს საინვილოში გაუცვალა*“ (როგორც ჩანს, აქ აისახა შაჰ-აბას

პირველის მიერ ქართლის მეფისათვის მიწების „გაცვლა“. ამრიგად, განმტკიცებული რწმენა აზერბაიჯანელთა „ავტოქოტონობის“ შესახებ წარმოშობს უკმაყოფილებასა და დაპირისპირებას მათსა და აქ მოსახლე სხვა ეთნიკურ ჯგუფებს შორის (ჯუკაშვილი 2000: 69). აღსანიშნავია, რომ ეს ნარატივი დღემდე საკმაოდ პოპულარულია სსენებულ კონტინგენტში.

სომხებთან დაკავშირებით პოპულარულია „დიდი სომხეთის“ იდეა, რაც თანამედროვე სომხური სახელმწიფოს ტერიტორიული პრეტენზიის ძირითად საფუძვლად ითვლება. „როგორც ჩვენი ხალხი თათრებიც ისე მოვიდნენ. ბოლნისის რაიონში, სადაც ახლა აზერბაიჯანელები ცხოვრობენ, თუმცა იქ მესხეთე საუკუნეში სომხები ცხოვრობდნენ (ხაზი ჩემია – ლ. ჯ.) სამწუხაროდ, იმ სომხებიდან ვინც აქ მესხეთე საუკუნეში ცხოვრობდა, აღარავინაა დარჩენილი“.

„ახლაც არის ბოლნისის რაიონში ცურტავი. აი ეს ცურტავი იყო გუგარაც, სომხური გუგარეთის სახელმწიფოს ცენტრი“ (შუა ხნის სომეხი მამაკაცი).

„აქ არის ერთი საყდარი სომხური წარწერებით. ეს ძალიან ძველი სოფელია, ალბათ 500 წლის წინ დასახლდნენ ჩვენი წინაპრები. ან შეიძლება 1000 წლისაც, აქ ადგილია ალაქარს ვეძახით, სადაც პირველად ცხოვრობდნენ“ (ასაკოვანი სომეხი მამაკაცი, სოფ გიულბალი).

დაპირისპირების საგანია, ასევე, უახლესი ისტორიის საკითხები. სომეხი მამაკაცი გვიამბობს 1918 წლის სომხურ-ქართული ომის საკუთარ ვერსიას – „ამ ადგილზე ქართველები ამბობენ ჩვენიანო, სომხები ჩვენიო, ხოლო აზერბაიჯანელები ჩვენიო. სინამდვილეში ქართველები დაესხნენ სომხების ტერიტორიას, სანაინში, რომელიც ადრე ცენტრი იყო. იქ შტაბში ქართველი გენერალი იჯდა. ამის შემდეგ მთელი ხალხი ადღვა და ქართველები განდევნეს. ამრიგად სომხური ზონა ისევ სომხურად დარჩა, არ ვიცი როდის იყო ეს. მრავალი ვრი გადაშენდა, სომხები კი ისევ არსებობენ. სომხები ბევრს ომობდნენ და ომიც შეუძლოთ. თურქები ერთი მხრიდან უტეკვდნენ, სპარსელები მეორე მხრიდან. იცით რამდენი პატარა ნაცია გადაშენდა ამ დროს?!“

მოსახლეობის ნაწილი ნაწილი მიიჩნევს, რომ დიდი სომხეთის აღდგენის გეგმა დღესაც აქტუალურია და მას სხვადასხვა მეთოდით ანხორციელებენ. მაგალითად, ცდილობენ ხელში ჩაიგდონ სხვა ჯგუფების მიწები და ქონება.

„დიდი სომხეთის შექმნა სურთ, აქ მუშაობდა მარნეულში (მართველობაში – ლ. ჯ.) ერთი სომეხი და მთელი აზერბაიჯანელების სახლები სომხებს მიაწერეს. ახალა სოფელში სულ მთელი სახლები სომხებზეა. კარგი მე გავასწორე, მაგრამ სხვების დარჩა. როდესაც დადგება საკითხი იტყვიან, ეს სომხური სოფელია. აქ სომხები ცხოვრობდნენ უძველესი დროიდან და მორჩა. მარნეულიდან მოვიდა, ერთი. ქართველი იყო. ვეუბნები, ზურა, ალბათ, ეს დიდი სომხეთის საკითხთანაა დაკავშირებული. ის კი ილიმება. ნუ ყველაფერი ნათელია“ (აზერბაიჯანელი მამაკაცი, სოფ ხოქორნი).

არსებობს თვალსაზრისი, რომ ისტორიული თემებით მანიპულირება მიზანმიმართული პოლიტიკის შედეგია. „ჩვენ ხალხში (სომხებში – ლ. ჯ.) ისევ პასკევიჩის ისტორია ზის. მიაჩნიათ, რომ პასკევიჩმა იყიდა მათთვის ეს მიწები. ამ ადამიანებს ყველაფერი აქვთ, მაგრამ საქართველოს არ ცნობენ. დამნაშავეა განათლების სამინისტრო. სკოლაში არ უნდა ისწავლებოდეს სხვა ქვეყნის ისტორია (რუსეთის ან სომხეთის), სხვა ქვეყნის ენა მშობლიურ ენად. ყველა სომხური სოფელი ასეა, ქართული არავენ არ იცის. ელიტა თბილისში რომაა ფიქრობს, სომხები არიან დაუძინებელი მტრებიო“. როგორც ჩანს, ამგვარ ვითარებას სასკოლო სწავლებასთანაც აკავშირებენ და მიაჩნიათ, რომ ჩვენს სახელმწიფოში საგნები მხოლოდ საქართველოში დაწერილი წიგნებით უნდა ისწავლებოდეს“ (სომეხი მამაკაცი). „სკოლაში ისტორიას გვასწავლიან აზერბაიჯანულად, ბაქოში გამოცემული წიგნით“ (აზერბაიჯანელი ახალგაზრდა კაცი).

ისტორიული პირები, რომლებიც აზერბაიჯანელების და სომხების ხალხურ გადმოცემებში ფიგურირებენ, ქვემო ქართლის ტერიტორიის საქართველოს შემადგენლობაში ყოფნას ადასტურებენ.

(ბაილარი) ბოლნისის მკვიდრი ახალგაზრდა აზერბაიჯანელი, ისმაილი, გვიამბობს, რომ მისი სოფლისკენ არის თამარას კალა (ციხე – ლ. ჯ.), სადაც დაკრძალულია მეფე თამარი. მისი ცნობის თანახმად თამარი მუსლიმი ყოფილა.

გიულბაღში სომხები გვიამბობენ გადმოცემას დონღუზვრანის შესახებ. მათი თქმით დონღუზვანი ადგილობრივი სომხები გმირი ყოფილა მეფე ერეკლეს ეპოქაში. მისი ხსოვნა შემოუნახავს ქვაზე ამოტვიფრულ ეპიტაფიას, რომელიც მის სიძეს (ქალიშვილის ქმარს) გაუკეთებია. „დონღუზვრანი მეტსახელია, იგი კარგი მონადირე იყო და ხშირად ნადირობდა სადახლოში მდინარის ახლოს დიდ ტყეში, სადაც გარეული ღორები ბინადრობდნენ. მეფე ერეკლეს დროს დაღესტნიდან აქ ხშირად დადიოდნენ საყაჩაღოდ. ერთმა ყაჩაღმა ძალზე შეაწუხა აქაურები. ერეკლემ კაცი გამოუგზავნა, დაიჭირეთ ეგ დაღესტნელი და მომგვარეთო. დონღუზვრანმა და მისმა ძმებმა ხუდმა და ჯიმაღმა იცოდნენ, რომ ამ ყაჩაღს საყვარელი ჰყავდა სადახლოში და მასთან მივიდოდა. დაუდარაჯდნენ, დაიჭირეს იგი და გაათოკეს. დაღესტნელი (ლეზინი) შეევედრა ძმებს, არ წამიყვანოთ მეფე ერეკლესთანო. მათ ჰკითხეს, თუ გავიშვებთ მეტად აღარ იყაჩაღებ ჩვენს მხარეშიო?! ყაჩაღმა პირობა (ფიცი) მისცა და მათაც გაუშვეს. იგი აქ აღარასდროს დაბრუნებულა“.

ორივე გადმოცემის ანალიზი ადასტურებს, რომ, მთხრობელთა აზრით, ეს კუთხე პოლიტიკური თვალსაზრისით (თამარ მეფის, ერეკლეს ეპოქაში) საქართველოში შედიოდა, თუმცა მოსახლეობაში იყვნენ სომხებიც და აზერბაიჯანელებიც (მთხრობელის სიტყვებით ხომ თამარი მუსლიმი//თათარი იყო).

ზოგი სომხები და აზერბაიჯანელი აცხადებს, რომ თავს საქართველოს მოქალაქედ აღიქვამს და ვალდებულად მიიჩნევს ამ სახელმწიფოს დაცვაში მონაწილეობის მიღებას. „ყველა სომხები ხომ მტერი არ არის. მტრები არა ვართ მე და გარკვეულ მებრძოლები, ვინც დღემდე ვზივართ და სიტყვას (მოწოდებას ქვეყნის დასაცავად – ლ.ჯ.) ვულოდებით, მაგრამ არასდროს არ ვყვირივართ“ (ჯანიანიშვილი 2008-2010). ქართული სახელმწიფოს სამსახურში ყოფნა

შიდაჯგუფური დაპირისპირების მიზეზიც შეიძლება გახდეს. ზემოხსენებული მოხრობელი ამბობს: „*მომიტვევით და აქაურმა სომხებმა არ იციან სად ცხოვრობენ. ისინი მიიხვეწენ, რომ ცხოვრობენ წალკაში, მაგრამ წალკა რომ საქართველოა, ამდენს არ ფიქრობენ. აქ კაცები ქალზე უარესები არიან. გამოვდივარ და დილით სასაფლაოს მეტს ვერაფერს ვხედავ. მითხრეს ქართველებისათვის ომობდი და ქართველებმა მოვცენ სახლი, სამსახური და ყველაფერიო*“ (ჯანიაშვილი 2008: 2010).

დაპირისპირება სომხურ და აზერბაიჯანულ თემებს შორის ქართულ პოლიტიკურ სისტემაში ცხოვრებამ გარკვეულად შეასუსტა.

„*ერთი ჩვენი სომხური სოფელია, და გვერდით აჭარღლები, დანარჩენი სულ თათრებია. ისე თუ ქორწილი და ვასვენებაა ჩვენც მივდივართ ისინიც მოდიან. ყარაბაღი არა ისა, საქართველოა. კარგადა ვართ ძმად*“ (ახალგაზრდა სომეხი მამაკაცი სოფ. წითელსოფლიდან).

„*ყარაბაღის საკითხზე არც გვიკამათია (სომხებთან – ლ. ჯ.). მე ყარაბაღი და აზერბაიჯანი რად მინდა, საქართველოს მოქალაქე ვარ*“ (ახალგაზრდა აზერბაიჯანელი მამაკაცი).

„*აგერ ერთი სომეხის ცოლი მოკვდა და თქვა, მე მინდა, რომ ქეღეხში ხორცი და ყველაფერი აზერბაიჯანელმა მოამზადოს, გემრიელად აკეთებნო. მეც ვიყავი იქ. მისი შვილი ახლა დეპუტატია, სომხეთში. მე მივედი მივესალმე, მივეუსამძიმრე. მესმის ერთი ამბობს აზერბაიჯანელს როგორ ანდობთ საჭმელის მომზადებას მოგწამლავთო. მისმა შვილმა უპასუხა, გესმის ნუ ნერვიულობ, ეს ჩვენი ნათლიაა (კუშია) და არ მოგეწამლავს*“ (აზერბაიჯანელი მამაკაცი, სოფ ხოქორნი).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღწერილია გასული საუკუნის 90-იან წლებში ჯავახეთში, სომხებით კომპაქტურად დასახლებულ ქართულ რეგიონში, არსებული მდგომარეობა. აქაური სომხები მიიჩნევენ, რომ ჯავახეთის მიკრორეგიონი მათი სამშობლოა, რომელიც მოიცავს ტერიტორიას აქედან მოყოლებული სომხეთის რესპუბლიკის ჩა-

თვლით. რაც ქართველ მკვლევარებთან საუბარში გამოიხატებოდა ფორმულაში „თქვენთან საქართველოში ასეა, ჩვენთან სომხეთში კი ასე“ (მელიქიშვილი 199: 287-288). ამ პირობებში სომხების მიერ „სამშობლო“ არ ემთხვეოდა რეალურად არსებულ პოლიტიკურ სიტუაციას, რაც პოტენციურად კოფლიქტის მაპროვოცირებელ ფაქტორად გვევლინება. ამ პირობებში მოსახლეობა მჭიდრო კავშირს გრძნობდა სომხურ სახელმწიფოსთან და მიბმული იყო მასზე ეკონომიკური, საგანმანათლებლო თუ სამხედრო თვალსაზრისით. ამ ვითარების ჩამოყალიბებას სხვათა შორის, ჯავახეთის „სამშობლო სომხეთად“ აღქმას უკავშირდებოდა ისიც რომ, ყარაბაღის ომის დროს, ბევრი სომეხი ამ კუთხიდან „საკუთარი მიწის დასაცავად“ წავიდა და სამშობლოსათვის მებრძოლი პატრიოტის სახელი დაიმკვიდრა (მელიქიშვილი 1998: 288).

ამჟამად ჯავახეთში არსებული ვითარების შესახებ ზუსტი ინფორმაცია არ გამაჩნია, მაგრამ შეიძლება ითქვას, ქვემო ქართლში მცხოვრები სომხები და აზერბაიჯანელები მკაფიოდ მიჯნავენ რეგიონს, როგორც ქართული სახელმწიფოს ტერიტორიას, მეზობლად მდებარე სომხური და აზერბაიჯანული სახელმწიფოებისაგან.

„სასმელი წყალი სომხეთის ტერიტორიიდან მოდის (ხაზი ჩემია – ლ. ჯ.) ჯერ კიდევ კომუნისტების დროს აკერიბეთ ფული, სადღაც 50 წლის წინ. მთავრობა არაფერში დაგვხმარებია. ვიყიდეთ მიღები და ჩაყარეთ“ (სომხები, სოფ. ხოჯორნი).

„პირველები მისკალიანები ჩამოვიდნენ (სოფ. ჩანახში – ლ. ჯ.) 1850 წელს. შემდეგ კი სომხეთიდან, ალავერდის, ახბატ სანაიანის რაიონიდან (ხაზი ჩემია – ლ. ჯ.) გადმოვიდნენ, ხუდონიანები“ (სოფ. ჩანახში).

ქვემო ქართლიდან ყარაბაღის ომში მონაწილე სომხების და აზერბაიჯანელების რაოდენობაც უმნიშვნელო ჩანს.

„ყარაბაღის კონფლიქტის დროს სოფელში კი იყო ცოტა დაძაბულობა, საომრები იკრიბებოდნენ, აზერბაიჯანელებიც თავის მხრივ, მაგრამ კონფლიქტამდე არ მისულა. თუმცა მაგათ შორის მაინც არიან ნაციისტები. საომრადაც

შეიძლება იყო წასული ვინმე, მგრამ არ გაგვივია. სომხები მუსტრები არიან, აფერისტები“ (წოფი).

„როდესაც ყარაბაღის ომი იყო, აქედან სომხების 10 პროცენტი ომობდა, ისინი იწვევდნენ აქ, კამაზებით იარაღი მოჰქონდათ. როცა ეს გახმაურდა, სადახლო ფეხზე დადგა. სადახლოელები ჩამოვიდნენ აქ, კარგად ცემეს და უთხრეს, კიდევ ერთხელ მსგავსი მოხდება და აქედან გაგასახლებთო. მოხუცები აქ სომხები ნორმალური ხალხი იყო“ (ხოჯორნი).

საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანელებს მეტ-ნაკლებად შეგნებული აქვთ რომ „ეს ქრისტიანული ქვეყანაა“. ისინი შედარებით ლოიალურად არიან განწყობილი და თვით მუსლიმის გაქრისტიანებასაც არ აღიქვამენ ტრაგედიად „მუსულმანის მიერ ქრისტიანობის მიღებაში, ან პირიქით არაფერი არაა ცუდი. ყურანშიც წერია ქრისტიანებს ჩვენზე წინ მიუღიათ წიგნი და სუფთად მიყვება, ჩვენზე ორჯერ ძლიერია. მაგრამ ზოგჯერ არის ქრისტიანი გადმოდის ჩვენ რწმენაში ან პირიქით. ამას არც ქრისტიანებს უშლიან, არც ჩვენ ვუშლით. თბილისში ჯუმა მეჩეთში იყვნენ სტუდენტები მოსული, კარებთან იდგნენ და შიგ არ შედიოდნენ. მკითხეს, შეიძლება ძია შესვლა? რატომ არ შეიძლება შეილო, ღმერთის სახლია. გინა სინაგოგა იყოს, გინა სალოცავი იყოს, გინა მეჩეთი იყოს – ეგ არის ღმერთის სახლი. მე, პირიქით, უფრო გამეხარდება ეკლესიაში თუ შედის კაცი და ლოცულობს; იმისგან ცუდს ნუ ელოდები. პირიქით ვინც არ შედის იმისგან მოდის ცუდი. გინა ავიდოთ მუსულმანი, ებრაელი, ქრისტიანი, ჩვენ ერთი გზით მივდივართ. მისასვლელი არის ღმერთთან, შენ სხვა გზით მიდიხარ, მე სხვა გზით. შეიძლება უფრო შორი გზა მოვიარო, მაგრამ ყველა მივა ღმერთთან“ – ამბობს მუსულმანი სასულიერო პირი (ჯანიაშვილი 2008-2011). მუსლიმები არც ქრისტიანის ცოლად შერთვას გაურბიან, თუმცა, არასახარბიელოდ ითვლება სხვა კონფესიის წარმომადგენლისათვის ქალის გაყოლება.

რელიგია ტრადიციულ საზოგადოებებში ჯგუფთა შორის განმასხვავებელ მნიშვნელოვან ფაქტორად გვევლინება. სწორედ ამ ნიშნით განასხვავებენ ყოფით დონეზე აზერბაიჯანელებს. მათ თითქმის ყველა ჯგუფი „თათრებად“

მოიხსენიებს, რაც გულისხმობს, რომ მათი იდენტობის მთავარ კომპონენტად სწორედ ისლამი მიაჩნიათ.

ისლამური თემის წევრობის აღმნიშვნელად ქართველები და სომხები, თავის დროზე, გამოიყენებოდნენ ტერმინს „თათარი“. თანდათანობით ამ ტერმინმა ეთნიკურობის აღმნიშვნელი შინაარსი შეიძინა. ამიტომ ქვემო ქართლის მუსლიმი მოსახლეობის ნაწილი ხსენებულ ტერმინის გამოყენებას მათ მიმართ შეურაცხოვად ღებულობს.: „*თათარს უნდა ეძახდნენ მხოლოდ იმას ვინც თათარსტანში ცხოვრობდა. ჩვენ აზერბაიჯანელი ვართ. ქართველებთან ხშირად მომდიოდა ჩხუბი, მაგაზე. შენ ახლა ქართველი ხარ და სომეხიო, რომ თქვან ხომ გაბრაზდები?! ვინც რაა, ის უნდა დაუძახონ, ქართველია, სომეხია, თუ მეგრელი, რა ენაზეც ლაპარაკობს*“ (ახალგაზრდა აზერბაიჯანელი სოფ. ბაილარი).

ისლამური გარემო განსაკუთრებული რადიკალიზმითაა ცნობილია. ისლამის ინდივიდუალური და კოლექტიური რეალიზაციისათვის ისლამური სახელმწიფოა აუცილებელი. ქრისტიანული სახელმწიფოს ქვეშევრდომად ქცეული მუსულმანი კი „დარ ულ-სალამ-დან“ ე. ი. (მშვიდობის სამყაროდან) ავტომატურად აღმოჩნდება „დარ ულ-ჰარბ-ზე“ (ომის სამყაროში). ჯერ კიდევ 1484 წ. მუსულმანი ღვთისმეტყველი ალ-განჰარისი, აცხადებდა, რომ მუსლიმმა ამგვარ შემთხვევაში უნდა შეასრულოს ჰიჯრა (დატოვოს არამუსლიმანთა ტერიტორია), თუ ამის ფიზიკური შესაძლებლობა არსებობს. მაგრამ, ამგვარი გადაწყვეტილების მიღება ხშირად შეუძლებელი იყო. ამიტომ მუფტიმ, ახმედ იბნ ჯუმაირმა გამოსცა „ფეტვა“, რომელიც ნებას აძლევდა მორწმუნე მუსულმანებს, ეცხოვრათ ქრისტიანების დაპყრობილ ტერიტორიაზე. უკიდურეს შემთხვევაში იგი უშვებდა ფორმალურად ისლამზე უარის თქმასაც კი. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც მუსლიმს აიძულებდნენ მიუღებელი რამ ჩაედინა (ეჭამა ღორის ხორცი, დაეღია ღვინო, მონაწილეობა მიეღო წირვაში და ა. შ.) თავისი ამგვარი ქმედებებისადმი დისტანცირება მას სულში უნდა გაეკეთებინა (ლანგი 1998: 125).

ქვემო ქართლის აზერბაიჯანელებს მუსლიმური რელიგიისათვის დამახასიათებელი აკრძალვების დარღვევას რელიგიური ინდიფერენტობით ხსნის „*მე სუნიტი ვარ, თუ შიიტი არც ვიცი, მეჩეთში სიარულის მეტი საქმე არა მაქვს (იციინის), ისე ბიჭს სუნიათი (წინადაცვეთა) კი გავუკეთე. აქ ბინაში ვცხოვრობ. ნოვრუზს აღნიშნავს ძირითადად ბებერი ხალხი, ხოლო რამადანს არავინ იცავს. ნოვრუზი ავლნიშნავ, 21 მარტს ახლობელ ნათლიებს და მეზობლებს მოვიწვევ. ისე ღორის ხორცს მეც მივიროთმეჭ*“ – გვითხრა შუა ასაკის აზერბაიჯანელმა (ჯანიაშვილი 2008-2010).

„*სეიდი ახლა ვინ არის, არ ვიცი. ჩემ სოფელში არის ახუნდი, აჰმედი, გვარი არ ვიცი. მე ჯუმაზე არ დავდივარ, სასმელი მიყვარს*“ (ახალგაზრდა აზერბაიჯანელი, სოფ. ბაილარი).

იმავედროულად ქრისტიანი მოსახლეობა ისლამური საღვთისმსახურო ნაგებობების მშენებლობის გააქტიურებაზე საუბრობს და ამას აზერბაიჯანელთა მხრიდან ტერიტორიული პრეტენზიის გამოცხადების პერსპექტივას უკავშირებს: „*მეჩეთები შენდება იმიტომ, რო როგორც იღია ამბობს ეს დაგროვილი ეკლესიები ამტკიცებენ, რომ ეს ტერიტორია ქართული იყო. გავა დრო და ეს მეჩეთები დაამტკიცებენ რომ ეს ტერიტორია მაგათი იყო. ისე ეკლესიებიც მრავლად შენდება. ისე თათრების ღოცვის ხმა აქ ჩამოდის იმირში გაკეთდა მეჩეთი, და მარნეულშიც*“ (ქართველი მამაკაცი სოფ. სიამერლო).

რეგიონის ეთნიკური სპეციფიკიდან გამომდინარე ითვლება, რომ ეს მხარე არჩევნების დროს არსებული ხელისუფლების მუდმივი მხარდამჭერია. ნაწილობრივ ეს სიმართლეს შეესაბამება. თუმცა ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ამით არატიტულარული კონტინგენტი საკუთარ ღლიალობას ამჟღავნებს არა კონკრეტული პოლიტიკური ძალის, არამედ სახელმწიფოს მიმართ. მაგალითად, სოფ. სადახლოში ჩვენ აზერბაიჯანელ მთხრობელთა უმეტესობა 2006 წელს ამბობდა, რომ აქ არჩევნები ფორმალურ ხასიათს ატარებს, მასში ქალები საერთოდ არ მონაწილეობენ, რადგანაც მუსლიმური კულტურა ვერ იტანს ქალის ზედმეტ

აქტიურობას. ისინი ვერასოდეს გაბედავენ საკუთარი პოლიტიკური შეხედულებები გამოხატონ, თუ ის ოჯახის უფროსისას არ ემთხვევა. რამდენიმე წლის შემდეგ, 2010 წელს იმავე სოფლის მაცხოვრებელთა ნაწილი გვიმტკიცებდა, რომ აქაური ქალები არჩევნებში აქტიურად მონაწილეობენ და თავიანთ პოლიტიკური გემოვნების გამჟღავნებასაც არ ერიდებიან. 2018 წელს კი ჩვენთან საუბარში მუნიციპალიტეტის თანამშრომელმა თქვა, რომ მომავალი არჩევნების შედეგების პროგნოზირება საკმაოდ ძნელია, რადგან იგი დამოკიდებული იქნება არა მმართველი ძალის სურვილზე, არამედ რეგიონში არსებულ რეალურ პოლიტიკურ კონიუნქტურაზე.

ჩვენთან საუბარში არატიტულარული ჯგუფების წარმომადგენლები ხაზს უსვამდნენ საქართველოს სახელმწიფოსა და მთავრობისადმი თავიანთ კეთილგანწყობას. „საქართველოს კონსტიტუცია ძალზე კარგია. მე, მაგალითად, მასსოვს, რომ აქედან თბილისში ვერ მიდიოდნენ, აჩერებდნენ. ბაზარში რომ შედიოდნენ, გამოსულებს სპეციალური მილიცია აჩერებდა და ფულს ართმევდა. ახლა სადაც გინდა იქ წადი“.

„ჩვენთან წამყვანი მესაქონლეობაა, ვაბარებთ რძეს (30-40 თეთრად), ვაკეთებთ ასევე კარაქსა და ნაღებს, გვყავს ფრინველები. ამ ახალმა მთავრობამ მართლა ხელი შემოვკვიპრუნა და ადამიანებად გვაქცია, ბოსელში ვცხოვრობდით ერთხანს“.

„ახალი ვამკებელი კარგი კაცი ჩანს (თუმცა უკვე „უნაზადებს“: რამდენჯერ უნდა მიხვიდე ერთ საქმეზე, რომ პასუხი გამოიტანო. იგი იმასთან გავზავნის, იგი ამასთან და ერთი თვე გჭირდება, ვეღარ აკეთებ საქმეს)“.

„სომხები მთავრობის კმაყოფილი ვართ, პენსიები და დახმარებები მოგვცა, ქურდობა და ყაჩაღობა აღარაა (ოღონდ ვგაა სამუშაო არა გვაქვს)“ (ღ. ჯანიაშვილი 2008-2010).

აღნიშნულის მიუხედავად, თითოეული ჯგუფი მიიჩნევს, რომ სახელმწიფო მათ ნაკლებ ყურადღებას აქცევს, ვიდრე ქართველებს. „თქვენ ქართველები ხართ, თქვენ გაიფიცებით და ვისმენენ, ჩვენ კი არ გვისმენენ. საწყენად

არ გეუბნებით მაგრამ, მახვენეთ ერთი სოფელი, სადაც ქართველები ცხოვრობენ და ასფალტი არაა. ყოველ შემთხვევაში, ასე ამბობენ. შევკრიბეთ ას კაცამდე, მარნეულში ვისხედით, მაგრამ არაფერი. დაგვიპირდნენ, რომ ამ წელს იქნება წყალი, გზა. მაგრამ სადაა“ (აზერბაიჯანელი სოფ. ხოქორნი).

„ერთი ჩვენი მეზობელი სომეხი ეუბნებოდა საარჩევნოდ ჩამოსულ ქართველს, მერაბ, გვაჩვენე ერთი ქართული სოფელი მაინც, სადაც წყალი და გზა არაა და მერაბი გაჩუმდა. ადამიანები ბევრს ხომ არ თხოულობენ გზა და წყალი გვინდა“ (აზერბაიჯანელი სოფ. ხოქორნი).

თავის მხრივ, ქართველები თვლიან, რომ პირიქით, აზერბაიჯანელები არიან პრივილეგირებული, რადგან აზერბაიჯანის ხელისუფლება „სოკარის“ მეშვეობით დიდ გავლენას ახდენს ქვემო ქართლში არსებულ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სიტუაციაზე.

„ჩვენ 24 საათი ვშრომობთ და არ გვეტყობა, არც ვინ გვეხმარება. იმათ სწავლაში მაინც აქვთ შეღავათი, სოკარი ეხმარება. გამგეობაშიც უფრო ეხმარებიან. აქ რომ სწავლობს, სოკარი აფინანსებს აზერბაიჯანელს. სახელმწიფომ უნდა აუკრძალოს, რომ ეროვნული ნიშნით აფინანსებს. ჩვენ გვინდოდა შვილი ფარმაცეაზე შეგვეყვანა აქ მარნეულში, პროქტექნიკუმში, მაგრამ ქართული ჯგუფი არ შედგა, ერთი იყო ბავშვი, მარტო, დანარჩენ ჯგუფებს რუსულად უტარდებოდა ლექციები და ღაჟანებზე თავი“ (სოფ. წერეთელი).

ეთნიკური უმცირესობების მიმართ სახელმწიფოს მხრიდან გატარებული ღონისძიებები შეიძლება მიმართული იყოს ან ეთნიკური ასიმილაციის ან ინტეგრაციის მიმართულებით. ეთნიკური ასიმილაცია წარმართება შიდა ეთნიკური იდენტობის წაშლის გზით (ამ დროს ძირითადი აქცენტი გაკეთდება ჯგუფების ეთნოკულტურული თავისებურებების რადიკალურ ტრანსფორმაციაზე); ინტეგრაციული პროცესის გააქტიურება კი შეიძლება ჯგუფთაშორისი სოლიდარობის და ტოლერანტობის გაზრდის ხარჯზე, როდესაც სახელმწიფო გამოდის ჯგუფთა თვითმყოფადო-

ბის და კულტურული იდენტობის დაცვის გარანტად. პირველი სტრატეგია, როგორც წესი, დამახასიათებელია ტოტალიტარული სახელმწიფოს ტიპისათვის და შესაძლებელია, კონფლიქტის მაპროვოცირებელ ფაქტორად იქცეს, რადგან ეწინააღმდეგება ეთნიკურ ერთეულთა მისწრაფებას თვითყოფადობის შენარჩუნებისათვის (ტიშკოვი 2003: 48). ქართულმა სახელმწიფომ გეზი სწორედ მეორე სტრატეგიაზე აიღო, ხოლო სომხურ და აზერბაიჯანულ ჯგუფებში მოპოვებული მასალა მოწმობს, რომ ამ თემების წევრებში თანდათანობით მყარდება შეგნება, რომ ისინი ქართული სახელმწიფოს მოქალაქეები არიან და სათანადო უფლებები და მოვალეობები გააჩნიათ.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ბარტი 2006** – Фредерика Барт, Этнические группы и социальные границы, под редакцией Фредерика Барта, Новое издательство, 2006.
- თოფჩიშვილი 2010** – თოფჩიშვილი, რ., ხუციშვილი ქ., გუჯეჯიანი რ., თეორიული ეთნოლოგია, თბ., 2010.
- თორია 2006** – თორია მ., წარსულის გააზრებისა და მესხიერების პოლიტიკის როლი კონფლიქტური იდენტობების ჩამოყალიბებაში (ქართულ-აფხაზური კონფლიქტის მაგალითი), ცივილიზაციათა დიალოგი, №4, თბილისი, 2006.
- კორნელი 2004** – კორნელი სვანტე. ავტონომია – კონფლიქტის წყარო, ცივილიზაციათა დიალოგი, №2, თბილისი, 2004
- ლანგი 1998** – Ланг М., Традиция Миграций в Мусульманском кругу, Централная Азия и Кавказ, #1, 1998
- მელიქიშვილი 2011** – მელიქიშვილი ლ. ეთნოსპეფიციური ორიენტაციის ფაქტორები ეთნოჯგუფების ურთიერთობის პროცესში. წიგნში სოციალური უსაფრთხოების ეთნიკური ასპექტები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, რედ. ლ. მელიქიშვილი, თბ., 2011.
- მელიქიშვილი 1998** – ეთნიკური ღირებულებების როლი კონფლიქტურ სიტუაციაში, წიგნში კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნიკურ რეგიონში, რედ. ლ. მელიქიშვილი თბ., 1998.

ტიშკოვი 2003 – Тишков В. А. Как обновить концепцию национальной политики? Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов, N48. 2003.

შნილერმანი 2003 – Шнилерман В.А., Войны памяти; Мифы, идентичность и политика в Закавказье, М., 2003.

ჯანიაშვილი 2011 – ჯანიაშვილი ლ., ჯგუფთაშორის საზღვრები და ინტერკულტურული დიალოგი ქვემო ქართლში, წიგნში სოციალური უსაფრთხოების ეთნიკური ასპექტები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, რედ. ლ. მელიქიშვილი თბ., 2011

ჯანიაშვილი 2008-2010 – ჯანიაშვილი ლ., ქვემო ქართლის ექსპედიციის მასალები, 2008–2010.

ჯუკაშვილი 2000 – ჯუკაშვილი ი., ეთნიკური დაპირისპირების ისტორიული ასპექტის განსაზღვრისათვის (ეთნოისტორიული ანალიზი ქვემო ქართლის მაგალითზე), ამირანი, №2, თბ., 2000.

Lavrenti Janiashvili

The perception of the State by the Kvemo Kartli population

After Georgia's independence the necessity of integration of ethnic groups living here got on the agenda. This problem has become relatively acute in Kvemo Kartli, where Armenians and Azeri live compactly. In recent years, as a result of measures taken towards ethnic minorities, the integration process has intensified, social distance has decreased and tolerance between groups has increased. Although the population of the region are being given some provocative impulses from the neighboring states, the field ethnographic material shows that members of the Armenian and Azeri communities gradually comprehend that they are citizens of the Georgian State and have proper rights and obligations.

ირინე ჯუკაშვილი

ქორწინება და ოჯახი ქვემო ქართლის თურქულენოვანი მოსახლეობის ყოფაში

სოციალური ორგანიზაციის უმნიშვნელოვანეს ელემენტს წარმოადგენს ქორწინება და ოჯახი, სადაც ეთნიკური ერთობისათვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა ნიშანი აისახება და ამიტომ მოქცეულია იმ სამეცნიერო დისციპლინების ყურადღების სფეროში, რომელთა კვლევის საგანსაც სოციალური ურთიერთობები წარმოადგენს.

ქვემო ქართლის თურქულენოვანი მოსახლეობის სოციალური ორგანიზაციის კვლევისას გასათვალისწინებელია – რა გავლენას ახდენს სოციალურ ინსტიტუტებზე, ერთი მხრივ, ტრადიციული რელიგია, მეორე მხრივ კი მუსლიმური ქვეყნიებიდან შემოსული ნეოისლამური ტენდენციები.

საპატარძლოსა და სასიძოს შერჩევას ქალ-ვაჟის ოჯახი ტრადიციულად დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდება. მექორწინეთა სავარაუდო წრე საკმაოდ ფართოა, რადგან თეორიულად შეიძლება დააქორწინონ ახალგაზრდები, თუ ისინი სისხლით ახლო ან ხელოვნური ნათესავეები არ არიან და ისლამს აღიარებენ. უნდა ითქვას, რომ პრაქტიკულად ეს წრე საკმაოდ შეზღუდულია, რადგან ჩვეულებრივ უპირატესობა ეძლევა ნათესავეებს შორის ქორწინებას.

უცხო ოჯახების დამოყვრების ინციტორად, როგორც წესი, გვევლინება შუმავალი ქალი „არა-არვადი“ [ara-arvad], რომელიც მოლაპარაკებას აწარმოებდა ქალ-ვაჟის დედამამს შორის, რადგან ქორწინების დროს გადამწყვეტი სიტყვა მშობლებს ეკუთვნის. მთავარი ყურადღება ექცევა სარძლოს ან სასიძოს ოჯახის ქონებრივ მდგომარეობასა და რეპუტაციას, პრეტენდენტის მშობლების ნათესაურ წრეს, მათ ავტორიტეტს, თავად კანდიდატის პირად თვისებებს და ჯანმრთელობას. ამ დროს შედარებით უკანა პლანზე დგას საქმროს ან საცოლის გარეგნობა, რასაც ახალგაზრდები გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ჩვენი

მთხრობელი გვიამბობს: „*დეიდაჩემი ძალზე მდიდარ კაცზე დააქორწინეს, ქმარი, რომელიც პირველად უკვე გათხოვილმა ნახა, შესახედაობით მახინჯი აღმოჩნდა, მაგრამ უკან ველარ დაბრუნდებოდა (მამის სახლში – ი.ჯ.), ეს ჩვენი წესით აკრძალული იყო*“.

საპატარძლოს გარეგნობის შესახებ ნაკლები წარმოდგენა ჰქონდა სასიძოსაც, რომელსაც დაქორწინების ამბავს და საცოლის ფიზიკურ მონაცემებსაც, ჩვეულების მიხედვით, დედა ატყობინებდა. იგი ცდილობდა შვილისათვის საუკეთესოდ დაეხასიათებინა მომავალი მეუღლე – „*ძალიან კარგი, შავწარბიანი, შავთვალა, დაბალი, ჩასუქებული გოგო მოვინახეთ და გვსურს მასზე დაგაქორწინოთ*“ (ბაბაევა 1964: 183). ვაჟი ამაზე მეტს საცოლის შესახებ არ იკითხავდა და ქორწინებაზე თანხმობას აცხადებდა.

განსხვავებული მდგომარეობა იყო იმ შემთხვევაში, როდესაც ვაჟი ცოლად მამის ან დედის მხრიდან ნათესავს ირთავდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია ე.წ. კუზენური ქორწინების ორი ქვეტიპი: კროსკუზენური და ორთოკუზენური. იმ საზოგადოებებში, რომელთაც გვაროვნული ეგზოგამია ახასიათებს, ორთოკუზენური ქორწინება შეზღუდულია და უპირატესობა დედის ძმისშვილთან შეუღლებას ენიჭება. ასევე ცნობილია ორთოკუზენური ქორწინება დების შვილებს შორის, რომლის დროსაც გვაროვნული ეგზოგამია არ ირღვევა. ქორწინების ეს ფორმა გვაროვნული ეგზოგამიის დაცვის ისლამის დოგმებთან შერიგების ერთგვარ მცდელობას წარმოადგენს (კისლიაკოვი 1969: 56-58). კუზენური ქორწინების ორივე ტიპი ფართოდ გავრცელებული ჩანს, როგორც საქართველოსა და სამხრეთ კავკასიის, ისე სხვა რეგიონების მუსლიმურ თემებში (ჩურსინი 1925; კისლიაკოვი 1969: 57-58; იომუდსკი 1962: 51; ფაშაევა 1985: 13; სუხარევა 1978: 118-123).

ნათესავეების შეუღლება რეგულირებულია შარიათის ნორმებით. მუსლიმური სამართალი კრძალავს მხოლოდ პირველი მუხლის ნათესავეების (და-ძმების) და თაობებს შორის (მშობლები და შვილები, შვილები და მშობლების დედმამიშვილები) ქორწინებას. აგრეთვე, ქმარს არ შეუძლია მომდევნო ცოლებად მოიყვანოს თავისი ცოლის ახლო

ნათესავეები, ვიდრე ცოლი ცოცხალია, ან მასთან საბოლოოდ არ გაყრილა. არც ქალს შეუძლია ცოლად გაჰყვეს ქმრის ნათესავეს, ვიდრე იგი ცოცხალია, მაშინ, როდესაც ასეთი ქორწინება დაქვრივების შემთხვევაში ერთგვარ აუცილებლობასაც კი წარმოადგენს. ცოლთან შეთანხმებით ქმარს შეუძლია შეირთოს მისი დეიდაშვილი ან ბიძაშვილი, რაც საკმაოდ ხშირია ქალის უშვილობის შემთხვევაში, რადგან ქალი უპირატესობას თავის ნათესავეს ანიჭებს (ქერიმოვი 1978: 120-121).

საველე-ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს, რომ ჩვენი საკვლევი რეგიონის მოსახლეობის საქორწინო ყოფა მთლიანად ისლამის ნორმებითაა რეგლამენტირებული. მარნეულის რაიონის სოფელ ზემო სარალის მცხოვრები ზიაქ დინ ჰასან ოღლის (დაბ. 1921 წ.) გადმოცემით „ბიძა დისწულზე ვერ დაქორწინდება, ბიძაშვილზე, მამიდაშვილზე და დეიდაშვილზე ქორწინება კი თავისუფლად შეიძლება. მამაკაცს შეუძლია თავისი თაობის ნებისმიერი სისხლის ნათესავეს შერთვა, გარდა საკუთარი დისა“. მას ეთანხმება ლალაზარ აღიმაძედოვიც: *„თათრებში ადრე მხოლოდ ნათესავეებს შორის ქორწინება შეიძლებოდა, ამიტომ მათში ქონება არ იკარგებოდა. ამბობდნენ, რატომ უნდა მიეცე ჩემი გოგო სხვას, როცა მყავს კარგი ძმისშვილი. მიაჩნდათ, რომ ასეთი ქორწინება სასიკეთოა, ლამაზი ბავშვები ეყოლებათო, მაგრამ ყურადღების მიღმა რჩებოდათ, რომ ბავშვი ხშირად გონებრივად ჩამორჩენილი იყო“.*

ტრადიციულად ქორწინება მამაკაცის ხაზით ნათესავეებს შორის უფრო სასურველად ითვლებოდა. გავრცელებული ანდაზით *„ბიძაშვილის ბიძაშვილზე ქორწინება ზეცაში თანხმდება, რადგან კარგი სხვისათვის მისაცემად ცოდვია, ცუდის სხვისთვის მიცემა კი სირცხვილია“*. როგორც 92 წლის ჰუსეინ განჯიევმა მოგვითხრო, მის ახალგაზრდობაში, როდესაც დიდ ოჯახებში რამდენიმე თაობა ერთად ცხოვრობდა, იყო ოჯახის წევრებს შორის ქორწინების შემთხვევები, რაც, მისი აზრით ცუდი იყო, მაგრამ მაინც ხდებოდა. ანალოგიური ქორწინება ტიპურია შუა აზიაში ორთოდოქსული ისლამის მიმდევარი პატრიარქალური ოჯახებისათვის. ტაჯიკეთის მკვიდრ, 90 წლის ნაზრი

ხოჯას თქმით, იგი დაიბადა სახლში, საიდანაც არსად არ გასულა (ცოლის შესართავად) და მანაც იქვე იქორწინა თავის ბიძაშვილზე (სუხარევა 1978: 118-123).

აღსანიშნავია, რომ კუზენური ქორწინება დამახასიათებელი იყო როგორც ისლამიდან წინა პერიოდის ოღუზური ტომებისათვის, ისე დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიის მკვიდრი ალბანელებისათვის. ორთოკუზენური ქორწინების შესახებ ვარაზსა და ვარტანუხს შორის მოგვითხრობს მოვსეს კალანკატვაცი (კალანკატვაცი 1983: 150). აგუენის საეკლესიო კრებამ (V ს.) აკრძალა სისხლით ნათესავებს შორის ქორწინება, რაც მიუთითებს მისი გავრცელების მასშტაბურობაზე.

თანამედროვე აზერბაიჯანელი მკვლევარები კუზენურ ქორწინებას წარსულის მაგნე გადმონაშთად მიიჩნევენ და ხაზგასმით მიუთითებენ, რომ XX საუკუნეში მომხდარმა კულტურულმა ძვრებმა მას არსებობის საფუძველი გამოაცხადა და გაქრობამდე მიიყვანა; თუმცა საველე-ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ჩანს, რომ ქორწინება სისხლით ნათესავებს შორის უკანასკნელ ხანებამდე დიდი პოპულარობით სარგებლობს ჩვენს საკვლევ რეგიონში მცხოვრებ მუსლიმთა შორის.

თბილისელი ა. ასადოვა პირდაპირ აცხადებს, რომ მათში „ნათესაობა არ იციათ. დეიდაშვილი, ბიძაშვილი, მამიდაშვილი ყველა ერთმანეთში დაბმულია. ეს უკეთესი ადათია ვიდრე წახვიდე და და უცხო ოჯახიდან მოიყვანო. თუ ჩემი ნათესავი კარგი ბიჭია, მეც ვცდილობ ჩემი ქალი მას შევრთო, უცხოს რად უნდა მიეცე“: უნდა ითქვას, რომ ანალოგიური დამოკიდებულება ფართოდ ფეხმოკიდებული ჩანს ირანშიც, სადაც კარგ ქალს სახლიდან (გვარიდან) არ გაუშვებდნენ (ჭელიძე 1964: 56).

შარიათის დოგმებთან სრული თანხმობაა ხელოვნურად მონათესავეთა შორის ქორწინების საკითხშიც. ა. ასადოვის გადმოცემით „ყურანი არ კრძალავს ორი დის ქორწინებას ორ ძმაზე და ასეთი შემთხვევებიც ძალზე ხშირია, მაგალითად, ჩემი ქალიშვილი ჩემი რძლის ძმაზე გათხოვდა“: მამაკაცს შეუძლია თავისი ვაჟი დააქორწინოს თავისი ცოლის ქალიშვილზე, თუ ეს უკანასკნელი ქალს

სხვა ქორწინებიდან ჰყავს. ე.ი. მამა-შვილს შეუძლიათ ერთდროულად იქორწინონ დედა-შვილზე.

ქართული ეთნიკური გარემოსათვის დამახასიათებელია, როგორც სისხლით, ისე ხელოვნურად მონათესავეთა შორის ქორწინების მიმართ მკვეთრად ნეგატიური დამოკიდებულება. რაც თავისებურად აისახა აქ მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფებზე, რომელთაც ახასიათებდათ ნათესავთა შორის ქორწინება. მანანა კვაჭაძის მიერ გამოცემულ მასალებში, სადაც გომბორელ ლაიჯთა მეტყველების ნიმუშებია ასახული, ჩანს, როგორ შეიცვალა დამოკიდებულება ამგვარი ქორწინების მიმართ. შადაქი ფაშაევა-მირზაევის მონათხრობით, მისი გათხოვება მშობლებს ბიძაშვილზე სურდათ, მაგრამ იგი სასტიკი წინააღმდეგი წასულა, რადგან, ჯერ ერთი, არ მოსწონდა და, მეორეც, არ სურდა ამგვარი ქორწინებით ქართველ ამხანაგებთან შერცხვენილიყო (კვაჭაძე 1988: 23-43).

ქართული გარემოს გავლენით უნდა აიხსნას ის, რომ სისხლით ნათესავეებს შორის ქორწინებას მოწინააღმდეგეები ჰყავს ჩვენ საკვლევ კონტიგენტშიც. დ. და ნ. ჰუსეინოვები (ცოლ-ქმარი), რომლებიც თავად მესამე მუხლის ნათესავეები არიან, თვლიან, რომ ნათესავეებს შორის ქორწინება კარგი წესი არ არის. დ. ჰუსეინოვას გადმოცემით, მისმა დეიდამ, რომელიც თავად ზრდიდა ერთი ქალიშვილის ვაჟს, შემდეგ იგი თვითონ დააქორწინა მეორე ქალიშვილის გოგონაზე. ასე რომ, ახალგაზრდა ცოლ-ქმარისათვის იგი თანაბრადაა ბებია. მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ ხალხში ფეხმოკიდებულია შეხედულება ახლო სისხლითნათესავთა ქორწინების უარყოფითი გენეტიკური შედეგების შესახებ. ამის მიუხედავად, ნათესავთა შორის ქორწინება აქ ფართოდაა გავრცელებული.

ორთოკუხენური ქორწინებასათვის უპირატესობის მინიჭებას, რომელიც გვაროვნული ენდოგამიის საფუძველს წარმოადგენს, რევოლუციამდელ მკვლევართა ერთი ნაწილი ზოროასტრიზმსა და ისლამს უკავშირებდა (გეიბულაევი 1977: 172). გ. გეიბულაევი მიიჩნევს რომ, რადგან XIX საუკუნემდე აზერბაიჯანულ საზოგადოებაში ქალი მამის ქონების თანაბარუფლებიანი მკაბიე იყო, ხოლო, თუ ვაჟი

არ ჰყავდა – სრულუფლებიანი მემკვიდრეც, მისი უცხო პირზე გათხოვებით წარმოიქმნებოდა ქონების გვარიდან გასვლის საშიშროება. სწორედ ამიტომ მას ნათესავზე, მეტწილად მამის ძმისშვილზე ათხოვებდნენ. ამდენად კუზენური ქორწინება ამ შემთხვევაში ორიენტირებულია არა მარტო სისხლის სიწმინდეზე, არამედ ქონების შენარჩუნებაზე ზრუნვით (გეიბულაევი 1977: 172.).

მკვლევარის ამგვარ დასკვნას მხარს უმაგრებს ქართველ მუსლიმთა (აჭარელები) სინამდვილეში შემორჩენილი წესი. მზია ბექაიას დაკვირვებით აჭარელები შორის დედის ძმისშვილთან (ტაიაშვილთან) და დედის დისშვილთან (ხალაშვილთან) ქორწინება აკრძალული იყო, მაშინ როდესაც ძმათაშვილებს შორის ქორწინების ფაქტები გვხვდება. მოსახლეობა ამას იმით ხსნის, რომ რძით ნათესაობა გვარი-შვილობაზე წინ დგას. თუმცა მკვლევარი ამ მოვლენას მატერიალურ ფაქტორებთან აკავშირებს და მიიჩნევს, რომ გვარის შიგნით ქორწინებას განაპირობებდა ეკონომიკური ინტერესები, მცირემიწიანობა და საქორწინო გამოსასყიდის – ბაშლიხის არსებობა (ბექაია 1974: 81-83).

საქორწინო ასაკი

რელიგია და ადგილობრივი ტრადიციები დიდ გავლენას ახდენდა აზერბაიჯანელთა ქორწინების ინსტიტუტის ყველა ელემენტზე. ეს მომენტი განსაკუთრებით ნათლად აისახება მექორწინეთა ასაკზე, რომელიც წესით შარიათის კანონებს უნდა განესაზღვრა.

მუსლიმური ტრადიცია მოზარდს სრულწლოვანების მიღწევის შემდეგ გარკვეულ უფლება-მოვალეობებს უწესებს, როგორცაა: ლოცვისა და რამადანის დაწყება, მემკვიდრეობის უფლება, საქორწინო ურთიერთობების დამყარება და ა.შ. ამდენად დაქორწინება მხოლოდ სრულწლოვან ადამიანებს შეეძლოთ. ვაჟებისათვის განსაზღვრული იყო – თხუთმეტი, ხოლო გოგონებისათვის – ცხრა წელი. გოგონას ასეთ ადრეულ ასაკში დაქორწინება ემყარებოდა მოციქულ მუჰამედის მიერ დამკვიდრებულ ტრადიციას. მან ცხრა წლის აიშაზე იქორწინა და შარიათმა ეს საქციელი კანონად აღიარა (ქერიმოვი 1978: 104-105).

საველე-ეთნოგრაფიული მასალით და სამეცნიერო ლიტერატურით ირკვევა, რომ XIX-XX საუკუნეებში ცხრა წლის ასაკში გოგონას გათხოვების მხოლოდ უიშვიათესი შემთხვევები არსებობდა. მართალია, შესაძლებელი იყო უფრო მცირეწლოვანი წყვილიც დაენიშნათ, მაგრამ საქორწინო ასაკად მიღებული იყო ქალებში თორმეტი-ცამეტი წელი, ვაჟებში – ჩვიდმეტი-თვრამეტი (ბაბაევა 1964: 179; გულიევი 1985: 88). ცალკეულ შემთხვევებში შარიათის კანონით განსზღვრული ასაკი მოსახლეობაში გარკვეულ პროცენტსაც კი იწვევდა. 1912 წელს თბილისში მოლა ზარაბამ და ყაზი ახუნდ გაჯი ჰასანმა 25 წლის ვაჟი 10 წლის გოგონაზე დააქორწინეს. გოგონამ თხოვნა აახლა ყადს, შეეწყვიტა ქორწინება, რადგან შეიძლებოდა მას ჯანმრთელობისათვის ზიანი მოეტანა (ტიფილისის 1912: 3). პრესას ეს საკითხი განსჯის საგნად უქცევია. ჩანს თვით მუსლიმურ საზოგადოებაში იქმნებოდა შარიათით ნებადართული მცირეწლოვან ასაკში გათხოვების საწინააღმდეგო განწყობილება.

საველე-ეთნოგრაფიული მასალით, ცხრა წლის ასაკში ქორწინების ფაქტები ვერ დავაფიქსირეთ. მთხრობელთა ნაამბობიდან ირკვევა, რომ იცნობენ ამ კანონიკურ ნორმას, მაგრამ თორმეტი-ცამეტი წლის ასაკამდე გოგონას დაქორწინებას მიუღებლად მიიჩნევენ. ქალის დაქორწინება მხოლოდ მისი ფიზიკური (სქესობრივი) მომწიფების შემდეგ იყო მიღებული. მუსლიმანურ თემებში გავრცელებულია გამოთქმა *„ქალი შეიძლება გაათხოვო, თუ მას ბოხოსხ ესერი და არ წაიქცევა“*. შარიათის ნორმაზე მაღალი იყო ვაჟის საქორწინო ასაკიც – თვრამეტი-ცხრამეტი წელი (ამიერკავკასიის 1855: 19).

დაბალი საქორწინო ასაკის გამო ახლადშექმნილი ოჯახი, როგორც წესი, ვაჟის მშობლების გავლენის ქვეშ ექცეოდა, რასაც ხელს უწყობდა თითქმის XX საუკუნის ბოლომდე შემორჩენილი დიდი პატრიარქალური ოჯახისათვის დამახასიათებელი ურთიერთობები. ეს გარემოება გარკვეულწილად განსაზღვრავდა ქალის უფლებრივ მდგომარეობას ქმრის ოჯახში გათხოვებიდან პირველი შვილის დაბადებამდე.

საქორწინო ასაკზე მსჯელობისას ყურადღებას იქცევს მექორწინე წყვილთა შორის ასაკობრივი სხვაობა. XX საუკუნის დასაწყისამდე ხშირი იყო ახალგაზრდა ქალიშვილის/გოგონას გათხოვება შედარებით შეძლებულ ხანდაზმულ ან ქვრივ მამაკაცზე, რაც საკმაოდ პრესტიჟულად ითვლებოდა პატარძლის ოჯახისათვის. განსხვავება ხშირად 15-20 წელს შეადგენდა.

გასულ საუკუნეში საბჭოთა სისტემის პირობებში ძლიერ შესუსტდა რელიგიური ნორმები და საოჯახო ურთიერთობების დარეგულირებაში გარკვეული როლი იკისრა სახელმწიფომ. სავალდებულო საშუალო განათლების შემოტანამ ცვლილება შეიტანა სრულწლოვანების ცნებაში. ასეთად საზოგადოება თვლიდა საშუალო განათლებამიღებულ და პასპორტის მქონე ახალგაზრდას. საბჭოთა საოჯახო სამართალი არ ცნობდა განსხვავებას ქალ-ვაჟის საქორწინო ასაკში და მის ქვედა ზღვრად დაწესებული იყო თერამეტი წელი. ამდენად საქორწინო საშუალო ასაკი ქალებში 18-20 წელი გახდა, ხოლო ვაჟებში 24-25 წელი (თუმცა, მრავალი გამონაკლისიც არსებობდა). ამასთანავე, შემცირდა მექორწინეთა შორის ასაკობრივი განსხვავებაც. ახალგაზრდებს ერთობლივად სწავლისა და შრომის საშუალება მიეცათ. გაიზარდა მშობლებისაგან დაუმოუკიდებლად მომავალი მეუღლის არჩევის საშუალება, ასარჩევი წრე. სოციალური გათანაბრების პირობებში სახელმწიფო იდეოლოგია ფუფუნებას ერთგვარ მანკიერებად მიიჩნევდა და ახალგაზრდებში ნერგავდა შეხედულებას მომავალი მეუღლის არჩევისას ქონებრივი კრიტერიუმების გათვალისწინების ამორალურობის შესახებ. ყოველივე ამან თავისებური გავლენა იქონია მექორწინე წყვილთა შორის საქორწინო განსხვავების შემცირებაზე. გასული საუკუნის 80-90-იან წლებში ძირითადად ერთი თაობის ადამიანები ქორწინდებოდნენ და ასაკობრივი განსხვავება მათ შორის 5-7 წელს შეადგენდა.

საბჭოთა რეჟიმის გაუქმებამ და ათეისტური იდეოლოგიის კრიზისმა მუსლიმთა შორის ისლამური ღირებულებების აღორძინება განაპირობა. რეისლამიზაცია, როგორც ცნობილია, დარტყმას აყენებს პირველ რიგში ეთნიკურ

ტრადიციებს და ცდილობს მიაღწიოს მუსულმანური თემის მაქსიმალურ უნივერსალიზაციას შარიათის ნორმათა ჩარჩოში. ამდენად, თუ ეს პროცესი გადრმავედება, მოსალოდნელია, რომ საქორწინო ასაკმა ქვემო ქართლის მაჰმადიან მოსახლეობაში თანდათან დაიწიოს, შესაბამისად გაიზარდოს ასაკობრივი განსხვავება მექორწინე წყვილში.

ბელგა და ნიშნობა

მექორწინეთა მშობლების შეთანხმების შემდეგ ტრადიციულ საქორწინო ციკლში იყო ბელგის – „ბარგა“ [barg] აღება და ნიშნობა.

საქორწინო მოლაპარაკებათა პირველ ეტაპზე (შერჩევა, ვაკითხვა) აქტიურობას ქალები იჩენდნენ, შემდგომში საქმეში მამაკაცები ებმებოდნენ. საპატარძლოს სახლში მიდიოდნენ ვაჟის მამა, ბიძები ორივე მხრიდან და სიძე. დიდი ყურადღება ექცეოდა, რომ ეს დელეგაცია სოლიდური შემადგენლობის ყოფილიყო, რათა საპატარძლოს მხარეს უარით არ გამოესტუმრებინა. ანდაზის თანახმად **„ცხენის საყიდლად ახალგაზრდები უნდა წავიდნენ, ქალის სათხოვნად კი მოხუცები“**. თავის უახლოეს ნათესავებს ეძახდა ქალის მამაც. აქ დაუპატიუბლობას ახლო ნათესავები დიდ შეურაცხყოფად მიიჩნევენ და ასეთი პირი, როგორც წესი, ნიშნობა-ქორწილზე აღარ მივიდოდა.

ბელგაზე ვაჟის ნათესავებს სარძლოს ოჯახში მიჰქონდათ ტკბილეული და საჩუქრები: აბრეშუმის ქალაღაი, ოქროს ნივთები და ა.შ., რომელთაც მაგიდაზე აწყობდნენ, ხოლო დამხვდურები ჩაის მიართმევენ. იმ შემთხვევაში თუ ქალის ოჯახი ქორწინებაზე თანახმობას განაცხადებდა, სასიძოს ნათესავები ჩაის, ხოლო დამხვდურები მათ მოტანილ ტკბილეულს შეექცეოდნენ. თუ მოლაპარაკება არ შედგება, არც ერთი მხარე არ მიეკარება სუფრას. ამ დროს ხდება შეთანხმება ყალიძის ოდენობაზე, მომავალ ნიშნობასა და ქორწინებაზე. ეს რიტუალი მხარეთა შორის შეთანხმების პირველ პრეცედენტს წარმოადგენს და მცირე ნიშნობასაც უწოდებენ. მუსლიმური ქორწინების მნიშვნელოვან მატერიალურ წინაპირობას წარმოადგენს საქორწინო გამოსასყიდი „ყალიძი“.

ყალიბი ქვემო ქართლის მუსლიმებში აუცილებლად მიიხნევა. მისი ოდენობის შესახებ მხარეები ბელგის დროს უნდა შეთანხმებულიყვნენ, ხოლო ნიშნობაზე უკვე ის ქალის ოჯახისათვის უნდა მიეტანათ. „აქვე მოილაპარაკებენ ფულზე, ხშირად ეს დავის საგნად იქცევა, რადგან ქალის მხარე ცდილობს თანხა გაზარდოს. ეს ფული ნიშნობაზე უნდა მოიტანონ, თუ არა, გოგოს ოჯახი საჩუქრებს არ მიიღებს. თუ ამის საშუალება არ გაქვს, მაშინ ჩემ შვილს როგორ აცხოვრებო“.

ნიშნობა

შემდეგი ეტაპი საქორწინო ციკლში არის ნიშნობა. ქვემო ქართლის აზერბაიჯანელთა ყოფაში სრულწლოვანი წყვილის ნიშნობის გარდა დღემდე გვხვდება ბავშვის დაბადებამდე და აკვანში ნიშნობა [beshik-qertsmal].

ნიშნობის რიტუალის აღსანიშნავად, მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი თურქული წარმოშობისაა, XIX საუკუნის აზერბაიჯანულ გარემოში უფრო გავრცელებული იყო სპარსული ტერმინი – შირინ-ხურონი [shirin-churoni] (ბაბაევა 1964: 184), რომელიც ამჟამად მთლიანად ჩანაცვლებულია ნიშნობით. საქორწინო ბეჭდის მნიშვნელობის გაზრდის გამო, აზერბაიჯანელებში იხმარება ტერმინი ნიშანი-იუზიურ [nishan-juzjur] (ნიშნობის ბეჭედი). კავკასიური ეთნიკური გარემოსათვის (ქართველები, სომხები), ჩვეულებრივი ელემენტების გვერდით, ნიშნობა ისლამური რელიგიის გარკვეული გავლენით ხასიათდებოდა. ეს განსაკუთრებით მჟღავნდებოდა სუფრასა და ტრადიციული ხონჩის შემადგენლობაში ღვინისა და სპირტიანი სასმელების აკრძალვაში, ასევე სასულიერო პირის, მოლას, მონაწილეობაში.

ნიშნობაზე მიიწვევდნენ მოლას და უახლოეს ნათესავებს. სასულიერო პირისათვის ფარდის უკან მდგომ საპატარძლოს (იგი მოლას არ ეჩვენებოდა) ხმამაღლა და გარკვევით სამჯერ უნდა გამოეცხადებინა ქორწინებაზე თანხმობა. შემდეგ მოლა კითხულობდა ამ დღისათვის შესაფერის ლოცვებს და ოფიციალურად აცხადებდა ქალ-ვაჟის სურვილს ერთმანეთზე დაქორწინებულიყვნენ (საფიევი 1854: 12). თეორიულად არსებობდა შესაძლებლობა, საპატარ-

ძლოს, ნიშნობის დროს, არასასურველი ქორწინება ჩაეშალა, რადგან მოლას არ ჰქონდა მისი ნების საწინააღმდეგოდ წასვლის უფლება, მაგრამ პრაქტიკულად ასეთი შემთხვევის დაფიქსირება ჩვენ ვერ მოვახერხეთ.

შემდეგ იმართებოდა ნიშნობის სუფრა, რომელიც მთლიანად სასიძოს ხარჯით მზადდებოდა. აუცილებელი იყო ტკბილეული და ცხვრის ხორცი. როგორც ს. ალიევამ გვამცნო, ადრე ნიშნობაზე სპირტიანი სასმელები არ შეიძლებოდა (XX საუკუნის 30-იან წლებამდე), მოგვიანებით, რელიგიური ფაქტორის შესუსტების პარალელურად, ეს ატრიბუტები ახერბაიჯანულ ნიშნობაშიც გამოჩნდა. *„ჩემს ახალგაზრდობაში, როდესაც სუფრა გაიშლებოდა უკვე სპირტიანი სასმელებსაც მოიტანდნენ ხოლმე. ამჟამად სუფრა მეტად მრავალფეროვანია. ყველაფერი დასაშვებია ღორის ხორცის გარდა“* – ამბობს იგი. ბოლო ხანებში შეიმჩნევა ალკოჰოლური სასმელების შეზღუდვის ტენდენცია.

ნაწილობრივ შეიცვალა ნიშნობის რიტუალში სასიძოს და საპატარძლოს იზოლიაციაც. თუ XX საუკუნის 80-იან წლებამდე საპატარძლო მხოლოდ ქალებს შეეძლოთ ენახათ. იგი, საქალებო განყოფილებაში იმყოფებოდა, ხოლო სასიძო თავის ნიშნობას არ ესწრებოდა. XX საუკუნის ბოლოსათვის ცალკეულ შემთხვევაში (უფრო ქალაქად), მას შემდეგ რაც საპატარძლოს სადედოფლო ტანსაცმლით შემოსავდნენ, იგი რიტუალის დანარჩენ მონაწილეებს უერთდებოდა, აქვე იმყოფებოდა სასიძოც.

ქორწინებამდე რამდენიმე თვით ან დღით ადრე აუცილებელი იყო სასულიერო პირს მკაფიოდ დაეზუსტებინა მხარეების თანხმობა ქორწინებაზე და შეედგინა ქებინი [qabin], დოკუმენტი, სადაც დაწვრილებით იყო აღნუსხული პატარძლის მზითვევის [ehiz] შემადგენლობა და საქმროს მიერ ამ მიზნით გაღებული თანხა, მაჰრი [mahr].

ქებინი

შარიათის მიხედვით მუსლიმური ქორწინების უმნიშვნელოვანეს ეტაპს წარმოადგენს სასულიერო პირის მიერ მისი ოფიციალურად გაფორმება – ქებინი, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა საოჯახო ქონების

გაყოფისა და მეუღლეთა გაყრის შემთხვევაში. ეს აქტი მოგვიანებით სამოქალაქო რეგისტრაციით შეიცვალა, თუმცა, რიგ შემთხვევებში, მუსლიმები მმანის ბიუროს საერთოდ უგლიდნენ გვერდს და ქებინის გაფორმებასაც აღარ ახდენდნენ.

ქებინში დაფიქსირებულია ქორწინების პირობები და სამზითვო ფულის – მაჰრის რაოდენობა. რადაგანაც მაჰრი ყალიძის ნაწილი იყო და მას საქმროს ოჯახი იხდიდა, დოკუმენტის შედგენისას საპატარძლოს მხარე ცდილობდა, ქალის ინტერესების დაცვის მიზნით, თანხა გაეზრდა. მართალია, შარიათი მაჰრის მინიმალურ და მაქსიმალურ რაოდენობას არ განსაზღვრავდა, მაგრამ, ტრადიციის თანახმად, ეს თანხა მზითვეის ღირებულებაზე ნაკლები უნდა ყოფილიყო. ეს ინსტიტუტი ქალის ერთგვარ დაზღვევას წარმოადგენდა ქმართან გაყრის შემთხვევაში. ქებინის ძალით იგი, ამ შემთხვევაში, უსახსროდ არ რჩება და შეუძლია ქმრის ოჯახს მოსთხოვოს დოკუმენტში ფიქსირებული ქონება (გულიევი 1985: 140).

ქებინის გარეშე ქორწინება არ შედგებოდა. ქალის მოტაცების შემთხვევაში პირველ რიგში ქებინს შეადგენდნენ და შეიძლებოდა ქორწილი სულაც არ გადაეხადათ. ამ დოკუმენტის შედგენამდე ქალი ქმრის სახლში სტუმრად ითვლებოდა (ბაბაევა 1964: 178).

მუსლიმურ საზოგადოებაში, მამაკაცის განუსაზღვრელი ძალაუფლების პირობებში, ოჯახის დაშლის შემთხვევაში, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ცოლი თითქმის ვერაფერს ღებულობდა. მუსლიმური სამართლის ნორმებით არსებული გაყრის ოთხი სახეობიდან ორი, მამაკაცს უფლებას აძლევდა ცოლისათვის გაყრის საფასურად საჩუქარი ხაალ [haal] ან მუბარათი [mubarat] მოეთხოვა. შარიათის თანახმად ამ საჩუქრის რაოდენობა არ უნდა აჭარბებდეს ქალის მზითვეის საერთო ღირებულებას, რადგან მას სხვა საკუთრება არ გააჩნია. ქალი საჯაროდ წარმოთქვამდა ფორმულას „უარს ვამბობ მაჰრზე, გაანთავისუფლეთ ჩემი სული“. ამის მერე იგი პირადად თავისუფალი იყო მაგრამ ქმრის ოჯახიდან რაიმე წილის მოთხოვნა არ შეეძლო (ქერიმოვი 1978: 102-103; ბაბაევა 1964: 180-181).

საკვლე-ეთნოგრაფიული მასალიდან ირკვევა, რომ საბჭოთა პერიოდში მუსლიმი ღვთისმსახურის მონაწილეობა საქორწინო რიტუალში მეტად იშვიათი გახდა. XX საუკუნის მეორე ნახევარში აშკარად იგრძნობა აზერბაიჯანელთა ტრადიციული ქორწინებათა გვერდით თანამედროვე ევროპული სტილის ქორწილების გახშირება. თბილისში გამოკითხულ აზერბაიჯანელთა შორის ქებინი ვერავინ ვერ გაიხსენა, ხოლო ქვემო ქართლის მაცხოვრებელ მუსლიმებს მის შესახებ ისევე აქვთ ცოდნა შემორჩენილი, თუმცა გარკვეულად ტრანსფორმირებული სახით. ამ ტერმინის ქვეშ ამჟამად გულისხმობენ გარკვეულ, მაგალითად, ქალწულობის, ნამუსის და ოჯახის ღირსების შენახვის და ა.შ., ვალდებულებებს. ზოგიერთ შემთხვევაში იგი წარმოდგენილი ჰქონდათ, როგორც მზითევის სია – ქეფინ ჯეჰიზე [qefin jehiz] – და ახალდაქორწინებულთა დარიგება მომავალი თანაცხოვრების შესახებ.

უხუცეს ინფორმატორთა ხსოვნას უფრო მკაფიოდ აქვს შემორჩენილი ქებინის პირდაპირი მნიშვნელობა. გასული საუკუნის დასაწყისში დაბადებული ჰუსეინ განჯაევ ნუნცალ ოღლის თანახმად მოლა სამჯერ ეკითხებოდა ქალვაჟის წარმომადგენელს თანხმობას და „ჩეფინის“ ქალაღზე მოწმეებს სამჯერ დაასმევენებდა თითის ანაბეჭდებს. მომავალში გაყრის ინციატორი მხარე ამ ფიცის დარღვევისათვის განსაკუთრებულ გადასახადს იხდიდა. ქალი პირადად ვერ განაცხადებდა გაყრის სურვილს, ეს უნდა გაეკეთებინა მისი მამის წარმომადგენელს – ბიძას, ძმას და ა.შ. „ჩეფინის“ ქალაღდს მოლა მეჩეთში სამ აღსაკაღთან ერთად წერდა. უთანხმოების შემთხვევაში მეუღლეების გაყრაშიც იგივე ხალხი მონაწილეობდა. ამავე მთხრობლის მიხედვით, ქებინს საბჭოთა პერიოდში საინტერესო ტრანსფორმაცია განუცდია; მოლის ფუნქცია თანდათანობით სოფლის დეპუტატებმა აიღეს, რომლებიც ხელისმომწერის დროს მექორწინეებს წერილობით რჩევა-დარიგებებს აძლევდნენ. ამრიგად, ქებინმა სრულიად დაკარგა იურიდიული დოკუმენტის მნიშვნელობა.

სტატისტიკური მასალით ირკვევა, რომ თვით აზერბაიჯანში ყოველი თორმეტი ქორწილიდან ხუთი მოდერნიზებული ფორმით (კომკავშირიული ქორწილები, რიტუალების სასახლეებში, რესტორნებში და ა.შ.) იმართებოდა (გულიევი 1985: 133). ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა სპირტიანი სასმელების მოხმარება და ქალებისა და მამაკაცების ერთად ღვინო; აუცილებელი იყო მმანის ბიუროში ხელმოწერის რეგისტრაცია და თითქმის მთლიანად გამოირიცხებოდა მოლას მონაწილეობა.

მზითევი

ქალიშვილისათვის სათანადო მზითევის [jehiz] მომზადებას ოჯახის ღირსების საქმედ მიიჩნევენ, ამიტომ მზითევის ყველა წვრილმანის გარკვევა წინასაქორწინო მოლაპარაკებისას ხდება. მხარეები შეთანხმდებოდნენ გამოსასყიდის, ყალიმის რაოდენობაზე. ქალის მხარე ყალიმის გაზრდას ცდილობდა, ვაჟის მხარე კი – მზითევი ქალის მამის წილის გაზრდას, რადგან მზითევის ნაწილი ქალიშვილის ოჯახის ხარჯებით იყო მომზადებული. ცნობილია, რომ მზითევი ქალის პირად საკუთრებად ითვლებოდა, მაგრამ ქმრის ოჯახში შედიოდა და მის მატერიალურ კეთილდღეობას ხმარდებოდა.

მზითევის მომზადება და წესრიგში მოყვანა ქალიშვილის ოჯახისაგან მნიშვნელოვან მატერიალურ სახსრებსა და დროს მოითხოვდა, ამიტომ მისთვის მზადებას გოგონას მშობლები ხშირად მაშინ იწყებდნენ, როდესაც იგი ჯერ სულ პატარა იყო.

მზითევი შედიოდა – ქვეშაგები, თეთრეული, სპილენძის ჭურჭელი, ძვირფასეულობა და ა. შ. ზოგიერთი სამზითო ნივთი მემკვიდრეობითაც გადადიოდა დედიდან შვილზე.

აღსანიშნავია, რომ მზითევის მომზადებაში მონაწილეობას ღებულობდა სასიძოს ოჯახი, რომელიც საპატარძლოს უზაენიდა მატყლს სამზითო ღოგინისათვის, სპილენძის ჭურჭელს და სხვ. ასევე მზითევის ხმარდებოდა ყალიმის გარკვეული ნაწილიც.

მიუხედავად იმისა, რომ აზერბაიჯანელთა საოჯახო ყოფამ XX საუკუნეში გარკვეული მოდიფიკაცია განიცადა, ეს

მზითევის ინსტიტუტს მხოლოდ იმ ფორმით შეეხო, რომ მზითევისათვის საჭირო ხარჯები გაიზარდა, იგი უფრო მრავალფეროვანი გახდა, შეიქმნა თანამედროვე კომფორტისათვის აუცილებელი ინვენტარით. დოდო ჰუსეინოვას თანახმად „წინათ დიდი მზითევი არ იცოდნენ. დედაჩემმა საკურავი მანქანა და სამზარეულოს ჭურჭელი მოიტანა“.

უნდა ითქვას, რომ წარსულში, როგორც ტრადიციით მესაქონლე, თურქული მოდგმის ხალხი ამა თუ იმ ნივთის ექვივალენტად პირუტყვს იყენებდა და მზითევისა თუ ყალიმის ღირებულებასაც საქონლით ზომავდნენ. ზოგ შემთხვევაში მათ ამჟამადაც იციან ყალიმის ან მზითევისათვის ცხვრის მიცემა. აღსანიშნავია, რომ საქონლის მზითევში მიცემა ფართოდაა გავრცელებული სხვა მესაქონლე ხალხებშიც, მაშინ, როდესაც მიწათმოქმედთა შორის უფრო მიღებული მიწის მიცემა ყოფილა (ინალ-იფა 1954: 73-74). როგორც ეტყობა, სწორედ მიწათმოქმედებისათვის მინიჭებული უპირატესობის შედეგია ზემო იმერეთში გავრცელებული შეხედულება იმის შესახებ, რომ ქალიშვილს მამის ოჯახმა სანაშენო ძროხა არ უნდა მისცეს, რადგან იგი ვერ იხეირებს.

აზერბაიჯანელი პატარძლის მზითევის ნაწილს საქმროს ოჯახი აგროვებდა, ძირითადად მათ ევალებოდათ ახალი ოჯახისათვის ავეჯის ყიდვა. გამოსასყიდის იმ ნაწილს, რომელიც მზითევს ხმარდება, ჰქვია „ჯეჰიზ-ფულუ“ [jehizfulu]. ანალოგიურ მოვლენას კავკასიის სხვა ხალხებშიც ვხვდებით (ედილი 1947: 98; ბექაია 1974: 45; ჭყონია 1935: 158; ინალ-იფა 1954: 72).

პოლიგამია

პოლიგამიური ოჯახი არაბებში გავრცელებული იყო ჯაჰილიის პერიოდში. ისლამმა ოჯახის ამგვარი ფორმა მართალია დააკანონა, მაგრამ ამასთანავე ერთგვარად შეზღუდა კიდევ. მუსულმანური სამართლით დასაშვებია მართლმორწმუნე მუსულმანს ჰყავდეს მხოლოდ ოთხი ცოლი, თუმცა განსაზღვრული არ არის მხეველთა რაოდენობა. თანამედროვე მუსულმანური სახელმწიფოების უმეტესობის (სირია, ერაყი, ეგვიპტე, იორდანია...) კანონმდებლობა, შარიათის ნორმებიდან გამომდინარე, დასაშვებად მიიჩნევს

მამაკაცმა შეერთოს რამდენიმე (ოთხამდე) ცოლი, თუმცა იქვე გათვალისწინებულია გარკვეული მომენტები. მაგალითად, სირიის საოჯახო სამართლის მიხედვით, ქმარმა მეორე და შემდეგი ცოლების შერთვის შემთხვევაში უნდა წარადგინოს სათანადო დოკუმენტი თავისი მატერიალური მდგომარეობის შესახებ, რათა დაამტკიცოს რომ შეუძლია მათი ეკონომიკურად უზრუნველყოფა. იემენის არაბთა რესპუბლიკის კანონმდებლობით მეორედ ქორწინების შემთხვევაში ქმარი ვალდებულია პირველ ცოლს გადაუხადოს გარკვეული თანხა (10 000 რეალი). ამასთანავე, აქ დაშვებულია მხოლოდ ბიგამია, ისიც პირველი ცოლის უნაყოფობის შემთხვევაში. ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანაში, მაგალითად, ტუნისის რესპუბლიკაში, პოლიგამია საერთოდ აკრძალულია (სიუკიანენი 1986: 167-169).

მცირე აზიაში გამოჩენისა და დამკვიდრების ხანაში (XIII-XIV საუკუნეები) ოღუზური ტომებისათვის უცნობი იყო პოლიგამიური ოჯახი (გორდლევესკი 1960: 87). მართალია, იმ ხანებში მათ ისლამი მიიღეს, მაგრამ მრავალცოლიანობა საოჯახო ყოფაში შედარებით გვიან შევიდა. აღსანიშნავია, რომ ეს ფორმა არ დასტურდება თურქმანულ გარემოში მოგვიანებით შექმნილ ეპიკურ ძეგლში – „დედე ქორქუთის წიგნში“. XIX-XX საუკუნეების აზერბაიჯანულ თემში დაფიქსირებულია მონოგამიური ოჯახებიც, პოლიგამიურიც და სიგეც (დროებითი ქორწინება) (ბაბაევა 1964: 178).

მკვლევართა აზრით მრავალცოლიანობა უფრო სოციალურად პრივილეგირებულ ფენებში არსებობდა, რადგან მძიმე ეკონომიკური პირობები მოსახლეობის უმეტესობას რამდენიმე ცოლის შენახვის საშუალებას არ აძლევდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მატერიალური მდგომარეობით ხსნიან ლევირატის ფორმით შემორჩენილ პოლიგამიის ფაქტებსაც. დაქვრივებულ რძლზე მახლი ქორწინდებოდა, რათა ქალს თავისი წილი ქონება მამის ოჯახში არ წაეღო (ტულიევი 1985: 140; ალი ზადე 1985: 144). შარიათით დაშვებულ პოლიგამიას გარკვეულწილად ზღუდავდა გათხოვილი ქალის უფლება ქმრისათვის ეჩუქებინა მამრი, იმ

პირობით, რომ იგი სხვა ცოლს აღარ შეირთავდა (ქერიმოვი 1978: 98).

მრავალცოლიანობის ფაქტები საქართველოს თურქულენოვან მოსახლეობაში, როგორც სოფლად, ისე ქალაქად, სავსეა. ეთნოგრაფიული მასალით, საბჭოთა ეპოქაშიც მოწმდება. მთხრობელები ხშირად იხსენებენ ორი და უფრო მეტი ცოლის შერთვის შემთხვევებს ამა თუ იმ პირის მიერ. მაგალითად, თბილისში მცხოვრებ ვინმე შახვერდოვს XX საუკუნის 40-იან წლებში ორი ცოლი და თორმეტი შვილი ჰყოლია. ზოგიერთი მთხრობელის თანახმად, მამაკაცს შვიდამდე ცოლი შეეძლო შეერთო: „ჩვენში მრავალცოლიანობის შემთხვევები იყო, მამაკაცს შვიდი ცოლი შეუძლია შეერთოს. ყიზილაჯოელ (მარნეულის რ-ნი.) ჯოხარ ყარა ოღლის შვიდი ცოლი ჰყავდა, ორს თავისთან სახლში აცხოვრებდა, დანარჩენებს თავიანთი სახლები ჰქონდათ. ამ ცოლებისაგან მარტო ერთი იყო ზაქსში (მმაჩის ბიუროში) გატარებული, დანარჩენებს რაიმე საბუთი არ ჰქონდათ, თუმცა მათი ნათესავები ჯოხარას თავიანთ სიძედ თვლიდნენ. ჯოხარა შვიდივეს არჩენდა და მათგან შეძენილი შვილებიც მემკვიდრეობაზე თანაბარი უფლებით სარგებლობდნენ“. მრავალცოლიანობის შემთხვევები თანამედროვე ყოფაშიც გვხვდება, მაგალითად, ყიზილაჯოელ ასრათ ჰუსეინოვს ორი ცოლი ჰყავს ერთი მათგანი ყაზანელი თათარია, მეორე კი – ადგილობრივი აზერბაიჯანელი.

შარიათის მიხედვით, მეორე ქორწინების შემთხვევაში ქმარი ვალდებულია პირველი ცოლის აზრი გაითვალისწინოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ქორწინება უკანონოდ ჩაითვლება. ამასთან, მას რაიმე სერიოზული მიზეზიც უნდა ჰქონდეს; მაგ. პირველი ცოლის უნაყოფობა, მძიმე ავადმყოფობა და ა.შ. (ქერიმოვი 1978: 98). თუმცა სავსეა მასალით ირკვევა, რომ ხშირად ქმრები საერთოდ არ ეკითხებოდნენ ცოლს აზრს, „უბრალოდ მოეწონებოდა ქალი და დაქორწინდებოდა“, ასეთი დამოკიდებულების გამო ცოლები ზოგჯერ კარგად ეწყობოდნენ ერთმანეთს, ხანაც პირიქით, მათ შორის მწვავე უთანხმოება იყო. ასეთი უთანხმოების თავიდან ასაშორებლად მამაკაცი მეორე და დანარჩენი

ცოლებსათვის უფრო ხშირად ცალკე საცხოვრებელს აწ-
ყობდა ხოლმე, თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იყო
მათი ერთჯერქვეშ ცხოვრების შემთხვევებიც.

პოლიგამია ფართოდ იყო გავრცელებული თურქეთშიც.
მართალია, 20-იან წლებში გატარებული ღონისძიებებით,
სახელმწიფომ აკრძალა მრავალცოლიანობა, მაგრამ არა-
ლეგალური ფორმით თურქულ სოფლებში იგი 60-იან წლე-
ბშიც არის დადასტურებული (სერებრიაკოვა 1979: 80-82).
გასული საუკუნის დასაწყისში პოლიგამიურობა მეტად და-
მახასიათებელი იყო სპარსული საოჯახო ყოფისათვის, სა-
დაც ამ დროისათვის მონოგამიური ოჯახები მეტად იშვიათი
ყოფილა (სემიონოვა 1908: 60).

ორცოლიანობა XX საუკუნემდე იყო შემორჩენილი სა-
ქართველოს მუსლიმურ თემებში (აჭარაში, აფხაზეთსა და
პანკისის ხეობაში), ასევე ხევსურეთსა და სვანეთში, თუმცა
აქ ეს მოვლენა, როგორც წესი, უშვილობით ან ქალის ავა-
დმყოფობით იყო მოტივირებული და პირველ ცოლს და მისი
მშობლების სახლს მეორე ცოლის შერთვის საკითხის
გადაწყვეტაში მნიშვნელოვანი როლი ჰქონდათ მინიჭებული
(ბექაია 1974: 90-91; ხარაძე 1939: 63; ინაღ-იფა 1954: 147).

დროებითი ქორწინება

ისლამი კრძალავს უცხო მამაკაცის და ქალის გვერდი-
გვერდ ყოფნას, თუმცა ყოველდღიურ ცხოვრებაში ეს
ხშირად ქმნის ძალზე უხერხულ მდგომარეობას. განსხვავე-
ბული სქესის წარმომადგენელი უცხო ადამიანების გარკ-
ვეული დროის მანძილზე ერთად ყოფნის გარდაუვალობის
გამო, მორწმუნეთა შორის ფორმდება დროებითი ქორწი-
ნება, რომელიც ზოგჯერ ფიქტიურ ხასიათს ატარებს და
მხოლოდ ერთად ყოფნის სანქციას აძლევს უცხო ადამი-
ანებს.

დროებითი ქორწინება შარიათის საოჯახო-საქორწინო
შეთანხმების არქაულ ფორმად ითვლება, რომელიც ძირი-
თადად შემოინახა ირანის, ერაყის და სხვა შიიზმის მიმდევ-
რებში (ქერიმოვი 1978: 95). როგორც ჩანს, ქორწინების ამ
ფორმაში გადმონაშთური სახითაა შემორჩენილი ისლამა-
მდელი ქორწინების ფორმა, როდესაც სასულიერო პირის
სანქცირება, რაიმე ვალდებულებების აღება ან მეუღლეთა

მემკვიდრეობირივი უფლებების განსაზღვრა ქორწინებისათვის საჭირო არ იყო.

აზერბაიჯანელთა შორის დაფიქსირებული დროებითი ქორწინება „სიგე“ გვხვდება ქალაქის მოსახლეობაშიც და სოფლადაც და ხშირად შემთხვევით ხასიათს ატარებდა. შიიტი მუსლიმები სიგეს მიმართავდნენ მეტწილად იმისათვის, რომ ქალს უცხო ოჯახში ცხოვრების ოფიციალური უფლება მიეღო, და უცხო მამაკაცებთან ურთიერთობისას რაიმე უხერხულობა არ წარმოქმნილიყო. როდესაც ქალი რაიმე მიზეზით უცხო ოჯახს ესტუმრებოდა, ოჯახის უფროსი, მას სიგეს წესით დააქორწინებდა თავის არასრულწლოვან ვაჟზე, ისე რომ ამ უკანასკნელმა ხშირად არაფერი იცოდა. თანხმობას მის ნაცვლად მშობლები იძლეოდნენ. ამრიგად, უცნობი ქალი ოჯახის წევრი მამაკაცებისათვის „მაჰრამა“ ხდებოდა. ასეთი ურთიერთობა, როგორც წესი, სულ რამდენიმე დღეში ან საათში მთავრდებოდა (ქერიმოვი 1978: 96).

სიგე შეიძლება გაფორმდეს მოგზაურობის დროს მამაკაცსა და პატარა გოგონას შორის, რათა გოგონას დედა, რომელიც ამ გზით მამაკაცის სიდედრი ხდება მორიდების გარეშე გამოელაპარაკოს თანამგზავრს და მიიღოს მისგან დახმარება. ქორწინება ამ შემთხვევაშიც ფიქტიურია და მოგზაურობის დასრულებისთანავე ძალადაკარგულად ითვლებოდა (ბაბაევა 1964: 181).

დროებითი ქორწინების შემთხვევაში არ ხდებოდა ქების შედგენა, რადგან თვით ქორწინების ეს ფორმა გულისხმობდა მომავალში წყვილის დაშორებას და ცხადია ქმარი მომავლისათვის რაიმე ეკონომიკური ვალდებულებას არ აიღებდა.

ზოგ შემთხვევაში სიგე არ ატარებდა ფიქტიურ ხასიათს და ქალისა და მამაკაცის ფიზიკურ სიახლოვესაც გულისხმობდა, თუმცა ეს წინასწარ შეთანხმებაზე იყო დამოკიდებული. შარიათის თანახმად, თუ ქალი მამაკაცს პირობას ჩამოართმევს, რომ მასთან სექსუალური ურთიერთობა არ ექნება, მამაკაცი ვალდებულია ეს პირობა განუსრულად შეასრულოს, თუმცა ქორწინება მაინც კანონიერად ითვლება. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ მამაკაცს არავითარი

უფლება არ გააჩნია ქალის ქონებაზე და ვერც ქალი მიიღებს რაიმეს ამ სახის ქორწინებიდან. სიგეს დროს ისევე, როგორც მუდმივი ქორწინების დროს, ქმარს არ შეუძლია 4 თვეზე მეტხანს დატოვოს ქალი. საქორწინო შეთანხმების დროს, გათვალისწინებულია ქორწინების ხანგრძლივობაც, თუმცა მხარეთა სურვილისა და თანხმობის შემთხვევაში შეიძლება მუდმივად იქცეს.

ძალზე ხშირი იყო სიგეს გაფორმება წმინდა ქალაქების მოსალოცად მიმავალ ადამიანთა შორის, რადგან შორ გზაზე ერთად ყოფნა მრავალი დღის განმავლობაში უხდებოდათ განსხვავებული სქესის წარმომადგენლებს. სიგე ფორმდებოდა მაშინაც, როდესაც დავრდომილ მამაკაცს მომგელად მიუჩენდნენ უცხო ქალს.

დროებითი ქორწინება ყველა ასაკში იყო ნებადართული, მისთვის დაბრკოლებას მხოლოდ ტუბერკულოზის ბოლო სტადია და სუელით ავადმყოფობა წარმოადგენდა (ქერიმოვი 1978: 95; ბაბაევა 1964: 181). სამეცნიერო ლიტერატურაში დადასტურებულია სიგეს გაფორმებაში სასულიერო პირის, მოლას, მონაწილეობის ფაქტებიც. აღსანიშნავია, რომ XX საუკუნეში საკვლევ კონტინგენტში დროებითი ქორწინების ფაქტები აღარ დასტურდება, ამ ფორმის დადასტურება ვერც ჩვენი საველე მუშაობისას შევძელით გასული საუკუნის 90-იან წლებში, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ შარიათის მოთხოვნათა შესრულების მიმდევართა მზარდ დინამიკას, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ ფორმის ქორწინების რეაბილიტაცია მოსალოდნელია იმდენად, რამდენადაც ფუნდამენტალისტურ მიმდინარეობებში რადიკალურად არის აკრძალული უცხო ქალისა და მამაკაცის ერთად ყოფნა.

ქორწინების შეწყვეტა

საოჯახო ყოფითი ურთიერთობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია ქორწინების შეწყვეტა. ამ ინსტიტუტზე დაკვირვება კარგად გვიჩვენებს ქალისადმი ისლამის დამოკიდებულებას. აღსანიშნავია, რომ გაყრასთან მიმართებაში თანამედროვე ისლამური სახელმწიფოების კანონმდებლობაში შემორჩენილია შუა საუკუნეების კლასიკური ისლამი-

სდროინდელი შარიათის ნორმები, მისთვის დამახასიათებელი მარტივი მიდგომით. შარიათით ცოლ-ქმარის გაყრა არ მოითხოვს განსაკუთრებული ფორმალობების დაცვას. საკმარისია ქმარმა ცოლს სამჯერ გაუმეოროს „შენ ჩემთვის ცოლი აღარა ხარ“ ან „გვიცავ აღაჰს, შენი ზურგი ჩემთვის არის როგორც ჩემი დედის ზურგი“, გაყრა აღსრულებულად ითვლებოდა.

ფორმალურად გაყრის უფლება ქალსაც გააჩნდა, მაგრამ რეალურად ამ საკითხის გადაჭრა თითქმის მთლიანად ქმარზე იყო დამოკიდებული. შარიათით მამაკაცისათვის გაყრის ერთადერთი პირობა არსებობდა, იგი გონებრივად სრულფასოვანი ადამიანი უნდა ყოფილიყო.

მუსლიმურ სამყაროში გაყრის ოთხი სახეობა არსებობდა: 1. ბაინ 2. რაჯაა 3. ხაალ 4. მუბარატ.

ცოლ-ქმრის საბოლოო დაშორებას წარმოადგენს ბაინი, რომელიც რამდენიმე შემთხვევისას შეიძლება დადგეს. მაგ. შარიათი კრძალავს 9 წლის ასაკამდე ქალის ქორწინებას, მაგრამ თუ ასეთი რამ შემთხვევით მოხდა, მამაკაცი არ დაისჯება, მხოლოდ ვალდებულია გოგონას საბოლოოდ გაეყაროს. ქმარი კარგავს ასევე ხანდაზმულ 50-60 წლის ქერივთან განშორებისას მისი დაბრუნების უფლებას. ქმარს ვერ დაუბრუნდება ასევე ქალი, რომელსაც, რაიმე მიზეზით, მასთან ფიზიკური სიახლოვე არ ჰქონია. ყველაზე დამამცირებლად ითვლებოდა სამგზის „ტალაკი“, როდესაც ქმარი წარმოთქვამს ფორმულას „შენ ჩემთვის ცოლი აღარა ხარ“. მომავალში ასეთ წყვილს ოჯახის აღდგენა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუ ცოლი მეორედ სხვა მამაკაცზე იქორწინებს და შემდეგ მას გაშორდება. რადგან ისლამი არ ცნობს ფიქტიურ ქორწინებას, ქმრები ასეთ შემთხვევაში თვითონ ცდილობენ საქმრო შეურჩიონ ცოლს (ქერიმოვი 1978: 99-102).

შარიათის თანახმად, გაყრის შემდეგ ქალი მაშინვე ვერ გათხოვდება. აუცილებელია გარკვეული დროის მონაკვეთის – „იდდას“ გასვლა, რომელიც სამ თვეს (ე.ი. სამი ციკლი) გრძელდება. იდდას დაცვის მთავარი მიზანია, გაირკვეს, არის თუ არა ქალი ფეხმძიმედ. იდდას გასვლად

ითვლება ასევე ფეხმძიმობის დასასრული. ქალი თავისუფალია და შეუძლია მყისვე გათხოვდეს, თუ მას გაყრის დღეს შეეძინება შვილი. იდღას დაცვა აუცილებელია ასევე დაქორიების შემთხვევაშიც. ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაში ქალმა უნდა დაიცვას სამგლოვიარო ვადა ოთხი თვე და ათი დღე. ეს პერიოდი იდღასაც მოიცავს. თუ ქალი ფეხმძიმედ არ იქნება, შეუძლია გათხოვდეს ფეხმძიმობის შემთხვევაში კი გლოვა შვილის დაბადებამდე უნდა გააგრძელოს.

მუსლიმური კანონები მკაცრად განსაზღვრავენ ქალის ქცევას იდღას პერიოდში. მას არ შეუძლია ქმრის სახლიდან წასვლა, არა აქვს უფლება რაიმე კონტაქტი იქონიოს ვინმესთან. იდღას პერიოდში ფეხმძიმობის დადასტურების შემთხვევაში, ქმარი ვალდებულია ქალის შენახვის ყოველგვარი ხარჯები გაიღოს მის მოლოვინებამდე, თუმცა ამ ვალდებულებისაგან თავისუფლდება, თუ გაყრა ცოლის ურჩობის გამო მოხდა. იორდანის კანონმდებლობით ფეხმძიმე ქალი ქმრისაგან იღებს გარკვეულ სახსრებს მხოლოდ ერთი წლის მანძილზე. ამავე დროს ზოგიერთ ქვეყანაში თუ ქორწინების დროს მაჰრა არ არის დადგენილი, მაშინ ქმარი ცოლთან სქესობრივი კავშირის დამყარებამდე უხდის მას გარკვეულ კომპენსაციას ე.წ. „მუთას“.

მართალია, ამ წესებმა გარკვეული ტრანსფორმაცია განიცადა, მაგრამ თანამედროვე ისლამურ სამყაროში ისინი დღემდე მოქმედებს. იორდანიაში, სირიაში, ეგვიპტესა და ერაყში ქმარს შეუძლია ცოლთან სამჯერ გაყრა. თუ იდღას პერიოდში იგი ოჯახის აღდგენას მოისურვებს, ცოლის ან მისი მფარველის თანხმობა, საქორწინო პირობისა და მაჰრას ხელახალი გადახდა საჭირო არ არის. ქორწინების აღდგენა ქმარს იდღას გასვლის შემდეგაც შეუძლია, მაგრამ ამ შემთხვევაში ქორწინება უკვე შეწყვეტილად ითვლება. მესამედ გაყრა ქორწინების საბოლოოდ შეწყვეტას ნიშნავს და ამის შემდეგ ოჯახის აღდგენა მხოლოდ მაშინ შეუძლიათ თუ ცოლი სხვაზე გათხოვდება, შემდეგ გაეყრება და იდღას პერიოდი გაივლის (სიუკიანენი 1986: 174-175). სამგზის ტალაკის წესით განქორწინება გავრცელებული იყო თურქეთშიც. 1917 წლის 28 ოქტომბრის თურქულმა

საოჯახო კოდექსმა გაყრის ეს ფორმა შეარბილა, თუმცა პრაქტიკაში მაინც დატოვა. კანონით ქმარს უფლება მიეცა ფორმულა წარმოეთქვა სამჯერ სახვადასხვა დროს, რითაც გამოირიცხა, წუთიერი მრისხანების მდგომარეობის გამო, ოჯახის დაშლა. ამჯამად თურქეთში ოჯახის გაყრას აწესრიგებს სამოქალაქო სამართალი, თუმცა ტალაის ტრადიცია კვლავ შენარჩუნებულია.

ლევირატი და სორორატი

ლევირატის და სორორატის ტრადიცია მეტად გავრცელებულია მუსლიმთა საოჯახო ყოფაში. ქორწინების ეს ფორმა უძველესია და მსფლიოს სხვადასხვა ხალხისათვის იყო დამახასიათებელი (კოვალევსკი 1890: 107). ბიბლიის მიხედვით, ლევირატი ღვთის ნებად არის მიჩნეული და უზრუნველყოფს გარდაცვლილის შთამომავლობის აღდგენას. მოსკეს კანონით, მამაკაცის გარდაცვალებისას მისი ძმა ვალდებული იყო ქვრივ რძალზე დაქორწინებულიყო. ასე მოხდებოდა მიცვალებული მამაკაცის თესლის აღდგენა და „აღარ წაიშლებოდა გარდაცვლილის სახელი ისრაელში“. დაბადების 38-ე თავში მოთხრობილ ისტორიაში, ნათქვამია, რომ იუდას ვაჟმა ონანმა უარი თქვა თავის უფროსი ძმის ქვრივზე. ამის გამო იგი უფლმა სასტიკად დასაჯა.

გარდაცვლილის თესლის აღდგენა ზოროასტრიზმის მიმდევრებს შორის სრულიად უცხო ქალს ევალებოდა. უცოლო ვაჟის გარდაცვალების შემთხვევაში, მის ოჯახს უნდა შეერჩია შესაფერისი საცოლფე, რომელიც ქვრივი ხდებოდა და ვალდებული იყო გათხოვების შემდეგ შვილისთვის მიცვალებული ვაჟის სახელი დაერქმია (დოროშენკო 1982: 80).

ლევირატის და სორორატის წესი ძველ თურქულ ტომებში უკვე წინაისლამურ ხანაში იყო გავრცელებული. საკმაოდ ხშირად გვხვდება ქორწინების ეს ფორმები საქართველოში მცხოვრებ თურქულენოვან მოსახლეობაში, რასაც მოხრობელები შვილების ბედზე ზრუნვით ხსნიან. ყარაჯაევ ზიადდინ ჰასან-ოღლის (მარნეულის რაიონი) თანახმად, როდესაც გარდაცვლილი ძმის ქვრივი მაზლზე ქორწინდება, ძმისშვილები მისი შვილები ხდებიან და მემკვიდრეობაც დანარჩენი შვილებს თანაბრად ეკუთვნით.

დაბრკოლებას არ წარმოადგენს მაზლის ცოლიანობა, მას შეეძლო რძალი მეორე ცოლად შეერთო. ქმრის ოჯახის დატოვების შემთხვევაში კი ქვრივი შვილებს თან ვერ წაიყვანს, თუმცა საოჯახო ქონებიდან გარკვეული წილი და მზითვეი მას ეკუთვნის.

ახერბაიჯანულ სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, XX საუკუნის მეორე ნახევრისათვის ლევირატისა და სორორატის ფაქტები ერთეულების სახითღა გვხვდებოდა. მას წარსულის მაგნე გადმონაშთად თვლიდნენ და გაქრობის პირას მდგარ ჩვეულებათა რიგში აყენებდნენ. მეცნიერთა აზრით, მოსახლეობის კულტურისა და ცხოვრების საერთო დონის ამაღლებამ საფუძველი გამოაცალა ამგვარ ქორწინებას (გულიევი 1985: 140; ბაბაევა 1964: 181-182). თუმცა, ამ შემთხვევაში ითვალისწინებენ შარიათის ნორმების გამოდევნას საბჭოთა საერო კანონმდებლობით და სახელმწიფო ინსტიტუტების ძლიერ ზეწოლას ე.წ. მაგნე ტრადიციებზე.

საბჭოთა რეგისტრაციის სისტემა ქორწინების აღნიშნულ ფორმებს არ ცნობდა, ამის გამო სტატისტიკური მონაცემები მოკლებული იყო სიზუსტეს. სავლელე ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ბაღდიზის (ცოლის დის) თხოვა და მაზლზე დაქორწინება ფართოდ იყო გავრცელებული XX საუკუნის ბოლოსაც. თუ მრავალცოლიანობის შემთხვევებს იშვიათად იხსენებდნენ, ლევირატისა და სორორატის შესახებ თითქმის ყველა ჩვენი რესპონდენტი გვაწვდიდა ინფორმაციას. უნდა ითქვას, რომ ამ საკითხზე მსჯელობისას ისინი გარკვეულ უხერხულობას განიცდიდნენ, რადგან იცოდნენ რომ მეზობლი ქრისტიანები ასეთ ურთიერთობებს გარყვნილებად აღიქვამდნენ, მაგრამ იქვე ასაბუთებდნენ ქორწინების ამ ფორმის უპირატესობას და ჩამოთვლიდნენ მის დადებით მხარეებს. უკანასკნელ ხანებში ნეოსლამისტური ტენდენციების მომძღვარებამ ზემოთხსენებული ფაქტები კიდევ უფრო გაახშირა.

ქვრივ მამაკაცს ცოლისდაზე ქორწინების უფლება ჰქონდა, მაგრამ არსებობდა გარკვეული შეზღუდვა; ცოლისდა აუცილებლად თავისუფალი უნდა ყოფილიყო მაშინ, როდესაც მრავალცოლიანობის დაშვების გამო, ასეთი

შეზღუდვა არ ვრცელდებოდა ლევირატზე. ს. ვალიევამ გვიამბო, რომ მისი ძმა გაგიჟდა და ცოლი გაშორდა (რაც შარიათით დაშვებული იყო). ამ დროს ქალს და გარდაეცვალა და დის დედამთილის ინციატივით იგი დაქვრივებულმა სიძემ შეირთო. სორორატის შემთხვევაში აუცილებელი იყო ქალის მამის თანხმობა. თუ სიძე კარგი ავტორიტეტით სარგებლობდა, ოჯახის მიმართ გულისხმიერი იყო, მაშინ სიმამრი მეორე ქალიშვილსაც აძლევდა ცოლად, რადგან კარგი მოყვრების დაკარგვა არ სურდა. თუ სიძე არ მოსწონდა, მაშინ მას უარს ეუბნებოდა.

როგორც ლევირატის დროს, სორორატის შემთხვევაშიც მოვლენას გარკვეული მორალური გამართლება ჰქონდა. დეიდა ობოლ დისშვილებს უფრო კარგად გაზრდიდა და მეტ გულისხმიერებასაც გამოიჩენდა მათ მიმართ.

ზემოთ აღნიშნულის გარდა, ლევირატსა და სორორატს მატერიალური ფაქტორიც განაპირობებდა. ოჯახი დაინტერესებული იყო ქვრივი რძლის წასვლით მზითვეი და მუშახელი არ დაეკარგა, ხოლო მეორე შემთხვევაში, დაქვრივებული მამაკაცი ყალიმის ხელმეორედ გადახდისაგან თავისუფლდებოდა, თუ საკუთარ ცოლისდას შეირთავდა.

ლევირატის შემთხვევა სორორატზე უფრო მრავლად გვხვდება. მთხრობლები მართალია დაკონკრეტებას ერიდებიან, მაგრამ მაზლზე დაქორწინების უამრავ შემთხვევას იხსენებენ, რაც, მათი განმარტებით, მზითვეის და ყალიმის გამო ხდებოდა. როგორც ითქვა, დაქვრივებულ ქალს ოჯახიდან წილი ეკუთვნოდა, მიჰქონდა თავისი მზითვეი, ამავე დროს დაკარგული იყო ყალიმი. კარგ მეოჯახე ქალს, განსაკუთრებით მაშინ თუ მას შვილიც ჰყავდა, ოჯახიდან არ გაუშვებდნენ. თუ მაზლი არ ჰყავდა, ქმრის ბიძაშვილზე ან შორეულ ნათესავზე დააქორწინებდნენ, ისე რომ ასაკობრივ სხვაობას არავითარ ყურადღებას არ აქცევდნენ.

იმ შემთხვევაში თუ ყალიმი მეტნაკლებად გადახდილი და ნიშანი მიტანილი ჰქონდათ, მაშინ ლევირატის და სორორატის წესი დანიშნულებზეც მოქმედებდა. სოფელ ყიზილაჯოში (მარნეულის რაიონი) ახლად დანიშნული ვაჟი ავღანეთში დაღუპულა, ქალიშვილი მის ოჯახს არავისთვის დაუნებებია და შინმოუსვლელის ძმაზე დაუქორწინებია.

დანიშნულებზე მოქმედებდა სორორატის წესიც. ჩვენ და-
ვაფიქსირეთ შემთხვევა, როდესაც დანიშნულმა ვაჟმა გარ-
დაცვლილი საცოლის ნაცვლად მისი და შეირთო ცოლად.

ლევირატისა და სორორატის არსებობა დაფიქსირებულია თითქმის ყველა მუსლიმ ხალხში (ეგიაზაროვი 1884: 40; კისლიაკოვი 1969: 92-95; სუხარევა 1978). ნიშანდობლივია, რომ ამ ინსტიტუტის მატერიალურ ფაქტორთან კავშირის პირდაპირი დასტურია ყაზახურ საოჯახო ყოფაში უმკაცრესად დაცული წესი. ძმის გარდაცვალების შემდეგ მისი ქვრივი მთელი უძრავ-მოძრავი ქონებითა და შეიღებით მახლის საკუთრება ხდებოდა. თუ ქვრივი ქალი გათხოვებას არ აპირებდა, მას ვერავინ შეაწუხებდა, ხოლო თუ უცხოზე გათხოვებას მოისურვებდა, ახალი ქმრის ოჯახი ვალდებული იყო გარდაცვლილი ქმრის ოჯახისათვის დაებრუნებინა მის ყალიბში გადახდილის შესაბამისი თანხა (აგრიმბაევი 1978: 94-96).

ყირგიზეთში ქმრის გარდაცვალების შემდეგ, თუ ქალის მამა ყალიბს მთლიანად არ დაუბრუნებდა, სიძის ოჯახს, ქვრივზე მისი მახლი დაქორწინდებოდა. ქვრივ მამაკაცს ყოველგვარი ყალიბის გარეშე შეეძლო გასათხოვარ ცოლისდაზე ქორწინება. უდიდეს სირცხვილად ითვლებოდა დაქვრივებული ქალის ოჯახიდან გაშვება თურქმენებში (კისლიაკოვი 1969: 92-94).

მიუხედავად იმისა, რომ ლევირატი და სორორატი მიუღებელია დღევანდელი ქართული ყოფისათვის და საეკლესიო სამართლითაც იყო აკრძალული (სამართალი კათალიკოსთა 1970: 393-397; ხარაძე 1939: 70-72), როგორც ჩანს, გვიან შუა საუკუნეებამდე, ცალკეული ფაქტები გვხვდებოდა საქართველოს მთაში და, ისლამის გავლენით, ბარშიც (ქართლსა და კახეთში) (ბაგრატიონი 1973: 583). ლევირატისა და სორორატის შემთხვევები დაფიქსირებულია საქართველოს ყველა მუსლიმურ თემში (აჭარა, მესხეთი, აფხაზეთი) (სახოკია 1985: 243). თედო სახოკიას მიხედვით, ამგვარი ქორწინების ძირითად მიზეზს აჭარელთა შორის ქალის მზითევის ქმრის ოჯახში დატოვების სურვილი წარმოადგენდა. თუმცა მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ასეთ შემთ-

ხვევებში აუცილებელი იყო ქალის თანხმობა. მაჰმადიან მე-სხვებში ასეთი გამონათქვამიც არსებობდა – იმან იკითხოს, ვისაც ცოლი მოუკვდა და ცოლისდა არა ჰყავსო. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღწერილია აფხაზებში მომხდარი, როდესაც ქალი რიგრიგობით ჰყავდა ცოლად სამ ძმას, რაც შემდეგნაირად იყო ახსნილი – ჩვენ არ შეგვიძლია ოჯახიდან ორი მიცვალებული გავუშვათო (გარდაცვლილი მამაკაცი და მისი ქვრივი) (ინალ-იფა 1954: 148-149).

ეროვნებათშორისი ქორწინება

კლასიკური ისლამი სხვა სარწმუნოების მიმდევართან შეუღლებას კრძალავს. შარიათის ნორმების მიხედვით, მუსლიმს შეუძლია განქორწინების ერთერთ საბუთად სწორედ ასეთი ქორწინება მოიტანოს. შარიათის ეს დოგმები თავისებური სახითაა ასახული მუსლიმური ქვეყნების თანამედროვე საოჯახო კანონმდებლობაში. არაბული ქვეყნების – სირია, იორდანია, ერაყი... – სამართლის მიხედვით, ქორწინება მუსლიმსა და სხვა სარწმუნოების მიმდევარს შორის არაკანონიერად ითვლება. იემენის კანონებით კი მუსლიმ მამაკაცს საერთოდ ეკრძალება რწმენისაგან განდგომილ ქალთან დაქორწინება (სიუკიანენი 1986: 169-170).

მუსლიმური სახელმწიფო კანონმდებლობის ამგვარი დამოკიდებულება მნიშვნელოვან ინოვაციას წარმოადგენს, რადგან ქალი სამართლის სუბიექტად არის აღიარებული და მის რწმენას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება. შუა საუკუნეებში მუსლიმური სამართალი თითქმის მთლიანად უგულვებელყოფდა ამ მხრივ ქალის პიროვნებას, მას არ ნათლავდნენ. თუმცა, შარიათის მიხედვით, ქალს გაყრის უფლება ენიჭება იმ შემთხვევაში თუ მისი მეუღლე ისლამს განუდგება, გახდება „მურდალი“ [მურდალ] ე.ი. განდგომილი.

შარიათის ამგვარი მოთხოვნები საკმაოდ ძლიერად აქვს შესისხლხორცებული ქვემო ქართლის მუსლიმურ მოსახლეობას, რაც ენდოგამიის განმტკიცების მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს. ნეგატიურად აღიქმება შერეული ქორწინება, განსაკუთრებით ხანდაზმულებში. ამ მიმართებით მეტად თავისებური დამოკიდებულება ჩამოყალიბდა, რომელსაც ს. ვალიევა შემდეგნაირად გადმოგვცემს – „სხვა

რჯულთან ჩვენი მამაკაცის დაქორწინება მადლია, რადგან იგი გათათრდება და თათარ შვილებს გაზრდის, ხოლო ჩვენი ქალიშვილი სხვაზე არ გათხოვდება, წესი არ არის“.

მუსლიმი მამაკაცის (თათრის) სხვა სარწმუნოების მიმდევარ ქალთან დაქორწინება საკმაოდ ხშირად გვხვდება ქვემო ქართლში. საკმაოდ მასალა გვხვდება მათი ქართველ, რუს, სომეხ და ბერძენ ქალებთან შეუღლების შესახებ, მაშინ როდესაც ქრისტიან მამაკაცზე თათრის გოგოს გაყოლას დიდ უბედურებად მიიჩნევდნენ „მოვკლავ და არ გავაყოლებო“. ჩვენ მხოლოდ ერთი ასეთი ფაქტის დაფიქსირება შეგვიძლია, სოფელ ასურეთში (თეთრიწყაროს რაიონი) რაჭველ კაცს „თათარი“ ჰყოლია ცოლად. ანალოგიური მასალა გვხვდება სამცხეში. სოფელ წყალთბილას მკვიდრი ოჰანეს ვაჰანიანი იხსენებს, რომ ბავშვობაში მეზობელი თურქის გოგო მოსწოდა, მისი დედ-მამაც თანახმა იყო ქორწინებაზე და პირადად მას ქალიშვილის ოჯახიც არ იწუნებდა, თუმცა მაინც უარი უთხრეს, რისი ერთადერთი მიზეზიც რელიგიური განსხვავება იყო (ჯანიანიშვილი 1992). იგივე მოსაზრებას ადასტურებს სამცხის ქართული მოსახლეობაც. მიუხედავად იმისა, რომ არასაურველად ითვლებოდა, მაინც მოჰყავთ ცალკეული ფაქტები „თათრებს“ რომ ქრისტიანები შეურთიათ, საპირისპირო შემთხვევებს კი თითქმის ვერაფერს იხსენებს.

ურბანიზაციის მაღალმა ინტენსივობამ და სამოცდაათწლიანმა ათეისტურმა გარემომ მხოლოდ მცირეოდენი გავლენა იქონია ამ დამოკიდებულებაზე და ქალაქებში მუსლიმი ქალის სხვა სარწმუნოების წარმომადგენელზე დაქორწინების ერთეული შემთხვევები მაინც ფიქსირდება, რასაც მზარდი რეისლამიზაციის პროცესში კიდევ უფრო კლების ტენდენცია გააჩნია.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქვემო ქართლის მუსლიმურ მოსახლეობაში შარიათის ნორმებით განპირობებული, მრავალცოლიანობის, სისხლით ნათესავებს შორის ქორწინების, ლევირატის და სორორატის არსებობა დანარჩენ მაცხოვრებლებში (ქართველები, სომხები, ბერძნები) მთელი რიგი ნეგატიური სტერეოტიპების ჩამოყალიბებას განაპირობებს.

მოტაცებითი ქორწინება – გაჩირთმა

მოტაცებითი ქორწინება ჯერ კიდევ ეთნოლოგიის ფუძემდებლურ ნაშრომებში დაუკავშირდა პატრიარქალურ ოჯახსა და ტრადიციულ საზოგადოებას (მორგანი 1934: 210). ჩვენს საკვლევ კონტინენტში უკანასკნელ ხანებამდე შემორჩენილი ქორწინების ამგვარი წესი, რომელიც გარკვეულად განსხვავდება კავკასიის ქრისტიან ხალხებში გავრცელებული ანალოგიური მოვლენისაგან, შარიათის ნორმებისაგან განპირობებულ ცალკეულ ნიშნებს შეიცავს.

მოტაცებას ხალხი საკმაოდ უარყოფითად ეკიდებოდა და იგი ხშირად კონფლიქტური სიტუაციების შექმნის მიზეზი ხდებოდა. დოდო ჰუსეინოვამ გვიამბო თავისი მამიდის მოტაცების ისტორია, რომელიც XX საუკუნის 30-იან წლებში მომხდარა. ქალი თავის ნების საწინააღმდეგოდ მოიტაცეს, მაგრამ მამა მას მაინც არ შეურიგდა. მაშინაც კი, როდესაც ახალგაზრდა ქალი გარდაიცვალა, მისი მამა დასაფლავებაზე არ წასულა. ღამით მივიდა შვილის საფლავზე, მიცვალებული ამოთხარა, თავის სოფელში წაასვენა და დაკრძალა. მთხრობელის გადმოცემით, მშობლის ამგვარი საქციელის მიზეზი იყო ქალიშვილის მოტაცებით განცდილი შეურაცხყოფა. ამგვარი დამოკიდებულება ტიპურია მუსულმანური ადათისათვის. ს. ეგიაზაროვის გადმოცემით, ქურთებში თუ ქალი მისი ნების საწინააღმდეგოდ მოიტაცეს და მდედარმა მიუსწრო, მომტაცებელი სასიკვდილოდ იყო განწირული, ხოლო თუ მოტაცება ქალის თანხმობით მოხდა, არც მას დაინდობდნენ, ორივეს მოკლავდნენ, ცხედრებს იქვე გზის პირას დაასაფლავებდნენ დაუტირებლად და გამვლელები ასეთ საფლავებს ქვებს ესროდნენ (ეგიაზაროვი 1884: 50).

მოგვიანებით, ასეთი კონფლიქტების მოწესრიგება სასამართლოს დაეკისრა. გასული საუკუნის პერიოდიკაში გვხვდება მონაცემები, როდესაც მოტაცების საქმეს სასამართლო განიხილავდა. ამის მაგალითია შეიხ მამედის საქმე, რომელმაც თავისი ღამაზე მეზობელი მოტყუებით მოიტაცა. მიუხედავად იმისა, რომ პატივყრილი ქალი მოგვიანებით

ქორწინებას დათანხმდა, შეის მამედის წინააღმდეგ პოლიციამ საქმე მაინც აღძრა და მოძალადე სასჯელისაგან მხოლოდ სიკვდილმა იხსნა (ახალი მიმოხილვა 1901: 57).

მოტაცებითი ქორწინების შემდეგ საქმეში ჩაერეოდნენ ხოლმე გავლენიანი პირები და მხარეები რიგდებოდნენ. ხშირად ქალის მხარე წინააღმდეგობას ვეღარ სწევდა, რადგან მონატაცებ ქალს კარგი ოჯახი აღარ ითხოვდა. ჩვენი მთხრობლის, ნიზან ჰუსეინოვის თანახმად, თუ ქალი სუფთად არის (ქალწულია) სახლში აბრუნებენ, მაგრამ ეს იშვიათად ხდება, ამბობენ რაც არის არის, დარჩესო.

აღსანიშნავია, რომ მოტაცების მიუხედავად, ვაჟის მხარე ცალკეული წინასაქორწინო რიტუალების შესრულებას აუცილებლად მიიჩნევდა. ს. ვალიევას გადმოცემით, რომელიც თავად მოიტაცეს ახალგაზრდობაში, იგი მოტაცების თანავე მაზლის ცოლს წაუყვანია აბანოში გასასინჯად. ე.ი. მომტაცებელი ცდილობდა ქალი შეძლებისდაგვარად შემოწმებინა რაიმე დაფარული ფიზიკური ნაკლი ხომ არ ჰქონდა და, თუ რაიმეს აღმოაჩენდა, მას უკან დააბრუნებდნენ.

თურქულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ქალის მოტაცება ასევე მრავალ წინააღმდეგობასთან არის დაკავშირებული. ქალის იძულებით წაყვანის შემთხვევაში საქმეში, როგორც წესი ხელისუფლების ორგანოები ერევიან და მომტაცებელს მკაცრი სასჯელი ემუქრება. არის შემთხვევები, როდესაც საქმე დაპატიმრებითაც სრულდება. ვაჟის მხარე ცდილობს ქალი დაითანხმოს, რადგან ასეთი სკანდალის შემდეგ მას გათხოვება გაუჭირდება. შერიგების შემთხვევაში საქორწილო რიტუალიც ეწყობა, მაგრამ მას ჩვეული საზეიმო ელფერი აღარ აქვს. თუ მოტაცება გოგონას თანხმობით იყო მომხდარი, ქალის ოჯახსაც საკმაო პრობლემები ექმნებოდა, რადგან ძალზე მცირე ყალიძს იხდიდნენ. ქალის მხარე ასევე კარგავდა უფლებას ქორწილის მოწყობასთან დაკავშირებით თავისი პირობები ეკარნახა ვაჟის ოჯახისათვის. ამიტომ მოტაცების შემთხვევებში, როგორც წესი, შედარებით პატარა ქორწილით კმაყოფილდებოდნენ (სერებრიაკოვა 1979: 111-115).

მოტაცებითი ქორწინების შედეგად წარმოქმნილი მორალური და ეკონომიკური წინააღმდეგობები ნათლად ჩანს აჭარის სინამდვილეში. აჭარაში ქალის წაგვრა მიღებული ჩვეულების დარღვევად და სოფლის უხუცესთა შეურაცხყოფად ითვლებოდა, რის გამოს საქმე ხშირად მკვლევლობადეც მიდიოდა. შერიგების შემთხვევაში სასიამაო მომტაცებელს შესარიგებელ თანხას – „დასარიგებელს“ სთხოვდა, რასაც შემდგომში საკუთარი შეხედულებისამებრ ხარჯავდა ოჯახში ან ქალის მზითვის მოსამზადებლად. იყო შემთხვევები, როდესაც მოტაცებულ ქალს მღვერები უკან აბრუნებდნენ და ვაჟი ქალის მშობლებთან წესის დაცვით მიაგზავნიდა შუამავლებს. ამ შემთხვევაში უფრო ადვილად აღწევდნენ თანხმობას. საქმე ადვილდებოდა იმის გამო, რომ მონატაცებ ქალს ქვრივის ან „ნაკლების“ მეტი არაფერს შეირთავდა (ბეჟაია 1974: 52-54).

ანალოგიური დამოკიდებულება მოტაცებითი ქორწინების მიმართ დამოწმებულია საქართველოს სხვა რეგიონებშიც (ითონიშვილი 1960, : 178-179; ინალ-ივა 1954: 47-48).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საკვლევ კონტინგენტში მოტაცება ზოგჯერ მხარეთა შეთანხმების შედეგად ხდებოდა, რადგან ამის შემდეგ საჭირო აღარ იყო ხალხმრავალი ქორწილის გადახდა და სხვა ხარჯების გაღება. ასეთ შემთხვევაში ქალი ქების რიტუალამდე ქმრის სახლში სტუმრად ითვლებოდა.

აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის მომენტიც, რომ მუსლიმები ქორწინების ან სექსუალური კონტაქტის დამყარების მიზნით იტაცებდნენ სხვა რელიგიის წარმომადგენელ ქალებს. ასეთი მოვლენები მეტად გავრცელებული იყო სამცხეში. როგორც ვალერიან ზედგენიძე ამბობს: „იცოდნენ თათრებმა ქართველი ქალების მოტაცებაც, რასაც თალანი ეწოდება“.

რეისლამიზაციის პირობებში ისლამი განსაკუთრებით იჭრება ოჯახის შექმნის და მის წევრთა ურთიერთობის რეგლამენტირების საკითხებში. ცნობილი შიიტი ღვთისმეტყველი საიდ მუჯაბა რუქნი მუსავი ლარი კარგად გადმოგვცემს ისლამის დამოკიდებულებას ამ ინსტიტუტის მიმართ: „ოჯახი ესაა თემი მიკროკოსმოსში, ესაა ფესვი საიდანაც

ხალხები აღმოცენდებიან. ესაა საზოგადოების ძირითადი ერთეული... რაც უფრო ძლიერია მისი სულიერი და მორალური შენობა, მით უფრო საიმედოა მისი სიხარული და ბედნიერება დღევანდელ საგანგაშო, ფეთქებად, შფოთიან ატმოსფეროში“ (საიდი 1994: 81). ოჯახის სულიერ და მორალურ შენობად იგულისხმება მუსულმანური სამართლის ნორმების, სუნიისა და ყურანის მოთხოვნათა განუხრელი შესრულება. ლოგიკა ამ შემთხვევაში ნათელია – უმარტივესი სოციალური ერთეულის, ოჯახის, შარიათის ნორმებზე დაფუძნება აუცილებელი პირობაა ისლამური სახელმწიფოს არსებობისა და ფუნქციონირებისათვის. პოლიტიკური ისლამის სახელმწიფოებში უმთავრესი ყურადღება ენიჭება საქორწინო ურთიერთობების მუსლიმური დოგმატიკის მოთხოვნილებებთან სრულ შესაბამისობას და ამ ნორმებიდან მცირეოდენი გადახვევა არა მარტო საზოგადოებრივი განსჯის საგანი ხდება, არამედ – შარიათული სასამართლოს მკაცრი განაჩენის საფუძველიც. მაშინაც კი, როდესაც პიროვნება არ გამოირჩევა რელიგიური მოთხოვნების შესრულებისაკენ სწრაფვით, იძულებულია ანგარიში გაუწიოს არსებულ სიტუაციას და დაემორჩილოს შარიათულ სასამართლოს.

ქვემო ქართლის აზერბაიჯანულ თემში ისლამის პოლიტიზაციის თვალსაზრისით ფუნდამენტალისტური მოძრაობების ინფილტრაციას მრავალი სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორი უშლის ხელს. აღნიშნულის მიუხედავად, ოჯახის შარიათის მოთხოვნათა საფუძველზე აგებას იქ უკვე ხანგრძლივი ტრადიცია აქვს და საბჭოთა პერიოდში სახელმწიფოს მიერ გატარებული მკაცრი ღონისძიებების მიუხედავად თავი შეემინახა საოჯახო სამართლისათვის მიუღებელმა ისეთმა ასპექტებმა, როგორცაა: მრავალცოლიანობა, დროებითი ქორწინება, სყიდვითი ქორწინება, შედარებით დაბალი საქორწინო ასაკი, საქორწინო ურთიერთობისას ქალის სურვილის გაუთვალისწინებლობა და ა. შ.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

- აგრიმბაევი 1978** – Агримбаев Н. Х. О некоторых пережиточных формах брака у казахов. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. Москва 1978
- ამიერკავკასიის 1955** – Закавказский вестник. 1855, №19
- აკაევი 1999** – Акаев В. Религиозно-политический конфликт в чеченской республике Ичкерия. Центральная Азия и Кавказ. №4(5) 1999
- ალი ზადე 1985** – Али-задеА, Семейно-бытовые традиции Лагича, АЭС 1985
- ახალი მიმოხილვა 1901** – Новое обозрение. Судевная хроника. Увоз невесты. 1901. № 5775
- ბაბაევა 1964** – Бабаева Р. Матеряли для изучения свадебних обрядов на Апшероне в прошлом. АЭС Баку. – 1964
- ბაგრატიონი 1973** – ბაგრატიონი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973
- ბექაია 1974** – ბექაია მ., ძველი და ხალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974
- გეიბულაევი 1976** – Геибулаев Г. А., Кипчакские Этнотопонимы в Азербайджане, АЭС №5, Баку, 1976
- გეიბულაევი 1977** – Геибулаев Г. А., Об эндогамном браке в Азербайджане. АЭС. Баку, 1977
- გორდლევსკი 1960** – ГордлевскийВ. А, Избранные сочинения, Т. I, Москва-1960
- გულიევი 1985** – ГулиевГ.А.. Традиции и иновации свадебной обрядности азербайджанцев. АЭС Баку 1985
- დოროშენკო 1982** – Дорошенко Е. А. Зороастрйцы в Иране. М 1982
- ედილი 1947** – ედილი ზ., საინგილო, თბილისი, 1947
- ეგიაზაროვი 1884** – ЕгиазаровС. А.. Краткий этнографический очеркъ Курдов Эриванской губернии. Тифлис. 1884
- ითონიშვილი 1960** – ითონიშვილი ვ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1960

- ინალ-იფა 1954** – Инал-Ипа Ш., Очерки по истории Брака и семи у абхазов, Сухуми, 1954
- იომუდსკი 1962** – Иомудский С. Н О пережитках родового быта у скотоводов Западной Туркмении в XIX в. СЭ. 1962
- კალაკანტვაცი 1983** – კალაკანტვაცი მოვსეს, ალვანთა ქვეყნის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბ., 1983
- კისლიაკოვი 1969** – Кисляков Н. А, Очерки по истории семи и брака у народов средней Азии и Казахстана. Ленинград, 1969.
- კოვალევსკი 1890** – Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе, М, 1890
- კვაჭაძე 1988** – კვაჭაძე მ., მასალები გომბორელ ლაიჯთა მეტეველების შესახებ, თბილისი, 1988
- მორგანი 1934** – Морган Г. Л. Древнее общество, Ленинград. 1934
- სამართალი კათალიკოსთა 1970** – სამართალი კათალიკოსთა, ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძე, 1970
- საიდი 1994** – Сайид Муджитба Рукни Мусави Лари. Западная цивилизация глазами мусулманина. Баку. 1994
- საფიევი 1854** – Сафиев Мирза-али. Мусулманская свадьба (в Ленкоране). ЗКВ. 1854. №12
- სახოკია 1985** – სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985
- სერებრიაკოვა 1979** – Серебрякова М.Н., Семья и семейния обрядность в турецкой деревне (новейшее время). М. 1979
- სემიონოვა 1908** – Семенова А., Как живут Персы, С-Петербург-1908
- სუხარევა 1978** – Сухарева О. А. Традиция семейно-родственных браков у народов Средней Азии. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. Москва, 1978
- სიუკიანიენი 1986** – Сюкияйнен Л., Мусульманское право, Москва, 1986
- ტფილისის 1912** – Тифлисский листок. 1912. №344
- ტულიევი 1985** – Тулиев Г. А, Традиции и иновации в свадебной обрядности Азербайджанцев, АЭС 1985

ფაშაევა 1987 – Пашаева Л.Б. Позитивные и негативные элементы в свадебных обрядах Курдов Грузии. Тбилиси. 1987

ქერიმოვი 1978 – Керимов М. Шариат и его социальная сущность, 1978

ჩურსინი 1925 – Чурсин Г. Азербайджанские Курди. Известия кавказского историко-археологического института. Тифлис. 1925

ჭელიძე 1964 – ჭელიძე ა., ექვსი წელი სპარსეთში, თბილისი, 1964

ჭყონია 1935 – ჭყონია ი., ქორწინების ინსტიტუტი მოთულებო-ში, თბილისი, 1935

ხარაძე 1939 – ხარაძე რ., დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939

ჯანიაშვილი 1992 – ჯანიაშვილი ლ., სამცხე-ჯავახეთის სავლელ ეთნოგრაფიული დღიურები, 1992

Irine Jukashvili

The institutions of Marriage and family within the Turkic-speaking population of Kvemo Kartli

The institutions of Marriage and family are most important elements of social organization which reflect almost all the characteristics of ethnic unity. The marriage age is determined by Sharia norms; in selecting a couple for marriage priority is given to cross cousin marriages. The wedding cycle incorporates a wedding gift and an engagement; an integral part of the marriage is the bride price –Kalim. The most important stage of a Muslim marriage is its official registration by a priest - Kebin, which was of particular importance in case of division of family property and the divorce of a couple. Preparation of a proper dowry (Jehiz) was considered a family dignity, therefore, all details concerning dowry were discussed in advance during pre-wedding negotiations, where the parties agreed on the amount of the bride price (Kalim). The woman's side tried to raise the bride price and the groom's side, on the contrary, tried to increase the dowry. In the contingent under study the facts of polygamy are observed. Ethnographic materials also prove the existence of polygamy in both rural and urban Turkic-speaking population of Georgia in Soviet times. The termination of marriage is also regulated by Sharia norms. In the studied

contingent some types of marriages are also observed: levirate, sororate, temporary marriage (sige), etc. The influence of the Georgian environment should explain the fact that many of them are against early marriages, marrying blood relatives, levirate, sororate, etc.

რეცენზიები

ჯემალ გამახარია

რეცენზია ქ. ხუციშვილის ინგლისურენოვან სტატიაზე „ენგურის საზღვრის გადაღმა: საქართველოსა და აფხაზეთს შორის არსებული საზღვრით დაკავშირებული და განცალკევებული ცხოვრება“

სტატია „ენგურის საზღვრის გადაღმა: საქართველოსა და აფხაზეთს შორის არსებული საზღვრით დაკავშირებული და განცალკევებული ცხოვრება“ კონფლიქტოლოგიური ხასიათის ორიგინალური ნაშრომია. სამწუხაროდ, ავტორი მეტისმეტად „თავისუფლად“ ეპყრობა ტერმინებს, რომლებსაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც საქმე გვაქვს აფხაზეთის მსგავს კონფლიქტთან. სათაურშივე საქართველოსა და აფხაზეთის ცალ-ცალკე მოხსენიება ყოფილად დაუშვებელია.

ავტორი ხმარობს ცნებას „კლიმატური კონფლიქტი“ (სტატიის თარგმანი, გვ. 1), რაც ნიშნავს სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებით (კლიმატით) გამოწვეულ კონფლიქტს. ეს არის კონფლიქტის მხოლოდ ერთი, თანაც არა გადაწყვეტი, არა ძირითადი მხარე. რეალურად შეიარაღებული კონფლიქტი შესაძლებელი გახდა რუსეთის მიზანმიმართულმა ჩარევამ საკუთარი იმპერიული ინტერესებიდან გამომდინარე. ამის თაობაზე ავტორი არ წერს, შესაბამისად კონფლიქტის მიზეზებს არასწორად აშუქებს. კონფლიქტის მიზეზების ამგვარი გააშუქება კი იწვევს მისი არსის არასწორ გაგებას, არასწორ მიდგომას პრობლემისადმი.

ქალბატონი ქეთევან ხუციშვილი წერს: „ეს სასაზღვრო ზოლი, რომელიც მკაფიოდ გამოყოფს სხვადასხვა სახელმწიფოს მიერ კონტროლირებად ორ ტერიტორიას ერთმანეთისაგან...“ (იქვე). „სხვადასხვა სახელმწიფოში“ ავტორი აშკარად გულისხმობს საქართველოსა და აფხაზეთს,

რუსეთის როლი (რომელიც რეალურად აკონტროლებს აფხაზეთის დე-ფაქტო საზღვარს) „დაკნინებულია“. აქ გამოჩნდა როგორც სათაურის, ისე კლიმატური კონფლიქტის ცნების გავლენა ავტორის მსჯელობაზე.

ავტორის ერთ-ერთი ყველაზე უხეში შეცდომა გახლავთ შემდეგი დასკვნა:

„ბოლშევიკური რევოლუციის მერე რუსეთის იმპერიული მმართველობიდან გარდამავალ პერიოდში, აფხაზეთმა 1921 წელს მიიღო შემდეგი სახელწოდება – აფხაზეთის საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა და 10 წლის განმავლობაში არსებობდა დამოუკიდებლად, სანამ არ მოხდა მისი გაერთიანება საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკასთან“ (იქვე, გვ. 3). არც ერთ ქართველ ავტორს მსგავსი რამ არ დაუწერია. ამას წერენ და ყოველ გზავსაყარზე ლაპარაკობენ მხოლოდ სეპარატისტები და რუსი ოკუპანტები, მათ შორის პუტინი, ლავროვი და სხვები, რათა გაამართლონ აფხაზეთის აღიარება „ისტორიული სამართლიანობის“ ვითომ აღდგენით. ქნი ხუციშვილი არაფერს წერს იმის შესახებ, რომ აფხაზეთის საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა საქართველოს სსრ-ის 1922 და 1926 წლების კონსტიტუციების, ასევე აფხაზეთის კონსტიტუციის თანახმად იყო საქართველოს შემადგენელი ნაწილი. სსრ კავშირის 1924 წლის კონსტიტუციის თანახმად კი აფხაზეთი წარმოადგენდა ავტონომიურ რესპუბლიკას. ავტორი არ ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ მის მიერ დამოუკიდებლად ცნობილი აფხაზეთის ხელისუფლებას 20-იან წლებში სამი დონის ზემდგომი ინსტანცია ჰყავდა, ექვემდებარებოდა რა საქართველოს ხელისუფლებას, ამიერკავკასიის ფედერაციის ხელისუფლებას და საბჭოთა კავშირის ხელისუფლებას. ასეთი წარმონაქმნის დამოუკიდებელ რესპუბლიკად აღიარებას არაფერი აქვს საერთო რეალობასთან და მხოლოდ ოკუპანტის წისქვილზე ასხამს წყალს. ერთი სიტყვით, ავტორი უშვებს უხეშ შეცდომას პოლიტიკური თვალსაზრისით ძალიან მნიშვნელოვან საკითხში, რასაც ჩვენი ქვეყნის მტრები აუცილებლად გამოიყენებენ.

რუსეთის როლის მეორე და მეთე პლანზე გადატანის ერთ-ერთი ნიმუშია ავტორის სიტყვები: „1992-93 წლების სამხედრო კონფლიქტს საქართველოს მთავრობასა და აფხაზეთის სეპარატისტულ ძალებს შორის...“ (იქვე, გვ. 3).

„ერთადერთი ლეგალური გამშვები პუნქტი საქართველოსა და აფხაზეთს შორის ომის შემდგომ...“: აქ ავტორი ისევ და ისევ ორ სახელმწიფოზე – საქართველოსა და აფხაზეთზე საუბრობს, ხოლო ოკუპანტის მიერ დაწესებულ უკანანო (არალეგალურ) გამშვებ პუნქტს, ლეგალურს უწოდებს...

„ამგვარად, ზუგდიდში არსებული აფხაზეთის მთავრობა ახორციელებს სახელმწიფო პროგრამებს ჯანდაცვისა და კულტურის სფეროში, რომელიც ტარდება საზღვრის ორივე მხარეს მყოფი მოსახლეობისათვის“ (იქვე, გვ. 4). ავტორი უშვებს მცირე უზუსტობას – აფხაზეთის ლეგიტიმური დეფინილი მთავრობა ზუგდიდში არასოდეს არსებულა. იგივეს იმეორებს მე-14 გვერდზე. თანაც უნდა აღინიშნოს, რომ ჯანდაცვის პროგრამას, რომელიც წარმატებით მუშაობს, ხორციელდებოდა და დღესაც ხორციელდება საქართველოს მთავრობის მიერ.

„ზოგიერთი ქართველი დაბრუნდა თავის სახლში აფხაზეთში, თუმცა ბევრი დარჩა საქართველოში, როგორც იძულებით გადაადგილებული პირი“ (გვ. 4). აქაც აფხაზეთი ისევ ცალკეა, საქართველო – ცალკე. ეს იმას ნიშნავს, რომ სათაურში ავტორმა უნებლიე შეცდომა კი არ დაუშვა, არამედ გამოკვეთილი პოზიცია გამოხატა, რაც ძალიან სამწუხაროა.

სერიოზულ შეცდომას უშვებს ავტორი, როცა აცხადებს: „დღეს, ორი სასაზღვრო რაიონი გალი და ტყვარჩელი არიან აფხაზეთის ერთადერთი ნაწილი, სადაც ქართული მოსახლეობა 10%-ს აღემატება“ (იქვე, გვ. 4). საქართველოს კანონმდებლობით, არავითარი ტყვარჩელის რაიონი არ არსებობს. ის შექმნეს სეპარატისტებმა ომის შემდეგ და მას გალის რაიონის რამდენიმე სოფელი დაუქვემდებარეს, რათა სწრაფად მოეხდინათ ამ სოფლების ასიმილაცია. ამგვარად მინისტრაციულ დაყოფას არ ცნობს არც საქართველო და არც საერთაშორისო თანამეგობრობა.

სტატიაში ავტორი გაურკვეველად საუბრობს საზღვრის სტატუსზე, უფრო იქითკენ იხრება, რომ ენგურზე გადის ნამდვილი საზღვარი და ამის „დასამტკიცებლად“ წერს: „კონფლიქტის პირველ წლებში ქართველები არ ცნობდნენ დე ფაქტო საზღვარს, როგორც საზღვარს, წლების გასვლის შემდეგ კი ახალმა რეალობამ აიძულა ხალხი, რომ სხვანაირად ეფიქრათ და ეხლა ისინი გადასასვლელს საზღვრად თვლიან“ (იქვე, გვ. 5). თურმე ქართველებს დე-ფაქტო საზღვარი ნამდვილ, სახელმწიფოთაშორის საზღვრად უღიარებიათ!? გაუგებარია, რომელ „ახალ რეალობაზე“ საუბარი? კრემლიდანაც სულ გვესმის: „ახალი რეალობა“ აღიარეთო! ნუთუ იგივეს გულისხმობს ავტორი? ჩვენთვის ასევე გაუგებარია, ვინ არიან ქართველები, რომლებმაც საზღვარი აღიარეს? დანამდვილებით შემიძლია ვთქვა, რომ გალელი ქართველები, რომლებიც დღემდე საქართველოს მოქალაქეებად რჩებიან და ამის გამო სასტიკ დისკრიმინაციას განიცდიან, არანაირ სახელმწიფოთაშორის საზღვარს არ ცნობენ. შეიძლება გაწამებულმა დევნილმა, რომელიც ენგურის ხიდზე გადმოდის პირად საუბარში თქვას, რომ „საზღვარი გადმოლახა“, ამასთან ყოველ ჯერზე არ დააკონკრეტოს და არ ახსენოს სიტყვები „დე-ფაქტო“, „ადმინისტრაციული“, მაგრამ ეს არანაირად არ ნიშნავს დევნილების მიერ სახელმწიფოთაშორისი საზღვრის აღიარებას.

2018

როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზია გიორგი მამარდაშვილის სადოქტორო ნაშრომზე „საზოგადოებრივი და საოჯახო ყოფა ლენხუმის მოსახლეობაში“, 2010

ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების კვლევა-ძიების სფერო მისი ჩამოყალიბებიდან დღემდე ძირითადად ორი მიმართულებით მიმდინარეობდა და მიმდინარეობს. ესაა, ამა თუ იმ პრობლემის კვლევა და ისტორიულ-ეთნოლოგიური მხარეების ეთნოისტორიული შესწავლა. ქართული ეთნოლოგია განსაკუთრებით მთის შესწავლით იყო დაინტერესებული (ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი, მთიულეთი, გუდამაყარი, ხევი.) თუმცა აქაც მთელი რიგი მხარეები ყურადღების მიღმა იქნა დატოვებული. მაგალითად, ენგურის ხეობის სვანეთი თუ არაერთ მკვლევარს იზიდავდა, ცხენისწყლის ხეობის სვანეთიდან ქართველთა ტრადიციული ყოფის თითქმის არცერთ პრობლემაზე არ გაგვიჩინია არა მარტო სამეცნიერო გამოკვლევები, არამედ კორესპონდენტთა მიერ ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალებიც კი. იგივე მდგომარეობა გვაქვს ლენხუმის შესწავლის თვალსაზრისითაც. ყველაფერს ამას თავისი მიზეზები გააჩნდა, რაც ძირითადად ეთნოლოგიის კვლევის სფეროს არასწორი მიდგომით იყო განპირობებული. მკვლევარებმა ხელიდან გაუშვეს შესანიშნავი შესაძლებლობა, ბევრი ყოფითი რეალია უკვალოდ გაქრა, დაიკარგა. თუმცა სჯობს გვიან, ვიდრე არასდროს. ეთნოგრაფიული ლენხუმისადმი ინტერესი ბოლო პერიოდში გაჩნდა, ესაა ამ თვალსაზრისით ერთ-ერთი შესანიშნავი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე, რომელიც ესაზღვრება სვანეთს, რაჭას, იმერეთს, სამეგრელოს. საინტერესოა ის მიგრაციული მიმართულებები, რომლებიც ლენხუმს საუკუნეთა განმავლობაში ამ მხარეებთან ჰქონდა.

გიორგი მამარდაშვილის „საზოგადოებრივი და საოჯახო ყოფა ლენხუმის მოსახლეობაში“ ერთგვარ გარდ-

ვევადაც მიგვანჩნია. სამეცნიერო კომისიის წევრები ამ სიტყვების შემდეგ ალბათ მიმიხვდებიან, რომ ჩვენი, როგორც ოპონენტის დამოკიდებულება წარმოდგენილი გამოკვლევის მიმართ პოზიტიურია. სადისერტაციო ნაშრომი არა მხოლოდ ეთნოლოგიური, არამედ ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევაა, ის ცდება იმ ჩარჩოებს რასაც სათაური ითვალისწინებს. არ ვაპირებდი სადისერტაციო ნაშრომის შინაარსის გადმოცემას, მაგრამ გვინდა ავღვნიშნოთ, რომ ზოგიერთი მისი მონაკვეთი, როგორცაა „ლენხუმის კვლევის ისტორიიდან“, „ლენხუმის ისტორიიდან“, „ლენხუმის ისტორიული გეოგრაფიიდან“ შეიძლება არც შესულიყო გამოკვლევაში. ამ თავების გარეშეც მიიღებდა აკადემიური ხარისხის მაძიებელი ეთნოლოგიის დოქტორის წოდებას. გარდა დასახელებული თავებისა, სადისერტაციო ნაშრომი მოიცავს ორ დიდ მონაკვეთს „ლენხუმის საზოგადოებრივი ყოფა“ და „ლენხუმის საოჯახო ყოფა“. პირველი მათგანი მოიცავს შემდეგ ქვეთავებს: ლენხუმის სოციალური ისტორიიდან, ლენხუმის მოსახლეობა და მიგრაციული პროცესები, დასახლების სტრუქტურა, ურთიერთდახმარების ფორმები. მეორე მონაკვეთის ქვეთავებია: ოჯახის ფორმები, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები, საქორწინო წეს-ჩვეულებები, მიცვალებულის კულტი, რწმენა-წარმოდგენები და საოჯახო რიტუალები. დისერტაცია მთავრდება დასკვნებითა და დამოწმებული ლიტერატურის სიით.

არ შეიძლება არ დაეთანხმო სადისერტაციო ნაშრომის ავტორს, რომ ლენხუმი სოციალური თვალსაზრისით მთლიანად ჩართული იყო ერთიან ქართულ სახელმწიფოებრივ სისტემაში, რომ აქაც ისეთივე სოციალური ურთიერთობები არსებობდა როგორც დასავლეთ საქართველოს ბარის სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში, ავტორი ამ თვალსაზრისით ფართოდ იყენებს როგორც საისტორიო წყაროებს, აგრეთვე შუა საუკუნეების ქართულ საბუთებს, რომლებიც ლენხუმის შესახებ არსებობს. ამ საბუთებში, სამართლის ძეგლებში, რომლებიც ძირითადად საეკლესიო ხასიათისაა, ბევრი ეთნოგრაფიული მონაცემიცაა დაცული, ე. ი. ჩვენ საქმე გვაქვს ლენხუმის

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით კვლევას-თანაც. დადგენილია მაშინდელი ლენხუმელი გლეხის ეკონომიკური შესაძლებლობებიც; ნათელ სურათს ვიღებთ თუ მეურნეობის რა დარგებს მისდევდა შუა საუკუნეების ლენხუმელი.

სათანადო ყურადღება აქვს მიქცეული შუა საუკუნეების საკომუნიკაციო საშუალებებსაც. აღნუსხულია ყველა ციხე-სიმაგრე და კოშკი, რომლებიც სათანადო სტრატეგიულ ადგილებზე მდებარეობდა. გამოვლენილია რომ ლენხუმის საშუალებით ხდებოდა ადრე შუა საუკუნეებში დასავლეთ საქართველოს დაკავშირება ჩრდილოეთ კავკასიასთან და განსაკუთრებით ოსეთთან. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან ადრე შუა საუკუნეების ალანია არ მდებარეობდა თანამედროვე ჩრდილოეთ ოსეთის ტერიტორიაზე. ალანია უფრო დასავლეთით, მთისწინა და ბარის რეგიონში არსებობდა. ბერძნულ წყაროებში დადასტურებული ალანიის ეპარქია დიდი ზელენჩუკის ხეობაში არსებობდა. ასე რომ, სრულიადაც გასაკვირი არაა, როდესაც გ. მამარდაშვილი ოსებთან დაკავშირებულ სატრანზიტო გზად, ქვემო სვანეთთან ერთად, ლენხუმსაც მიიჩნევს.

ლენხუმელ გლეხთა კატეგორიების შესახებ დისერტანტი ფართოდ იყენებს XIX საუკუნის მონაცემებსაც, აქვე ის ადგენს კომლთა და სულთა ზუსტ რაოდენობას, ხაზი ესმის იმ ფაქტსაც, რომ ლენხუმი საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე მუდმივად ამარაგებდა ბარს მოსახლეობით, ისევე როგორც ლენხუმს – დასავლეთ საქართველოს მთიანეთი (სვანეთი). ეთნოლოგია ყოველთვის არა მხოლოდ წარსულით, არამედ აწმყოთიც იყო დაინტერესებული. აწმყოს გ. მამარდაშვილიც შეეხო: ეს განსაკუთრებით ითქმის საქართველოს ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში დღეს შექმნილი სავალალო დემოგრაფიული ვითარების შესახებ.

XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოს ყოფისათვის დამახასიათებელი იყო ბაზრობები, ერთ-ერთი ასეთი დიდი ბაზრობა ლაილაშში იმართებოდა, აგრეთვე ცაგერსა და ახალჭალაში. ამ ბაზრობებზე ლენხუმის მოსახლეობას

არა მხოლოდ მეზობელი ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მოსახლეობასთან ჰქონდა სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირი, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიელებთანაც. ცნობილია რომ ლეჩხუმელები ცნობილი ჩაღვადრები (ტვირთის გადამზიდავები) იყვნენ, საქმიანობის ამ სფეროში ლეჩხუმელ ჩაღვადრებს ერთგვარი მონოპოლიაც კი ჰქონდათ მთელი დასავლეთ საქართველოს მასშტაბით. ბუნებრივია, ლეჩხუმელთა ტვირთის გადატანის სფეროში დასპეცება და ფართო მასშტაბები ზღუდავდა მიგრაციულ მისწრაფებებს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ დისერტანტი განსაკუთრებით ხაზს უსვავს ლეჩხუმელთა გარე სამუშაოზე სიარულს, თუმცა ისინი ამ თვალსაზრისით ვერ შეედრებიან სვანეთისა და რაჭის მკვიდრთ. აშკარაა, რომ ლეჩხუმელებიდან გარე სამუშაოებზე სიარულსაც მცირე მასშტაბები ჰქონდა. ამ საქმიანობის ფართო მასშტაბების შესახებ გიორგი მამარდაშვილს საკმარისი არც საისტორიო მონაცემები და არც ეთნოგრაფიული მასალები არ გააჩნია. იქნებ ჩაღვადრობის ფართო მასშტაბები უშლიდა ხელს გარე სამუშაოებზე ფართოდ გასვლას?

გიორგი მამარდაშვილი გზებზე სათანადო ყურადღებას ამახვილებს, განსაკუთრებით ეს ითქმის აღმოსავლეთ საქართველოში გადასასვლელ გზებზე. სრულიად სამართლიანად ხაზი აქვს გასმული იმ გარემოებას, რომ სვანეთისა და ლეჩხუმის მოსახლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს რაჭის მოკლე გადასასვლელებით უკავშირდებოდა.

განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ლეჩხუმის დასახლების სტრუქტურას. ვიზიარებ დისერტანტის დასკვნას იმის შესახებ, რომ ისტორიული და თანამედროვე ლეჩხუმის სოფლების სახლები იდენტური არაა, თანამედროვე სოფლები თუ ძირითადად მდინარეთა ხეობის პირასაა, ისტორიული სოფლები მდინარეთა ხეობებიდან მოშორებით, მთებში იყო გაშენებული, თუმცა ვფიქრობთ, ამ თვალთახედვით ლეჩხუმში საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებისათვისაც დამახასიათებელი ანა-

ლოგიური სიტუაცია გვქონდა. მართალია, შენიშვნების წარმოდგენას რეცენზიის მეორე ნაწილში ვაპირებთ, მაგრამ, დასახლების სტრუქტურასთან დაკავშირებით გაუგებარია და მიუღებელი დისერტანტის დასკვნა, რომ „ისევე როგორც ყველგან მთის სოფლებშიც დასახლების ადრეული ფორმა გვაროვნული იყო“ (გვ. 99-100). რას ნიშნავს „გვაროვნული იყო“? შუა საუკუნეების საქართველოს მიმართ ამ ტერმინის გამოყენება არ შეიძლება. გვაროვნულში ხომ ყველა მკითხველი, მით უმეტეს, უცხოელი მკვლევარი, გვაროვნულ საზოგადოებას იგულისხმებს? ამდენადვე ჩვენთვის მიუღებელია, როდესაც გიორგი მამარდაშვილი ურთიერთდახმარების ფორმებს გვაროვნული საზოგადოების იდეოლოგიას უკავშირებს. თანამედროვე ქართული ეთნოგრაფიული მასალით გვაროვნული საზოგადოებების კვლევა, გადმონაშთად მიჩნევა ეთნოლოგიური მეცნიერების დიდი ხნის განვლილი ეტაპია. საყურადღებოა, რომ ურთიერთდახმარების ფორმების განხილვისას დისერტანტს სამეცნიერო მიმოქცევაში ახალი ლექსიკური ერთეულები შემოაქვს (*მუქმარი, ხეშტავი*), რომლებიც მხოლოდ ლენხუმისათვის იყო დამახასიათებელი.

განსაკუთრებული ყურადღება აქვს დათმობილი ლენხუმელთა საოჯახო ყოფას, დისერტანტის დასკვნით, „გვიანფეოდალურ ხანაში, XVII საუკუნის საზოგადოების მიხედვით, ლენხუმელები ძირითადად დიდ, გაუყოფელ ოჯახებად ცხოვრობდნენ“ (გვ. 112). ლენხუმში, ისევე როგორც სხვა ისტორიულ ეთნოგრაფიულ მხარეებში, დიდი ოჯახები რომ იყო, ფაქტია, მაგრამ რამდენად ცხოვრობდნენ ლენხუმელები ძირითადად დიდ, გაუყოფელ ოჯახებად, ვფიქრობთ, გ. მამარდაშვილის მოხმობილი მასალა მაინცდამაინც ამას არ ადასტურებს. დიდ ოჯახად ცხოვრება დისერტანტის მიერ XX საუკუნის 30-40-იანი წლებამდე არის დადასტურებული, ასეთი ოჯახი ყოფილა გურგუჩიანების ოჯახი, სოფელ ორბელში.

გიორგი მამარდაშვილი ეხება ლენხუმის საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებსაც, საყურადღებოა, რომ საქონლის დასაყენებელი შემოკავებული ადგილის აღმნი-

შენელი სიტყვა ღეხხუმშიც ქართა ყოფილა. საქართველოს სხვა მხარეების მსგავსად „სახლი სტუმრებისათვის“ ღეხხუმელთათვის დამახასიათებელი ყოფილა.

დისერტანტი ვრცლად განიხილავს საქორწინო წესჩვეულებებს, ეს მონაკვეთი ძირითადად მის მიერ მოპოვებული საველე-ეთნოგრაფიულ მასალებს ეყრდნობა. დადგენილია ძველ ღეხხუმში დასაქორწინებელთა საქორწინო ასაკი, ქორწინების შემზუდავი ფაქტორები. ქორწილი ორი დღის ხანგრძლივობის ყოფილა, ეს ერთგვარი სიახლეა, იმ დროს, როდესაც საქართველოს სხვა მხარეებში ის სამი დღით განისაზღვრება. ვფიქრობთ ამ მხრივ დამატებითი მასალის მოძიება იქნება საჭირო.

ვრცელი მონაკვეთი აქვს დათმობილი მიცვალებულის დაკრძალვის წესჩვეულებებს, თუმცა პარაგრაფს „მიცვალებულის კულტი“ კი ჰქვია, მთელი კატეგორიულობით მინდა განვაცხადო, რომ საქართველოში არავითარი მიცვალებულის კულტი არ ყოფილა. ამ ტერმინების გამოყენება ქართული ეთნოგრაფიის მოურჩენელ ავადმყოფობად მიგვაჩნია. დისერტანტი წერს, რომ ღეხხუმში მიცვალებულს 5-6 დღის შემდეგ მარხავდნენ, მეხუთემეექვსე დღეს მიცვალებულის დაკრძალვა XX საუკუნეში გაჩენილი მოვლენაა. ქრისტიანულ საქართველოში, მის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში მიცვალებული მესამე დღეს იკრძალებოდა, უბრალოდ ჩვენმა დისერტანტმა ამ საკითხის შესახებ XIX-XX საუკუნეების მიჯნის ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალა ვერ მოიპოვა. საყურადღებო საერთო ქართული ფაქტია ისიც, რომ ღეხხუმშიც ყველა გვარს სასაფლაოზე თავისი უბანი („პერანგი“) ჰქონდა გამოყოფილი. მიცვალებულთან დაკავშირებულ წესჩვეულებებზე როდესაც საუბრობს, გიორგი მამარდაშვილი, ანალოგიებს ხშირად სამეგრელოსთან ავლებს, რით უნდა ავსხნათ ეს? იმით რომ ღეხხუმს მართლაც ბევრი რამ ჰქონდა საერთო სამეგრელოსთან, თუ იმით, რომ უბრალოდ სხვა მეზობელ მხარეთა შესახებ მასალა არ გაგვაჩნია?

ფართოდ განიხილავს დისერტანტი ლექსუმელთა რწმენა-წარმოდგენებს და საოჯახო რიტუალებს. ამ პარაგრაფის დასაწყისში საუბარია წყლის კულტზე. ზემოთ რაც ვთქვით, მიცვალებულის კულტზე, იგივე შეიძლება გავიმეოროთ წყლის კულტის შესახებაც, უბრალოდ უხერხულია ისეთ ქრისტიანულ ქვეყანაში, როგორც საქართველოა კულტებზე საუბარი.

ახლა კიდევ რამდენიმე შენიშვნის შესახებ: სადისერტაციო ნაშრომის დასაწყისში რამდენიმე ადგილას საუბარია ქართლის სამეფოს დასავლეთით ექსპანსიასა და ქართიზაციაზე. ალბათ, დროა ჩვენს საისტორიო მეცნიერებაში თავი დავანებოთ ლაპარაკს ქართლელთა ექსპანსიასა და, მით უმეტეს, ენობრივ-ეთნიკურ ქართიზაციაზე. ქართლს არასოდეს არ უწარმოებია სხვადასხვა მიმართულებით ექსპანსია. პირიქით კი იყო – საქართველოს სხვადასხვა ტერიტორიული ერთეულები მოისწრაფოდნენ ქართლისკენ. თუ ჩვენ კვლავ ვისაუბრებთ ქართველთა ლოკალური ერთეულების ქართიზაციაზე, მაშინ უნდა ვადიაროთ ამ ლოკალურ-ტერიტორიულ ერთეულებზე განსახლებულ ქართველთა არაქართველობაც.

73-ე გვერდზე ვკითხულობთ: „ლაილაში, ადგილობრივი მოსახლეობის გარდა, სავაჭროდ თავს იყრიდნენ სვანები, იმერლები, მეგრელები, რაჭველები, ლაილაშის ამგვარმა სავაჭრო დანიშნულებამ მისი მოსახლეობის სოციალური და ეთნიკური მრავალფეროვნება გამოიწვია“. ძალიან ცუდი კონტექსტია, სვანეთის, იმერეთის, სამეგრელოს, რაჭის მკვიდრი ქართველების ლაილაშში სავაჭროდ თავმოყრა ეთნიკურ სიჭრელეს იწვევდა? რა, საქართველოს აღნიშნულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეთა მკვიდრნი ეთნიკურად სვანი იყვნენ?

ჩვენს დისერტანტს სვანები სხვა ეთნოსად წარმოუდგენია: „გურგუჩიანების ჩამოსვლის პერიოდში ლექსუმში განსხვავებული ეთნიკური გარემოა, ანუ გურგუჩიანები სვანურენოვანი გარემოდან ქართულენოვანში ხვდებიან“ (გვ. 78). რატომ მივიჩნევთ ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლებს სხვა ეთნოსად? ეთნიკურობის განსაზღვრელი მხოლოდ მეტყველება არაა. ამ პრინციპით

იტალიაში რამდენიმე ათეული ეთნოსის არსებობა შეიძლება დაგუშვათ, ჩინეთშიც, გერმანიაშიც. ამ შემთხვევაში დამნაშავე არა დისერტანტი, არამედ ზოგიერთი ჩვენი წინა თაობის მეცნიერი, მიზეზი კიდევ ისაა, რომ მომავალ ეთნოლოგებს ეთნოლოგიის თეორიაში სათანადო ცოდნას არ აძლევენ..

აღნიშნული მონაკვეთი წიგნად გამოცემისას აუცილებლად უნდა გასწორდეს. თუ ასეთი სიჭრელე იყო ლაილაშში, ჩვენ მაშინ ეთნოგრაფიულ მრავალფეროვნებაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ. სხვა ამბავია, როცა ლაილაშში ებრაელთა და სომეხთა მკვიდრობაზე ვლაპარაკობთ. მათი აქ დამკვიდრების შემდეგ ლაილაშში ეთნიკურად მართლაც ერთგვარად ჭრელი შეიქმნა. თუმცა რამდენიმე გვერდის შემდეგ (გვ.76) ვწერთ რომ „ისტორიული და დემოგრაფიული მონაცემებით, ლენხუშში უცხო, არაქართული ეთნიკური ჯგუფების განახლება არ დასტურდება“. აბა, ვინ იყვნენ ლაილაშის მკვიდრნი, ებრაელები და სომხები?

-იან (-ან) სუფიქსიანი გვარ-სახელები სვანური წარმომავლობის გვარებადია მიჩნეული, არაა მართებული. -იან (-ან) სუფიქსი საერთოქართული, თავდართული სუფიქსია. ის ბოლო პერიოდამდე მხოლოდ სვანეთსა და ნაწილობრივ ლენხუშში გავრცელებულ გვარ-სახელებს შემორჩა.

77-ე გვერდზე ვკითხულობთ, რომ „ასათიანთა თავიდან სვანეთში მოსახლეობის საბუთები მრავლად გაგვანინა“, საჭირო იყო ამ მრავალი საბუთიდან ერთის მითითება მაინც.

სადისერტაციო ნაშრომში საუბარია ურვადზე (გვ. 125). არც სამეგრელოში და არცერთ სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში ქართველთა ყოფამ ურვადი არ იცოდა. ურვადი – ვაჟის ოჯახის გადასახადი ქალის ოჯახისადმი ქრისტიანული ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელი მივლენა არ ყოფილა.

ვერ გავიზიარებთ სადისერტაციო ნაშრომში გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ „შესაძლოა საქორწინო რიტუალე-

ბის სადამოსა და ღამით შესრულება მთვარის კულტს უკავშირდებოდეს“ (გვ. 130). მთვარის კულტი აქ არაფერ შუაშია, იყო თუ არა მთვარე კულტი ოდესღაც საქართველოში, საკითხავია. მეცნიერთა მიერ ამ თვალსაზრისით მოხმობილი მასალა აღნიშნული დასკვნის მიღების საშუალებას არ იძლევა. მიგვაჩნია, რომ არ შეიძლება ერთი ან ორი ეთნოგრაფიული ფაქტის განზოგადება. მხედველობაში გვაქვს ფრაზა: „მდიდარი ოჯახი მზითვში მიწის ნაკვეთს ატანდა ქალს“. გასარკვევია, სოფელ დეხვირში ტოპონიმი „ანას ნამზითვი“ რომელი სოციალური ფენის საკუთრება იყო. ანდა რას ნიშნავს „მდიდარი ოჯახი“? უნდა გარკვეულიყო დროის რომელ მონაკვეთს ეხება აღნიშნული მასალა. რაც შეეხება ძროხის ქალისათვის გატანებას, ის არასოდეს მზითვის კატეგორიაში არ შედიოდა. ქართულ ყოფაში ქალისათვის ნაჩუქარი ძროხა სათაფლოს სახელით იყო ცნობილი.

გვ. 132 ვკითხულობთ: „წყვილის ნათესაური კავშირი მეცხრე თაობამდე, დეგამდე არ უნდა გადაკვეთილიყო“. ერთი-ორი „გვარ გატეხილი“ გვარის გარდა მეცხრე თაობის შემდეგ ხდებოდა დაქორწინება? ქართული გვარი ეგზოგამიური იყო და ერთი კაცის შთამომავლები, ანუ ერთი გვარ-სახელის მატარებელნი ერთმანეთზე არ ქორწინდებოდნენ.

სადისერტაციო ნაშრომის მიმართ ზემოთ გამოთქმული შენიშვნები სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ გიორგი მამარდაშვილს არ ეკუთვნის დოქტორის აკადემიური ხარისხი. პირიქით, დასაწყისშიც ავღნიშნეთ, რომ მას ზედმეტი შრომაც აქვს ჩატარებული. შენიშვნები ადვილად გამოსწორებადია. გიორგი მამარდაშვილი უდაოდ იმსახურებს ძიებულ აკადემიურ ხარისხს და იმედია სამეცნიერო კომისიისა და სამეცნიერო საბჭოს წევრები ჩვენს რეკომენდაციებს გაითვალისწინებენ.

2010 წელი

როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზია მირიან ხოსიტაშვილის სადოქტორო ნაშრომზე „თბილისისა და მისი საგარეუბნო ზონის ეთნოდემოგრაფიული, სოციალური და სამეურნეო პრობლემები მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღემდე“, 2018

ადამიანთა მობინადრე საზოგადოებამ დასახლების ორგვარი ფორმა შექმნა. თავდაპირველად ის სასოფლო მეურნეობით იყო განპირობებული. ქართული ენა ასეთ დასახლებას გამოხატავდა ისეთი ლექსიკური ერთეულით როგორცაა „დაბა“, რომელსაც მოგვიანებით „სოფელი“ ჩაენაცვლა. განვითარებისა და სოციალური დიფერენციაციის პარალელურად გაჩნდა დასახლების სხვა სახეც, რომელსაც „ქალაქი“ ეწოდებოდა და ეწოდება. საქალაქო ცხოვრება კი დაკავშირებული იყო ხელოსნობის სპეციალიზაციასა და ვაჭრობის განვითარებასთან. ქალაქად იქცა ისეთი დაბა/სოფელი/დასახლებული პუნქტი, რომელშიც დაწინაურებული ფენა ცხოვრობდა და საიდანაც ისინი გარკვეულ ტერიტორიულ ერთეულს მართავდნენ. საუკუნეების მიღმა ჩაეყარა საფუძველი საქალაქო ცხოვრებას საქართველოში. ჩვენ აღარ ჩამოვთვლით საქართველოში იმ ქალაქებს, რომელიც სხვადასხვა ეპოქაში წარმოიქმნა. ქართველთა მთავარი ქალაქი მისი წარმოქმნის დღიდან ყოველთვის თბილისი იყო, იმ დროსაც კი, როდესაც მას დედაქალაქის ფუნქცია წართმეული ჰქონდა და უცხო ძალის მიერ იყო ის დაპყრობილი.

სხვადასხვა კონტექსტში თბილისის მრავალგზისაა მოხსენიებული არა მხოლოდ ქართულ წყაროებში, არამედ უცხოურ წყაროებშიც. თბილისისადმი ინტერესს მეცნიერების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლები დიდხანია იჩენდნენ. ამ მეცნიერებათა შორისაა ისტორია, ეთნოლოგია, ეკონომიკა, დემოგრაფია. არანაკლებ საყურადღებოა თანამედროვე თბილისის შესწავლა. ცნობილია, რომ

ეთნოლოგია არა მხოლოდ წარწულში სწავლობს ხალხის მიერ შექმნილ კულტურულ-სოციალურ მოვლენებს, არამედ თანამედროვეობასთან მიმართებაშიც – ამაშია მეცნიერების ამ დარგის ერთი პოზიტიური მხარე, ის სახელმწიფოებრიობის სამსახურშიც დგას. ამდენად, მისასაღმებელია, როდესაც სადისერტაციო ნაშრომის ავტორმა მირიან ხოსიტაშვილმა საკვალიფიკაციო ნაშრომი თანამედროვე თბილისსა და მის საგარეუბნო ზონას მიუძღვნა. ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ მირიან ხოსიტაშვილი პრობლემის მხოლოდ ეთნოლოგიური შესწავლით არ შემოიზღუდა. ის მომიჯნავე მეცნიერების თვალთაც უყურებს თბილისსა და მის საგარეუბნო ზონაში განვითარებულ მოვლენებს უკანასკნელი სამოცდაათი წლის განმავლობაში.

ჩვეულებრივ, როდესაც სადისერტაციო ნაშრომზე იწერებოდა რეცენზია, აუცილებელი იყო მის სტრუქტურაზე საუბარი. ამას ჩვენც ვერ გავუქცევით. მირიან ხოსიტაშვილის მიერ წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომი შედგება შესავლის, ოთხი თავისა და დასკვნისაგან. ბუნებრივია, როგორც ყველა ეთნოლოგიური ნაშრომი, ეს ნაშრომიც ვერ ასცდა ისტორიულ წიაღსვლებს. პირველი თავი სწორედ აღნიშნულ პრობლემას ეძღვნება - „თბილისისა და მისი საგარეუბნო ზონის საზღვრების ცვალებადობის ისტორია, გეოგრაფიული და ადმინისტრაციული დახასიათება“. ამ თავში არსებული ლიტერატურის საფუძველზე სათანადოდაა წარმოდგენილი „თბილისისა და მისი საგარეუბნო ზონის საზღვრების ცვალებადობის ისტორია“. მართალია, სადისერტაციო ნაშრომის ქრონოლოგიური ჩარჩოები უკანასკნელი სამოცდაათი წლით შემოიფარგლება, მაგრამ, ვფიქრობთ, საკითხის უფრო ფართო ქრონოლოგიურ ჭრილში წარმოდგენა გამართლებული და აუცილებელიც იყო. საქართველოს დედაქალაქის ფარგლები მუდმივად ფართოვდებოდა და ის იერთებდა მომიჯნავე სოფლებს, რომლებიც ისტორიულად მნიშვნელოვან სამეურნეო-ეკონომიკურ როლს თამაშობდა. ფაქტობრივად, ამ საგარეუბნო ზონის გარეშე თბილისის განვითარება შეუძლებელი იყო. დისერტანტს ეს გარემოება სამეცნიერო

არგუმენტებით გამაგრებული აქვს. საამისოდ, შეიძლება თბილისთან ახლოს მდებარე სოფელი დიღომი გავიხსენოთ. გარდა იმისა, რომ დიდმელების სამეურნეო ყოფა ბევრად იყო განპირობებული თბილისთან სიახლოვით (ისინი ამარაგებდნენ ქალაქს როგორც სამიწათმოქმედო, ისე მესაქონლეობის პროდუქტებით). ისტორიულად ამ სოფლის მკვიდრთ მთელი რიგი ვალდებულებები ეკისრებოდათ სახელმწიფოსაგან. მაგალითად, შუა საუკუნეებში მათ (აგრეთვე ნაქულბაქევის მკვიდრთ) ევალდებოდათ „სტუმრისა და მღვურის დაყენება“. კარგია, რომ დისერტანტს ეს ფაქტი არ გამოჩენია. ამ თვალსაზრისით ფრიად საგულისყუროა საგარეუბნო სოფლის მკვიდრთა სხვაგვარი ჩართულობაც საქალაქო ცხოვრების განვითარებაში. დიდმელები და სხვა საგარეუბნო სოფლის მკვიდრნი ქალაქში ავტოტრანსპორტის განვითარებამდე აქტიურად იყვნენ ჩართული საქალაქო მშენებლობაში. სამშენებლო მასალის გადატანას მათი მრავალარიცხოვანი ურმებით ახდენდნენ. ასე რომ, ყოველთვის, არა მხოლოდ გვიან პერიოდში, არამედ ადრეც, საგარეუბნო სოფლების მკვიდრნი აქტიურად იყვნენ ჩართული თბილისის განვითარებაში. სადისერტაციო ნაშრომში ეს კარგადაა ნაჩვენები. მაგრამ კითხვა ჩნდება, რამდენად იყო ეს მოვლენა საგარეუბნო ზონის მკვიდრთათვის პროგრესის გზა? ამ პრობლემას შესწავლა სჭირდება. იმედი გვაქვს, რომ თბილისისა და მისი საგარეუბნო ზონის პრობლემებით დაინტერესებული ახალგაზრდა მკვლევარი მომავალში ამ საკითხსაც მიაქცევს სათანადო ყურდღებას. მართალია, საგარეუბნო ზონის სოფლებში ნატურალური მეურნეობა ვითარდებოდა, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვივით სწავლა-განათლების შესახებ. არსებობს კიდევ ერთი საკითხი – დიღომთან არის დაკავშირებული ცნობილი მოღვაწეების სარაჯიშვილების საქმიანობა. რა როლი ითამაშა ამ საგარეუბნო სოფელმა სარაჯიშვილების სამეურნეო საქმიანობაში? – ამ კითხვაზე იმედია დისერტანტი სათანადო პასუხს გასცემს.

სადისერტაციო ნაშრომში საინტერესოაა გადმოცემული ის ცვლილებები, რასაც თბილისი და მისი საგარეუბნო სოფლები განიცდიდა. ეს ცვლილებები, ბუნებრივია, მხოლოდ მის ზრდას იწვევდა. ეს პროცესი დღესაც მიმდინარეობს. როგორც ჩანს, ტენდენცია ზრდისა კვლავ გაგრძელდება. თავად დისერტანტი აყენებს საკითხს თანამედროვე თბილისში მისი რამდენიმე საგარეუბნო სოფლის (მაგალითად, ლისის, წოდორეთის) ჩართვის შესახებ. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან ეთნოლოგიას თანამედროვე პრობლემებიც აინტერესებს. ქალაქის განუსაზღვრელ ზრდას აქვს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი კონტექსტი. როგორი იქნება ამ პრობლემისადმი შემოერთებული სოფლების მოსახლეობის დამოკიდებულება? მირიან ხოსიტაშვილს ამ საკითხზე მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მონაცემები გააჩნია, იმედია პაექრობისას ის ამას გვერდს არ აუგლის. მიგვაჩნია, რომ თბილისისა და საგარეუბნო ზონის სოფლების ურთიერთობის საკითხისათვის საინტერესო იქნებოდა მხატვრული ლიტერატურის და მხატვრული ფილმების გამოყენება. მათში ხომ ეთნოგრაფიული სიზუსტე აბსოლიტურადაა დაცული. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ დისერტანტს ქალაქის შემოგარენის სოფლებში სარძევე მეურნეობის განვითარების შესახებ ყურადღება სათანადოდ აქვს გამახვილებული. ამ ტრადიციის გაგრძელებას ხომ არ წარმოადგენდა საგარეუბნო ზონის სოფლებში სარძევე და მებოსტნეობის კოლექტიური მეურნეობის განვითარება?

კიდევ ერთი კითხვა: რა როლი ითამაშა თბილისის ტერიტორიულმა და დემოგრაფიულმა ზრდამ ეკოლოგიურ პრობლემებზე? კონკრეტულად მენახშირეობის განვითარებაში? ამ ფაქტთან არაა დაკავშირებული ორი დიდი ტრაგედია თბილისში – ვერეს ხეობაში? თუგინდ ავიღოთ ეთნოდემოგრაფიული საკითხი. თბილისის იმდენად დიდი მოთხოვნილება ჰქონდა ნახშირზე, რომ ამან უცხო ეთნიკურ ერთეულთა მიგრაციაც გამოიწვია, მხედველობაში გვაქვს XX საუკუნის ათიან წლებში გომბორში ახერბაიჯანიდან და ირანიდან თათურენოვანი ლაიჯებისა და თუ-

რქულენოვანი თათების გადმოსახლება. გომბორში მიგრირებული არაქართული ეთნიკური ერთეულების ძირითად სამეურნეო საქმიანობას სწორედ მენახშირეობა წარმოადგენდა. ბუნებრივია, დისერტანტი ყველა ამ პრობლემას ვერც შეეხებოდა. უბრალოდ ამ ფაქტების გახსენება იმიტომ დაგეგმირდა, რომ გაგვეხსენებინა, ის, თუ რამდენი პრობლემის შემცველია თბილისის და მისი საგარეუბნო ზონა.

კარგია და მისასაღმებელი ფაქტია, რომ დისერტანტი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ქალაქისა და მისი შემოგარენის მწვანე ზოლის საკითხს, რადგან ქალაქის განვითარება მის გარეშე წარმოუდგენელია. ის, რაც ამ მხრივ ჩენმა წინაპრებმა შექმნეს, თუნდაც XX საუკუნეში, თანამედროვეებმა თვალსა და ხელს შუა გააქრეს. დისერტანტის დამოკიდებულება ამ საკითხის მიმართ ობიექტურია. მაგრამ ვისურვებდი ეს საკითხი მთხრობელებისაგან მოპოვებული რამდენიმე მასალით ყოფილიყო გამდიდრებული, ჩვენი მეცნიერების ძირითადი წყარო ხომ ინფორმატორთაგან მოძიებული მასალებია. იმედს ვიტოვებთ, რომ მომავალში დისერტანტი ასეთ მასალასაც შემოიტანს სამეცნიერო მიმოქცევაში, თუნდაც წიგნად გამოცემის დროს. მართალია და ვეთანხმები დისერტანტს, რომ მომავალში საგარეუბნო ზონის ხარჯზე ქალაქის განვითარების შესწავლა აუცილებლად ეთნოგრაფიული მონაცემების შეკრებისა და ანალიზის ხარჯზე უნდა მოხდეს. სამწუხაროდ, დღეს საქართველოში დიდი პროექტების განხორციელებას წინ არ უძღვის ეთნოლოგიური კვლევა-ძიება, თუნდაც ეთნოეკოლოგიის თვალსაზრისით. იგივე შეიძლება ითქვას თბილისის საგარეუბნო ზონის განსაზღვრის შესახებ. ყოველმხრივ უნდა იყოს გათვალისწინებული ეთნოგრაფიული მასალა იმის შესახებ რა დადებითი და უარყოფითი მხარეები ექნება ამას როგორც ქალაქისათვის, ისე საგარეუბნო ზონის მოსახლეობისათვის.

დისერტანტი დიდ ადგილს უთმობს თბილისისა და მისი შემოგარენის ეთნოგრაფიული ყოფის გადმოცემას, რაც არსებულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურას ეყრდნობა.

თემიდან გამომდინარე, რა თქმა უნდა, ეს ასეც უნდა ყოფილიყო. გასაზიარებელია დასკვნა, რომ გვიანფეოდალურ პერიოდში თბილისის ზრდა საგარეუბნო სოფლების შეერთების გზით არ ხდებოდა, რის ხელისშემშლელი ფაქტორი საგარეო ვითარება იყო. XIX საუკუნიდან ევროპეიზაციის პარალელურად ეს პროცესი ფაქტობრივად შეუჩერებელად მიმდინარეობდა.

მესამე პარაგრაფის სახელწოდებაა „თბილისის და მისი შემოგარენის გეოგრაფიული მდებარეობა“, რომელშიც შენიშნულია, რომ მიკროსაგარეუბნო ზონას სამეცნიერო და მხატვრულ ლიტერატურაში ხშირად თბილისის მიდამოებსაც უწოდებენ. სადისერტაციო ნაშრომში დაწვრილებითაა მოხაზული ამ მიკროსაგარეუბნო ზონის/მიდამოების საზღვრები. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ მისი რელიეფი რთულია, რაც, ბუნებრივია, თბილისის საგარეუბნო ზონასა და თვით თბილისის განვითარებაში განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა და მეურნეობის მრავალფეროვნების საფუძველს ქმნიდა. ურიგო არ იქნებოდა აქვე იმის შესახებ აღნიშნულიყო, რომ თბილისი (და მისი მიდამოებიც) საქართველოს სამი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის – ქვემო ქართლის, შიდა ქართლის და კახეთის ტერიტორიაზე – მდებარეობს და მათი საზღვრებიც გამოყოფილიყო. მდინარე მტკვრის გარდა, დახასიათებულია მისი შენაკადი მდინარეებიც/ხეობებიც, რომლებიც ასევე მნიშვნელოვან როლს თამაშობდნენ და თამაშობენ სამეურნეო განვითარებაში. თბილისისა და მისი შემოგარენის განვითარებაზე განსაკუთრებულ გავლენას ახდენდა ნიადაგი, ტყეები. ეს უკანასკნელი კი ისტორიულად იცვლებოდა – მას ადრე უფრო დიდი ფართობები ეკავა. ვერ გავიზიარებ სხვა ნაშრომიდან ციტირებულს, რომ „მეფის მთავრობა ანადგურებდა თბილისის ირგვლივ ფოთლოვან ტყეებს იმის გამოც, რომ ამ ტყეებს თავს აფარებდა სოციალურად უსამართლობით გამწარეული და ამ უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი გლეხობა. მათ წინააღმდეგ ბრძოლის გასაადვილებლად თბილისის ირგვლივ ფოთლოვან ტყეებს ერთიანად კაფავდნენ და ამ ადგილებს უდანბოდ აქცევდნენ“ (გვ. 53).

ვფიქრობთ, ციტირებულის შესახებ დისერტანტს კრიტიკული დამოკიდებულება უნდა გამოეჩინა. ცარიზმის დროს თბილისის ირგვლივ ტყეების განადგურება აღნიშნული მიზეზით არ იყო განპირობებული, პროცესი სამეურნეო მიზეზით ხდებოდა, რაზედაც სათანადო ადგილას, იქვე მსჯელობაა მოცემული. XIX საუკუნეში კი კლასობრივ დაპირისპირებას ისეთი მასშტაბები არ ჰქონია, რომ მას ხელისუფლების მიერ ტყეების მასობრივი გაჩეხვა გამოეწვია. სადისერტაციო ნაშრომში თბილისის ირგვლივ ტყის ჩეხვის კიდევ ერთი სერიოზული მიზეზია დასახელებული – ესაა ახოების აღება, რასაც მისდევდა ნასოფლარებში მთიდან გადმოსახლებული მოსახლეობა. საბჭოთა პერიოდი კი თბილისისათვის ამ მხრივ ფრიად პოზიტიური იყო, როდესაც უტყეო ფერდობებისა და ქალაქის მასობრივი გატყვევება ხდებოდა. დღეს კი ადამიანების ეს ნაღვაწი თვალსა და ხელს შუა გვეცლება. ამ მხრივ სამართლიანია დისერტანტი, როდესაც შექმნილი კატასტროფიული ვითარების შესახებ საუბრობს და მთელ რიგ ღონისძიებებსაც სახავს.

აღნიშნულ პრობლემასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული დედაქალქსა და მის შემოგარენში მოსახლეობის გადანაწილების საკითხი, რაზედაც ასევე სათანადო მსჯელობაა სადისერტაციო ნაშრომში მოცემული. საბჭოთა პერიოდში საგარეუბნო ზონის მოსახლეობის ზრდას თუ სხვა ფაქტორები იწვევდა და დღეს აქ უკვე განსხვავებული ფაქტორები მოქმედებს. ნაშრომში აღნიშნულია, რომ XX საუკუნეში თბილისი იზრდებოდა რაიონებიდან შემოსული მოსახლეობით, რასაც ინდუსტრიალიზაცია განაპირობებდა, მაგრამ მის ბოლო ეტაპზე, როდესაც გარკვეული შეზღუდვები დაწესდა, სხვადასხვა რაიონებიდან შემოსვლას უკვე საგარეუბნო ზონის სოფლებში ახერხებდნენ. ამ მხრივ განსაკუთრებული ღტოლვა იყო დიდმის, გლდანის, ლისისა და სხვა სოფლებისაკენ. თუმცა, ასევე ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ საგარეუბნო სოფლებისაკენ ღტოლვა მხოლოდ საბჭოთა პერიოდისათვის დამახასიათებელი მოვლენა არ იყო. თვალს თუ შევაკვლით სათანადო მონაცემებს, აშკარაა, რომ ეს პროცესი XIX და წინა

საუკუნეშიც მიმდინარეობდა – აქ არა ერთი და ორი გვარია დასავლეთ საქართველოდან თუ მთიდან მიგრირებული. ეს პროცესიც სათანადოდაა სადისრეტაციო ნაშრომში წარმოდგენილი. არც ისაა ყურადღების მიღმა დარჩენილი, რომ საგარეუბნო ზონის სოფლებში ხდებოდა ახლომახლო მდებარე პატარა სოფლებიდან მოსახლეობის კონცენტრაცია, მაგალითად, სოფელ დიღომში გადმოდიოდნენ საცხოვრებლად დიღმის ხეობის პატარა სოფლებიდან, რომლებიც, თავის მხრივ, აქ ძირითადად მთის რეგიონებიდან არც თუ დიდი ხნის მოსული იყვნენ.

დღეს თბილისის საგარეუბნო ზონას, მის შემოგარენს მოსახლეობის გადანაწილების სხვა ტენდენცია ახასიათებს, რაზედაც ასევე სათანადო მსჯელობაა სადისრეტაციო ნაშრომში, კერძოდ, საუბარია ძველი თბილისელების ცენტრალური უბნებიდან საცხოვრებლად გარეუბნის სოფლებში გასვლაზე. თავისთავად ეს ცუდი ტენდენცია არაა, მაგრამ ამ პრობლემას მეორე მხარეც გააჩნია – თბილისის ცენტრალური რაიონებიდან საგარეუბნო ზოლის სოფლებში გასული მოსახლეობა იკავებს ადგილობრივი მოსახლეობის ადგილს. გასარკვევია ამ ტენდენციის მიზეზები, სად მიდის ეს ადგილობრივი მოსახლეობა? თავად ქალაქში გადანაცვლდება თუ უცხოეთში? სამართლიანადა დაყენებული საკითხი იმის შესახებ, რომ მიგრაციული პროცესები თბილისსა და მის შემოგარენში მეცნიერულად შესასწავლია. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ იყო მოსაზრებები, რომ დედაქალაქი განიტვირთებოდა, მოსახლეობა რაიონებს დაუბრუნდებოდა, რადგან, თავის დროზე, სოციალისტური კოლექტიურ მეურნეობისაგან გამოქცეულები და მათი შთამომავლები, კერძო საკუთრების პირობებში, ისევ სოფელს დაუბრუნდებოდნენ, ააღორძინებდნენ გაქრობის წინაშე მდგომ ქართულ სოფლებს. მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. პირიქით, გაგრძელდა ქართული სოფლის განადგურება და ყველას დედაქალაქში თავმოყრა. რატომ? ამ კითხვას მეცნიერები – სოციოლოგები, დემოგრაფები და ეთნოლოგები – უნდა პასუხობდნენ. ამ პრობლემის შესწავლით თვით ხელისუფლება უნდა

იყოს დაინტერესებული და სათანადო პროფილის მეცნიერებს შესაბამის შეკვეთებს აძლევდნენ. ამ პრობლემებზედაც სადისერტაციო ნაშრომში სათანადო მსჯელობაა მოცემული. ბუნებრივია, ამ საკითხს დისერტანტი ვერც გადაწყვეტდა, რადგან მას კომპლექსური მიდგომა სჭირდება. მასში მხოლოდ საკითხის აქტუალობაზეა ყურადღება გამახვილებული. ისე, სხვათა შორის, თბილისის, მისი შემოგარენის, საერთოდ, საქართველოს დემოგრაფიულ პრობლემებზე უფრო მეტს ფიქრობდნენ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდის დასაწყისში, ვიდრე დღეს. ამის დამადასტურებელი ლიტერატურა სათანადოდაა აქვს დისერტანტს შესწავლილი და კრიტიკულად განხილული.

მეორე თავი - „თბილისისისა და მისი საგარეუბნო ზონის განვითარების ისტორია, გეგმები და მათი ანალიზი“ – სადისერტაციო ნაშრომის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მონაკვეთია. დღესაც ყველაზე მნიშვნელოვანი ქალაქისა და მისი საგარეუბნო ზონისათვის ეს პრობლემაა.

მესამე თავი ეძღვნება თბილისისა და მისი საგარეუბნო ზონის ეთნოდემოგრაფიულ, სოციალურ და სამეურნეო პრობლემებს XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღემდე. ამ თავში ცალკე პარაგრაფის სახითაა წარმოდგენილი სოფელი დიღომი, რომელიც თბილისის საგარეუბნო ზონის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი პუნქტია. ასე იყო ისტორიულადაც. საბჭოთა პერიოდში სოფელ დიღმის კუთვნილი მიწები თანდათან გადადიოდა თბილისის დაქვემდებარებაში, რომელზედაც დღეს საყოველთაოდ ცნობილი უბნები - დიღმის მასივი, ვაშლაჯვრის დასახლება, დიდი დიღომი - არის მოთავსებული. მართალია, უკანასკნელ ხანს, სოფელი დიღომიც დედაქალაქის ნაწილად იქცა, მაგრამ მას სოფლის სტატუსი არ შეცვლია. სადისერტაციო ნაშრომში დაწვრილებითაა გადმოცემული სოფელ დიღმისა და დედაქალაქის ურთიერთმიმართების საკითხი, კერძოდ, რა როლი და რა ფუნქცია გააჩნდა სოფელს. ამა თუ იმ ეტაპზე სოფლის მეურნეობის რომელი პროდუქტით ამარაგებდა დიღომი თბილისს, სად და მეურნეობის რომელ სფეროში იყვნენ დიღმელები ქალაქში დასაქმებული.

დისერტანტს არც თბილისისა და მისი შემოგარენი სოფლების დემოგრაფიული მდგომარეობა გამორჩენია ყურადღების არედან. რა თქმა უნდა, საერთოდ, საქართველოში არსებული უარყოფითი დემოგრაფიული ვითარება თბილისსა და მის შემოგარენზეც უარყოფით გავლენას ახდენს. მირიან ხოსიტაშვილს ამის დამადასტურებელი ბევრი ფაქტი აქვს მოხმობილი. ეთნოდემოგრაფიული ვითარება არა მხოლოდ უკანასკნელი სამოცდაათი წლის მანძილზეა შესწავლილი და წარმოდგენილი, არამედ საქართველოს რუსეთის იმპერიასთან მიერთების მომენტიდან. ეთნოდემოგრაფიულ ვითარებაზე, ბუნებრივია, ის ფაქტორიც ახდენდა გავლენას, რომ თბილისი მთელი კავკასიის ადმინისტრაციულ ცენტრს წარმოადგენდა. ამის გამოც იყო, რომ ოსმალეთიდან და ირანიდან წამოსული სომხები არა ერევანს, არამედ თბილისს ეტანებოდნენ დასასახლებლად. საქართველოს მოსახლეობაც თბილისისაკენ იყო დაძრული. მიუხედავად იმისა, რომ თბილისში მატულობდა ქართული მოსახლეობა, საბჭოთა პერიოდამდე მაინც ისინი მოსახლეობის უმეტესობას არ წარმოადგენდნენ. ხაზგასმულია, რომ ეთნიკური სიჭრელის მიუხედავად, თბილისში ჩამოყალიბებული კულტურა მაინც ქართული იყო. ეთნოდემოგრაფიული ვითარების უკეთ წარმოსაჩენად სადისრეტაციო ნაშრომში უხვადაა წარმოდგენილი ცხრილები და სხვა საილუსტრაციო მასალა. ბუნებრივია, აქ სათანადო ყურადღება თბილისის შემოგარენი სოფლების ეთნოდემოგრაფიულ ვითარებასაც ეთმობა. აქ ხაზი აქვს გასმული იმ ფაქტს, რომ საგარეუბნო ზონის მოსახლეობის მატება მხოლოდ ბუნებრივი გზით არ ხდებოდა. ლომის წილი ედო მექანიკურ მატებასაც. ეს კი მთელი საბჭოთა პერიოდისათვის დამახასიათებელი თანმდევი პროცესი იყო. დისერტანტს ყურადღების არედან არც ის გამორჩა, რომ პოსტსაბჭოთა პერიოდში თბილისსა და მის შემოგარენში ეთნიკური თვალსაზრისით დიდი ტეხილი მოხდა. ოდესღაც აქ მიგრირებულმა სხვადასხვა ეთნიკური ერთობების ძირითადმა ნაწილმა დედაქალაქი და მისი შემოგარენი სოფლები დატოვა (რუსები). მოხდა ეთნიკური ცნობიერების ცვლაც – ადრე

სომხებად დაფიქსირებული მოსახლეობის მნიშვნელოვანმა ნაწილმა თავი ქართველად გაიცნობიერა. ეს განსაკუთრებით ეხება თელეთის, კუმისის, შინდისის, ტაბახმელის და სხვა სოფლების მკვიდრთ. კიდევ ერთი საყურადღებო ფაქტი: მართალია, თბილისის შემოგარენში მცხოვრებ აზერბაიჯანელებს ეთნიკური ცნობიერება არ შეუცვლიათ, მაგრამ აქ ისინი ინტეგრირებული არიან ქართველებთან, რაც პირველ რიგში, იმაში გამოიხატება, რომ ისინი თავისუფლად ფლობენ ქართულ ენას. სხვა ფაქტორებთან ერთად, აქ ამ აზერბაიჯანული მოსახლეობის დედაქალაქთან ხშირი მისვლა-მოსვლა და სავაჭრო ურთიერთობებითაცაა განპირობებული. ამ პრობლემას სადისერტაციო ნაშრომში სათანადო ყურადღება აქვს დათმობილი, მაგრამ, მიგვაჩნია, რომ წინადა გამოცემისას ამ პრობლემაზე ყურადღება უფრო მეტად უნდა გამახვილდეს, შემოტანილი უნდა იქნეს უფრო მეტი ეთნოგრაფიული მასალა. დისერტანტს არც ის ფაქტი გამოჩენია ყურადღების არედან, რომ თბილისისა და მისი შემოგარენის ეთნოდემოგრაფიულ ვითარებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა აგრეთვე აფხაზეთიდან და შიდა ქართლიდან დევნილმა მოსახლეობამ – ისინი აქტურად მონაწილეობენ ადგილობრივ რელიგიურ დღესასწაულებში, საქორწინო ურთიერთობაში შედიან ადგილობრივ მოსახლეობასთან და ა. შ. არ შეიძლება არ გაიზიარო სადისერტაციო ნაშრომში გამოთქმული მოსაზრება, რომ საჭიროა თბილისისა და მის საგარეუბნო ზონაში მოსახლეობის მიგრაციის რეგულირება, პირველ რიგში იმიტომაც, რომ ეს პრობლემა საერთოსახელმწიფოებრივია და ქვეყნის მომავალთან მნიშვნელოვნადაა დაკავშირებული. ვიზიარებ მირიან ხოსიტაშვილის დასკვნას, რომ „მეცნიერული მუშაობის შედეგად უნდა იქნას შემუშავებული პოლიტიკა მიგრაციასთან დაკავშირებით, რასაც ქართული სახელმწიფო ნაბიჯ-ნაბიჯ განახორციელებს. მიგრაციულ პროცესებთან დაკავშირებით კვლევები დიდ სავსე და თეორიულ მასალას უნდა ეყრდნობოდეს, რისი საბოლოო ანალიზი და დასკვნები სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი

იქნება საქართველოსათვის. ამიტომ საჭიროა ამ მიმართულებით კვლევების ჩატარება“ (გვ. 111).

მეოთხე, დასკვნით თავი ეძღვნება თბილისის საქალაქო აგლომერაციასა და მასთან დაკავშირებული პერიპეტეებს. ისევე როგორც ყველა პრობლემა, ეს პრობლემაც ისტორიულ ჭრილშია წარმოდგენილი. ვეთანხმებით დისერტანტს, რომ დღეისათვის განსაკუთრებით ყურადსაღები და გასათვალისწინებელია შემდეგი ფაქტები: 1. თბილისის შიდა ადმინისტრაციული მოწყობა, 2. არსებული და პერსპექტიული ურბანული აგლომერაციის მენეჯმენტი, 3. მუნიციპალიტეტების ტერიტორიული ოპტიმიზების პრინციპები, 4. სასოფლო დასახლებების გაერთიანების ტერიტორიული მოწყობის საკითხები. აქ სათანადოდაა გათვალისწინებული საკითხის შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა, რაც, რა თქმა უნდა, ეთნოლოგიური არაა. ასე რომ, შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ ნაშრომის ეს მონაკვეთი ინტერდისციპლინარულია. თუ წინა თავებში არ იყო საჭირო უცხოური სამეცნიერო ლიტერატურის გამოყენება, ამ თავში ის ფართოდაა გამოყენებული. საყურადღებოა აგრეთვე რუსთავთან, მცხეთასთან და გარდაბანთან თბილისისა და მისი შემოგარენის ურთიერთმიმართების საკითხი, კერძოდ, მიწათსარგებლობის საკითხები, მოსახლეობის ყოფითი პრობლემატიკა და განვითარების პერსპექტივები ურბანული აგლომერაციისა და საგარეუბნო ზონის ფარგლებში. მიღებული დასკვნების მეტი დამაჯერებლობისათვის დისერტანტს მოხმობილი აქვს მსოფლიოს რამდენიმე დიდი ქალაქის ანალოგიური მაგალითი. განსაკუთრებული ყურადღება აქვს დათმობილი თბილისის აგლომერაციაში სოციალდემოგრაფიულ ტენდენციებს. ამ მონაკვეთში განსაკუთრებით გამოყოფის ღირსად მიგვაჩნია მსჯელობა იმიგრანტების შესახებ, რომლებიც ყველაზე მეტად რუსთავში არიან წარმოდგენილი.

სადისრეტაციო ნაშრომს ახლავს ვრცელი რეზიუმე, რომელიც კვლევის ძირითად შედეგებს მოიცავს. მიღებული დასკვნები რეალურად ასახავს დისერტანტის მიერ ჩატარებულ კვლევის შედეგებს. დასკვნის სახით შეიძლება

ითქვას, რომ სადისრეტაციო ნაშრომი სათანადო მეცნიერულ დონეზეა შესრულებული. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ თემის სირთულისა და აქტუალობიდან გამომდინარე მომავალშიც შეიძლება აღნიშნულ თემაზე მუშაობის გაგრძელება, რადგან ის ძირითადად თანამედროვე თბილისისა და მისი საგარეუბნო ზონის მთელ რიგ პრობლემებს ეხება. მისი აქტუალობა განპირობებულია აგრეთვე იმ ფაქტით, რომ მკვლევარი არ შემოიზღუდა მხოლოდ ეთნოგრაფიული და საისტორიო ფაქტების ანალიზით. ფართოდაა გამოყენებული მომიჯნავე მეცნიერების – სოციოლოგიისა და დემოგრაფიის – მიღწევები. ვშუამდგომლობ საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის სამეცნიერო საბჭოსა და კომისიის წინაშე, რათა მირიან ხოსიტაშვილს მიენიჭოს ძიებული აკადემიური ხარისხი. რა თქმა უნდა, ეს დისერტანტის პასუხებზეც ბევრად იქნება დამოკიდებული, რომელიც ოპონენტების შენიშვნებსა და სურვილებს უპასუხებს. იმედს ვიტოვებ, რომ ამ მხრივაც ის თავს სათანადოდ გამოიჩენს.

2018 წელი

მეცნიერის არქივიდან

წინამდებარე წერილი აკადემიკოს გიორგი მელიქიშვილის საწერ მაგიდაში ინახებოდა. ინსტიტუტის ყოფილი დირექტორის გარდაცვალების შემდეგ, კანცელარიის გამგემ მოხოვა დავხმარებოდი მისი მაგიდის გახსნაში. საწერ მაგიდაში ბატონ მიხეილ გეგეშიძის სამი ნაშრომი აღმოჩნდა. ერთი მათგანი „ქართული ტრანსპორტის ისტორიისათვის“ 2018 წელს ცალკე წიგნად უკვე მიიღო მკითხველმა. ვთავაზობთ მეორე მათგანს, რომელიც ონომასტიკის შესწავლის გაფართოების შესახებ არის მსჯელობა ისტორიის ინსტიტუტში. რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების გამგის თანამდებობიდან გადადგომის შემდეგ, ბატონი გიორგი მელიქიშვილი მიხეილ გეგეშიძეს ონომასტიკის განყოფილების შექმნას სთავაზობდა. ეს გეგმა აღარ განხორციელდა, რადგან დღის წესრიგში დადგა კონკრეტულ სოციოლოგიური კვლევების სამეცნიერო უჯრედის გახსნა. ბატონ მიხეილ გეგეშიძის წინამდებარე წერილს სამეცნიერო ღირსება დღესაც არ დაუკარგავს, პირიქით, ის სრულად პასუხობს დღევანდელობის მოთხოვნებს. ამიტომ ვთავაზობთ მას მკითხველს.

მიხეილ გეგეშიძე

ონომასტიკის შესწავლის გაფართოების შესახებ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში

წერილში მოცემული მსჯელობა მიზნად არ ისახავს ონომასტიკის მეცნიერული შესწავლის მნიშვნელობის საერთო დახასიათებას თუ შეფასებას, არც საქმის ვითარების დეტალურ ანალიზს. არასრული მოცულობით და თანმიმდევრობით აქ ამ საკითხზე თქმული ვარაუდობს მხოლოდ ყურადღების გამახვილებას ინსტიტუტში ონომასტიკის შესწავლის გაფართოებაზე.

ამასთან დაკავშირებით დასაწყისშივე საჭიროა საერთოდ ცნობილი ზოგი რამის განმეორება:

ონომასტიკა – ტოპონიმია, ანთროპონიმია, ეთნონიმია, მეცნიერული დაკვირვებისა და კვლევა-ძიების ძველი და საინტერესო სფეროა.

ონომასტიკა, განსაკუთრებით კი ტოპონიმია, დიდი მნიშვნელობის ისტორიული ფაქტია. ამავე გაგებით იგი არის ენობრივი, გეოგრაფიული, ეთნოგრაფიული და სხვ. ხასიათის ფაქტი. ამის მიხედვით იქმნება ტოპონიმის შესწავლის ცალკე მეცნიერული, დარგობრივი ასპექტები. გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ამათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია ისტორიული ასპექტი. ტოპონიმია განიხილება როგორც უმნიშვნელოვანესი ისტორიული წყარო, რომელიც ხშირად ერთადერთი საშუალებაა ისტორიის ურთულესი პრობლემების სიზუსტით გასაშუალებლად.

ტოპონიმის, როგორც ისტორიული წყაროს მნიშვნელობას, პირველ რიგში, ის განსაზღვრავს, რომ ტოპონიმია საზოგადოებრივი მოვლენაა და მას შეუძლია ასახოს სოციალურ-ეკონომიური ცხოვრების სურათი, საწარმოო ძალ-

თა განვითარების შესაბამისად საზოგადოების განვითარების დონე, ამასთან ხალხის აზროვნებისა და შემოქმედების თავისებურებანი და განვითარების ისტორია. ტოპონიმიკური მასალა ეთნოგენეტიკური კვლევის საიმედო დასაყრდენია და საერთოდ, ეთნიკური ისტორიის მნიშვნელოვანი საფუძველი. ტოპონიმია, როგორც კონკრეტული ბუნებრივ-სამეურნეო გარემოს სოციალური პროდუქტი, მეურნეობისა და მატერიალური კულტურის ისტორიის, ასევე სოციალური და იდეოლოგიის ისტორიის ძვირფასი წყაროა. ტოპონიმია, როგორც საზოგადოებრივი მოვლენა, თან სდევს ხანგრძლივ ისტორიას და დღევანდელ ცხოვრებაშიც აქტიურ მონაწილეობას იღებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია სახელდების თანამედროვე პროცესები, ცვლილებები და ახალი შემოქმედება.

ნათქვამი მეტ-ნაკლებად ვრცელდება ონომასტიკის სხვა სფეროებზეც. ისტორიის საკითხების კვლევისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ეთნონიმიკას. წერილობითი წყაროების გარდა, ამ მხრივ, დიდად ფასეულია ფოლკლორის მონაცემები, თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მასალა ხშირად ლიტერატურული ჟანრის თვალთახედვით განიხილება და ისტორიული (ეთნოგენეტიკური) პრობლემების გაშუქებაში სუსტადაა ჩართული.

ქართულმა სინამდვილემ უადრესად მდიდარი და ძვირფასი ონომასტიკური მასალა შემოგვინახა. მნიშვნელოვანი ნაწილი წერილობით წყაროებშია გაბნეული, უდიდესი ნაწილი კი – ცოცხალ სინამდვილეში. საჭიროა ამ ფასეული მასალის სპეციალური შეგროვება და კვლევა. ერთი-და-მეორეც ხანგრძლივი, შრომატევადი და რთული საქმეა, ამიტომ, ისინი მეცნიერულ პერსპექტივებად უნდა დაისახოს. საჭიროა საამისო მიზნებისა და ამოცანების შემუშავება.

თუ საქართველოს ბუნებრივ-სამეურნეო პირობებისა და ისტორიული განვითარების თავისებურებების გათვალისწინებით ვიმსჯელებთ, შეიძლება დავუშვათ, რომ საქართველოს ონომასტიკას ცალკე პრობლემემატიკა ჰქონდეს, სხვაგვარად – შეიძლება არსებობდეს ონომასტიკური პრო-

ბლემატოკა, რომელიც პირველ რიგში ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარებას დაუკავშირდება და მას შეუწყობს ხელს.

სხვა ყველაფერთან ერთად ამ საკითხების კვლევას ზოგადონომასტიკური თეორიული ინტერესიც ახლავს. ვისარგებლებთ შემთხვევით და ამასთან დაკავშირებითვე ვიტყვით, რომ დღეისათვის საქართველოს ონომასტიკის მიზანსწრაფული შესწავლის მასშტაბებით და მდგომარეობით ჩვენ მნიშვნელოვნად ჩამოვრჩებით სხვა ქვეყნებს, მათ შორის, თვით მოძმე რესპუბლიკებსაც. ცნობილია, რომ ონომასტიკური, განსაკუთრებით ტოპონიმიკური კვლევა-ძიება მაღალ მეცნიერულ და ორგანიზაციულ დონეზე დგას ამერიკაში, ინგლისში, საფრანგეთში, დემოკრატიულ ქვეყნებში. შექმნილია სპეციალური სამეცნიერო დაწესებულებები, სამეცნიერო საზოგადოებები, ბეჭდვითი ორგანოები. შემოღებულია ტოპონიმიკის სწავლება საშუალო და უმაღლეს სასწავლებლებში. ონომასტიკური კვლევა-ძიება, როგორც წესი, წარმართულია სამეცნიერო აკადემიების ხელმძღვანელობით. ასეთ მუშაობას აქ, წმინდა მეცნიერულთან ერთად პრაქტიკულ მნიშვნელობასაც აძლევენ ონომასტიკის გამოყენების, ცვლილებებისა თუ დამწერლობის სფეროებში. მაგრამ, მთავარი მაინც ის არის, რომ ონომასტიკის კვლევა წარმატებით არის ჩაყენებული ისტორიული, ასევე ენათმეცნიერული პრობლემების შესწავლის საქმეში, განსაკუთრებით ეთნოგენეტიკურ ძიებებში. უამრავი მაგალითიდან იკმარებდა ბალკანეთის ონომასტიკის შესწავლის დასახელება, რამაც მეცნიერულ ისტორიოგრაფიას დიდად გაუადვილა ეთნიკური ჯგუფების განსახლების, მიგრაციებისა თუ ექსპანსიების მიმართულებების გარკვევა. ისტორიოგრაფია აქ ხელიხელჩაკიდებული მიჰყვებოდა ეტიმოლოგიას, რომელსაც თავის მხრივაც მომარჯვებული ჰქონდა ნაცადი მეთოდი შედარებით-ისტორიული კვლევისა. ონომასტიკური კვლევა-ძიება ორგანიზაციული თვალსაზრისით ბოლო ხანებში საგრძნობლად დაწინაურდა საბჭოთა კავშირშიც. მოსკოველი და ლენინგრადელი მეცნიერების

თაოსნობით უკვე მოეწყო რამდენიმე საკავშირო სამეცნიერო შეკრებაც, რაშიც ჩვენმა რესპუბლიკამ, სამწუხაროდ, პასიური მონაწილეობა მიიღო.

როგორც ვთქვით, წერილის მიზანი იყო ონომასტიკის შესწავლის გაფართოებაზე ყურადღების გამახვილება. ვფიქრობთ, ზემოთქმულიც იკმარებდა იმის აღსანიშნავად, რომ საქართველოში და პირველ რიგში ჩვენთან, აკადემიასა და ინსტიტუტში ამ სამუშაოს შესაფერისი გაშლა სჭირდება. ვიცით, რომ გვაქვს ერთგვარი ტრადიციები, ცალკეული საყურადღებო შედეგები (მათ შორის, ზოგიერთი ბრწყინვალე შედეგიც), მაგრამ ამჟამად გადაუდებელ, მნიშვნელოვან ამოცანად უნდა მივიჩნიოთ ორგანიზებულობის შეტანა საქართველოს უმდიდრესი, ნამდვილად აურაცხელი ონომასტიკური მასალის მეცნიერულ შესწავლაში. ამისათვის, ვფიქრობთ, პირველ რიგში აუცილებელია გვემაზომიერი შემგროვებლობითი მუშაობის გაშლა ომონასტიკური წყაროების ხასიათის შესაბამისად სხვადასხვა მიმართულებით და ამის პარალელურად აგრეთვე გვემაზომიერი, აზიარებული კვლევა-ძიების წარმოება პრობლემების რიგი მეცნიერული ასპექტის მიხედვით. ონომასტიკური მასალის გამოვლინებისა და შესწავლის წყაროები სხვადასხვაა, მაშასადამე, მუშაოების ხასიათიც – სხვადასხვა:

1. გეგმიური საველე მუშაობა ტოპონიმიკური, ანთროპონიმიკური, ეთნონიმიკური და სხვა ხასიათის მასალის გამოსავლინებლად საქართველოს სხვადასხვა კუთხისა თუ ისტორიულ-გეოგრაფიული ოლქის მიხედვით, ხეობებში, ბუნებრივ-სამეურნეო მიკრო და მაკრორაიონებში. რამდენადაც განსაკუთრებით საქართველოს პირობებისათვის ბუნებრივ-სამეურნეო გარემოს თავისებურებანი და საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიური ისტორია ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში განიხილება, გეოგრაფიულ სახელწოდებათა შეგროვებას საფუძვლად უნდა დაედოს სამეურნეო ყოფისა და კულტურის რეალიების გათვალისწინება და ტოპოგრაფიული კომენტარები, რაც, ამასთან, საშუალებას მოგვცემს თვალი გავადევნოთ ადგილობრივი გეოგრაფიული ტერმინოლოგიის მნიშვნელობას ტოპონიმების ფორმირებაში.

2. გეგმიური კამერალური მუშაობა ტოპონიმიკური, ან-
თროპონიმიკური, ეთნონიმიკური და სხვა ხასიათის მასა-
ლის გამოსაკრებად წერილობითი წყაროებიდან. პირველ
რიგში იგულისხმება ქართული წყაროები – ისტორიული,
ლიტერატურული, ასევე უცხო წყაროებიც. საქართველოს
პირობებისათვის ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი
ჩანს საერთოდ ძველი აღმოსავლურის გარდა, საკუთრივ ბი-
ბლიური ონომასტიკა, აგრეთვე ანტიკური და ახლო აღმო-
სავლური ონომასტიკა. ამათში გამოყოფით აღინიშნება
წარმართული, ქრისტიანული და მუსულმანური სამყაროე-
ბის როლი.

აქ მხედველობაშია მისაღები ერთი მნიშვნელოვანი გა-
რემოებაც: საქართველოს ცალკე კუთხეების ონომასტიკური
კვლევა საველე მასალებისა და წერილობითი წყაროების
მიხედვით თავისი ხასიათით არ შეიძლება ერთგვაროვანი
იყოს, ამიტომ დიფერენცირება დასჭირდება მეცნიერული
მიდგომის პრინციპებსაც.

მასალის შეგროვების პარალელურად უნდა ხდებოდეს
მასალის კლასიფიკაცია და სისტემატიზაცია რეგიონნალუ-
რი, საერთო და სხვა ძირითადი ნიშნების მიხედვით, დაკ-
ვირვება გავრცელების არეებსა და სიმჭიდროვეზე, შედგენა
ონომასტიკური კარტოთეკისა და შემზადება მასალისა
რუკებისათვის. იგულისხმება, რომ განსაკუთრებით უნდა
გამახვილდეს ყურადღება სუბსტრატული ტოპონიმიკის
კვლევაზე, რაშიც გამოყენებული უნდა იქნეს კვლევის
თანამედროვე მეთოდები. საუბარი შორს რომ არ წავიდეს,
ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ ქართული უმდიდრესი ონომას-
ტიკის გარკვეულად სისტემაში მოსაყვანად პირველად სა-
ჭიროა ტოპონიმიკური მასალის დამუშავება ე.წ. რიცხობრი-
ვი მეთოდებით, რაც მოგვცემს აგრეთვე პირველადს შესა-
ძლებლობას წარმოდგენა შევიქმნათ ქართული და არაქარ-
თული ტოპოფუქციების შესახებ. ამის შემდეგ შეიძლება ძიე-
ბანი ტოპონიმიკური რეალიების გენეტიკური კავშირების
დასადგენად. დიალექტური განსხვავებებისა და აგრეთვე
დუბლექტური მასალის თავისებურებების დადგენა საშუა-

ლებას მოგვცემს სუბსტრატულ და სუბსუბსტრატულ მასალაში უკეთ გავერკვეთ, დავადგინოთ ადაპტაციის ინტენსიურობაც და საზღვრებიც.

ონომასტიკური მასალის წარმოშობის, აზრობრივი მნიშვნელობისა და გამოყენების შესწავლა პირველ რიგში მათ შინაარსობრივ ახსნას გულისხმობს, რაშიაც, ჩვენი აზრით, თანაბარი მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიული, ენათმეცნიერული, ეთნოგრაფიული, გეოგრაფიული ცოდნის სწორად მომარჯვებას. და აი, აქ არის საქმის სირთულე. ამ სირთულის დაძლევაში მთავარი ჩანს შესასწავლი საკითხისადმი კომპლექსური მეცნიერული მიდგომა. ცნობილია, რომ ზედაპირულ ონომასტიკურ, განსაკუთრებით კი ტოპონიმიკურ ეტიმოლოგიურ ინტერპრეტაციებში დილეტანტიზმის დიდი საფრთხე არსებობს. სუბიექტივიზმი, აჩქარება, ცალმხრივობა, გულუბრყვილო გეოგრაფიული ნატურალიზმი და სხვ. მცდარი დასკვნების წყარო ხდება. ეს შეიძლება უფრო მოსალოდნელი იყოს ჩვენთან, ურთულესი გარემო პირობებისა და ისტორიის ქვეყანაში. ამიტომ, ცხადია, თანმიმდევრული, მოთმინებითი მუშაობის წარმოებაა საჭირო, მით უმეტეს, რომ უდიდესი ნაწილი ამ მასალისა ჯერ კიდევ მოსაპოვებელი და დასაფიქსირებელია.

ქართულმა ისტორიოგრაფიამ დღეისათვის მაღალ მეცნიერულ დონეს მიაღწია და სწორედ ეს გარემოება გვიკარნახებს მეტი ყურადღება მიექცეს უძვირფასეს ისტორიულ პირველწყაროს – ონომასტიკას, რაც უადრესად მნიშვნელოვანია ისტორიული კვლევა-ძიების შემდგომი გადრმაგებისათვის. უთუოდ საჭიროა მეტი მეცნიერული ორგანიზაცია იქნეს შეტანილი ქართული ონომასტიკის შესწავლის საქმეში.

ნათქვამიდან გამომდინარეობს ზოგიერთი კონკრეტული წინადადება:

1. მიზანშეწონილია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში შეიქმნას სპეციალური სამეცნიერო უჯრედი – ონომასტიკის კაბინეტი (მას შეიძლება ეწოდოს ისტორიული ონომასტიკის კაბინეტიც).

კაბინეტი იზრუნებს, განსაკუთრებით პირველ წლებში, სავლელ და წერილობითი წყაროების ონომასტიკური მასალის გამოვლინებასა და ფიქსაციაზე, თანაბრად – მის დაცვაზე.

მასალის შეგროვებისა და თავმოყრის კვალდაკვალ კაბინეტი აწარმოებს მის სისტემატიზაციას, კლასიფიკაციას, შეამზადებს რეგიონალურ ონომასტიკურ კარტოთეკებს და ონომასტიკური (ტოპონიმიკური, ანთროპონიმიკური, ეთნონიმიკური) რუკის მასალებს, ჩაატარებს კვლევით სამუშაოებს ცალკე პრობლემებისა თუ საკითხების მიხედვით.

კაბინეტი იზრუნებს ონომასტიკური საკვლევადიებო პრინციპების დახვეწაზე, შეიმუშავებს მეცნიერულ კითხვარებს და წახალისებს და გააფართოებს ონომასტიკურ შემგროვებლობით მუშაობას რესპუბლიკის მასშტაბით, დაინტერესებულ პირთა ამ საქმეში ჩაბმით, ხელს შეუწყობს ამ საქმის მეცნიერულ კოორდინაციას მომიჯნავე დაწესებულებებთან, იზრუნებს მეცნიერულ კონსულტაციებზე.

2. კაბინეტი შეიძლება შეიქმნას არსებულ ბაზაზე. მასში შეიძლება ინსტიტუტის განყოფილებებიდან სურვილისამებრ 4-5 თანამშრომლის გადაყვანა, რომლებიც ამ საკითხებზე მუშაობენ, ან ამ საქმით მეტად არიან დაინტერესებულნი. ასეთები იქნებიან, ალბათ, საკუთრივ ისტორიის, ასევე ისტორიული გეოგრაფიის, ეთნოგრაფიისა თუ სხვა დარგში მომუშავენი.

რამდენადაც ონომასტიკური საკვლევადიებო მუშაობა თავისი ხასიათით დარგობრივ-კომპლექსური იქნება, სასურველია კაბინეტი დაარსდეს უშუალოდ ინსტიტუტთან.

3. ონომასტიკის კაბინეტს დასჭირდება თავისი ოთახი კამერალური მუშაობის საწარმოებლად და მოპოვებული მასალის მეცნიერული დაცვისათვის კაბინეტს რაიმე განსაკუთრებული აღჭურვა არ მოუნდება. მისთვის გაღებულ უნდა იქნეს გარკვეული ხარჯები სავლელ მუშაობის საწარმოებლად.

**ვერა ბარდაველიძისა და რუსუდან ხარაძის საიუბილეოდ
ნათია ჯაღლაბაძე**

ვერა ბარდაველიძის 120 წლისთავის გამო..... 4

როლანდ თოფჩიშვილი

რუსუდან ხარაძე – ქართველი ხალხის სოციალურ
ურთიერთობათა კვლევის საფუძველჩამყრელი 20

სამეცნიერო სტატიები

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი, ელისაბედ გაზდელიანი

ქორონიმ „ავხაზეთი“-ს წარმომავლობისათვის..... 38

როლანდ თოფჩიშვილი

როლის და რატომ მიიღო ეთნონიმმა „ჩაჩანი“
უარყოფითი შინაარსი 59

ირმა კვაშილავა

ქართულ-ავხაზური მითოლოგიური პარალელები 74

გიორგი მამარდაშვილი

თანამედროვე ეთნოლემოგრაფიული პროცესები
ქვემო ქართლში 92

დავით მერკვილაძე

სტეფანე ბურნაშევის ნაშრომი „მთიელ ხალხთა
აღწერა 108

მზია ტყავაშვილი

ალექსანდრე ბეკოვიჩ-ჩერკასკის ბიოგრაფიის ზოგიერთი
საკითხი 130

ვახტანგ ურუშაძე

არასამთავრობო სექტორი და სამოქალაქო ინტეგრაციის
გამოწვევები სახელმწიფო ენის სწავლებასთან
მიმართებაში 153

ლავერენტი ჯანიაშვილი

სახელმწიფოს აღქმა ქვემო ქართლის
მოსახლეობაში..... 162

ირინე ჯუკაშვილი

ქორწინება და ოჯახი ქვემო ქართლის თურქულენოვანი
მოსახლეობის ყოფაში 182

რეცენზიები

ჯემალ გამახარია

რეცენზია ქ. ხუციშვილის ინგლისურენოვან სტატაზე
„ენგურის საზღვრის გადაღმა: საქართველოსა და
აფხაზეთს შორის არსებული საზღვრით
დაკავშირებული და განცალკევებული ცხოვრება“.....218

როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზია გიორგი მამარდაშვილის სადოქტორო
ნაშრომზე „საზოგადოებრივი და საოჯახო ყოფა
ლენხუმის მოსახლეობაში“, 2010.....223

როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზია მირიან ხოსიტაშვილის სადოქტორო
ნაშრომზე „თბილისისა და მისი საგარეუბნო ზონის
ეთნოდემოგრაფიული, სოციალური და სამეურნეო
პრობლემები მეოცე საუკუნის მეორე
ნახევრიდან დღემდე“, 2018231

მეცნიერის არქივიდან

მისეილ გეგეშიძე

ონომასტიკის შესწავლის გაფართოების შესახებ ივ.
ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა
და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში.....245